

Capítulo D2

Amazônia Oriental

<u>Tabela inicial</u>	<u>Lista das áreas</u>
---------------------------------------	--

O traçado desta área resulta de uma opção entre algumas alternativas. Nela se incluíram os grupos indígenas da família tupi-guarani desde os rios que correm para a baía de São Marcos até o médio Xingu. Milita a favor dessa escolha uma antiga observação de Darcy Ribeiro (1974: 33-34), segundo a qual as genealogias dos índios caapor, do ocidente maranhense, apontariam para uma migração oeste-leste, da margem esquerda para a direita do Gurupi. E também um breve texto de Roque Laraia (1984/85), mais recente, que sugere uma pesquisa que averigüe as conexões históricas entre tupis do médio Tocantins e os do Gurupi, de um lado, e os do médio Xingu, de outro, apresentando algumas pistas a serem seguidas.

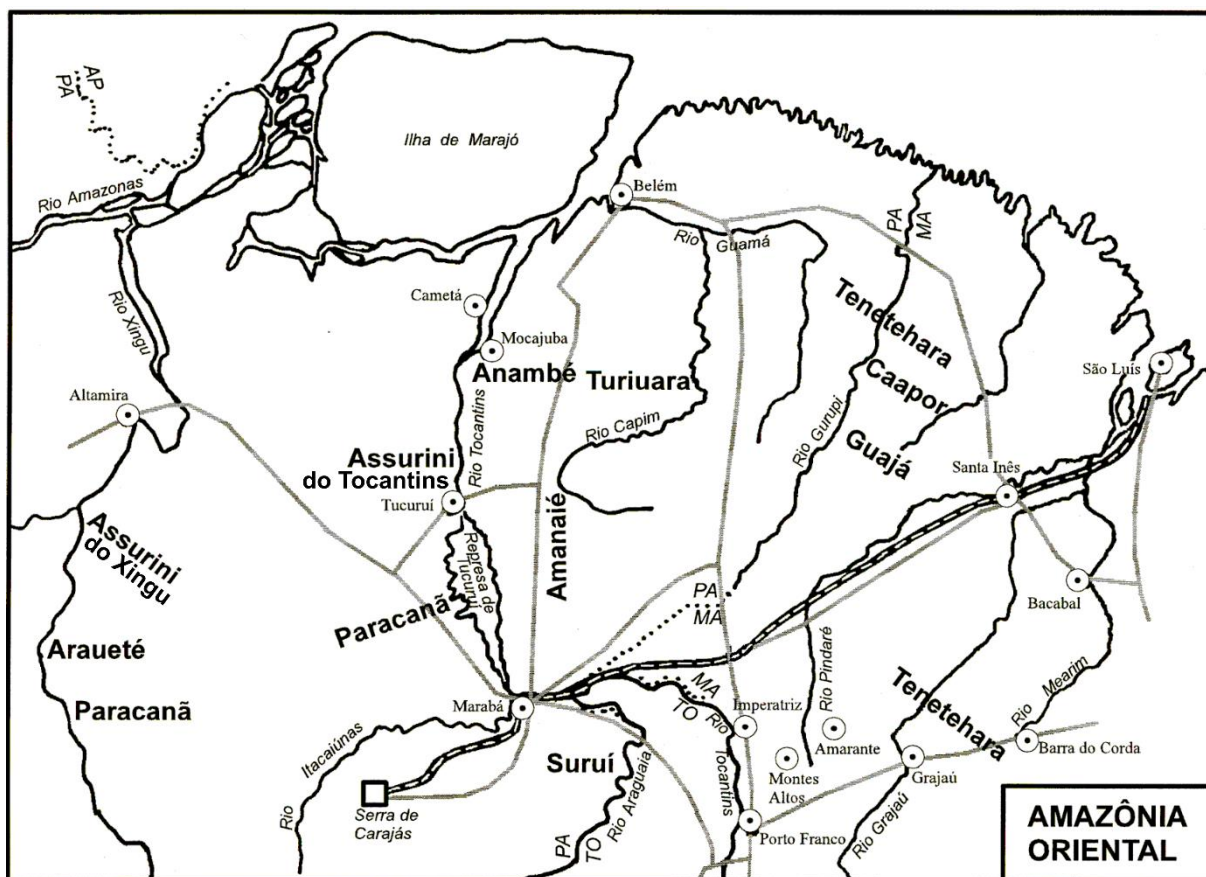
Peculiaridades

Apesar de serem todas falantes de línguas da mesma família, a tupi-guarani, as sociedades desta área apresentam sensíveis diferenças quanto à cultura e à situação de contato interétnico.

Assim, os teneteharas, no seu secular contato com os brancos, há muito conseguiram um *modus vivendi*. Seus vizinhos caapor fizeram o contato na década dos anos 1920 e sofreram as inevitáveis (ou inevitadas) perdas populacionais. Por sua vez os guajás, vizinhos de ambos os anteriores, só vieram a fazer o contato com os brancos nos anos 1970. Estou me referindo a contatos amistosos, pois, geralmente eles são precedidos de um período, que pode durar muito tempo, de relações hostis. Por exemplo, no médio Tocantins, os assurinis atacavam a linha férrea que permitia vencer por terra a grande corredeira de Alcobaça, hoje submersa nas águas da represa de Tucuruí. Seus vizinhos paracanãs, ainda sem aceitarem contato, optaram por um meio pacífico de obter o que queriam dos regionais e funcionários do Serviço de Proteção aos Índios, deixando animais silvestres, sobretudo jabutis, em retribuição aos artigos industrializados que recebiam ou deles se apoderavam.

O fato de falarem línguas muito parecidas também não os obrigava a manterem relações amigáveis entre si. Os caapor faziam incursões guerreiras sobre os guajás, inclusive motivados por frustrações pessoais. As relações entre os tupis do médio Xingu também não eram amigáveis, apesar dos caiapós, não tupis, que ameaçavam a todos.

As diferenças culturais se fazem sentir já no próprio cultivo da terra: vão desde a ausência de agricultura entre os guajás até a preferência pelo milho — ao contrário da mandioca, como nos outros grupos — entre os arauetés.



Somente os suruí e os paracanãs orientais se organizam em grupos de descendência, aqueles com seus cinco patri-clãs, estes com três patrilineas dispostas em metades. A prática do casamento com o tio materno é comum. Também o casamento com as primas cruzadas, mas enquanto os suruí admitem o casamento com a matrilinear, os assurinis do Tocantins preferem a união com a patrilinear, o que fez Roque Laraia extrapolar os diferentes graus de solidariedade interna implicados num e noutro tipo de matrimônio para as relações interétnicas, admitindo que as reações mais agressivas dos assurinis aos brancos poderiam ter a ver com seu sistema de casamento. Viveiros de Castro, por sua vez, a partir de seu trabalho de campo com os arauetés e da comparação com outros grupos, baseada na bibliografia, admite uma grande plasticidade, para não dizer mesmo um certo amorfismo, dos tupis no que se refere à estrutura social.

Também no referente à antropofagia, as crenças e atitudes variam. Certos povos não fazem referência a ela, como os teneteharas, que, se a praticaram no passado, dela esqueceram completamente. Os caapor, que talvez a fizessem antes do contato com os brancos, atribuem-na a vizinhos, mas não a si mesmos. Já os arauetés fazem do canibalismo um comportamento dos deuses, que devoram os homens após a morte, ressuscitando-os depois em um banho, numa passagem para a imortalidade.

Enfim, talvez seja possível apontar em cada grupo da área algo de bastante particular, como, por exemplo, a arte plumária dos caapor, cujas "jóias de penas", no dizer de Raimundo Lopes (*apud* Darcy & Berta Ribeiro 1957: 34), não encontram nada semelhante nos demais integrantes da área.

Do Mearim ao Tocantins

Esta área começou a ser conhecida etnograficamente de leste para oeste. Os estudos mais antigos, anteriores a 1950, se fizeram no estado do Maranhão. Na década de 1960 tiveram início as pesquisas sobre os índios próximos do rio Tocantins. E só no último quartel do século XX foram abordados os vizinhos do médio Xingu. Inicialmente, as sociedades indígenas que receberam atenção mais demorada dos etnólogos foram os teneteharas e os caapor.

Teneteharas

Autodenominam-se teneteharas tanto os guajajaras do Maranhão como os tembés do Pará. Entretanto, foi sobre os primeiros que incidiram os trabalhos etnográficos de maior envergadura, representados pela etnografia de Charles Wagley e Eduardo Galvão (1961) e pela tese de Mércio Gomes (1977).

Wagley, o pesquisador sênior, acompanhado de Galvão e outros estudantes do Museu Nacional em treinamento, realizou trabalho de campo em 1942-3 junto aos teneteharas do rio Pindaré; Galvão e um dos outros estudantes a eles retornaram em 1945 com um antropólogo físico. O livro resultante constitui uma descrição das mudanças por que passava a cultura dos teneteharas na primeira metade do século XX. Mostram os autores que, apesar de seu aspecto exterior de sertanejos, no que tange a vestuário, abandono das marcas tribais de tatuagem, mas ainda com a prática eventual do apontamento dos incisivos, e apesar de sua inserção no mercado com a extração do óleo de copaíba, coleta de coco babaçu, venda de couros de animais silvestres e farinha de mandioca, os teneteharas mantinham viva a sua língua e pautavam sua vida orientados por suas tradições indígenas.

O contato dos teneteharas com os brancos era muito antigo, pois já em 1616 uma expedição de Bento Maciel Parente hostilizava os guajajaras do alto Pindaré e em 1653 os jesuítas iniciavam entre eles o trabalho catequético (Wagley e Galvão 1961: 24). No final do século XIX os brancos começaram a entrar no alto Pindaré, mas a queda dos preços da borracha e os frequentes ataques dos caapor fizeram com que eles se retirassem em 1913 (: 26).

No tempo das pesquisas de Wagley e Galvão os guajajaras do rio Pindaré pouco conheciam dos que habitavam o Zitiua, o Grajaú, o Mearim, e menos ainda dos teneteharas que viviam no Gurupi e no Guamá, conhecidos como tembés. Cada aldeia era autônoma, embora os habitantes de cada uma pudessem ter parentes ou casarem nas vizinhas (: 31). Por precaução contra inundações, as aldeias ficavam em sítios elevados, a meio quilômetro dos rios. Suas casas se dispunham em fileiras ou "ruas". Já não tinham mais a casa cerimonial para a festa do mel, que pouco se realizava (: 32-3). Quando as roças ficavam muito distantes, certas famílias para elas se deslocavam, onde moravam, embora continuassem nominalmente pertencentes à aldeia. Nas roças tinham os apetrechos para fazer farinha. A vizinhança de núcleos civilizados, que possibilitavam as trocas comerciais, também constituía um fator de escolha do local de ereção da aldeia (: 33-5). Os "capitães" eram meros intermediários entre a aldeia e o órgão protetor, que geralmente os nomeava; em muitos casos só lideravam realmente sua própria família e agiam apenas no sentido de atender aos interesses dela. Havia, entretanto, um deles, Camirang, que realmente comandava sua aldeia, e coordenava a extração do óleo de copaíba, cuja venda era intermediada pelo SPI (: 35-7).

A maioria das casas que compunham uma aldeia era ocupada por famílias elementares, mas elas faziam parte de famílias extensas, que geralmente viviam em edificações contíguas. A

formação e permanência de uma família extensa dependia dos esforços de um líder, que procurava reter junto a si o maior número de mulheres parentas possível de modo a puxar para seu comando os homens que viessem a casar com elas: filhas, filhas de irmãos falecidos, irmãs, netas. Também procurava reter parentes do sexo masculino. Segundo o costume, logo após o casamento, o genro devia de morar junto com o sogro e prestar-lhe serviços. O sogro procurava fazer com que o genro escolhesse ficar com ele de modo definitivo, construindo a casa dele ao lado da sua. Mas era possível também, depois desse período de serviço-da-noiva, que o genro optasse por uma outra solução residencial, indo integrar a família extensa de um outro parente. Na composição da família extensa também entravam os casamentos poligínicos, que muito raramente eram sororais, sendo mais comum um homem tomar como esposa a filha de sua própria mulher, oriunda de união anterior. O SPI, entretanto, combatia a poliginia (: 37-43).

Os teneteharas plantavam a mandioca e o milho. O arroz, semeado no meio da mandioca, mas colhido antes desta, servia para a venda. Tabaco e maconha para consumo próprio também eram cultivados. Em 1945, devido às demandas da Segunda Guerra Mundial, aumentou a coleta do coco babaçu em detrimento da agricultura. Na coleta para uso próprio destacavam-se a bacaba e o açai. A caça tinha mais importância que a pesca. Nas caçadas era preciso estar atento a três tipos de espíritos: os espíritos dos animais, maléficos no caso de o caçador ter a mulher grávida ou o filho recém-nascido; o "dono da mata", que punia os que abatiam animais em excesso; e o "dono da água", que não tolerava quem turvasse as correntes d'água com o sangue dos animais (: 45-70).

As três principais cerimônias teneteharas já estavam em decadência no tempo da pesquisa de Wagley e Galvão: a festa do milho e a festa do mel eram preteridas em favor das atividades com fins comerciais (: 106), enquanto o ritual de iniciação de rapazes e moças já não incluía a tatuagem e seu período de reclusão fora abolido ou simplificado (: 89-90).

A festa do mel, realizada no final da estação seca, dependia da coleta e estocamento do mel ao longo dessa mesma estação, numa casa especial, e no seu encerramento contava com a participação de outras aldeias convidadas (: 126-9). A festa do milho realizava-se ao longo do período de crescimento dessa planta durante a estação chuvosa. Era o tempo em que os xamãs exibiam suas habilidades. Uma parte desta festa coincidia com o rito de iniciação dos jovens. Os autores, ao descrevê-la, não fazem referência à presença de moradores de outras aldeias (: 129-31).

O xamã tenetehara, para atuar, entra em transe com ajuda da ingestão de fumaça de grandes cigarros de folhas de tabaco enroladas. Nesse estado é possuído por seres sobrenaturais. Para efetuar a cura precisa ter uma idéia prévia do possível ser que provocou a doença pela introdução de um objeto no corpo do paciente. Se bem entendi o texto de Wagley e Galvão, é esse ser que o xamã deve receber para que possa retirar o objeto. Com baforadas de fumaça, massageando a parte afetada, conduz o objeto a um ponto de onde possa sugá-lo. A esposa do xamã tem participação importante no preparo do cigarro, bem como é considerada corresponsável nos casos em que o marido é acusado de prática de feitiçaria (: 114-26).

A coleção de mitos que Wagley e Galvão apresentam é das mais interessantes, pois dela fazem parte narrativas nitidamente tupis, como o mito dos gêmeos (: 141-4), outras que têm um quê de timbira, como a origem da festa do mel (: 148-9), e ainda outras que são modificações dos contos de fada ocidentais, como o da gata borralheira (: 164-6).

Wagley e Galvão fazem uma referência sumária a um episódio dramático que marcou o contato dos teneteharas com os brancos: o massacre de Alto Alegre, em 1901 (: 27). Foi Mércio Gomes (1977: 109-21; 2002: 264-280) quem examinou com mais detalhes este caso. Os capuchinhos italianos criaram em 1895 um Instituto Indígena em Barra do Corda, Maranhão, para índios de idade inferior a 14 anos, recebendo meninos teneteharas e timbiras (canelas e mateiros), que em 1900 alcançavam o número de 58. Como os brasileiros regionais amedrontavam os índios, dizendo-lhes que os alunos do Instituto seriam recrutados pelo exército, e como os missionários estavam impedidos por um decreto de ensinarem catecismo nas escolas públicas, os capuchinhos compraram 36 km² de terra junto a várias aldeias teneteharas e fundaram em 1897 a missão de Alto Alegre para jovens acima de 14 anos de idade, embora a maioria dos arrebanhados parecessem de idade inferior à prescrita. Aos três capuchinhos (um dos quais leigo) juntaram-se de cinco a sete irmãs da mesma ordem. Três aldeias teneteharas e uma de mateiros (txocamecrás) instalaram-se por perto. O regime capuchinho era muito severo, negando o batismo a qualquer índio que julgassem propenso a voltar a seu tradicional modo de vida, combatendo a poliginia e o casamento não-católico, regendo a missão com uma agenda diária de atividades e exercícios religiosos, com aplicação de castigos corporais e recompensas em dinheiro para os alunos aplicados, que somente o receberiam no final do curso. Informantes civilizados vigiavam o comportamento dos índios. Por outro lado, os capuchinhos instalaram um engenho de açúcar e empregaram um sapateiro e um ferreiro. Se o regime autoritário dos capuchinhos desagradava aos índios, por outro lado o sucesso econômico da missão gerava a hostilidade dos proprietários e comerciantes regionais, que se julgavam prejudicados na competição pela mão-de-obra indígena. Além disso, uma epidemia em janeiro de 1900 matou pelo menos 28 das 82 meninas indígenas de Alto Alegre. Agravou este estado de coisas a prisão de um índio, João Caboré, pelos missionários, que o encadearam por quatro semanas por ter abandonado sua esposa, à qual estava ligado por casamento religioso, por outra mulher. Em 13 de abril de 1901, João Caboré, acompanhado de 34 chefes de família e homens jovens, matou todos os que estavam em Alto Alegre, frades, freiras e brasileiros, quicá umas duzentas pessoas. Apesar de haver indícios de participação de timbiras no massacre, índios canelas foram recrutados para se juntarem às forças policiais que reprimiram os índios de Alto Alegre. João Caboré, condenado à prisão perpétua, morreu no mesmo ano na cadeia. Um outro líder, Manuel Justino, aprisionado, foi morto numa alegada tentativa de escapar. A perseguição aos teneteharas durou poucos meses. O episódio teve como resultado o arrefecimento do processo de acamponesamento dos teneteharas, tornando os índios mais atentos à manutenção de suas terras, evitando que famílias isoladas resultantes de cisões de aldeias continuassem a se incorporar aos regionais. De tudo isso ficou a lenda de Perpetinha, menina civilizada de Alto Alegre que teria sido levada pelos índios em fuga e que registrava sua passagem pela floresta escrevendo nos troncos da árvores.

Caapor

Já a pesquisa que Darcy Ribeiro realizou entre os vizinhos caapor tem pelo menos uma semelhança com a de Wagley e Galvão: teve vários participantes. Em 1949-50 ele se fez acompanhar pelo linguista Max Boudin e pelo cinegrafista Heinz Forthmann; em 1951 levou consigo Francis Huxley, então doutorando de Oxford (Ribeiro 1955). Os resultados de sua pesquisa, apresentou-os em quatro trabalhos, sendo o último, *Diários Índios* (1996), publicado cerca de quarenta anos depois dos demais.

O primeiro deles foi um pequeno artigo sobre o ciclo anual das atividades de subsistência dos caapor (Ribeiro 1955). Teve boa repercussão, sendo publicado quatro vezes, como indica a bibliografia deste capítulo. Descreve as atividades indígenas ao longo das diferentes estações, tal como se manifestam na região: a da chuva, seguida do alagamento, e a do estio, seguida pela seca. Mostra como esses estados que se sucedem favorecem ou impedem o deslocamento dos indígenas, facilita ou dificulta as pescarias e caçadas. Boa parte do artigo se constitui do arrolamento das plantas cultivadas, dos vegetais coletados (conforme suas partes aproveitadas: frutas; cipós e enviras; folhas e palmas; madeiras; resina, látex e óleo), dos itens proporcionados pelos animais (mamíferos, répteis, aves, insetos e peixes). Como o foco é o caráter utilitário desses recursos, o artigo não nos dá a saber se o tabaco, cujas folhas são amarradas em cigarros com tauari, tal como fazem os teneteharas, tem também para os caapor o papel importante que aqueles lhe dão no xamanismo; também não aponta se o milho e o mel constituem motivos de grandes cerimônias, como fazem os teneteharas. Comparando-se o texto de Darcy Ribeiro com o de Wagley e Galvão, nota-se que o início das chuvas e o do estio para os caapor tem um atraso de três meses com relação ao que acontece entre os teneteharas, ou mais precisamente os guajajaras, que estão mais ao sul (o outro ramo dos teneteharas, os tembés, estão na mesma latitude dos caapor). Como Wagley e Galvão se omitem a respeito, é provável que entre os guajajaras as chuvas não cheguem a gerar um período de tal alagamento que impeça os deslocamentos a longa distância, mas é digno de nota que é a festa do mel, do final do estio, que recebe convidados de fora, não referidos na festa do milho, realizada na estação chuvosa.

O segundo artigo reconstitui a comovente história de Uirá, o caapor que saiu acompanhado da mulher, um filho e uma filha em busca do herói mítico Maíra (Ribeiro 1957), inconsolado com a morte de um filho mais velho. Caminhando na direção do mar, foi sendo maltratado pelos sertanejos que encontrava, seja por se sentirem ameaçados por possíveis batedores de uma invasão indígena, seja por não poderem entender a razão da insistência dessa pequena família, que não falava português e que para eles estava nua, apesar de trazer seus melhores ornamentos, em prosseguir. São finalmente conduzidos ao SPI de São Luís, que providencia seu retorno à aldeia. Decepcionado com o desfecho de sua procura, Uirá, na viagem de volta, suicida, atirando-se a um rio para ser devorado pelas piranhas. Esse episódio, que serviu de tema a um filme de Gustavo Dahl, torna-se referência inevitável em qualquer exame que se faça das relações entre os caapor e os brancos, dado o seu caráter de fulcro para o qual convergem vários fatores: combina, além da confiança no herói mítico de vários grupos tupis, a crença na Terra sem Males, mais evidente entre os guaranis, as soluções buscadas pelos caapor para fazer face às grandes decepções da vida, como o ataque aos guajás, a reação psíquico-cultural de *iñaron*, tudo dentro de um contexto novo criado pelo envolvimento dos brancos.

Darcy Ribeiro também preparou com Berta Ribeiro um livro (1957) em que examinam e divulgam a delicadeza dos adornos plumários feitos pelos caapor reproduzidos em pranchas coloridas. Eduardo Galvão tinha incluído na tradução para o português do livro que escreveu com Charles Wagley um apêndice em que descreve artefatos teneteharas. Entretanto, dos 36 desenhos em preto-e-branco do apêndice, somente dois retratam adornos de penas, o que talvez indique que os artefatos plumários dos teneteharas não sejam tão numerosos e nem se imponham à atenção do pesquisador. Isso nos leva a uma outra observação interessante: em apêndice de seu livro sobre os tupis atuais, Roque Laraia (1986: 275-7) apresenta um mito caapor que sem dúvida constitui uma outra versão do mito da origem da festa do mel dos teneteharas (Wagley & Galvão 1961: 148-9). Ambas as narrativas têm por protagonistas dois irmãos e se iniciam com caçadas para obtenção de material para fazer adornos: penas de arara

para adorno de cabeça na versão tenetehara; ossos de um ser, chamado *Aé*, para confecção de contas de colar na versão caapor. *Aé* se parece com onça vermelha, mas debaixo do chão toma forma humana, morando com onças que tem como cães (Laraia 1986: 241). O irmão menos hábil é morto por *Aé*, na versão caapor, e pelas próprias onças na versão tenetehara, sendo o seu corpo, em ambas as narrativas, levado para o mundo subterrâneo. O irmão mais hábil vai procurá-lo, vingando-o, na versão caapor, e esquecendo-o a ponto de se casar com a filha de seu matador na versão tenetehara. O irmão sobrevivente retorna à aldeia com o conhecimento da festa do mel, na versão tenetehara, e com o cocar do matador, a partir do qual os índios farão os seus, na versão caapor. Em suma, são versões do mesmo mito que explicam a origem de um dos elementos mais marcantes de cada cultura: festa do mel dos teneteharas e plumária dos caapor. Resumo a comparação na tabela abaixo.

Tenetehara	Caapor
Wagley e Galvão 1961: 148-149	Laraia 1986: 275-277
O irmão de Aruwê vai caçar araras para fazer cocar com as penas.	O irmão de Turiwar vai caçar <i>Aé</i> para fazer cocar com os seus ossos.
Ataca onças que vêm buscar mel.	Ataca <i>Aé</i> .
Uma onça o mata.	<i>Aé</i> o mata.
Aruwê procura o irmão na toca subterrânea das onças.	Turiwar procura o irmão na toca subterrânea de <i>Aé</i> , onde também moram onças.
Aruwê se casa com a filha do matador do irmão.	Com o cocar e borduna emprestadas por <i>Aé</i> , Turiwar dança com ele, proveitando-se para matá-lo.
Aruwê assiste à festa do mel realizada pelas onças.	
Aruwê pede licença para visitar a família que deixara na aldeia e vai com a esposa-onça.	Turiwar foge perseguido pela onças.
A esposa-onça cansada de esperar Aruwê fora da aldeia, vai embora.	
Aruwê fica na aldeia e ensina os teneteharas a fazer a festa do mel.	O cocar trazido por Turiwar serve de modelo aos caapor, que aprendem a fazê-lo.

No que tange à antiga antropofagia, um velho caapor entoou, para Roque Laraia gravar, os cânticos do ritual de execução do prisioneiro. Também manejou o tacape para demonstrar como era desferido o golpe fatal. Mas cuidou de esclarecer que essa prática não era dos caapor e sim de outros povos, os turiuar e os capiuãs (Laraia 1986: 265). O mesmo ancião lhe fez a narrativa de uma história em que há execução e canibalismo, com alguns detalhes que lembram o rito tupinambá, mas outros não (: 271-273).

Guajás

Apesar de saber da existência dos guajás havia muito tempo, sobretudo por intermédio de seus vizinhos caapor e teneteharas, que com eles mantinham relações hostis, o órgão federal indigenista só começou a estabelecer relações diretas com eles a partir da década de 1970. Hoje a maioria da população guajá vive em três terras indígenas contíguas (TI Alto Turiaçu, TI Awá e TI Caru), no noroeste do Maranhão, entre o rio Gurupi e a ferrovia que liga a serra de Carajás a São Luís. O encaminhamento de guajás a postos indígenas ainda não se completou. Falantes de uma língua da família tupi-guarani, os guajás viviam em pequenos grupos (de uma ou mais famílias até umas trinta pessoas), e tinham na caça a principal atividade de subsistência. Não faziam cerâmica nem cestaria, mas uma só de suas belas redes de tucum podia abrigar um casal

e seus filhos pequenos. Um grupo local guajá podia reduzir-se a uma única casa. Não praticavam a agricultura e os mais idosos não lembram de terem ouvido seus antecessores falarem dela. Vieram a conhecê-la e iniciar sua prática junto aos postos indígenas, onde começaram também o uso das armas de fogo, e a concentrar-se em grupos maiores. Mas as terras indígenas em que foram instalados não estão a salvo das invasões de grileiros e madeireiros (Garcia 2010: 6-14 e 20-22).

Os guajás continuam a ser exímios caçadores e têm na caça seu principal interesse, para o qual converge a atenção de Uirá Garcia (2010). Um dos primeiros tópicos que aborda em sua tese é o *harakwá*, uma noção dos guajás vigorante desde os tempos anteriores à fixação deles em postos, que designa o lugar conhecido intimamente por um grupo familiar ou local, onde seus membros circulam e caçam, manejando seus recursos. Designa a mata, e também as relações entre pessoas, animais, plantas, acidentes naturais e todos os elementos interrelacionados nessa área, algo entre 50 e 80 km² (: 45-46 e 50). Muitos *harakwá* antigos ficaram fora das terras indígenas (: 61). Como na estação seca os pequenos grupos se reuniam em aglomerados maiores (: 38-39), fica a pergunta se o *harakwá* era o território destes ou daqueles. Nos dias de hoje os guajás continuam a sair para acampamentos na floresta na estação seca, afastados dos postos indígenas. É também nessa estação que as camadas celestes podem ser visitadas pelos humanos (: 39-40).

Os guajás tomam a convivência entre marido e mulher como uma relação de “criação”, sendo o casamento ideal o de uma menina com um homem mais velho, de preferência seu tio materno (: 162). Vale notar que os assurinís do Xingu mantêm essa mesma concepção de casamento, em que um homem mais velho “cria” sua esposa, e também uma mulher mais velha pode “criar” seu marido. Mas entre os guajás essa ideia de “criar” (*rikô*) faz parte daquelas relações assimétricas entre donos (mestres, controladores), pais, cônjuges, de um lado, e animais de caça, xerimbabos, abelhas, méis, vegetais, filhos, cônjuges, duplos celestes, de outro (: 206). Tais relações, embora assimétricas, nem sempre são também de controle (: 226). Uirá Garcia discorre longa e detalhadamente sobre elas no capítulo 5 (: 213-268).

Daí por diante Garcia se ocupa das atividades de caça. Digna de nota é a participação ativa das mulheres nas caçadas. Apesar de não fazerem uso dos arcos e flechas e nem das armas de fogo, são elas que vão na frente e controlam os cães. Não sobem nas árvores para desalojar ou alvejar macacos e guaribas, mas gritam do chão para espantá-los na direção desejada, cavam e matam animais que se escondem em tocas, rastreiam fezes, urina, pegadas e penas, levam feixes de flechas, arcos ou espingardas para seus maridos quando sobrecarregados, e até podem sair sozinhas para caçar (: 272-277). Inúmeros outros aspectos das caçadas são abordados. Um deles é o cuidado com as armas, como esfregar as pontas de várias flechas na carne cheia de sangue do animal abatido, de modo a que recebam a “dor” e o “sangue-veneno”, tornando-as raivosas e eficientes (: 303-305). As espingardas, por sua vez, são desmontadas e montadas de modo a mantê-las limpas e lubrificadas, mas a excessiva frequência com que passam por essa operação nem sempre contribui para que suas peças se mantenham ajustadas (: 308-309). Os guajás fazem frequentes caçadas aos guaribas, que contrastam fortemente com as demais espécies de macacos, apreciando o seu canto e sabendo distinguir suas vozes segundo sexo e idade (: 319-328). Também avaliam a capacidade de pensar dos animais; aqueles que a têm mais desenvolvida são mais difíceis de caçar, como os porcos e as onças; pensam pouco os macacos, os guaribas, a paca, a cutia, o veado (: 336). Admitem que os animais até conseguem “escutar” os planos humanos (: 342). O conhecimento botânico dos guajá está relacionado com

as atividades de caça, ou seja, os vegetais consumidos pelos animais caçados, especialmente os macacos (: 339-340). Garcia descreve os cuidados tomados na caça de espera, realizada à noite, sobre rede no alto de uma árvore e ajuda de espingarda e lanterna. Um dos maiores perigos que o caçador enfrenta nessa situação é a interferência dos espíritos *ajỹ* (: 342-346) — um dos três componentes da pessoa humana, *ha'aera*, a “raiva”, que fica no mato após sua morte (: 89). A espera ao rés do chão, diurna, remonta aos tempos anteriores à vida nos postos da Funai, com o caçador armado de arco e flechas em um esconderijo de folhas, a tocaia (: 348-349). À noite os homens relatam episódios de suas recentes ou antigas caçadas (: 349-352). Mas os caçadores estão sujeitos ao revide ou vingança dos animais que atacam, que podem tomar a forma de doenças ou panema, a falta de sorte na caça (: 352-361 e 364-370). Um modo de o caçador evitar essas ameaças é procurar esquecer a dor e o momento da morte dos animais que abateu (: 362-363).

Ao apresentar o destino dos três componentes da pessoa humana, afirma Garcia que um deles, *haitekéra*, a “carne”, vai para o céu (: 89). Já no final da tese diz que esse componente, agora traduzido como “princípio vital”, ao chegar às camadas celestes, renasce sob a forma de *karawara*, uma transformação operada pelo *karawara* chamado *Kirimitxí Txa'á* (: 387 e 421-423). Mas os *karawara* têm também uma relação *rikô*, sem envolver controle, como duplos celestes de animais, não os grandes, mas sim pequenos insetos e passarinhos, e também plantas (: 380-381). Os *karawara* são grandes caçadores, cantores magníficos e parceiros dos humanos nas conexões xamânicas. Garcia apresenta cerca de 80 deles com seus nomes e características (: 384-394). Como caçador, cada *karawara* procura animais de uma só espécie, descendo à terra para abatê-los em grande número e retornando às camadas celestes com enorme quantidade de carne que consome de uma só vez, sem nada guardar (: 382-383). Quanto aos cantos que os *karawara* criam nos patamares celestes, os guajás os repetem na terra (: 399-404). O xamanismo, por sua vez, tem seu lugar no rito da *takája*, que se realiza nas noites da estação seca. A *takája* (tocaia) é uma cabana cilíndrica bem fechada feita com folhas de palmeira no sentido vertical, mas sem teto, onde cada homem entra e canta até que seu *haitekéra* abandona o corpo e ascende aos patamares celestes, encontrando-se com os *karawara*. Por sua vez, seu corpo abandonado dentro da *takája* é visitado sucessivamente por diversos *karawara*, que são identificados por aqueles que os escutam do lado de fora pelo seu canto. Até que o *haitekéra* retorna ao corpo. Para que consiga fazê-lo, precisa de guiar-se pelo canto que sua esposa entoava do lado de fora da *takája*. Ao retornar, o homem traz consigo o calor do céu, de propriedades terapêuticas, tanto de valor preventivo como curativo, que transmite a sua esposa e filhos, e que pode ser aplicado também a outras pessoas. Desse modo o xamanismo guajá, em vez de especialistas, é desempenhado por todos os homens (: 404-423).

Grupos entre o Gurupi e o Tocantins

Menos pesquisados foram os grupos tupis que vivem do outro lado do Gurupi (anambés, amanaiés, turiuaras, tembés), no Estado do Pará, os quais diferentemente dos guajás, têm contato bastante antigo com os civilizados. Se os tembés formam, com os guajajaras, mais estudados, os teneteharas, é possível que os turiuaras, os que têm a língua mais parecida com a dos caapor, constituam com estes um único povo (Nimwendaju, *apud* Ribeiro 1955), do que discorda William Balée (1994: 26 e 41). Aliás, já fiz referência aos cânticos do ritual antropofágico conhecidos pelos caapor e por eles atribuídos aos "Kapiwan e os Turiwar" (Laraia

1986: 265). Vale reparar que "Turiwar" também era o nome do irmão que traz o cocar do mundo subterrâneo no mito caapor acima comentado.

Remanejamento da floresta

No livro *Footprints of the Forest*, William Balée (1994) descreve e analisa minuciosamente o conhecimento dos caapor sobre os vegetais, tanto os que cultivam quanto os silvestres, e de que modo os reconhecem, classificam e utilizam. Um dos propósitos da obra, talvez o principal, é demonstrar que a agricultura indígena, em vez de ser predatória da floresta, tal como acontece com os grandes empreendimentos agrícolas monocultores, nela faz lugar para um remanejamento, abrindo espaço para a penetração de outras espécies e uma redistribuição com as antigas, diversificando-a e enriquecendo-a. Suponho que o título do livro seja uma alusão às marcas com que as roças indígenas modificam positivamente a floresta, pois *Footprints of the Forest*, “pegadas da floresta”, é a tradução do nome dos *Ka'apor* (caapor): *ka'a* significa “floresta” e *por* é a contração de *pipor*, que quer dizer “pegada”, “rastro” (1994: xix).

A mudança de uma aldeia caapor para um novo local é precedida pela abertura de uma roça comunitária em solo bem drenado e próximo de uma corrente d'água. Sementes e mudas vão sendo levadas do lugar a ser deixado. A transferência é lenta. As famílias só passam a morar no novo local depois que mandioca plantada na nova roça estiver madura para uso. Só então começam a ser abertas as roças familiares. Mas por uns três anos os moradores ainda frequentam as roças do antigo local na busca de cultivares. A antiga aldeia e suas roças passam a ser consideradas *taperer*, ou seja, uma tapera. Durante uns dez anos as capoeiras da nova aldeia ainda podem ser novamente limpadas e cultivadas, pela mesma família usufrutuária ou por uma outra, uma vez que não existe propriedade da terra. Mas o solo já não é mais adequado para a mandioca amarga, e a macaxeira (*aipim*) é plantada em seu lugar (: 143-144, 146-147).

Certos conjuntos vegetais nas vizinhanças da aldeia podem dever ou não sua presença à ação de seu moradores, e lhes são de muito proveito. É o caso do açaí, importante alimento para os caapor. Além disso os frutos caídos no açailal atraem veados de uma determinada espécie, “red brocket deer”, onde os caçadores caapor vão procurá-los. As palmeiras marajá, geralmente presentes em igapós, não são objeto de remanejamento pelos caapor, que têm seus frutos como alimento secundário. Mas eles atraem os bandos de porcos-queixada, dando oportunidade aos caçadores de cercá-los e abatê-los. Já os conjuntos de bacuri e de babaçu estão sempre associados a taperas muito antigas (*taper*, “old fallow”). As roças velhas tendem a estocar muitos vegetais que não foram cultivados e silvestres (“nondomesticates”): certas palmeiras, cucurbitáceas, cacau selvagem, arbustos espinhosos, árvores da família do tomate, espécies da família do gengibre e outros. Os próprios caapor às vezes plantam silvestres como ingá, cacau selvagem, juitapororoca, araticum selvagem. E eles mesmos dizem que certos animais espalham sementes: babaçu, inajá e copal pela cutia; bacuri e “hog plum” pelo veado; cacau e ingá pelos macacos do gênero *Cebus* (: 144-145 e 160). Nos quintais (“dooryard gardens”) ocorrem muitas iniciativas e cuidados que concorrem para o remanejamento. Na roça comunitária que precede a aldeia já existe um quintal que, com a consolidação da aldeia, dá lugar a vários, um ao redor de cada casa. Nos quintais ficam os fornos de farinha; em suas margens se deposita o lixo, inclusive os restos de caça e pesca chamuscados, o que contribui para o escurecimento e enriquecimento do solo. São frequentemente capinados, como precaução contra picadas de cobras. Neles se plantam frutas e vegetais usados como temperos, remédios e na confecção de

utensílios e adornos. Espécies domesticadas em outras partes do continente americano e dos outros também são cultivadas (: 54-55 e 148-154).

O solo de alta fertilidade conhecido como “terra preta do índio” não chegou a formar-se na região em que vivem os caapor. Para tanto faltou-lhe a ocupação mais longa e densa de uma população indígena, como aconteceu em outras partes da Amazônia. Os próprios caapor são aí relativamente recentes, pois a partir do início do século XVII deslocaram-se pouco a pouco das vizinhanças do rio Tocantins, forçados pelo avanço dos colonizadores, alcançando a área em que hoje vivem na segunda metade do século XIX (mapa da p. 31) (p.141)

Importante no livro é a distinção entre floresta alta (“high forest”, *ka’ate*) e tapera antiga (“old fallow”, *taper*). Floresta alta seria aquela da qual não há memória ou vestígio de ocupação humana. Tapera antiga seria um trecho de floresta remanejada sem que haja memória de quem o ocupou e em que tempo; ou seja, sua última queimada teria ocorrido há mais de 40 ou menos de 200 ou 250 anos. Quando a tapera é mais recente e ainda referida junto com o nome de seu último usufrutuário, os caapor a chamam de *taperer* e não de *taper* (: 141, 144-145 e 147).

O remanejamento da floresta, evidenciado pelas taperas antigas, não é reconhecido do mesmo modo pelos caapor e pelo pesquisador. A presença de machados de pedra em um trecho da floresta não indica, para os caapor, que possa se tratar de uma tapera antiga. Eles não admitem a possibilidade de que tenham sido usados para fazer uma derrubada para uma roça, uma vez que só têm memória desse trabalho com instrumentos de metal. No passado aqueciam esses artefatos de pedra sobre brasas e os encostavam no peito para terem coragem nos combates; hoje ainda aplicam esse procedimento nos cachorros para que não tenham medo de jaguares. E nem sempre admitem o remanejamento como resultado direto de seus próprios atos, dizendo serem os animais, como a cutia, os espalhadores de sementes (131, 140, 145, 160-163).

Os guajás, vizinhos dos caapor, são vez por outra tomados para comparação, pois, falantes como eles de uma língua da família tupi-guarani, não tinham agricultura até o momento em que fizeram o contato pacífico com os brancos. Mas seu vocabulário contém alguns nomes de plantas cultivadas, que indicariam terem sido agricultores no passado, deixando de sê-lo possivelmente devido às dificuldades criadas pelo avanço dos colonizadores. Outrora inimigos dos caapor, teriam sido entretanto beneficiados pelo remanejamento da floresta desencadeado por estes, aproveitando-se dos frutos de palmeiras e outros vegetais dele resultantes (: 140, 200-203).

Importante na pesquisa de campo de Balée foi o traçado de oito quadriláteros de um hectare cada um. Esses quadriláteros, sete no Maranhão e um no Pará, foram traçados ao longo de 150 quilômetros de sul para norte desde o rio Pindaré até o Gurupi. Sua posição está indicada em um mapa (: 3), porém com uma marca muito pouco visível: um triângulo acompanhado de um número. O nº 1 está na margem leste da Reserva Indígena Caru, junto ao rio Pindaré e à Ferrovia Carajás; os nºs 2, 3, 4 e 5 no sudeste da Reserva Alto Turiaçu; os nºs 6 e 7 no centro da mesma reserva, perto da aldeia Gurupiuna; e o nº 8 junto ao PI Canindé, na margem esquerda do rio Gurupi. Quatro desses quadriláteros eram de floresta alta (“high forest”) e os demais de antiga tapera (“old fallow”). Uns estavam próximos de guajás, outros de caapor e um dos tembés. Em cada um desses quadriláteros foram contados os exemplares de árvores cujos troncos tinham pelo menos 10 cm de diâmetro na altura do peito do observador (130 cm), sendo medidos, etiquetados, coletados (suas amostras certamente) e identificados. Cada quadrilátero ainda foi dividido em 40 unidades. Todos esses cuidados tinham o objetivo de possibilitar o

cálculo de certos índices como área basal, frequência relativa, diversidade relativa, dominância relativa e daí chegar à importância ecológica de cada espécie e cada família. Enfim, a análise desses hectares permitiu avaliar vários aspectos da extremidade oriental da Amazônia que se estende pelo nordeste do Pará e noroeste do Maranhão, como a composição florística e a riqueza de espécies. A tabela 6.1 apresenta o número de exemplares, de espécies e famílias por hectare (: 123-129).

De grande interesse é o capítulo 7, que descreve e discute a nomenclatura e classificação das plantas segundo os caapor. As amostras coletadas por Balée correspondem a 768 espécies botânicas (: 170) listadas no Apêndice 5 (: 251-265). O pesquisador obteve as informações de adultos caapor, homens e mulheres, tanto no momento da coleta das amostras como posteriormente, tendo a oportunidade de apressentar a mesma amostra a mais de um deles, confirmando-as. Em consultas individuais, recorreu a 17 homens e seis mulheres caapor e, para a classificação das plantas segundo a taxonomia caapor, a quatro informantes principais (: 168, 172). As plantas silvestres (nondomesticates) se distinguem em três grandes classes: árvores, ervas e cipós, que por sua vez se distinguem em gêneros, espécies e variedades, do ponto de vista caapor. Entretanto as plantas cultivadas não entram nessa classificação, mesmo que assemelhem fortemente com outras silvestres que na classificação botânica sejam do mesmo gênero, espécie ou variedade (: 180-181). Um esquema gráfico resume a classificação das plantas segundo os caapor (: 178).

Um artigo de Balée (1993), divulgado um ano antes da publicação do livro, vale como sua síntese.

Do Tocantins ao Xingu

Suruís e Assurinís do Tocantins

Roque Laraia chamou atenção para a necessidade de se reconstituir o processo de formação dos diferentes grupos tupis próximos à margem esquerda do Tocantins, que teriam tido uma origem comum. Em seu primeiro trabalho a respeito do problema (1972), propõe que se lance mão de documentos, tradição oral, comparação etnográfica para dar conta do recado. Nessa época analisou alguns elementos que poderiam contribuir para essa reconstituição, tirados de sua etnografia dos suruís e dos assurinís do Tocantins. Vale lembrar que então os paracanãs, arauetés e assurinís do Xingu ainda estavam em vias de serem contatados. Em seu segundo trabalho sobre a questão (1984/5), ele amplia a sua proposta, estendendo-a também aos tupis a leste do Tocantins. As semelhanças mais evidentes apresentadas pelo pesquisador entre os suruís e os assurinís do Tocantins são a maneira de confeccionar os arcos e as flechas, os termos de parentesco, o mito de ordenação do caos inicial, a cerimônia realizada durante a queimada das roças, na fase de lua cheia, centrada numa casa ritual, quando os vivos entram em contato com seus ascendentes mortos. Em outros aspectos os dois grupos se mostram mais diferentes, como nas alianças matrimoniais em modelo de troca generalizada para os suruís e troca restrita para os assurinís; na existência de clãs patrilineares exogâmicos e com atribuições próprias entre os suruís e ausentes nos assurinís.

No tempo em que Roque Laraia fez a pesquisa com os suruís, eles enfrentavam sua crise mais aguda a ponto de recorrer aos arranjos poliândricos (Laraia 1963) devido ao drástico desequilíbrio demográfico, que reduziu, entre os adultos, o número das mulheres à metade do

número dos homens. Lograram, porém, superar esse estado, fazendo crescer novamente sua população e reagindo com energia aos avanços dos regionais sobre suas terras. Se os arranjos suruís eram uma solução para uma dificuldade gerada pelo contato interétnico, é digno de nota que pesquisas posteriores mostraram a existência de uniões poliândricas, além das poligínicas, entre os assurinís do Xingu (Müller 1990) e o acesso sexual consentido aos cônjuges dos amigos formais pelos arauetés (Viveiros de Castro 1986).

Aos assurinís que vivem junto ao posto indígena Trocará, na margem esquerda do rio Tocantins, vieram juntar-se os assurinís que moravam no rio Pacajá, que desemboca junto à localidade de Portel, naquele braço do Amazonas que passa pelo sul da ilha de Marajó, chamado de rio Pará (não confundir o Pacajá com o rio Bacajá, que é um afluente do Xingu). Os dois grupos, que agora moram junto ao posto do Trocará, apresentam pequenas diferenças dialetais, participam juntos em cerimônias e intercambiam mulheres, o que já fariam antes do contato com os brancos. A auto-denominação dos assurinís que vivem no Trocará é *acuáua*, nome divulgado por Roque Laraia, mas hoje eles o tomam como pejorativo, no sentido de "índios do mato" (entre os paracanãs o termo *acuáua* significa inimigo). Assim, o mais adequado será aplicar-lhes a designação de assurinís do Tocantins (inclusive os que vieram do rio Pacajá), distinguindo-os dos assurinís do Xingu (que vivem entre o Xingu e o rio Bacajá) (Andrade 1984/5: 115-6).

No livro *Tupi: Índios do Brasil Atual*, Roque Laraia (1986) faz um estudo comparativo dos povos do continente falantes de línguas do tronco tupi no que tange à cultura, organização social e política e visão do mundo. Baseia-se na etnografia produzida até os anos 1960, época em que realizou sua pesquisas de campo na Amazônia oriental. Na discussão dos exemplos tomados de outros pesquisadores referentes a povos tupis de outras áreas, comenta também os dados que ele próprio colheu entre os suruís, assurinís do Tocantins e também os caapor.

Arauetés

Em *Araweté: Os Deuses Canibais*, Eduardo Viveiros de Castro (1986) retoma uma série de questões relativas aos tupis-guaranis, dialogando com os pesquisadores que os estudaram ou estudam na atualidade e também com aqueles que, como Florestan Fernandes, debruçaram-se sobre os textos dos cronistas que descreveram os antigos tupinambás. Por outro lado, contrasta os arauetés e os demais tupis-guaranis com os jês e bororos, cujos estudos passaram por uma renovação a partir do final da década de 1950. Esse livro, uma rica descrição e análise da sociocosmologia araueté, constitui a publicação de uma volumosa tese de doutorado, entremeada de inúmeras notas, várias delas bem extensas. O autor também preparou um livro menor e mais simples, *Araweté: O Povo do Ipixuna* (Viveiros de Castro 1992), atendo-se aos arauetés e omitindo os comentários comparativos.

Os arauetés vivem junto ao rio Ipixuna, afluente da margem direita do Xingu. Têm como vizinhos dois povos também falantes de línguas da família tupi-guarani: os assurinís do Xingu ao norte e os paracanãs ao sul. Bordejam-nos a leste os xicrins do rio Bacajá, outro tributário do Xingu. As relações dos arauetés com esses três povos era de hostilidade. Foi um ataque dos paracanãs que os levou a se aproximarem da Funai em 1976. E os paracanãs voltaram a atacá-los seis anos depois, às vésperas de eles próprios aceitarem relacionar-se com o órgão indigenista.

O percurso de 100 quilômetros a que se submeteram os arauetés, dirigidos pela Funai até um local onde pudessem se estabelecer com segurança, foi causa, entre outros fatores, de um forte decréscimo de sua população, o que os levou a optarem por se reunirem numa só aldeia. Foi nela que Viveiros de Castro realizou suas etapas de pesquisa de campo e visitas de apoio subsequentes distribuídas ao longo de 11 anos (1981-1992). A aldeia tem um formato irregular com as casas distribuídas à primeira vista de modo caótico. Porém, observando melhor, nota-se que as casas se dispõem em torno de vários pátios, como a formar distintos setores. Os moradores das casas daqueles setores mais definidos correspondem ao modelo de uma família extensa uxorilocal, com duas gerações de membros casados. Os outros setores são conjuntos de casas de irmãos de ambos os sexos e seus filhos pequenos, famílias que ainda estão em vias de se tornarem extensas. Não há um pátio central. As festas em que se consome o mingau de milho fermentado (cauim azedo) têm por centro o pátio da família que oferece a bebida. A cerimônia em que se faz a oferenda de açaí e mel, a mais perigosa, a um espírito canibal celeste, o “comedor de açaí”, se faz no pátio do setor em que mora o pajé encarregado de buscá-lo. Cada pajé sonha e canta à noite em sua própria casa e sai para o seu pátio para receber os deuses celestes; ou se dirige ao pátio daqueles que solicitam seus serviços (Viveiros de Castro, 1992: 60-63).

Acostumados que estamos com a imagem de índios imberbes, surpreendem-nos os bigodes e cavanhaques dos homens arauetés. Eles amarram o prepúcio com um cordel. As mulheres, por sua vez, cobrem-se com quatro peças tubulares que tecem em algodão e tingem com urucu: uma larga cinta íntima, uma saia, uma tipoia que serve também de blusa e um pano de cabeça. Todo homem casado tem seu chocalho, cujo formato é exclusivo dos arauetés, usado nos atos místicos e terapêuticos e por isso de modo mais frequente pelos pajés. Tanto a cinta íntima como o chocalho não podem ser herdados (1992: 40-48).

Os arauetés plantam o milho, seu principal alimento vegetal, nas primeiras chuvas de novembro-dezembro. Enquanto aguardam seu crescimento, retiram-se para a mata, onde os homens caçam, apanham jabutis, tiram mel, e as mulheres coletam castanha-do-pará, coco babaçu, larvas, frutas e ainda torram o milho restante da última colheita. Quando o milho está no ponto de ser colhido, retornam à aldeia. Inicia-se então o período em que se fazem festas com mingau de milho não fermentado (cauim doce) e quando se prepara para uso uma grande quantidade de urucu. Em maio-abril as chuvas diminuem, e se produz a paçoca com o milho maduro, que será consumida durante a estação seca. De junho a outubro, o auge do estio, realizam-se as festas com o mingau de milho fermentado (cauim alcoólico). Mas é um período em que se fazem também muitas atividades fora da aldeia: a quebra do milho que ainda está nas roças, preparo de farinha, colheita do algodão, pescarias com timbó, derrubada e queimada das novas roças, sem dizer das muitas expedições de caça. É ainda o tempo do açaí e do mel, quando os pajés trazem para a aldeia os espíritos “comedor de açaí” e “pai do mel” (1992: 48-53).

A festa do cauim alcoólico parte da iniciativa de uma família, que reúne quantas panelas puder na aldeia para o preparo da bebida. Marido e mulher nisso trabalham bastante. O homem vai buscar milho na roça quase todos os dias, ajuda a esposa a pilá-lo e cozinhá-lo. A mulher mastiga o mingau e o coa. As panelas vão sendo enchidas e enfileiradas ao longo das paredes da casa. O casal mantém abstinência sexual de modo a não prejudicar a fermentação. Pelo mesmo motivo, ninguém deve olhar o cauim. O dono do cauim convida um homem para ser o cantador da festa e dirigir a caçada ritual. No ponto apropriado da fermentação, parte a expedição com todos os homens, deixando apenas o dono do cauim e um pajé junto com todas

as mulheres. Na noite de véspera de seu retorno, as panelas com a bebida são esvaziadas pelos deuses (*Mai*) e pelas almas dos mortos trazidos pelo pajé, que descreve como os visitantes celestes se atropelam em torno das panelas, bebendo até se fartarem, o que será depois contado pelas mulheres aos caçadores. No dia seguinte, com a chegada da expedição, os moradores se adornam e, pelas nove horas da noite, iniciam-se as danças volta e meia interrompidas para que o dono e a dona do cauim e seus filhos sirvam cuias cheias da bebida aos dançarinos. Todos bebem e se divertem até o alvorecer. A família que oferece o cauim não o bebe. E nenhum alimento é oferecido na festa a não ser o cauim. Terminada a festa, as mulheres dos caçadores, com a esposa do cantador à frente, entregam uma parte da carne de caça que seus maridos conseguiram à dona do cauim como retribuição pela bebida. Por sua vez, o casal promotor da festa irá convidar todos os moradores da aldeia para comer dessa carne (1992: 78-82).

Os arauetés expressam como ideal o casamento entre primos cruzados e é emparelhando suas crianças dessa maneira que os adultos planejam seu futuro matrimonial. Um outro modo de fazer esses projetos é alguém pedir ao irmão de sexo oposto um filho ou filha para casar com o próprio solicitante ou com sua filha ou filho, o que implica em casamento de primos cruzados, avuncular ou amitar. Mas a maioria dos arauetés considera indesejável o casamento com o tio materno, a não ser que se trate de uma sobrinha distante. Existiriam ainda direitos matrimoniais, adquiridos no momento do parto, do cortador ou cortadora do umbigo sobre a criança de sexo oposto; mas creio que isso depende da relação de parentesco que mantém com ela. Não há objeções ao casamento com parentes distantes ou não parentes. Admitem os arauetés uma comunidade de substância entre pais e filhos (o que afeta o corpo de um afeta os corpos dos outros), mas atribuem a concepção apenas ao pai (a paternidade também pode ser múltipla), embora as relações de parentesco incluam também o lado materno. A uxorilocalidade é um princípio básico justificado pela resistência das mães a se separarem das filhas e pela dificuldade de as noras se entenderem com as sogras, sobretudo se moram juntas. Mas, na prática, o esforço para reter filhos e filhas na família extensa de origem é motivado pelas necessidades de seu trabalho na roça. E o sistema tem derivado para a uxorilocalidade (1992: 88-95 e 103-104).

Pouco tempo após iniciar a vida matrimonial, o casal começa a interessar-se mais por um outro com o qual vem a estabelecer uma especial amizade. Os cônjuges do mesmo sexo passam a ser *ap̃hi-pihã*. É uma relação marcada pela alegria, camaradagem, companheirismo nas atividades da mata e acesso livre aos bens um do outro. Quando os maridos saem em expedições de caça, as esposas dormem na mesma casa. A *ap̃hi* e o *ap̃ño*, isto é, os amigos de sexo oposto, podem manter relações sexuais, tanto à noite, indo o amigo ou a amiga para a casa onde mora o cônjuge do outro, como de dia, encontrando-se na mata, nas atividades de caça, coleta de mel ou de jabutis. A relação não é escondida, é do conhecimento de todos, que vêem os dois casais sempre juntos, conversando, enfeitando-se mutuamente. Essa relação não é perene. O final de um casamento, por separação ou morte, força o outro casal a procurar outra amizade. A relação também pode esfriar, desfazer-se e até ser retomada, sem dizer de casos em que o amigo e a amiga se tornam cônjuges (1992: 96-102).

Ao morrer um araueté, sua pessoa se divide em dois aspectos. Um é o espectro associado ao corpo, sepultado em algum caminho abandonado. Relacionado também aos espíritos terrestres *Añi*, ele assusta os vivos, que se dispersam na floresta enquanto o cadáver se decompõe e até que o espectro tome o rumo da aldeia natal do falecido, onde desaparece. O outro é o princípio vital, associado à consciência, que se dirige para o patamar celeste, onde

vivem os deuses, os *Mai*. Eles o devoram e depois o ressuscitam mediante um banho, tornando-o jovem e imortal, como um novo *Mai*. Aqueles que durante a vida terrestre mataram um ou mais inimigos, e assim se fundiram em espírito com suas vítimas, alcançam a nova condição sem passar pela devoração e o banho. As almas dos mortos recentes vêm com frequência à terra nos cantos dos pajés para contar o que acontece no patamar celeste. Um pajé araueté não encarna nem é possuído pelos mortos ou pelos deuses. Munido de seu chocalho e fumando seu charuto de tabaco, ele os encena ou representa nos seus cantos. Um pajé não pode entoar um cântico pela segunda vez. Mas os que o escutaram podem repeti-lo. O canto do pajé é muito complexo e Viveiros de Castro traduz um deles, identifica as palavras dos deuses, dos mortos e do próprio pajé que o entoou e explica a questão sobre a qual conversam (1992: 136-151).

A esse exemplo da “música dos deuses” cantada pelos pajés, Viveiros de Castro não acrescenta, no livro menor (1992), nenhum exemplo da “música dos inimigos” cantada pelos guerreiros. Mas ele o faz na sua tese (1986: 576-601). São músicas cantadas pelo matador, mas do ponto de vista do inimigo morto por ele. É o inimigo que fala, numa ligação do homicida com sua vítima. Também são cantos complexos, com referências a palavras de terceiros e até de citações de palavras do matador feitas pela vítima.

Sou de opinião que os dados etnográficos que produzem maior impacto sobre o leitor da tese de Viveiros de Castro (1986) são os relativos ao canibalismo celeste e à fusão das pessoas do matador e de sua vítima (ou suas vítimas), dado o seu ineditismo. E as agudas reflexões sobre dados tão ricos colhidos entre os arauetés prepararam o autor para reler os cronistas em cujos textos Florestan Fernandes se apoiou para produzir *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* e encontrar detalhes que lhe permitiram sugerir modificações em sua interpretação dos significados e efeitos sociais dos ritos que envolvem a execução do inimigo (1986: 646-700).

Assurinís do Xingu

Entre o rio Xingu e seu afluente Bacajá vivem os assurinís do Xingu, assim chamados de modo a distingui-los dos assurinís do Tocantins, que estão entre este último rio e o Pacajá, afluente do rio Pará (que faz o braço do rio Amazonas que contorna o sul da ilha de Marajó). Note-se que são dois povos distintos, que têm o mesmo nome (assurini) e que são vizinhos de rios que têm nomes muito parecidos (Bacajá e Pacajá).

O livro de Regina Polo Müller (1990) resulta de sua tese de doutoramento com base em pesquisas realizadas ao longo de 10 anos a partir de 1976 junto aos assurinís do Xingu. Em 1982 a população assurini tinha chegado a seu ponto mais baixo, de 52 pessoas vivendo numa única aldeia. No ano seguinte, acrescida de um nascimento, contava com 34 mulheres e 19 homens. O desequilíbrio ocorria não somente entre os sexos, mas também entre as faixas etárias, o que não se podia atribuir apenas aos primeiros anos de contato com os brancos ou a incursões de arauetés ou de caiapós, mas também à operação de regras culturais, como as restrições sexuais durante o plantio do milho e dos longos rituais xamânicos, a tendência a não exceder de dois filhos por família nuclear e o déficit nas faixas masculina e feminina de idade ideal para tê-los (: 46-49).

Estabelecido o contato pacífico em 1971, logo no ano seguinte os assurinís instalaram-se junto ao posto Koatinemo, da Funai, no igarapé Ipiaçava, aí ficando até 1985, quando se transferiram para as vizinhanças de sua foz na margem direita do rio Xingu (: 37, 46 e 54).

Na aldeia assurini destaca-se uma construção abobadada de 12 metros de altura, 10 de largura e 30 de comprimento, fechada do cimo ao chão com a mesma cobertura e com quatro entradas: duas nas extremidades e duas laterais. Estas últimas dão acesso à parte mais ritual da construção, no centro da qual está uma panela de cerâmica com o mesmo formato daquelas usadas para cozer alimentos (boca larga, bojuda, afinando-se na direção do fundo), mas com dimensões muito maiores: um metro de altura e um metro e meio de diâmetro da boca. Tem também figuras de animais em relevo a meia altura da face externa de seu bojo. A um canto junto a uma das portas ficam as sepulturas. Uma dessas portas centrais se abre para um pátio, após o qual se ergue uma construção menor. Ambos estão relacionados à realização do *Turé*, o rito das flautas. Fora do tempo de sua realização, essa construção também pode ser usada como moradia. A grande construção é indispensável para o sepultamento dos mortos. Por outro lado, se mostrar aspecto desgastado, pode afetar a saúde das crianças e pô-las em perigo de morte (: 49-51 e 56). As extremidades da grande construção servem de morada para algumas famílias. No tempo da pesquisa da autora, as famílias que não o faziam moravam em meia dúzia de outras casas. Na roça ainda ficava mais uma. Ela considerou a todas as moradas como constituintes de quatro grupos domésticos (: 58-63).

Sem grupos de descendência, as uniões matrimoniais incluem também a poliginia e a poliandria. Num e noutro caso, há entre os dois cônjuges de um indivíduo uma acentuada diferença de idade, pois podem ser pai e filho ou mãe e filha. Desse modo, a mulher ajuda o marido a criar o filho dele; ou o marido ajuda a mulher a criar a filha dela. E o segundo casamento se faz com aquele ou aquela que ajudaram a criar, havendo até termo de referência para designar “aquele(a) que foi criado(a) por mim” e “aquele(a) que me criou”. Dada a uxorilocalidade, cabe à mulher mais velha passar seu marido novo às outras mulheres de seu grupo (p. 71-72). A autoridade do sogro baseada no controle sobre as mulheres, um papel masculino em outras sociedades, no caso dos assurinis dá lugar à intermediação da mulher nas relações entre cunhados. Intermediação feminina semelhante vai matizar o papel masculino de xamã-guerreiro nas relações com os espíritos (: 87-89).

Regina Müller examina em dois capítulos as atividades rituais. Um deles é dedicado ao *Turé*, rito realizado entre a estação seca e a chuvosa, iniciando-se na colheita do milho e que dura vários meses. Quando tinham mais de uma aldeia, participavam anfitriões e convidados, os primeiros oferecendo farinha de mandioca e linha de algodão e os segundos lhes trazendo colares de dentes de macaco, arcos e flechas. No tempo da pesquisa, os moradores da única aldeia representavam ambos os papéis. Na verdade é um complexo ritual cujos subconjuntos permitem diferentes combinações. Dentre as realizações que presenciou, a autora escolheu apresentar um caso em que o rito *Tauva* se desenrola simultaneamente com o *Turé* (: 92 e 113). Não é possível resumir a detalhadíssima descrição desses ritos em seus movimentos e danças, objetos, ornamentação corporal e os diferentes papéis dos participantes. *Tauva* é nome alusivo à mulher cujo irmão, guerreiro, matou-lhe o marido. Zangada, a mulher abandonou o mundo dos humanos e mergulhou nas águas do rio. A primeira ação ritual se realiza no rio, quando os homens entram nas águas, perdem os sentidos, fazendo contato com *Tauva*. Ao saírem, as mulheres executam uma dança em torno de uma cuia que para lá levaram. Essa cuia é colocada dentro de uma panelinha que será levada para a grande panela que fica no centro da grande casa da aldeia e aí permanecerá até o final do rito (: 94-95 e 122-123). O *Tauva* inclui também a tatuagem do guerreiro, isto é, aquele que matou inimigo (: 97-99). No *Turé* é importante o uso de flautas pelos homens (*turé* significa flauta) e da casa do lado oposto do pátio àquele onde se ergue a construção maior (: 99-108). O *Tauva* e o *Turé* são complementares, pois, se o primeiro

inclui a tatuagem do guerreiro, o segundo abrange a lamentação do morto, além da iniciação dos jovens (: 108-114). Havia porém uma falta acentuada de jovens do sexo masculino por volta de 1980 (: 129 e 131).

O outro capítulo trata dos ritos xamânicos. O xamã atua com vários colaboradores de seis categorias distintas, algumas do sexo feminino (: 145-151). O espaço onde se realizará o rito também é organizado. Inclui uma casa, que pode ser a do paciente, de um auxiliar ou do próprio xamã, uma área livre a partir da porta da casa, ao fim da qual se erige uma cabana de folhas de palmeira, a *tukaia* (tocaia). Dentro da casa é necessário um banco, onde sentam o xamã, auxiliares, os pacientes. Dois troncos que são pendurados do teto no sentido horizontal, e um também diante da porta da *tukaia*. Na casa uma pedra fica no chão sobre a qual o paciente põe os pés, ou pode ficar em cima do banco se o espírito da Cobra (abaixo referido) está presente, usando-o. A *tukaia* é destinada a abrigar certos tipos de espíritos. Para outros espíritos há uma miniatura de casa que fica sobre o tronco dentro da casa. Chocalho, charuto, panelinha com suporte, castanha, samambaias algodão, jenipapo e outros objetos necessários ficam pendurados no tronco no interior da casa (: 151-154), sem dizer da necessidade do material necessário para o preparo do mingau pela principal auxiliar feminina do xamã, consumido em certos momentos do rito (: 181-184). Há diferentes ritos, conforme o objetivo a ser alcançado. O descrito com mais detalhes pela pesquisadora demorou nove dias e foi seguido de um outro por mais quatro dias (: 157-168). Numa descrição do cosmos e dos numerosos tipos de seres que o habitam, destacam-se a Onça (*Javara*) e a Cobra (*Baia*) por se identificarem com princípios, a primeira com o xamanismo, a morte e o canibalismo, a segunda com a origem dos seres e a procriação (: 184-198).

Um último capítulo tem por tema a arte gráfica dos assurinís e descreve os padrões desenhados sobre os potes de cerâmica e na pintura de corpo. Limito-me a apontar a semelhança entre o mito assurini da origem desses desenhos com o mito sobre o mesmo tema dos uaianas e aparaís. No mito assurini, um rapaz, voltando da caçada, diz à mãe que observara algo muito bonito. Sua mãe lhe diz que é o tio dele (referido pelo termo correspondente a irmão da mãe), recomendando-lhe que o chame para mostrar-lhe o desenho que tem na nádega. O rapaz sai, mata um veado e, imitando o veado, chama o tio, falando-lhe do desenho. Este vem, muito furioso, e, parado, briga com o veado, enquanto o rapaz escondido o observa. Depois o tio bateu no veado com um grande pau. Voltando e contando à mãe o que vira, ela o aconselha a levar flechas e que nelas trançe os motivos que observar, com talos de plantas com que se costuma ornamentá-las. Ele mata um segundo veado e chama o tio. Enquanto este bate com um pau no animal morto, o rapaz trança sobre as flechas os desenhos que vê, aprendendo-os. Ele ainda volta mais uma vez, matando outro veado, para trançar sobre o arco os desenhos. Ensina os desenhos àqueles com quem vivia, que os vão passando de pai para filho (: 252-253). Ora, segundo o mito dos uaianas e aparaís, foi durante a luta com um monstro que os primeiros aprenderam todos os motivos pictóricos do seu corpo. Os segundos, tendo chegado depois, encontraram-no morto, e puderam observar os desenhos só de um lado de seu corpo, porém de modo mais demorado (ver o capítulo E1 sobre a área Guianesa).

Paracaná

Os paracaná são o tema do livro *Inimigos Fiéis*, de Carlos Fausto (2001), versão modificada de sua tese de doutorado defendida no Museu Nacional (UFRJ). Esse povo cindiuse em dois blocos na última década do século XIX, que só vieram a se entrosar novamente

quando gradativamente foram aceitando a administração da Funai em 1971-1984. Fausto analisa seu sistema sociocosmológico e as orientações divergentes tomadas por suas modificações ao longo desses quase cem anos de separação. Para tanto valeu-se da memória dos próprios paracanãs, dos indigenistas que com eles lidam ou lidaram, da documentação escrita deixada pelos mais antigos, bem como de crônicas sobre tempos mais remotos.

A população indígena da área que se estende entre os rios Tocantins e Xingu decresceu velozmente a partir do século XVII devido aos descimentos realizados para atender à insaciável demanda de mão-de-obra, escrava ou não, dos centros coloniais de Belém e São Luís. Os que aí restaram vieram a dar formação aos grupos tupis-guaranis de tempos mais recentes: paracanãs, assurinins do Tocantins, assurinins do Xingu, arauetés, suruús. A partir do sul nela penetraram os xicrins, um ramo dos caiapós da família linguística jê. Esses grupos eram inimigos entre si. E os dois ramos em que se cindiram os paracanãs também se tornaram inimigos um do outro.

As diferenças na composição dos blocos paracanãs quanto ao número de membros, sua distribuição segundo os sexos, as oportunidades matrimoniais podem ter sido o ponto de partida para o desencadeamento de outras. Um ramo dispôs duas patrilineas numa metade exogâmica e a terceira na outra. Manteve seu pátio de reuniões e na posição tradicional: um tanto afastado das casas de modo a não se ouvirem as conversas masculinas noturnas. Os homens maduros continuaram a cuidar do cumprimento dos ajustes matrimoniais estabelecidos desde a tenra idade das meninas. Evitaram-se as disputas, como aquelas por esposas, propensas a se tornarem violentas e provocar novas cisões. No outro bloco não surgiram grupos unilineares, jovens cansados de esperar que suas pretendidas esposas alcançassem a idade mínima para a eles se unirem favoreciam a tendência a raptar mulheres em incursões sobre os grupos inimigos. A aldeia foi se tornando apenas um ponto de encontro entre as expedições de caça e coleta. As roças, cada vez mais descuidadas, acabaram por ser abandonadas. Uma maior desenvoltura na exploração da floresta e nas lides contra os inimigos levou o bloco a aumentar sua área de deslocamento para oeste, na direção do rio Bacajá. Daí Fausto apelidá-lo de ocidental, distinguindo-o do primeiro, o oriental.

Em relação aos brancos, também inimigos, mas detentores de objetos desejáveis (machados, facões, redes de algodão), os paracanãs dispunham de um recurso para lhes impor trocas de modo amistoso: pôr jabutis, aves ou outro animal silvestre no lugar dos objetos que deles tomavam. E foi assim que os ocidentais fizeram com o posto de atração do baixo curso do rio Tucuruí a partir de sua criação em 1928, próximo da estrada de ferro que ligava Tucuruí a Jatobal, construída para evitar a perigosa navegação pela corredeira de Alcobaça, hoje encoberta pela represa da hidrelétrica de Tucuruí. Visitaram o posto várias vezes, apanhando as ferramentas destinadas a presentear índios, mas também apoderando-se dos pertences dos funcionários, como redes, em alegre algazarra, sem mesmo esconder suas mulheres, mas com o cuidado de deixar seus jabutis. Os paracanãs orientais, apesar de estarem a 40 km do mesmo posto, nunca atinaram com sua existência, e a aplicação da mesma forma de impor trocas a coletores de castanha, extratores de borracha e caçadores de peles não lhes proporcionava igual compreensão e proveito.

O sistema paracanã não está voltado para produção de bens, mas para a produção de pessoas. A guerra não se destina à conquista territorial, nem à captura de cativos como mão-de-obra, nem mesmo tem como seu principal objetivo o rapto de mulheres, mas sim a apropriação da pessoa do inimigo, que servirá de catalisadora dos itens necessários à construção da pessoa

do predador (cantos, promoção etária, prestígio). Na guerra não se pream escravos; mas dela se trazem xerimbabos. No seu sentido original, xerimbabos são animais silvestres criados nas aldeias, geralmente filhotes apanhados nas caçadas, tratados com alimento e estima, mas que também podem ter suas penas arrancadas para a produção de adornos. Porém o termo pode ter seu significado metaforicamente ampliado, como receber na aldeia o inimigo recém-capturado chamando-o de xerimbabo, lembrado por Viveiros de Castro (1986: 661-4), ao revisar os objetivos atribuídos à guerra tupinambá por Florestan Fernandes. O xerimbabo é assim um dos aspectos do caráter familiarizante da predação, como a qualifica Fausto. Como inimigos e xerimbabos se adjetivam não somente seres humanos, mas também outras entidades e atos em diferentes situações da vida paracanã.

Os cantos (Fausto 2001: 144-384), por exemplo, são aprendidos exclusivamente nos sonhos, ensinados por inimigos, humanos ou não, neles tomados como xerimbabos do sonhador. Distinguem-se três gêneros de música vocal: canto-jaguar, *mipá* e *karahiwa*. Um canto-jaguar não pode ser cantado pelo sonhador, que o tem como xerimbabo. Deve ser passado a um terceiro, que irá cantá-lo e dançá-lo em uma realização do rito *opetymo*, a festa do cigarro, o que se entende por matá-lo. Não se repete esse canto em outras realizações desse rito, mas ele pode ser entoado por qualquer pessoa em outras situações. O *mipá* é cantado e dançado coletivamente por homens em situações como reencontro de parentelas e recepção de estranhos, exprimindo alegria e comunhão.

O *karahiwa*, por sua vez, é um canto de caráter terapêutico associado a uma atividade xamânica de características bastante peculiares. Entre os paracanãs orientais não há xamãs, a não ser alguém que se arvora temporariamente em curador numa situação de aflição. Mas entre os ocidentais, que também não têm xamãs, uma pessoa pode obter tratamento para si ou para outrem ao sonhar com inimigos que se comportam como seus xerimbabos, um dos quais, tal como um xamã, retira-lhe do corpo algum item patogênico, suga-lhe o sangue ou sopra sobre algo mais difuso. Esse tipo de sonho tem duas etapas: na primeira atuam os duplos do sonhador e dos inimigos; na segunda, interpretada como vigília, os mesmos em sua verdadeira pele.

Após descrever e analisar sonhos e curas e comparar entre si os três principais ritos paracanãs (a festa do cigarro, a das tabocas e a dos bastões), Fausto (2001: 440 e 456-466) procura mostrar que o modelo de predação familiarizante que formulou para os paracanãs é aplicável ao tratamento dado ao inimigo pelos antigos tupinambás e identificável também entre povos não tupis-guaranis, como os mundurucus (de outra família do tronco tupi, entre os rios Tapajós e Madeira), os xuar e achuar (da família jívaro, no extremo oeste amazônico), e os nivaclés (da família matabaco-macá, no Chaco). Na tabela abaixo resumo a aplicação do modelo aos tupinambás e aos paracanãs.

Modelo da predação familiarizante		
	Tupinambá	Paracanã
1 - Predação guerreira	Recepção agressiva do inimigo recém-capturado.	A predação abre possibilidade de relação com o inimigo por meio do sonho.
2 - Familiarização	O inimigo passava a viver no seio de uma família tupinambá.	O inimigo doa ao sonhador um canto que se torna seu xerimbabo.
3 - Ceva	Nessa família o inimigo tinha esposa, alimento e proteção.	Memorização do canto no pátio.
4 - Reinimização	O inimigo era novamente preso.	Recepção do canto-jaguar por aquele que irá matá-lo.
5 - Captura	Fugindo e agredindo com os projetis que lhe eram concedidos, o inimigo era novamente capturado.	O dançarino e seu canto são presos na casa ritual.
6 - Predação final	O inimigo era ritualmente abatido.	Entoação (morte) do canto na festa do cigarro.

Bibliografia

- ANDRADE, Lucia M. M. de. 1984/85. "Xamanismo e cosmologia Asurini". *Revista de Antropologia* 27/28: 115-125. São Paulo.
[Andrade 1985 XamanismoECosmologiaAsurini.pdf](#)
- ANDRADE, Lucia M.M. de. 1992. *O corpo e o cosmos: relações de gênero e o sobrenatural entre os Asurini do Tocantins*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.
https://issuu.com/luciamma/docs/o_corpo_e_o_cosmos_-_1_andrade
- ARNAUD, Expedito. 1984/85. "O direito indígena e a ocupação territorial — O caso dos índios Tembê do alto Guamá (Pará)". *Revista de Antropologia* 27/28: 327-342.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aarnaud-1982-direito/Arnaud_1982_ODireitoIndigena_TembeAltoGuama.pdf
- BALÉE, William. 1993. "Indigenous transformation of amazonian forests: An example from Maranhão, Brazil". *L'Homme* n^{os} 126/127/128: 231-254.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369639
- BALÉE, William. 1994. *Footprints of the forest: Ka'apor Ethnobotany*. New York: Columbia University Press.
- DINIZ, Edson Soares. 1984/85. "Os Tenetehara-Guajajara — Convívio e integração". *Revista de Antropologia* 27/28: 343-353.
- DINIZ, Edson Soares. 1994. *Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional: Flexibilidade cultural e persistência étnica*. Belém: UFPA—Editora Universitária (apoio do CNPq).
- FAUSTO, Carlos. 1991. *Os parakanã: Casamento avuncular e dravidianato na Amazônia*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ—Museu Nacional—PPGAS.
- FAUSTO, Carlos. 1995. "De primos e sobrinhas: Terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará". Em *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios* (Eduardo Viveiros de Castro, org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 61-119.
- FAUSTO, Carlos. 1997. *A dialética da predação e familiarização entre os Parakanã da Amazônia Oriental: Por uma teoria da guerra ameríndia*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional-PPGAS. [2^a diagramação].
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

- GARCIA, Uirá Felipe. 2010. *KARAWARA: A Caça e o Mundo dos Awá-Guajá*. Tese de doutorado. São Paulo: USP–FFLCH–Departamento de Antropologia.
<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-26072011-145355/pt-br.php>
- GOMES, Mércio Pereira. 1977. *The ethnic survival of the Tenetehara Indians of Maranhão, Brazil*. Tese de doutoramento por The University of Florida (Xerox Microfilms International, 78-6699).
- GOMES, Mércio Pereira. 2002. *O Índio na História — O povo Tenetehara em busca da liberdade*. Petrópolis: Vozes.
- HUXLEY, Francis. 1963. *Selvagens Amáveis: Um antropologista entre os índios Urubus do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Coleção Brasileira, vol. 316.
<https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/364/1/316%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>
- LARAIA, Roque de Barros. 1963. "Arranjos poliândricos na sociedade Suruí". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 14.
- LARAIA, Roque de Barros. 1967. "O homem marginal numa sociedade primitiva". *Revista do Instituto de Ciências Sociais* 4 (1). Rio de Janeiro.
- LARAIA, Roque de Barros. 1972. "Akuáwa-Asurini e Suruí: Análise de dois grupos Tupí". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 12: 7-30.
<http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/69758>
- LARAIA, Roque de Barros. 1984/85. "Uma etno-história tupi". *Revista de Antropologia* 27/28: 25-32. São Paulo.
- LARAIA, Roque de Barros. 1986. *Tupi: índios do Brasil atual*. São Paulo: USP-FFLCH (Antropologia, 11).
- LARAIA, Roque de Barros. 2015. "Recordando Tepykawa, informante feminina Asurini". *Habitus* 13 (2): 5-16. Goiânia: UGG – Instituto Goiano de Pré-história e Antropologia.
<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/viewFile/4853/2714>
- LARAIA, Roque de Barros & Roberto DaMATTA. 1979. *Índios e castanheiros: A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. 1982. *Os parakanã: Quando o rumo da estrada e o curso das águas perpassam a vida de um povo*. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. 1988. "O povo indígena Parakanã". Em *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas* (Leinad Ayer O. Santos & Lúcia M. M. de Andrade, orgs.). São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo. pp. 185-189.
- MAGALHÃES, Antonio Carlos. 1994. *Os Parakanã: espaços de socialização e suas articulações simbólicas*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.
- MÜLLER, Regina Polo. 1984/85a. "Asurini do Xingu". *Revista de Antropologia* 27/28: 91-114. São Paulo.
- MÜLLER, Regina Polo. 1984/85b. "Asurini do Xingu: Arte gráfica". *Revista de Antropologia* 27/28: 415-424. São Paulo.
- MÜLLER, Regina Polo. 1988. "Os Asurini do Xingu". Em *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas* (Leinad Ayer O. Santos & Lúcia M. M. de Andrade, orgs.). São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo. pp. 173-177.
- MÜLLER, Regina Polo. 1990. *Os Asurini do Xingu: História e arte*. Campinas: Editora da UNICAMP. (Originalmente tese de doutorado pela USP-FFLCH: *De como cinquenta e duas pessoas reproduzem uma sociedade indígena: os Asurini do Xingu*, 1987).
- RIBEIRO, Darcy. 1955. "Os Índios Urubus: Ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical". *Anais do XXXIº Congresso Internacional de Americanistas*, vol. 1, págs. 127-157. São Paulo: Anhembi. Republicado em *Boletim Geográfico*, vol. 20, nº 169, Rio de Janeiro, 1962; em *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaios de Etnologia e Indigenismo*, de Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra., 1974, págs. 31-59; e em *Leituras de Etnologia Brasileira*, organizado por Egon Schaden, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, págs. 23-43.

- RIBEIRO, Darcy. 1957. "Uirá vai ao encontro de Maíra — As experiências de um índio que saiu à procura de Deus". *Anhembi*, vol. 26, nº 76. São Paulo. Republicado em *Uirá Sai à Procura de Deus: Ensaio de Etnologia e Indigenismo*, de Darcy Ribeiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra., 1974, págs. 13-29.
- RIBEIRO, Darcy. 1996. *Diários Índios: Os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy & Berta G. RIBEIRO. 1957. *Arte plumária dos índios Kaapor*. Pranchas de Georgette Dumas. Rio de Janeiro: [patrocínio dos Laboratórios Silva Araújo-Roussel S.A.].
- VIDAL, Lux. 1984/85. "Os Parakanã". *Revista de Antropologia* 27/28: 197-202.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, São Paulo: ANPOCS.
https://monoskop.org/images/c/c3/Viveiros_de_Castro_Eduardo_Arawete_Os_deuses_canibais_1986.pdf
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. *Araweté — O povo do Ipixuna*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI, atualmente assimilado pelo ISA, Instituto Socioambiental).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & Lúcia M. M. de ANDRADE. 1988. "Os povos indígenas do médio Xingu". Em *As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas* (Leinad Ayer O. Santos & Lúcia M. M. de Andrade, orgs.). São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo. pp. 135-145.
- WAGLEY, Charles & Eduardo GALVÃO. 1961. *Os índios Tenetehara (uma cultura em transição)*. Rio de Janeiro: MEC-Serviço de Documentação.

Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém os seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

- ANDRADE, Lúcia. 1999. "Asurini do Tocantins".
- BALÉE, William. 1998. "Ka'apor".
- Equipe de Edição. 1999. "Anambé".
- Equipe de Edição. 2002. "Amanayé".
- FAUSTO, Carlos. 2004. "Parakanã".
- FORLINE, Louis Carlos. 2005. "Guajá".
- LARAIA, Roque de Barros. 1998. "Suruí".
- MÜLLER, Regina Polo. 2002. "Asurini do Xingu".
- SCHRÖDER, Peter. 2002. "Guajajara".
- VALADÃO, Virginia (adaptado pela Equipe de Edição). 2001. "Tembé".
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2003. "Araweté".

AMAZÔNIA ORIENTAL				
Nome tribal e sinônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte
tenetehara guajajara	tupi-guarani < tupi	27.616	2014	ISA
tenetehara tembé		1.879	2014	ISA
caapor urubu		1.863	2014	ISA
guajá auá		520	2019	ISA ^G
amanaié		178	2014	ISA
anambé		161	2014	ISA
turiuara		60	1998	ISA ^R
suruí aiqueuara		383	2014	ISA
assurini do Tocantins		546	2014	ISA
assurini do Xingu		182	2014	ISA
paracanã		1.576	2014	ISA ^{SP}
araueté		467	2014	ISA

Abreviaturas e notas do quadro

ISA → *Povos Indígenas no Brasil*, site do Instituto Socioambiental, São Paulo. Números tomados do Siasi/Sesai, 1914.

(https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos)

ISA^G → Número tomado de Uirá Garcia.

ISA^R → RICARDO, Carlos Alberto (org.). 2000. *Povos Indígenas no Brasil — 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ISA^{SP} → Número tomado de Sesai/Programa Parakanã, 2014.

Obs. → A linha dupla horizontal que atravessa o quadro separa os grupos que vivem a leste dos que vivem a oeste do rio Tocantins.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)