

Capítulo D3

Amazônia Centro-Meridional

<u>Tabela inicial</u>

<u>Lista das áreas</u>
--

Esta área, que também se pode chamar de Tapajós-Madeira, como fez Galvão, justifica-se pela articulação entre os grupos nela presentes, pelo menos no passado, como também pela existência de um fundo cultural comum.

A dita articulação nem sempre se constituiu de relações amigáveis. Os grupos étnicos incluídos nesta área eram, por exemplo, alvos das incursões mundurucus para obter cabeças. No inventário em realização por Lucia van Velthem e Patrick Menget em museus brasileiros e europeus, as cabeças passíveis de identificação preparadas pelos mundurucus pertencem principalmente aos parintintins, apiacás e maués, o que faz supor uma preferência por outros tupis e não grupos totalmente estranhos (Menget 1993: 314). Surpreende ver os apiacás neste arrolamento diante da afirmação do casal Murphy de que os mundurucus tinham como inimigos qualquer outro grupo, menos os vizinhos apiacás, que lhes eram subservientes e por vezes os acompanhavam em suas expedições guerreiras (Murphy & Murphy 1974: 80). Conforme os mesmos pesquisadores, os mundurucus, que no final do século XVIII constituíam um obstáculo à expansão lusitana, vieram posteriormente unir-se aos colonizadores e, por volta de 1820, dispersaram os muras e os araras do baixo Madeira (: 29-30). Resta saber se os referidos araras são os mesmos que incluí nesta área, agora no baixo Iriri, afluente do Xingu. Os parintintins eram inimigos dos tenharins, dos apiacás, dos pirahãs (Kracke 1978: 7).

No que tange a um fundo cultural comum, vale notar que a caça de cabeças não era privilégio dos mundurucus; também os xipaias, os curuaias, os araras, os parintintins, a exerciam. Essa prática podia estar combinada ou não com o canibalismo, outrora mantido pelos parintintins, apiacás, xipaias, bem como pelos pirahãs, que continuam a admiti-lo como um costume de certos seres espirituais. A importância simbólica da bebida feita de mandioca é por sua vez bastante evidente entre os mundurucus e os araras.

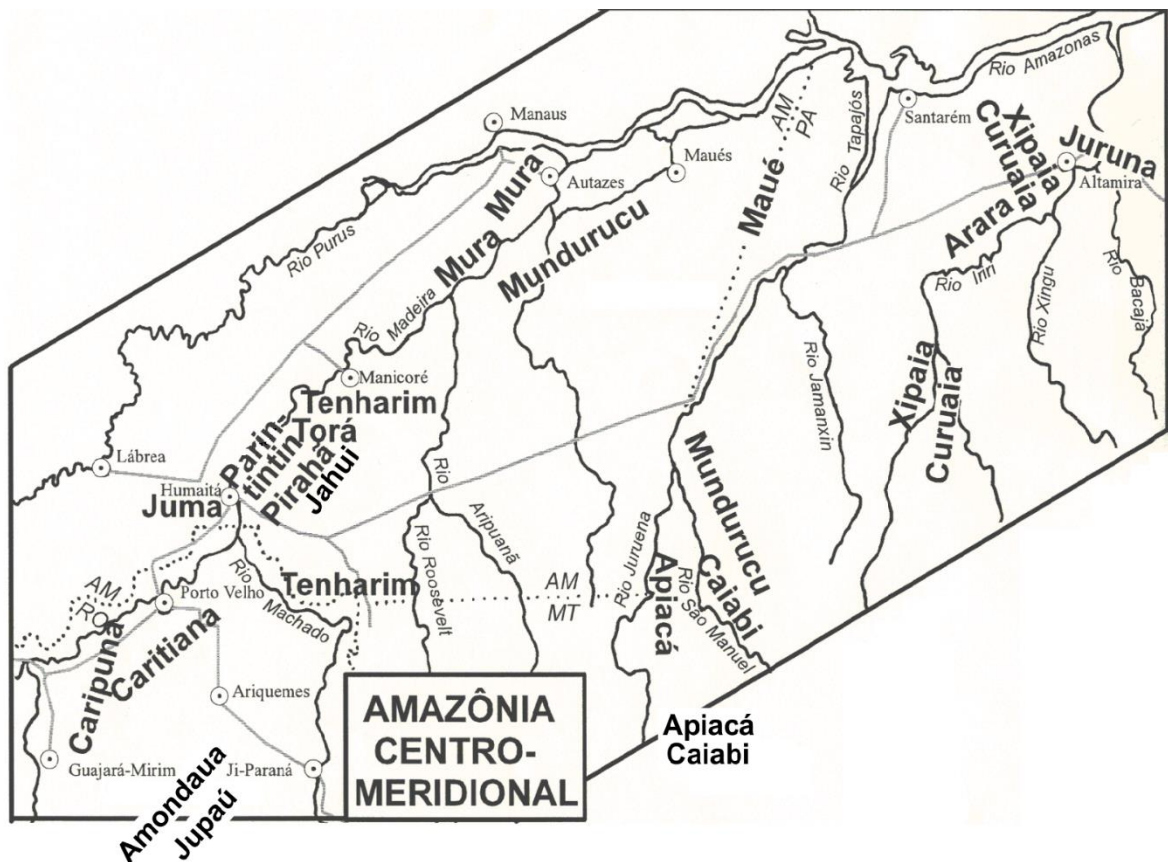
Araras

Numa área predominantemente tupi, os araras são dos poucos grupos que não pertencem a esse tronco; eles falam uma língua da família caribe. Até recentemente viviam sobre o divisor que separa as águas que correm para o Iriri, afluente do Xingu, das que descem diretamente para o Amazonas. Entretanto, sobre esse divisor passa hoje a Transamazônica e, após a atração, aqueles que estavam ao norte foram todos transferidos para a margem sul desta rodovia. Desde 1987 vêm sendo estudados por Márnio Teixeira Pinto.

A vida dos araras alterna com a estação seca, de maio a outubro, e a chuvosa, nos demais meses. A estação das chuvas é o tempo do plantio, da dispersão pela floresta e da extração de

uma bebida do alto do tronco da palmeira inajá. A seca é o tempo das caçadas, da concentração na aldeia e da elaboração de uma bebida fermentada feita de mandioca, milho ou outras frutas. Trata-se de uma bebida de alto valor simbólico, pois os araras admitem ser constituída de uma substância de que são ricos os vegetais cujas partes comestíveis crescem dentro ou próximas do chão (a bebida de inajá, tirada do alto da palmeira, seria desprovida da mesma), algo comparável ao leite materno e ao espermatozoide. Como a irmã oferece tal bebida ao irmão, ela como que continua a desempenhar o papel da mãe, que o amamentava. O irmão que toma a bebida nos ritos, geralmente mora em outra casa, tendo deixado a casa da mãe e da irmã para se casar (Teixeira Pinto 1997: 57-67, 242 e 251-3).

Essa identificação de irmã com mãe mantém uma certa correspondência com a distribuição dos termos de parentesco: os termos para moradores da mesma casa se distribuem por geração, tendem a se estender horizontalmente, mas os aplicados a moradores de outras casas rompem com o critério de geração, tomando uma distribuição oblíqua, sendo, por exemplo, a irmã do pai igualada às avós (afinal de contas o pai tomou leite da avó paterna e recebe bebida fermentada da irmã dele), enquanto o irmão da mãe é igualado ao irmão mais velho (pois a mãe amamentou este e dá bebida fermentada àquele). Essa distribuição dos termos de parentesco também tem a ver com um padrão matrimonial que, além de permitir o casamento de primos cruzados, também admite que um homem que dá a irmã em casamento a outro pode receber em troca a filha deste. E ainda, que um homem que deixa de casar com uma mulher que lhe é devida em favor de outro pode almejar casar-se com a filha dela. O primeiro casamento força o arara a ir morar junto com o sogro; nos seus casamentos subsequentes, leva as novas esposas para morar junto com a primeira mulher.



Grupos locais outrora espacialmente afastados hoje vivem juntos em postos indígenas, algo que se deve levar em conta para bem compreender certas instituições e ritos dos araras. Assim, cada homem tem um parceiro de caça (: 89-91), selecionado entre os afins efetivos que moram com ele no mesmo segmento residencial (outrora no mesmo grupo local); e, no passado, um parceiro de guerra (: 113-7), escolhido entre afins de outros grupos residenciais (outrora de outros grupos locais). Se, por um lado, os parceiros de caça estão ligados pela troca de parentas, por outro, a morte de um inimigo proibia ao matador temporariamente o acesso sexual a sua própria mulher, o que levava os parceiros de guerra a trocarem entre si suas esposas.

Segundo os araras, no princípio a humanidade vivia dentro do céu, que era circundado pela água, onde simplesmente comia, bebia, namorava, dormia. Na água, do lado de fora, ficavam os seres maléficis. Um conflito porém eclodiu e de nada adiantou a divindade principal tocar insistentemente o instrumento de sopro que usava para trazer tudo à calma e boa ordem. A casca do céu se quebrou, a humanidade passou a viver sobre os seus fragmentos e misturada aos seres maléficis que estavam do lado de fora. O bicho-preguiça ensinou aos poucos desventurados que sobreviveram a festa destinada a lhes trazer novos filhos; também as flautas, a tecelagem em algodão e palha; e povoou a mata de animais de caça. Com a lontra aprenderam o uso do fogo. Antes do cataclismo, os que morriam tinham suas carnes fervidas de modo a extrair-lhes o caldo; o falecido que voltava para beber o seu próprio caldo recuperava a vida. Porém, depois de despencarem do céu, as mulheres se negaram a continuar a ferver as carnes dos defuntos, de modo que a morte se instalou definitivamente entre os humanos. A divindade, por sua vez, agora transformada na vingativa onça preta, passou a transformar os cadáveres numa série de seres: a cabeça pode se transformar em um de dois tipos desses seres, conforme o grau de generosidade e prestígio do falecido, que volta ao que sobrou do plano original do interior do firmamento; das extremidades dos membros faz um outro tipo de ser, que provoca enfermidades, fazendo penetrar matérias estranhas nos corpos dos vivos; das vísceras faz sair um quarto tipo de ser, capaz de chupar as substâncias vitais dos vivos; das peles das partes centrais do corpo, tira uma onça preta. Esse desmembramento a divindade faz só com os homens. As mulheres falecidas são pura e simplesmente transformadas em onças (: 133-47).

A caça de animais de uma dada espécie depende do contato de um xamã (todos os homens araras são mais ou menos versados nessas atividades) com o dono dela, pedindo-lhe que os dê para criá-los. Embora o xamã não os mate, abre assim a oportunidade para que os outros homens possam abatê-los. Em contrapartida o espírito guardião de uma determinada espécie pode causar a morte de seres humanos e também criar aqueles espíritos oriundos de suas vísceras (: 99-103).

A festa ensinada pela preguiça para trazer filhos deve corresponder à mais ampla das cerimônias do conjunto que inclui festas que podem ser somadas umas às outras, desde aquelas festas de beber, passando para as de beber e comer, para aquelas em que também se tocam instrumentos musicais, se canta e se dança, até chegar à mais inclusiva e complexa, que é a do poste encimado pelo crânio do inimigo. Os instrumentos de sopro, cada qual com sua música associada a uma diferente espécie animal, são tocados numa certa ordem por aqueles que aguardam com bebida fermentada os caçadores, que entram na aldeia numa encenação agressiva. Esse ataque simulado é omitido se a cerimônia é a mais englobante de todas, aquela centrada no crânio de um inimigo, hoje substituído por uma bola de lama. O poste, após erguido, é descascado pelos homens com palavras agressivas; as mulheres nele se esfregam sensualmente. A carne trazida pelos caçadores é disposta em torno do poste e uma panela com

bebida fermentada é colocada ao pé do mesmo, como se carne e bebida fossem ofertas dele. As mulheres tomam desta bebida, dizendo que estão bebendo um filho (: 55-6 e 124-32).

Os inimigos cujos crânios se punham no topo do poste não pertenciam à etnia arara. Inicialmente também não eram de brancos, a não ser a partir do momento em que a construção da Transamazônica exigiu que o contato fosse estabelecido o mais rapidamente, fazendo com que os sertanistas da FUNAI o forçassem a todo o custo, sendo ao mesmo tempo confundidos com os colonos, que reagiam com violência à presença indígena.

É digno de nota que a divisão do cadáver (que não é sepultado, mas fica acima do chão num canto afastado da roça até secar, sendo depois levado para mais longe) pela divindade transformada em onça preta, o esquartejamento do inimigo feito pelos parceiros de guerra (de modo a extrair-lhe o crânio, a pele da face, o escalpo, os ossos dos pés e mãos, fígado e coração) e as seções da pintura corporal seguem as mesmas linhas de corte.

Xipaias e curuaias

Além dos araras, entre o rio Tapajós e os rios Xingu e seu afluente Iriri, estão os curuaias e os xipaias, ambos do tronco tupi. Mas a língua dos primeiros constitui uma família com a dos mundurucus, enquanto as dos segundos faz outra família com a dos jurunas (yudjá), que têm a maior parte de sua população no Parque Indígena do Xingu, a sudeste.

O trabalho sobre os xipaias que Nimuendaju (1981) escreveu com base em suas visitas de 1918 e 1919 dá-nos indicações das idéias que eles mantinham sobre os grupos indígenas que faziam ou tinham feito parte de seu mundo. Conforme sua mitologia, o herói mítico, soprando flechas, fez os xipaias e, soprando o miolo da palmeira açai, os jurunas; logo os dois grupos começaram a brigar, o que levou o herói a criar os caiapós, a partir de uma delgada árvore, para que os combatessem (p. 19).

Segundo Nimuendaju (1981: 24), os xipaias são antes de tudo pescadores; depois, agricultores; e, finalmente, caçadores. Talvez por isso os peixes ocupem um lugar importante na sua mitologia. Por exemplo, foi das paredes internas de um ser mitológico semelhante a um peixe, o *Paí*, que as mulheres xipaias copiaram os desenhos que passaram a usar na ornamentação (Nimuendaju 1981: 25). Uma outra narrativa conta como numa corredeira do alto Iriri (acima da qual existia uma comunicação com o alto Xingu) havia peixes cujo esqueleto era uma faca (os furos do cabo correspondiam aos olhos do peixe); outros que tinham o esqueleto constituído por um machado; e ainda outros cujas espinhas eram contas. Um homem que viajava com sua família colheu muitos desses objetos neste lugar, que os xipaias voltaram a visitar mais uma vez (Nimuendaju 1981: 42-43). A narrativa não diz de que material eram esses objetos, mas sugere um abastecimento com artigos de origem civilizada a partir do alto Xingu.

Ainda quanto ao lugar do peixe na mitologia, vale notar a presença do jeju (*Hoplerythrinus unitaeniatus*) no mito xipaia que narra a origem dos mundurucus. Contam os xipaias que os filhos de uma mulher que ficara grávida por ter comido um ovo semelhante ao de mutum saíram de seu ventre para caçar ou colher castanhas para ela, voltando depois ao interior do corpo da mãe. Intrigado, seu irmão mais novo, que não gostava dela, foi espreitar o que acontecia e viu os meninos nas árvores, ligados à mãe, no chão, por longos cordões umbilicais. Furioso, o irmão cortou os cordões em pedaços, que caíram no córrego,

transformando-se em jejus. Por isso os xipaias não comem dessa espécie de peixe. Então os filhos e filhas da mulher deixaram definitivamente o ventre da mãe, tornando-se os primeiros mundurucus. Estes, por não o reconhecerem, mataram o irmão mais velho da mãe, que gostava dela e que fora procurá-la. Posteriormente, os xipaias mataram dois mundurucus que os foram visitar, por não reconhecerem os parentes. A partir de então houve guerra entre os dois grupos (Nimuendaju 1981: 44). A comparação desse mito xipaias com o mito mundurucu da perda do poder das mulheres para os homens suscita uma pergunta interessante: se, para os xipaias, os jejus são pedaços transformados dos cordões umbilicais que ligavam cada mundurucu a sua mãe; se, para os mundurucus, os instrumentos sonoros que escondem das mulheres na casa-dos-homens são jejus transformados; então, o complexo mítico-ritual em torno da disputa desses instrumentos entre homens e mulheres mundurucus não envolveria também uma alusão à necessidade do jovem desligar-se da mãe e do mundo feminino para tornar-se um homem adulto?

Um detalhe do mito que se acaba de resumir mostra como os xipaias tomam as armas como emblemáticas: quando pela primeira vez os filhos e filhas saíram de seu ventre, a mãe fez bordunas para os rapazes, mas eles não as quiseram; então lhes fez arcos e flechas, que eles aceitaram (Nimuendaju 1981: 44). Desse modo os xipaias contrastam esses futuros mundurucus com os caiapós, a que chamam de *tukamamai* (origem do termo txucahamãe?), que quer dizer "os sem arco", ou de *pakíridai*, isto é, "os com borduna" (Nimuendaju 1981: 45). Apesar de terem usado bordunas de guerra no passado (Nimuendaju 1981: 45), os próprios xipaias parecem identificar-se antes de tudo como arqueiros: já se fez referência a sua criação mítica a partir de flechas. Aliás, também as usavam para abater ritualmente os prisioneiros.

Os xipaias têm pelo menos dois ritos em que recebem os mortos. Nimuendaju descreve o que presenciou de 18 a 30 de setembro de 1918 (1981: 32-37) e outro a que assistiu em 16 de novembro do mesmo ano (1981: 37). Ambos têm como centro a casa de festas, que, no caso do segundo, é claramente a casa do pajé que o preside. Em ambos aos espíritos se oferece caxiri (no segundo também beiju), que os vivos também tomam. No primeiro os espíritos saem da casa, um de cada vez, envolvidos da cabeça aos pés num manto tecido com fios grosseiros de algodão e recoberto com algodão não fiado, e guarnecido na parte inferior de uma franja de penas de mutum, que farfalham contra o chão; canto e dança são acompanhados de flautas e bastões de dança. Seria de grande interesse uma comparação entre esses ritos e os realizados por outros grupos tupis também destinados à recepção da visita das almas dos mortos.

Maués (saterés-maués)

A terra indígena dos maués se estende sobre a linha divisória entre o Amazonas e o Pará. Fica ao sul da ilha fluvial de Tupinambaranas no rio Amazonas. O nome da terra indígena, Andirá-Marau, é tomado dos dois rios que a cruzam: o rio Andirá, que corre na direção da ponta oriental da citada ilha; e o rio Marau, que se dirige para oeste até confluir com o rio Maués-Açu, que também desemboca diante da longa ilha. Há moradores maués fora da terra indígena, nas cidades vizinhas, como Parintins, Maués, Barreirinha, e até em Manaus.

Em sua longa, detalhada e rica tese de doutorado, Alba Figueroa (1997) aborda a história da formação dos maués, as instituições externas que lidam com eles, as organizações por eles criadas para operarem com o mundo dos brancos, o modo como enfrentaram as interferências externas mais despóticas e descabidas, como as prospecções de petróleo na terra indígena,

finalizando com seus cuidados no combate às enfermidades, atitude perante a morte, no quadro de sua cosmologia.

Conforme a autora, a língua (do tronco tupi) e a cultura maués seriam resultantes do contato dos tupinambás, que ocuparam a ilha de Tupinambaranas nos cento e poucos anos iniciais da colonização da Amazônia, com povos indígenas localizados mais ao sul, provavelmente não tupis. A isso se acrescentou a presença heterogênea na área de envolvidos no conflito da cabanagem no quarto decênio do século XIX, deixando descendentes entre os maués, que os assimilaram. Na história da formação de sua organização social, um grupo ou clã chamado sateré teria tido um papel de liderança, justificando a inclusão de seu nome no etnônimo sateré-maué.

Alguns itens da cultura maué, por lhe serem peculiares, despertam mais o interesse do observador externo. Um deles é o cultivo do guaraná e a confecção de seus pães para consumo próprio ou venda, pois já no período colonial era comercializado com vizinhos e até remetido para regiões distantes, como Mato Grosso e Bolívia, pelo rio Madeira. Nas reuniões entre os maués o consumo do guaraná, preparado como a bebida chamada sapó, promove o bom entendimento.

Outro é a veneração do *Porantim*, uma peça de madeira escura e pesada na qual foram insculpidos losangos, gregas, linhas escalonadas, com as escarvas preenchidas com argila branca ou vermelha. Muito antiga, não se sabe exatamente quando foi feita. Em seu livro sobre os maués, Nunes Pereira (1954) apresenta os dados que colheu em 1939, inclusive sobre o *Porantim* (pp. 76-86), que então era guardado no coro de uma pequena igreja na aldeia de Terra Preta. Ninguém podia retirá-lo dali sem o consentimento do tuxaua geral, que residia em outro lugar. O guardião do *Porantim* é que o mostrou a Nunes, que pode vê-lo, tocá-lo, apreciar-lhe os desenhos e até examiná-lo com lupa, na procura de vestígios de seu antigo uso, que não encontrou. Tomou-lhe as medidas: 140 cm de comprimento, 11 cm na extremidade mais larga, que tem 2 cm de espessura. A outra extremidade, mais estreita, termina em forma de pião. Mostra um desenho da peça (prancha VII, entre as pp. 79-79) e também uma foto, em que está ladeada por ele e por seu guardião (entre as pp. 76-77). Nunes tende tomá-la como um remo, o “remo mágico”, embora ele mesmo levante indícios em contrário. Segundo Nunes, a importância mítica, histórica, social e mágica do *Porantim* é acentuada por uma expressão dos maués: “ele nos fala”. Em outro de seus livros, Nunes Pereira (1967, pp. 750-753) reapresenta resumidamente seus dados. Mais de 50 anos depois, o *Porantim* já está em outra localidade e Alba Figueroa (1997, pp. 264-269) vai procurar informações com sua guardiã. Conversou com ela, mas ao que parece não chegou a vê-lo. Uma versão do mito que narra sua origem, transcrito em sua tese (1996, Apêndice A, p. 19), indica ter sido originalmente uma borduna, uma arma. Respeitado e guardado cuidadosamente, o *Porantim*, ao longo dos anos, esteve aos cuidados de diferentes aldeias da terra indígena. Alguns maués o comparam à Bíblia, pois também possibilita uma leitura. Para fazê-la as pessoas mais velhas se reuniam, sem admitir a presença de crianças. A cada frase que um leitor dizia, em língua antiga, outro respondia com um comentário. E assim se alternavam leitor e comentarista. Uma mulher preparava o sapó de guaraná para o consumo dos presentes. Como a descrição da cerimônia é feita com o verbo no passado, acredito que ela não mais se realize. Uma frase de Alba Figueroa (p. 266) parece resumir toda a sua discussão sobre o *Porantim*: “De arma, tornou-se nas mãos do herói ancestral Anumaré o suporte simbólico do repertório cosmológico, da memória histórica e das regras da reprodução da sociedade, a tríade que compõe seu corpo místico.”

Um terceiro é o *Waumat*, também conhecido como Festa da Tocandira (Figuroa, 1997, pp. 456-459; Anexo E, pp. 79-96), que tem como ponto central a inserção da mão em uma luva em cujo interior estão presas uma porção de formigas tocandiras, de picada muito dolorosa. Recomenda-se um mínimo de 20 aplicações dessas picadas, a que se submetem os jovens dos 10 aos 21 anos de idade, mas que podem continuá-las ao longo da vida (Anexo E, nota 7). O ato tem por objetivo desenvolver a coragem, favorecer bom sucesso na caça e na pesca, tornar o jovem num trabalhador vigoroso, que acorda cedo, preparando-o para a idade adulta e as responsabilidades do casamento, mas sobretudo proporcionar uma vida saudável, livre das doenças e recaídas, o que não será obtido sem as 20 aplicações. As formigas, coletadas de véspera, são adormecidas em uma infusão preparada com folhas e cascas de cajueiro maceradas na água, de modo a poderem ser atadas na luva de trançado. Essa luva é inserida em outra, que representa o cosmos segundo os maués: a parte de cima, ornamentada com penas de arara e de gavião real, lembra o domínio do ar e da palavra; a inferior, feita de elementos vegetais vários, alude à terra, cultivável e nutriz. Ao ter sua mão enfiada na luva, o jovem dá voltas sobre si mesmo, batendo sem parar com o pé no chão, agitando assim o chocalho que tem amarrado à coxa. Um dos cantores lhe transmite alguns conselhos sobre o que deve fazer, e a dança se inicia, com a participação de todos os presentes. O jovem dança também e assim deve continuar mesmo depois que lhe retiram a luva, de modo a transpirar bastante. Mas a intensidade da dor pode fazer com que ele procure um canto afastado onde possa dar livre expressão a seu sofrimento. Aqueles que se submetem às picadas devem obedecer, prévia e posteriormente, a prescrições e restrições alimentares e cuidados com o corpo, que variam conforme cresce o número de exposições às tocandiras. Por exemplo, após a primeira aplicação se faz a modelação das nádegas de modo a ficarem carnudas; após a sexta, um esticamento do corpo para crescer depressa; após a décima, a escarificação. Todos esses serviços, e também o daquele que ajuda a vestir a luva, devem ser retribuídos com carne de caça ou peixe.

O xamanismo dos maués (Figuroa, 1997, pp. 460-484) também se apresenta com características próprias, peculiares. Em sua casa o xamã, *paini*, faz atendimentos individuais ou realiza sessões a que comparecem várias pessoas ou toda a comunidade, chamadas “bancadas”. Também se desloca de uma aldeia para outra para realizá-las. Leva uma mala que contém os objetos necessários a sua atividade. Entre eles vai o seu chocalho, que consulta, torcendo o cabo, que, raspando no buraco pelo qual se insere na caixa, produz um ruído como piados de pássaro. Outro item indispensável é uma longa pena de cauda de arara que diz ser sua “espada”. Pode conter também alguma imagem ou outro objeto de culto católico ou de umbanda. A mala, fechada e coberta com uma toalha, serve-lhe de mesa em que dispõe tais objetos antes de iniciar seus trabalhos. Apresenta-se com as vestes de uso cotidiano, mas recém-saído de um banho. Indispensáveis também são o tabaco, e o tauari para envolvê-lo, pois a fumaça representa o estabelecimento da linha de comunicação com os seres que comparecerão para falar e agir por intermédio do corpo do xamã. A eles se oferecem tabaco e cachaça, a serem igualmente providenciados. O *paini* conta com auxiliares, chamados mesários ou bancários, geralmente parentes seus ou pessoas que aspiram vir a ser xamãs. Dois tipos de relação podem se estabelecer entre o xamã e os seres que invoca, os encantados: mestres (donos) de espécies animais ou então de filhos (chamam o xamã de papaizinho). É digno de nota que os encantados não falam a língua dos maués, mas sim português. Cada xamã sabe chamar um certo número de encantados e mais um ou outro que somente ele conhece. Cada um desses seres é especialista na cura de certa doença, incômodo físico ou outros problemas, como a infertilidade. O Gavião Real é especialista em recuperar a sombra ou em capturar bestas ferozes. Certos problemas que

afetam toda a comunidade, como desavenças, são atribuídos a alguma besta feroz, que deve ser apanhada e jogada nas águas. Além dos *paini*, há aqueles que preferem ser considerados curadores. Eles resolvem os problemas de saúde e outros rezando aos santos, cada qual especialista na resolução de um mal. Alba Figueroa faz em apêndice (1997, Anexo F, pp. 97-115) a descrição de algumas bancadas a que assistiu, uma delas de modo muito detalhado.

As considerações de Alba Figueroa (1997, pp. 410-413) sobre os clãs, regras matrimoniais e terminologia de parentesco parecem indicar que a organização social dos maués está a esperar por uma etnografia atualizadora. Dos clãs, nem a patrilinearidade e nem a exogamia ainda vigoram. A distribuição dos termos de parentesco pelas posições genealógicas é imprecisa. De seguro só há o princípio de que a proibição de incesto se estende aos consanguíneos até o segundo grau. Há também uma certa valorização da linha materna, o que parece se dever aos casamentos interétnicos em que o cônjuge maué é a mulher, a qual procura garantir para os filhos a sua etnia.

Mundurucus

Das etnias desta área, os mundurucus foram os primeiros a serem objeto de observação etnológica intensiva, tendo Robert Murphy escrito dois livros sobre eles (Murphy 1958 e 1960) e mais um em co-autoria com sua esposa (Murphy & Murphy 1974).

Apesar de falarem uma língua do tronco tupi, mas de família distinta da tupi-guarani, os mundurucus chamam a atenção por determinados aspectos de sua morfologia social lembrarem os jês: aldeia circular, casa-dos-homens, clãs patrilineares inclusos em metades exogâmicas. Vale notar que a região da floresta amazônica onde desenvolveram sua forma tradicional de viver é salpicada de grandes manchas de cerrado, tipo de vegetação predominante no planalto Central, onde floresceu a maior parte das sociedades jês. Tal como acontece entre os xavantes, os mundurucus combinam (desarmonicamente, diria Lévi-Strauss) a patrilinearidade dos clãs e metades com a residência matrilocal; mas diferem daqueles por não dirigirem pelo casamento os homens mais intimamente relacionados em linha masculina a se concentrarem num conjunto de casas próximas. Mesmo que isso ocorresse, de pouco valeria, pois o homem casado mundurucu passa muito mais tempo na casa-dos-homens do que na casa da esposa, que só visita rapidamente para deixar carne de caça, ver os filhos ou ter relações sexuais. O casamento com primos cruzados, coerente com a exogamia de metades, não se faz entre os graus mais próximos.

O sistema mundurucu tradicional implica numa acentuada separação entre o mundo masculino e o feminino. Não que admita serem as mulheres inferiores aos homens, mas sim os papéis que desempenham. Justifica essa diferença um mito (Murphy & Murphy 1974: 88-89) que narra como as mulheres pescaram três peixes jejus que se transformaram nos três tubos de diferentes comprimentos providos de palheta dupla, e os fizeram soar pela aldeia, obrigando os homens a se esconderem, a fazerem beijus e a terem relações sexuais com elas. Entretanto, apesar de os comportamentos masculino e feminino estarem trocados em relação ao que ocorre atualmente, duas atividades se mostraram irredutíveis a qualquer inversão: os homens é que caçavam e ofereciam carne aos instrumentos sagrados, enquanto as mulheres só lhes ofereciam bebida de macaxeira, que faziam. E foi essa a razão para os homens se apropriarem dos tubos sonoros e da edificação sem paredes externas que é agora a casa-dos-homens, onde os guardam num recinto fechado. As mulheres não devem mais vê-los e devem esconder-se quando os homens desfilam pela aldeia, tocando-os. Seu som agrada aos espíritos ancestrais, bem como a

oferta que a eles fazem depois das caçadas bem sucedidas (: 93). No sistema tradicional, a mulher está sujeita ao estupro pela coletividade masculina se ousar procurar ver as flautas, ato que pune também aquelas mulheres que mostram demasiada iniciativa nas relações sexuais. A mulher que se desloca sozinha também está sujeita a conceder acesso sexual ao homem que a abordar. Por isso as mulheres andam sempre em companhia umas das outras, para buscar água, lenha, coletar frutos, ir à roça.

Entretanto, o casal Murphy pôde observar importantes mudanças entre os mundurucus que migraram da área de manchas de cerrado para as margens do rio Cururu, um afluente do alto Tapajós (: 179-203). Aí é possível aos homens extrair o látex de borracha por mais tempo, na estação do estio e da vazante, de modo a poder trocá-lo por maior quantidade de produtos industrializados requisitados pelas mulheres. Em vez da caça, geralmente coletiva e que toma o dia inteiro, é possível pescar no final da tarde para o consumo da família depois de recolher as tigelinhas e fazer a defumação da borracha. As casas, construídas de modo a permitir o acesso fácil às "estradas" de borracha, abandonaram a disposição em círculo. A casa-dos-homens, centro dessa figura, dada a intensificação da atividade masculina na extração do látex, complementada pela pesca, na ajuda requisitada pelas mulheres na fabricação de farinha e a conseqüente decadência da caça coletiva, desapareceu. Com o fim desse símbolo da dominância masculina, o gregarismo defensivo das mulheres também se arrefeceu. A família extensa cedeu lugar a grupos domésticos menores, não raro reduzidos à família elementar, com a efetiva presença do pai. Os meninos, que viviam mais soltos no cerrado, passaram a ser mais controlados pelos pais. De certa maneira, o complexo simbólico a que a casa-dos-homens servia de centro passou a ceder lugar à doutrinação e influência dos missionários católicos.

Bem antes da casa-dos-homens deixar de servir de centro a pelo menos parte dos mundurucus, desapareceu uma outra instituição importante em seu modo de viver tradicional, que era a caça de cabeças. A cabeça do inimigo, conforme sublinha Patrick Menget (1993) com base nos dados de Murphy e de outros autores, tinha uma posição focal no sistema ritual, fortemente associado à sexualidade, à rivalidade, à procriação, à gradação etária, enfim, à capacidade de a sociedade mundurucu reproduzir a si mesma. A cabeça do inimigo era objeto de uma atenção ritual que durava de três a quatro anos e passava por três fases.

Na primeira, ela era preparada de modo que sua pintura e toucado acentuassem seu caráter masculino (geralmente era de homens que se tomavam as cabeças) e de mundurucu. O matador, denominado "mãe do queixada" (expressão que deixa muito a refletir, uma vez que as diferentes espécies de animais de caça têm "mães"), presidia a esses cuidados. As penas que enfeitavam a cabeça provinham de diferentes clãs, de ambas as metades, pondo-a ao acesso da coletividade. O matador abstinha-se de relações sexuais de maneira tão severa que chegava a evitar olhar para os homens que não estavam impedidos de se valer das mulheres. Também não caçava, mas sim conduzia consigo a cabeça até a orla da floresta, proporcionado assim aos caçadores um bom sucesso. Não sendo nem velho nem adolescente, mas sim um homem em idade apropriada para a guerra, o matador pertencia a uma sociedade chamada "Mães do Arco".

Na segunda fase, homens calvos, velhos, denominados "os urubus", atiravam a cabeça no chão e batiam nela com paus para tirar os últimos pedacinhos de carne.

Na terceira e última fase, o matador extraía os dentes da cabeça e os costurava em um cinto de algodão, o qual aumentaria as chances de seu portador em obter uma nova cabeça. Nessa fase ainda ficava mais clara a distinção dos participantes por idade: os velhos, antigos

"mães de queixada", equivalentes aos "urubus"; os "mães do arco"; e os jovens. A um sinal dos velhos, os jovens se precipitavam para o mato, perseguidos pelos "mães do arco". Cada um destes capturava um jovem da metade oposta à sua, enfeitava-o e o trazia de volta à aldeia. Como, se obedecidas as regras sociais, o filho é sempre da metade oposta à da mãe, a relação do jovem com o seu capturador era como que de filiação, seria um anti-filho, no dizer de Menget. As mulheres também se distribuíam conforme a díade, pois um mingau de mandioca, feito somente por aquelas que já haviam passado pela menopausa ou ainda não haviam atingido a menarca, era oferecido aos "mães do arco", quando retornavam com os "cativos".

Caiabis

O rio Tapajós tem início na confluência dos rios Juruena e Teles Pires (cujo nome mais antigo é São Manuel). Essa confluência forma um pontal, pertencente a Mato Grosso, entre o sudeste do Amazonas do sudoeste do Pará. A presença de dois povos falantes de línguas da família tupi-guarani, os caiabis e os apiacás, a partir desse pontal para o sul, impõe-me esticar a área Amazônia Centro-Meridional um pouco mais nessa direção, de modo a considerá-los (fazendo-me romper a moldura do mapa incluso neste capítulo, como se pode notar).

O território tradicional dos caiabis era nos rios Teles Pires e Arinos. Nele fica a TI Apiaká-Kayabi (no município de Juara, MT), onde vive um pequeno grupo deles, no rio dos Peixes (ou São Francisco), afluente da margem direita do Arinos, por sua vez tributário do Juruena. Mantinham hostilidades com os bacairis, interpondo-se entre os que viviam nos formadores do Xingu e os dos formadores do Teles Pires e do Arinos. A partir das últimas décadas do século XIX tem início um prolongado período de choques com seringueiros que penetravam em seu território. Quando, em meados do século XX, as relações se vão tornando mais amistosas, tem lugar a penetração de gaúchos, promovida por uma companhia colonizadora. Se essas ondas de invasores contribuíram para a dispersão dos caiabis, as agências que se encarregaram de lhes dar assistência acentuaram ainda mais esse movimento, por atuarem a partir de vários focos de atração: a missão católica estabelecida em Utiariti e Diamantino; o Serviço de Proteção aos Índios, com a criação, em 1922, do posto Pedro Dantas, no rio Verde, afluente da margem esquerda do Teles Pires; o mesmo órgão governamental, com a criação do posto Caiabi na margem paraense do baixo Teles Pires em 1941 (estaria, suponho, na área da atual Terra Indígena Kayabi, ao sul da TI Mundurucu); e o Parque do Xingu, entre 1955 e 1966, administrado pela Fundação Brasil Central. Um artigo de Bartolomé Melià (1993) expõe detalhadamente as vicissitudes do contato interétnico por que passaram os caiabis.

O livro de Georg Grünberg (2004) apresenta os caiabis no período em que se fazia a transferência da maioria deles para o Xingu. Ele realizou sua pesquisa de campo ao longo do ano de 1966, no rio dos Peixes, tanto na aldeia próxima do posto do SPI como numa outra mais a montante. Quase no seu final, viajou em avião da FAB com uma parte dos caiabis que conheceu, então em mudança para o Xingu, tendo assim a oportunidade de conhecer também aqueles que já se tinham transferido, entre os quais realizou um censo. Uma das contribuições mais notáveis no livro é a cuidadosa descrição do equipamento material, que inclui ferramentas, armas, brinquedos, ornamentos corporais, instrumentos musicais (pp. 107-160). Outra é a atenta observação de gestos, maneiras de falar, de rir, de andar ou correr na mata, acomodar-se para trabalhos manuais, habilidade de levantar objetos do chão com os dedos dos pés, tempo de alternância entre trabalho e descanso, reserva quanto ao contato físico, enfim, técnicas de corpo e habilidades mentais (pp.189-199). Oferece também um valioso levantamento de fontes

históricas desde o início do século XVIII relativos à área em que viveram e vivem os caiabis e seus vizinhos (pp. 29-74). E ainda o capítulo em que reúne crenças religiosas, o xamanismo, o rito de *Yawotsi*, os cantos de um e de outro, além de narrativas míticas (pp. 201-235). Grunberg assistiu a duas realizações do *Yawotsi*, uma improvisada no rio dos Peixes, outra na chegada dos caiabis acompanhados por ele ao Xingu. Embora não indique a presença de nenhum artefato que represente a cabeça do inimigo nas celebrações que presenciou, em outro ponto do livro informa que no passado ela era descarnada e levada para a aldeia. Na realização do *Yawotsi*, os crânios, enfeitados com fios de algodão eram carregados nos ombros dos homens. Depois os crânios eram destruídos e seus pequenos pedaços distribuídos aos homens e depois às mulheres. Mais tarde eram jogados fora. Só os dentes eram utilizados em colares (pp. 177-178). A tradução desse livro para o português é acrescida de um posfácio constituído por comentários de Klinton Senra, Geraldo Mosimann da Silva e Simone Ferreira de Athayde sobre os caiabis atuais.

Apiacás

As informações que aqui apresento sobre os apiacás, pinço-as da tese de doutorado de Giovana Tempesta (2009), que os tem como tema. A notícia mais antiga a seu respeito data de 1746, localizados no baixo curso do rio Arinos. A descoberta de jazidas de diamantes em Mato Grosso no mesmo ano estimulava a exploração dessa região. Eram então hostis aos brancos e também inimigos dos mundurucus, dos caiabis, dos tapaiunas. Em 1795 os mundurucus tornam-se aliados dos brancos, ajudando-os a afastar os outros indígenas das áreas que interessavam aos colonizadores. Isso apressou os apiacás a procurarem a paz, de modo que em 1819 já faziam uma visita a Cuiabá. Nessa viagem é que o jesuíta José da Silva Guimarães faz o registro mais completo que deles se tem no século XIX. Em 1828 a expedição de Langsdorff passou por aldeias apiacás no baixo Arinos e no Juruena, sempre recebida amistosamente e dando oportunidade a seu desenhista, Hercules Florence, de retratar homens, mulheres, ornamentados ou em atividade. Em 1844 o viajante Casteneau os vê em Diamantino. Mas a paz com os brancos começa a mudar nos meados do século XIX, com a exploração da borracha, incorporando a maioria dos apiacás na extração do látex e no sistema de aviamento. Em 1895 Coudreau registrou no baixo Juruena cerca de 100 apiacás em cinco aldeias, duas das quais chefiadas por seringueiros que não eram indígenas. Pior ainda, em 1902 os apiacás passam a ser perseguidos quando a província de Mato Grosso instala no local chamado Barra de São Manuel (hoje no estado do Amazonas), imediatamente abaixo da confluência do rio Juruena com o Teles Pires (também chamado São Manuel), uma coletoria de impostos. Os quatro primeiros coletores moveram guerra aos apiacás, chegando a dizimar uma aldeia inteira no baixo Juruena. Além de massacres e violências, capturavam mulheres apiacás. O quarto, Paulo Corrêa, casado com uma apiacá, violava o comportamento esperado de um cunhado com esses massacres e capturas. Os apiacás fugiram da Barra de São Manuel e se internaram no rio São Tomé, no interior do pontal. Aí fundaram a aldeia de Apiakatuba, isolando-se dos brancos. Paulo Corrêa foi morto, não pelos índios, mas pelos brancos (certamente porque sua violência não atingia somente os índios), e um de seus “guaxebas” (um homem de confiança) entregou sua cabeça aos apiacás. Estes a levaram para Apiakatuba, onde a trataram e pintaram conforme o costume e fizeram a festa (pp. 47-60).

A morte do coletor é como um marco na história dos apiacás. Um relatório da Comissão Rondon, de 1912, indica que somente 32 apiacás tinham sobrevivido às violências e massacres

sofridos até então. Tal dado levou indigenistas, antropólogos e administradores a tê-los como em extinção, tratando aqueles cuja existência lhes vinha ao conhecimento como “remanescentes”, “descendentes”, “integrados ao meio regional”. Não levaram em conta a existência de uma aldeia, Apiakatuba, nas matas do pontal e nem os apiacás que ficaram dispersos ao longo do Tapajós e seus formadores, entre os mundurucus, por exemplo. Considerando esses dispersos como em vias de integração na sociedade mais ampla, o órgão governamental de assistência aos indígenas deixou de lhes dar atenção. Mas nem mesmo os da aldeia do pontal estavam em isolamento absoluto: padres da missão do rio Cururu, que atendia os mundurucus, também os visitavam. As guerras de vingança e a antropofagia, os apiacás já as tinham deixado no século XIX, uma renúncia para a qual talvez tenham contribuído os massacres sofridos e as epidemias. Em 1927 o etnólogo Max Schmidt passou dois meses no posto Pedro Dantas, na margem esquerda do rio Teles Pires, 180 km ao sul da embocadura do rio Verde, com o propósito de realizar pesquisa com os caiabis que costumavam visitá-lo. Ouviu dos funcionários que entre os caiabis costumavam vir também apiacás, mas que tinham dificuldade de distinguir uns dos outros. Em suma, os apiacás viviam próximos aos mundurucus e aos caiabis, faziam casamentos com eles e também com maués, cocamas (do trecho peruano do rio Amazonas, certamente trazidos como seringueiros por seus patrões) e ainda com seringueiros de origem nordestina. Desse modo os apiacás foram se tornando, no seu dizer, gente misturada. E frequentando postos missionários ou do SPI que não eram originalmente a eles destinados. Na década de 1930 é fundada a missão jesuítica de Utiariti, que atuará entre os indígenas da bacia dos formadores do Tapajós, atraindo as crianças para seu internato, onde terão instrução básica e aprenderão alguns ofícios. E nos anos 1960, os apiacás que trabalhavam na extração do látex no baixo curso do Juruena são convidados pelo Pe. João Dornstauder, dessa missão, a se aldearem numa área destinada aos caiabis no rio dos Peixes. A partir dos anos 1970, órgãos governamentais promovem diferentes providências quanto a região (usinas hidrelétricas, estradas, incentivo ao agronegócio, turismo ecológico, unidades de conservação), abrindo a oportunidade para colonos do sul e intensificando a pressão sobre os territórios indígenas (pp. 61-73).

O abandono do próprio idioma em favor do português e das línguas dos povos indígenas mais próximos, mundurucu e caiabi, com os quais também se casam, das guerras e dos ritos que lhes eram associados, de uma porção de outros itens culturais substituídos pelas mercadorias dos brancos, a admissão de serem misturados, levam a pesquisadora a comparar a situação dos apiacás com aquela que o antropólogo Peter Gow encontrou no baixo Urubamba, no Peru. A unidade constituída por uma língua, uma cultura e uma identidade étnica não faz mais sentido, torna-se um critério deve ser repensado ou abandonado. Depois de comentar as contribuições de vários outros autores no que tange a essa questão, Giovana Tempesta chega às quatro dimensões básicas do processo de territorialização, de João Pacheco de Oliveira, que toma como tópicos para continuar a discussão do problema entre os apiacás (pp. 92-99). Tenho a impressão que os dados discutidos a partir daí pela pesquisadora demonstram que a situação dos apiacás não parece conduzir-se para algo equiparável à do Urubamba, pois alguns fatores atuam na direção oposta. O estabelecimento de uma aldeia apiacá nos anos 1960 no rio dos Peixes, estimulado pelo já referido jesuíta, parece ter sido o ponto de partida para uma recuperação étnica, sem negar as mudanças culturais nem os vínculos de parentesco e casamento com membros de outros grupos indígenas e com os brancos. A área era dos caiabis, mas com o tempo houve uma acomodação, ficando os apiacás com a margem norte e aqueles com a oposta. Três parentelas, todas com ascendentes de várias origens, cada qual com um

sobrenome não indígena, passado de pai ou mãe para filhos, consideradas como os apiacás “legítimos”, fazem o núcleo das sete aldeias que a partir de então se formaram. Desde o último decênio do século XX vêm preferindo casar com seus parentes distantes em vez seus vizinhos caiabis, mundurucus ou brancos. Dado que suas aldeias têm-se erigido em terras dos mundurucus e dos caiabis, reivindicam para si um espaço próprio, o pontal, o interior da confluência do Juruena com o Teles Pires (pp. 100-109).

Daqui por diante a pesquisadora examina a organização social e política. Descreve as aldeias, com seu salão, destinado a diversas atividades e aberto tanto a homens como mulheres: reuniões, festas, aulas, missas. Aborda a família extensa, a inclinação pela uxorilocalidade, com o genro a construir sua casa junto à do sogro após o nascimento do primeiro filho; o casamento entre os parentes, mas não os mais próximos; o desagrado com uniões que obriguem um cônjuge a mudar-se para lugar muito distante. Lembra o acréscimo de mais uma relação no parentesco, entre os pais e os padrinhos da criança batizada, o compadrio. Comenta a satisfação dos caiabis em ter aldeia bonita e asseada e roças apresentáveis. Destaca a valorização da paz e bom entendimento entre os moradores. Distingue os tipos de relação econômica entre as pessoas: a partilha dentro da família nuclear, a dádiva entre parentes e corresidentes, a troca mercantil com os conhecidos e estranhos. Aponta a ausência de xamãs próprios, mas não da crença no xamanismo e a convocação de pajés de fora. Apresenta dados biográficos de alguns chefes de aldeia e neles repara a tendência de as habilidades de diplomata substituírem as de sogro (pp. 115-281).

Muras

Os muras vivem em diversas e pequenas áreas indígenas no complexo de rios, paranás, furos e lagos do chamado delta do Autazes, à margem esquerda do baixo curso rio Madeira, além de uma terra mais extensa e ao sul, chamada Cunhã-Sapucaia, cortada pelo rio Preto do Igapó-açu, sem dizer daqueles que moram em cidades da região, inclusive Manaus. Não usam mais sua língua, inclusa na mesma família da falada pelos pirahãs. Dois trabalhos abordam distintas fases da história mura: a dissertação de mestrado de Marta Amoroso (1991) e a tese de doutorado de Márcia Pereira (2009). O da primeira, de base mais documental, focaliza suas relações com os brancos e os grupos indígenas vizinhos no período colonial. O da segunda, fundado em pesquisa de campo, constitui uma reflexão sobre o modo como os muras relembram os acontecimentos de seu passado e como transmitem essa memória para as gerações mais novas, especialmente com respeito aos tempos da Cabanagem, revolução que sacudiu a Amazônia no período da Regência, entre o primeiro e o segundo monarca do Império brasileiro.

Conforme Marta Amoroso, a primeira referência aos muras data de 1714, feita pelos jesuítas, que tinham iniciado seu trabalho missionário na ilha fluvial de Tupinambaranas e logo depois no baixo rio Madeira na segunda metade do século XVII. Em 1738 um jesuíta inicia um processo criminal contra os muras, queixando-se dos ataques e mortes por eles cometidos, com prejuízo das atividades missionárias no rio Madeira, e pedindo providências drásticas contra eles, algo como uma guerra justa. A queixa vai ao governador, daí para o ouvidor geral da capitania, que ouve depoimentos de pessoas que conheciam o rio Madeira, inclusive cabos de tropas de resgate. Os depoimentos foram apreciados pela Junta das Missões, integrada por membros de várias ordens religiosas. Entre as objeções por eles levantadas estava a de que poucas das 33 testemunhas tinham presenciado as ações atribuídas aos muras, alegando ter apenas ouvido falar delas; além disso, que certos depoimentos se fizeram em favor de causa

própria. Com todos os testemunhos e pareceres incluídos, os *Autos da Devassa contra os Índios Mura do Rio Madeira e Nações do Rio Tocantins* foram encaminhados aos rei de Portugal, que decidiu contra a guerra justa, uma vez que não havia interesse em franquear o caminho para as minas de ouro, reconhecendo nos índios bravos desses rios uma função estratégica. De fato, desde 1733 vigorava um decreto real que proibia o contato entre o Estado do Brasil e o Estado do Maranhão e Grão-Pará. Uma forte razão para esse pedido de providências contra os muras teria sido a exportação pelos jesuítas do cacau silvestre, abundante nas florestas do rio Madeira, coletado pelos índios missionados. Porém, dez anos depois, a população dos aldeamentos decrescia drasticamente nos aldeamentos, assolados pela varíola. As sucessivas mortes provocavam fugas e as mulheres evitavam conceber. Os jesuítas procuravam sanar a queda populacional com mais buscas de índios nas matas para catequizar. Os muras, entretanto, continuavam intratáveis (Amoroso, 1991, pp. 28-52).

Apesar da proibição da navegação dos rios que ligavam a Amazônia com as regiões auríferas ao sul, o Tapajós e o Madeira foram percorridos por várias vezes tanto em um sentido como no outro por expedições com interesses comerciais. A navegação da sequência fluvial Madeira–Mamoré–Guaporé até Vila Bela, em Mato Grosso, ou no sentido contrário, punha as expedições em contato com as missões religiosas espanholas na Bolívia. Tal percurso despertou o interesse do governo português, sobretudo a partir do momento em que se dá conta da decadência das minas de Cuiabá além do consequente despovoamento, com a necessidade de garantir suas fronteiras nas conversações diplomáticas com a Espanha, que levariam ao Tratado de Madri. Em 1748 a coroa portuguesa ordena a organização de uma expedição que conduziria João de Souza Azevedo e sua comitiva de volta a Mato Grosso pelo rio Madeira, porque tinha alcançado Belém descendo pelo Tapajós, violando a proibição régia (o governo simultaneamente punia o infrator e captava conhecimentos sobre a rota fluvial e a fronteira com a área colonial espanhola). Partindo em 1749, a expedição foi atacada por muras no trecho entre a foz do rio Jamari e a primeira cachoeira do Madeira (logo, na altura da atual cidade de Porto Velho). Mas continua sua rota e chega a Vila Bela com artigos comerciais trazidos de Belém. Com ela se inaugura a navegação legal do rio Madeira. O governo português toma conhecimento das dezenove cachoeiras que tinham de ser transpostas no percurso; e do perigo que ofereciam os índios muras. João de Souza Azevedo passa a utilizar comercialmente essa via entre Vila Bela e Belém. E começa a aconselhar o governo sobre a necessidade de combater os índios rebeldes, especialmente os muras, uma opinião partilhada por Mendonça Furtado, governador do Estado do Grão-Pará e Maranhão e comissário dos trabalhos de demarcação decorrentes do Tratado de Madri. Isso em um tempo em que a liberdade dos índios era reconhecida por lei (Amoroso, 1991, pp. 53-97).

A partir do início da segunda metade do século XVIII, as notícias sobre os muras se deslocam do rio Madeira para o Solimões e o Negro. Quando encontrados eram mortos ou escravizados. Nesse período as notícias e opiniões sobre os muras constituem assunto dos textos de três autores. Um deles é o ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, cujo diário de viagem dá conta do que observou em seus percursos pela Capitania de São José do Rio Negro (raiz do que virá a ser o atual estado do Amazonas) nos anos de 1774 e 1775. Descreve e comenta o terror e os prejuízos causados pelas incursões muras nas localidades que visitou. Outro é o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, nascido na Bahia, formado em Portugal e daí enviado pelo governo para estudar a Amazônia, onde trabalhou de 1783 a 1792, pesquisa nomeada como “Viagem Filosófica”. Discorreu sobre os muras ao longo de seu diário, dedicou-lhes uma memória e ainda fez uma compilação das cartas de autoridades coloniais encarregadas

de seus aldeamentos após pacificados. Apoia-se bastante no diário do ouvidor Ribeiro de Sampaio. Tal como ele, exagera a extensão da área de ação dos muras, atribui a suas incursões o abandono das roças, a falta de excedente agrícola comerciável, frustrando os planos de desenvolvimento do governo. De um modo geral expressa muito do que se dizia na Amazônia sobre os muras e endossa as sugestões de medidas drásticas para controlá-los. O terceiro autor é Henrique João Wilkens, engenheiro militar da comissão portuguesa para a demarcação da fronteira com as colônias espanholas, que escreveu em 1785 o poema *Muhuraida ou o Triunfo da Fé*, em que comemora a procura da paz pelos muras, que tomavam iniciativas de contato amistoso com os colonizadores desde 1784, talvez temerosos da ameaça dos mundurucus, como admite Alexandre Rodrigues Ferreira. O poema traz muitas notas de rodapé escritas pelo próprio autor com informações históricas ou etnográficas. Na expedição de Alexandre Rodrigues Ferreira iniciada em 1789 pelo rio Madeira em direção a Vila Bela e a Cuiabá, o naturalista obteve a colaboração de muras pacificados que faziam a pesca para sustento dos viajantes. Entretanto, um índio que servia de intérprete na comunicação com os muras, convenceu-os a abandonarem a expedição e com eles foi embora, o que animou outros a imitá-los. Desse modo, o naturalista chega a Vila Bela com poucos índios. Esse acontecimento, comparado com outros na correspondência entre os governadores do Grão Pará e de Mato Grosso, serve para acusar os muras de dar amparo à fuga de remeiros. Por isso, a lei de 1798, que extingue o Diretório de Índios sem prejuízo da liberdade indígena, excetua os muras, mundurucus e carajás, considerando-os passíveis de ser escravizados. Não obstante, os muras pacificados tinham sido instalados em sete aldeamentos localizados nos rios Solimões, Japurá, Negro e Madeira, mas deles se ausentavam com frequência, com suas mulheres e filhos, para pescar, coletar castanha, voltando somente no tempo de colher as roças (Amoroso, 1991, pp. 103-137).

Após a extinção do Diretório de Índios, nenhum regulamento o substituiu até o reinado do imperador Pedro II. E é nesse tempo de estatuto legal mal definido que os muras são envolvidos pela Cabanagem. Essa revolta, que durou de 1835 a 1840, seria inicialmente conduzida pela elite brasileira da Amazônia contra a elite lusitana, que ainda detinha a hegemonia na região nos primeiros anos da independência. Um ano após iniciada, foi duramente reprimida em Belém pelo governo imperial. Mas o movimento continuou, mantido sobretudo pela população mais pobre e desassistida, os cabanos, expandindo-se para o interior, para a calha do rio Amazonas e o baixo curso de seus afluentes, por mais quatro anos. A composição dos cabanos era bastante heterogênea: negros escravos ou não, trabalhadores indígenas em serviços urbanos ou domésticos, ou no transporte fluvial (remeiros), compulsoriamente ou não, índios aldeados do interior. Os documentos históricos geralmente pouco ou nada dizem da participação dos diferentes povos indígenas e dos motivos que os colocaram de um ou de outro lado do grande conflito.

Márcia Pereira (2009) foi perguntar aos próprios muras sobre seu envolvimento na Cabanagem. Na sua pesquisa de campo teve de aprender com eles a quem, quando e onde indagar. Não há uma narrativa linear de como transcorreram os acontecimentos desse conflito que seja conhecida por todos. São os lugares que suscitam a lembrança do que ali ocorreu, e quem sabe é porque ali já esteve, em companhia de um mais velho, um parente, que lhe contou. Por isso, a pesquisadora viajou pelo delta dos Autazes, acompanhada de quem conhecia o percurso e sabia contar sobre os lugares por que passavam. Tinha também se informado previamente sobre a quem procurar. Fez três viagens pelo rio Mutuca, uma pelo rio Preto do Pantaleão (pelo furo do Sampaio), uma do lago da Josefa a Nova Olinda do Norte, no rio

Madeira, e outra, também do lago da Josefa ao rio Canumã (pp. 214-223). Dois mapas e um croqui apresentados nas pp. 242, 244 e 246 ajudam o leitor, apesar de não mostrarem, e nem a escala o permitiria, todas as conexões entre rios, paranás e lagos do complexo delta dos Autazes. Com essas viagens a pesquisadora percorreu as duas zonas que compuseram o cenário da guerra, pelo menos na sua primeira fase. Uma delas, constituída pelo rio Mutuca, que desemboca no lago Murutinga, formado pelo Autaz-mirim. A outra, mais ao sul, pelas correntes fluviais que convergem para o Autaz-açu, entre as quais o rio Preto do Pantaleão (p. 152-153). O rio Mutuca pode ser entendido também como o eixo de uma rede. Já a zona do Autaz-açu congrega duas: a rede que tem por eixo o rio Preto do Pantaleão e a que tem por eixo o alto curso do mesmo rio ligado ao lago da Josefa pelo furo do Sampaio (pp. 166-170 e mapa da p. 242). Se bem entendi, essas redes eram constituídas por comunidades encadeadas por vizinhança que se ajudavam contra os invasores, mantendo comunicação entre si, de modo a poder atacar em conjunto ou em pontos diversos, forjando ciladas, ajudando-se em rotas de fuga. Em tudo isso se valiam do intrincado complexo de lagos, furos, áreas inundáveis cobertas pelos aningais, formando um quebra-cabeça de caminhos que conheciam (pp. 153-155). Também construíam as chamadas “trincheiras”, “tapagens” ou “cercas”, que eram fileiras de troncos fíncados no fundo dos rios e igarapés, cujo topo não aparecia à flor d’água, bloqueando a passagem das embarcações do inimigo ou até afundando-as ao romper-lhes o casco. Um ou mais barcos escorados por um dessas “cercas” eram um alvo fácil para um ataque dos muras. Feitas de madeira resistente, as “cercas” duram até os dias de hoje e proprietários não índios que atualmente ocupam boa parte do delta encontram muita dificuldade em desfazê-las (pp. 176-183).

Distinguir os beligerantes em cabanos e legalistas não fazia sentido para os muras. Para eles categorias como “cabanos” e “soldados”, sem dizer dos legalistas, eram indefinidas. Não se consideravam “cabanos”. E “soldados” talvez fossem aqueles arregimentados pela Guarda Nacional. Eles enfrentavam o líder legalista Ambrózio Ayres, apelidado Bararuá, e os índios do rio Negro arregimentados por ele. Também combatiam os mundurucus (pp. 156-158). Aliás, a viagem da pesquisadora ao rio Canumã, afluente da margem direita do Madeira, foi para procurar as trincheiras (neste caso no sentido de escavações mesmo) mundurucus (pp. 216-217). Quanto a Bararuá, os muras conseguem matá-lo, acontecimento que consideram o fim da guerra (pp. 201-204).

Apesar de sua destreza nas águas dos rios, paranás e lagoas, os muras foram recuando para as cabeceiras, que não são navegáveis. Mesmo assim, ainda tinham condições de combater (pp. 184-187). Mas vem o tempo em que, chegando ao final das cabeceiras, passam para os divisores de água, a mata, o centro. Aí se tornam mais vulneráveis, atacados pelos mundurucus, que degolando-os, espetam suas cabeças em varas, erigindo-as nas praias (pp. 188-190). Houve mesmo lugares destinados à degola dos muras, talvez por outros que não os mundurucus, Quíá e Ticanga (pp. 209-215 e mapa da p. 246). Mas no centro os muras dividirão espaço com índios de outras etnias fugidos da guerra e desertores das próprias forças legais. Aí enfrentam suas maiores dificuldades, assediados pelos que procuravam comida ou buscavam mulheres. Mesmo quando dispunham de alimentos, tinham de cozinhar de noite, para a fumaça não os denunciar (p. 190-201).

Os muras devem ter sofrido um severo decréscimo de sua população nas lutas da Cabanagem. Mas sua disputa por alimentos e espaço com desertores, fugidos, índios ou brancos nas matas no final do conflito deve ter contribuído para muitas uniões interétnicas, passageiras

ou forçadas que fossem, que geraram filhos, adotados e educados como muras. Não foi a primeira vez que isso aconteceu, pois no período colonial admitia-se que os muras davam guarida a índios remeiros ou fugidos de missões. Usava-se até o termo “murificado” para aqueles que tinham sido educados como muras. Deve ter sido logo após a Cabanagem que a população não indígena começou a apoderar-se das terras do delta dos Autazes, reduzindo o espaço dos muras. O Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910, providenciou várias pequenas áreas para eles espalhadas entre as terras de que os não índios se apoderaram. Mais recentemente foi homologada a TI Cunha-Sapucaia, ao sul do delta do Autazes, cortada pelo rio Preto do Igapó-açu (maior que o rio Preto do Pantaleão, com o qual não se confunde), mais extensa que as pequenas terras que lhes tinham sido reconhecidas anteriormente. Um artigo de Marta Amoroso (2013) focaliza os muras que vivem em Cunha-Sapucaia. Por ele sabemos que a população mura em 2010 era de mais de 12 mil pessoas, dos quais 7.769 (cerca de 65%) moravam fora das terras indígenas, nas sedes dos municípios da região. Também sabemos de sua preferência por morar em embarcações ou casas sobre flutuadores de madeira ou em casas junto às praias fluviais. E ainda de sua grande mobilidade, uma característica que, tal como a de viver na várzea, remonta aos séculos passados. Por outro lado, Marta Amososo destaca os conselhos de um líder mura em favor de manterem as casas juntas em aldeias e não dispersas, de modo a facilitar a frequência à escola e o atendimento do pessoal de saúde.

Pirahãs

Da mesma família linguística dos muras, os pirahãs também vivem junto ao rio Madeira, porém mais para cima, na bacia de seu afluente da margem direita, o rio Marmelos. São também menos numerosos. O livro de Marco Antonio Gonçalves (1993) sobre a cosmologia e os nomes pessoais pirahãs mostra-nos uma profusão de seres espirituais em complexas e sucessivas transformações, que seria impossível aqui resumir, como que a combinar elementos culturais presentes em outros grupos desta área etnográfica e de áreas vizinhas de um modo peculiar. Isso se torna mais claro se os compararmos com os araras, já apresentados, que estão situados no outro extremo desta mesma área.

Vimos que os araras habitavam ambos os lados de um divisor de águas; os pirahãs, por sua vez, moram em margens de rio. O ciclo anual dos primeiros é ritmado pela alternância entre estação seca e chuvosa, enquanto o dos segundos, pela enchente e vazante. Os pirahãs também crêem na ocorrência de um grande cataclismo num passado remoto, mas o principal imortal de sua mitologia os socorre, ao contrário da divindade arara, que toma uma atitude vingativa. A divindade arara transformou-se em onça, enquanto o principal imortal pirahã (cuja contribuição lembra mais a do bicho-preguiça e da lontra para os araras) tem uma grande roça. Após o cataclismo, o universo atual dos araras ganhou um caráter mais horizontal, mas o dos pirahãs guardou a verticalidade, com duas camadas acima e duas abaixo do patamar habitado pelos vivos. Se a divindade esquarteja os cadáveres (mantidos acima do chão) dos araras, existe ao contrário, por parte dos pirahãs, o cuidado de manter o corpo (enterrado, mas em terreno alto, sem que a terra o toque e a água das enchentes o alcancem) intacto, para poder chegar à roça do principal imortal, para quem trabalhará. Para os araras é o sêmen do pai e o sangue e o leite da mãe que geram o filho; o pai contribui para a formação das partes duras e secas, como os ossos, enquanto a mãe, com as partes moles e líquidas, como o sangue, vísceras, fluidos corporais. Para os pirahãs a distinção não chega a ser tão nítida: o esperma produz os ossos e a

carne; o sangue menstrual também forma o feto e o leite materno contribui para aumentar a carne; mas tudo começa com um susto que a mãe leva ao lidar com um vegetal ou animal.

A ausência de referência aos nomes pessoais na etnografia dos araras talvez reflita o lugar apagado que ocupam nas instituições deste povo. Os nomes pessoais pirahãs, ao contrário, estão intimamente envolvidos ao ciclo de vida e transformações *post-mortem*. Para os pirahãs, um imortal surge a partir da deformação produzida por um acidente no corpo de alguém; esse imortal terá o nome do ser que motivou o acidente e irá morar numa outra camada do cosmos. A dieta de um imortal inclui pouca carne, mais peixes e bebidas de frutas que tendem ao avermelhado. Por intermédio do xamã os seres humanos recebem nomes dos imortais. Cada um desses nomes corresponde a um par de entidades: uma pacífica, que come peixes e frutas; outra violenta, canibal e que come as entidades pacíficas. Essas entidades se libertam do corpo do ser humano quando este morre, perde um parente próximo ou se fere com grande perda de sangue. O sangue que escapa dos ferimentos que causam a morte dessas entidades pacíficas ou violentas se transforma em outras entidades numa seqüência bem determinada. A entidade pacífica morre e dá origem a outra pacífica. A última de uma série de três pacíficas dá origem a um jaguar imortal. Já a entidade violenta, ao morrer dá origem a um canibal exacerbado que será sucedido por uma entidade pacífica, a primeira de uma série de três que finalmente chegará a um jaguar imortal. Tanto as entidades pacíficas como as violentas e a canibal exacerbada recebem nomes dos imortais. Por conseguinte, acidente, deformação, perda de sangue, estão na origem dessas metamorfoses sucessivas, que culminam na onça; por outro lado, é o corpo ileso que deve chegar à roça do principal imortal. No caso dos araras, a divindade esquartera o corpo e de cada parte é que saem distintas entidades, uma das quais a onça. Os pirahãs privilegiam a sucessão; os araras, a dispersão das entidades. Quanto às mulheres, os araras admitem que após a morte não se desdobram em vários seres, dando origem apenas à onça; os pirahãs talvez não admitam destinos *post-mortem* tão divergentes entre homens e mulheres, mas certos detalhes míticos parecem colocar o homem mais associado aos vegetais e as mulheres mais envolvidas com o sangue e semelhantes às onças.

Em dois aspectos os pirahãs lembram os arauetés, da área Amazônia Oriental. Um é a da transferência do canibalismo para fora do mundo dos vivos. Outro é uma certa identificação entre o matador e sua vítima. Outrora, o pirahã que era socializado como guerreiro-matador pintava-se como jaguar; fazia emboscada para apanhar o inimigo; observava seu corpo e feições de modo a achar semelhanças com um pirahã já falecido de quem sabia o nome; matava-o, então, apossando-se desse nome para si ou para outro pirahã.

Torás

Os índios torás já não falam sua língua, que é da família chapacura, tal como a dos uáris, de Rondônia (no capítulo D5 destas *Áreas Etnográficas*). Em 1716 sua população foi quase extinta na guerra movida pela coroa portuguesa contra os índios rebeldes do rio Madeira, sendo os sobreviventes aldeados na missão jesuítica do rio Abacaxis, que desemboca no paraná que margeia o sul da ilha de Tupinambaranas. Porém, em meados do século XVIII foram contagiados, junto com outros índios do aldeamento, pela varíola, que fez grande mortandade. Uma informação da aldeia dos Abacaxis, redigida pelo Pe. Theotônio Barbosa, em 1749, relata um novo descimento forçado dos torás realizado pelos jesuítas (Amoroso, 1991, pp. 34 e 51-52, inclusive nota de rodapé nº 11). Apesar de todas as dificuldades, os torás chegaram até os dias de hoje. Vivem na bacia do rio Marmelos, afluente da margem direita do Madeira, onde

têm suas aldeias também os pirahãs e ainda os cauaíbas, aí representados pelos parintintins, tenharins e jahuis. Não há etnografias aprofundadas dos torás. O antropólogo Edmundo Peggion, estudioso de seus vizinhos cauaíbas, oferece uma breve informação sobre os torás em um verbete da enciclopédia *Povos Indígenas no Brasil*, do Instituto Socioambiental.

Cauaíbas

Os cauaíbas são constituídos por um certo número de povos que falam a mesma língua, da família tupi-guarani. Alguns deles estão reduzidos a menos de uma dezena de indivíduos (juma, caripuna). Quanto ao pequeno grupo tupí-kawahíb visitado por Lévi-Strauss, resta saber se desapareceu ou se atualmente é conhecido por algum outro nome. O grupo cauaíba mais numeroso é o dos tenharins. Entretanto, por muito tempo o mais conhecido etnograficamente foi o dos parintintins. O famoso etnólogo Curt Nimuendaju, como funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, participou dos trabalhos de atração dos mesmos em 1924, o que lhe possibilitou escrever um substancial relatório. Ferreira de Castro, escritor português que se inspirou na sua própria experiência como empregado de um seringal do rio Madeira para elaborar o seu conhecido romance *A Selva*, transformou a atração dos parintintins numa outra obra de ficção intitulada *O Instinto Supremo*. Mas é com Waud Kracke que os parintintins, que chamam a si mesmos de *kagwahív*, passaram a ser tema de pesquisa etnográfica intensiva.

Kracke, com formação tanto em antropologia como em psicanálise, começou por abordar a questão da chefia, à luz de uma e de outra disciplina. No dizer de Kracke (1978: 6), os parintintins são os únicos tupis-guaranis a disporem de metades exogâmicas; mas na legenda de um mapa (: 8), acrescenta que também os tenharins têm um sistema de metades. Ele, entretanto, atenua o dualismo parintintin quando acrescenta que os membros de uma linha da metade Gavião-real, chamada *Gwyrarai 'gwára*, podem se casar tanto com pessoas dessa mesma metade não pertencentes à mesma linha, como também com membros da metade oposta, chamada Mutum (: 13). A essas metades, que são patrilineares (: 12-3), se contrapõe a obrigação de o marido prestar serviço ao sogro, durante uns quatro ou cinco anos, morando para tanto junto com ele, na mesma grande casa, no passado, e hoje numa casa próxima (: 14), podendo depois permanecer com o sogro, voltar para junto do pai ou criar uma outra alternativa, opções ao sabor das influências daqueles empenhados na atração de adeptos para se estabelecerem ou se consolidarem como chefes. Essa conjugação de descendência patrilinear com residência uxorilocal está muito longe do adjetivo "desarmônico" com que se costuma qualificá-la. Kracke (1976) argumenta que a permanência do filho casado na casa do pai põe a este numa situação desconfortável perante aquele que possivelmente herdará sua autoridade. Por outro lado, a permanência da filha casada junto ao pai não só atende ao grande apego emocional dela por ele, como também possibilita que o pai ofereça provisões e proteção à filha durante as ausências prolongadas do marido na caça e na coleta da sorva.

São dois irmãos, reais ou classificatórios, que concedem a mulher ao marido. Um desses irmãos, o que tiver uma criança de sexo oposto ao daquela que a irmã der à luz, e na idade apropriada, dará o seu primeiro nome, o "nome de brincadeira", ao sobrinho ou sobrinha, reivindicando que ele ou ela venha a casar com sua filha ou filho (1978: 13). Desse modo, a tendência é ter por sogro e sogra o tio materno e a tia paterna. E é sobre a relação sogro-genro que se constitui a base e o modelo da edificação da relação entre chefe e subordinados. Chefe e grupo se constroem simultaneamente (: 33).

Mas a contribuição de Kracke está justamente em ir além dos fundamentos sociológicos da chefia. Se todo chefe é um sogro, nem todo sogro vem a ser chefe de grupo local ou, quiçá, de um aglomerado deles. Desenvolvendo um estudo exaustivo de dois casos, Kracke examina os motivos de caráter emocional que fazem certos indivíduos aspirarem à chefia e outros a se tornarem seus seguidores. Um dos chefes focalizados era nascido antes da atração, participara de expedições guerreiras (uma delas até depois de estabelecido o contato com o SPI) e dos ritos a elas concernentes, relacionava-se com os seus seguidores de modo mais autoritário e agressivo, tinha aspirações a algo mais que o grupo local, mas estava velho e tinha enfrentado várias defecções. O outro, mais jovem, nascido após a atração, que procurava sempre saber dos planos de cada um antes de sugerir atividades, estava em ascensão. Se este estava sempre preocupado com a eficiência de seus seguidores, aquele estendia sua proteção aos que estavam em desamparo e tinha se destacado na imposição aos civilizados do respeito à integridade física dos parintintins, embora não tanto quanto à exploração econômica e à invasão de terras. Além da observação direta, Kracke se valeu de entrevistas psicanalíticas, várias para cada pessoa-chave, chefe ou seguidor, inclusive com a anotação de sonhos, cuja análise seja talvez o aspecto mais fascinante de seu livro.

À pesquisa de Kracke sobre os parintintins vieram acrescentar-se as de Edmundo Peggion, realizadas entre outros povos também cauaíbas. Começou com os tenharins, que lhe proporcionaram os dados para realizar sua dissertação de mestrado (Peggion, 1996). O núcleo desse trabalho é a demonstração de que a exogamia das metades patrilineares tenharins se faz pelos casamentos entre unidades de troca. Essas unidades não são permanentes, mas se extinguem em poucas gerações e são substituídas por outras, à medida que os filhos sucedem aos pais e vão estabelecendo novas unidades de troca. Peggion distingue 15 dessas unidades de troca entre os tenharins, apresentando-as em esquemas genealógicos (pp. 81-96). Faz a distribuição do número de casamentos efetivados entre essas unidades, a grande maioria de metades opostas, numa tabela (p. 97) e representa essas trocas em um gráfico (p. 106). O autor volta a se referir resumidamente a essas unidades de troca no livro que abordo a seguir (Peggion, 2011, pp. 111-113). O trabalho de Peggion é como uma continuação, entre os tenharins, do exame de um problema levantado por Waud Kracke (1983) no estudo dos parintintins. Notou este que as uniões matrimoniais entre os parintintins se pautam por três regimes. Um deles é a exogamia das metades patrilineares. Outro é transformação dessas metades numa tríade pela presença, dentro de uma delas, de uma terceira unidade, *Gwyrari'gwára*, de existência escamoteada ou até negada por alguns, cujos membros se casam com ambas as metades, menos entre si. O terceiro leva em conta relações mais próximas do que a sumária oposição dualista: é a já referida doação da mulher em casamento por dois irmãos, com o conseqüente casamento do filho ou filha dela com a filha ou filho de um deles. Com a repetição desses arranjos nas gerações seguintes, formam-se como que patrilineas que se casam com patrilineas da metade oposta. Patrilineas como essas seriam como as unidades de troca dos tenharins.

A pesquisa em mais um povo cauaíba, os amondauas, e trabalhos de apoio em outros mais permitiram a Edmundo Peggion a elaboração de sua tese de doutorado e sua publicação como livro (Peggion, 2011). Nessa obra referente a todos os cauaíbas, o autor discute as características de sua organização dualista. Obviamente sua atenção incide principalmente naqueles povos em que ele ou outros pesquisadores mais se demoraram e de população cujo tamanho permita a operação do sistema (parintintin, tenharim, amondaua) do que aqueles reduzidos a um pequeno ou minúsculo número de membros (jahui, juma, jutaú, caripuna). As metades patrilineares e exogâmicas dos povos cauaíbas não se opõem de modo exatamente

simétrico. Em todos eles, uma das metades tem o nome de Mutum. Mas o da outra varia: Gavião-real para os parintintins; Taravé (Maracanã) para os tenharins, jahuis e jumás; Arara para os amondauas e jupaús; Tucano para os caripunás. Entre os parintintins, a metade Gavião-real inclui uma unidade chamada *Gwyrarai'gwára*, cujos membros se casam indiferentemente com os da mesma ou os da outra metade e são qualificados como incestuosos, não mencionáveis e de baixo status (Kracke, 1978, p. 13). Para os tenharins os *Gwyrarai'gwára* são os que mantêm uma relação incestuosa ou dela nasceram e estes são referidos por uma expressão que significa cabeça chada ou redonda. Os tenharins se recusam a comer carne de animais abatidos por eles nas caçadas, não lhes pedem opinião sobre nada, mantendo-os à margem. Talvez os amondauas os tratem de modo menos severo, pois entre eles as relações incestuosas decorrem da falta de cônjuges adequados, dadas as perdas de vidas sofridas numa custosa situação interétnica (Peggion, 2011, pp. 209-211). Se todos os cauaiabas fazem como os parintintins, colocando os *Gwyrarai'gwára* na metade oposta à Mutum, temos aí um primeiro fator de desequilíbrio de sua organização dualista. Mas outros podem ser acrescentados. Por exemplo, um sogro da metade Mutum tem mais sucesso em trazer o genro para sua casa e receber sua colaboração no trabalho do que um sogro da metade oposta (p. 200). E ainda, é mais aceitável que um chefe de aldeia seja da metade Mutum do que da outra. Dentre os desencontros ocorridos na realização do ritual *Mboatawa*, assistido por Edmundo Peggion entre os tenharins, a insegurança do chefe da aldeia na direção do mesmo estava, entre outros motivos, no fato de não pertencer à metade Mutum (pp. 158-185, especialmente p. 169). Não tenho como resumir aqui a descrição e análise desse ritual, que oferece muitos elementos para compreender as distinções de caráter simbólico entre as metades, que se apoiam na cosmologia e no passado guerreiro dos cauaiabas. O autor tem também um artigo publicado sobre o mesmo ritual (Peggion, 2006).

Peculiar aos cauaiabas é o sistema de atribuição dos nomes pessoais. Para eles voltou sua atenção o mesmo pesquisador ao ocupar-se dos amondauas e jupaús (Peggion, 2011, pp. 148-158). Quando nasce um filho de um casal, ele toma o nome do irmão que o precedeu, que por sua vez ganha o do irmão imediatamente anterior. Ou seja, toda a “escadinha” de irmãos troca de nomes. Quando o filho mais velho alcança a idade de se tornar um caçador, muda de nome, ocasião em que seu pai troca também o seu. A mulher muda de nome com menos frequência, mas o faz ao casar, deixando o seu para a irmã. Para o homem, essa troca ao casar não é obrigatória. A atribuição de nomes pessoais pertencentes às metades e trocados numa ordem preestabelecida distingue os cauaiabas dos outros povos falantes de línguas da família tupi-guarani, cujos nomes são mais individualizantes, tomados de fora, entre outros dos inimigos, motivados por feitos dos que assim se singularizam.

Caritianas

O livro *Inquietas Companhias* se fundamenta em pesquisa de campo de Felipe Vander Velden (2013) entre os índios caritianas, de língua da família ariqué, do tronco tupi, que vivem no estado de Rondônia, próximo à capital, Porto Velho, cidade que frequentam assiduamente. Trata tanto dos filhotes de animais silvestres que os caritianas trazem para suas aldeias, após as caçadas em que abateram os adultos (araras, papagaios, periquitos, macacos, veados, queixadas, caitetus, antas) como também dos animais introduzidos pelo contato com os brancos (cachorros, gatos, galinhas, coelhos, porcos, cabritos, cavalos, jumentos, bois). Os motivos, os cuidados, as precauções, o interesse em criar os animais de uma e de outra dessas origens se distinguem, assim como diferem dentro de cada conjunto. A redação do livro se

desenvolve como que numa espiral, com a reiteração da informação etnográfica, mas sempre no exame de um aspecto distinto. E assim vai discutindo o número e a distribuição dos animais na aldeia; a atribuição dos cuidados aos animais de origem silvestre às mulheres, que lhes dão um tratamento como se fossem crianças, que nunca se tornam adultos por não se reproduzirem; as dificuldades de reprodução na aldeia dos animais que conheceram por intermédio dos brancos, a não ser das galinhas, que, por outro lado, não são aproveitadas no consumo; a recusa em consumir os animais criados na aldeia, tanto os silvestres como os oriundos dos brancos, algo como que uma transferência do que sentem pelos primeiros aos segundos, o que não os impede de comer carne de frangos e de bovinos quando não abatidos por eles, mas desestimula qualquer projeto próprio ou de origem externa voltado a transformar os caritianos em criadores. Examina também a associação dos cachorros com os homens, na atividade de caça; a classificação dos animais segundo os critérios indígenas; a presença dos animais e dos símbolos e sentimentos a eles associados no mundo sobrenatural. Tanto esses como outros diferentes aspectos que toma a relação entre os caritianos e os animais são analisados esmiuçadamente, com o apoio de uma extensa bibliografia pertinente, que o autor maneja com desenvoltura.

Bibliografia

- AMOROSO, Marta. 1991. *Guerra Mura no Século XVIII: Versos e Versões. Representações dos Muras no imaginário colonial*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp – IFCH – Departamento de Antropologia.
<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279305>
- AMOROSO, Marta. 2013. “O nascimento da aldeia Mura. Sentidos e modos de habitar a beira”. Em *Paisagens Ameríndias: Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (Marta Amoroso e Gilton Mendes dos Santos, orgs.). São Paulo: Terceiro Nome. pp. 91-114.
- ANDRADE, Lúcia M. M. 1988. "Os Juruna no 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. 147-151.
- ARNAUD, Expedito. 1974. "Os índios Mundurukú e o Serviço de Proteção aos Índios". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia 54.
- BURKHALTER, S. B. 1982. Amazon Gold Rush: Markets and the Mundurucu Indians. Tese de doutorado. Ann Arbor: University Microfilms.
- CEDEAM. 1986. *Autos da devassa contra os índios Mura do rio Madeira e nações do rio Tocantins (1738-1739)*. Manaus: CEDEAM - Comissão de Documentação e Estudos da Amazônia (Universidade do Amazonas), Brasília: Pró-Memória e Instituto Nacional do Livro.
- FIGUEROA, Alba Lucy Giraldo. 1997. *Guerriers de l'Écriture et Commerçants du Monde Enchanté: Histoire, identité et traitement du mal chez les Sateré-Mawé (Amazonie centrale, Brésil)*. Tese de doutorado. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- FRIKEL, Protásio. 1959. "Agricultura dos índios Mundurukú". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia 4.
- GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira. 1990. "Nomes e cosmos: onomástica entre os Mura-Pirahã". *Comunicação* 20. Rio de Janeiro: Museu Nacional-PPGAS.
- GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira. 1993. *O Significado do Nome — Cosmologia e Nominação entre os Pirahã*. Rio de Janeiro: Sette Letras.
- GONÇALVES, Marco Antonio Teixeira. 1995. "A Produção da Afinidade no Sistema de Parentesco Pirahã". Em *Antropologia do Parentesco — Estudos Ameríndios* (Eduardo Viveiros de Castro, org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 207-228.

- GRÜNBERG, Georg. 2004. *Os Kaiabi do Brasil Central: História e Etnografia*. Tradução editada da tese *Beiträge zur Ethnographie der Kayabí Zentralbrasiliens* (Archiv für Völkerkunde 24: 21-185, Viena, 1970), acrescida do posfácio “Os Kaiabi Hoje: Aspectos culturais e Ambientais”, de Klinton Senra, Geraldo Monsimann da Silva e Simone Ferreira de Athayde. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- KRACKE, Waud H. 1976. "Uxorilocality in patriliney: Kagwahiv filial separation". *Ethos* 4 (3): 295-310.
- KRACKE, Waud. H. 1978. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian society*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press.
- KRACKE, Waud H. 1981. "Don't let the piranha bite your liver: A psychoanalytic approach to Kagwahiv (Tupi) food taboos". Em *Food Taboos in Lowland South America* (Kenneth Kensinger e Waud Kracke, orgs). *Working Papers on South American Indians* n° 3, pp. 92-142. Bennington: Bennington College.
- KRACKE, Waud H. 1983. "Kagwahiv moieties: Form without function?" Em *Marriage Practices in Lowland South America* (Kenneth M. Kensinger,org.). Urbana: University of Illinois.
- KRACKE, Waud H. 1985. "Mitos nos sonhos: Uma contribuição amazônica à teoria psicanalítica do processo primário". *Anuário Antropológico/84*: 47-65.
- KRACKE, Waud H. 1987. “Everyone who dreams has a bit of shaman: Cultural and personal meanings of dreams — Evidence from the Amazon”. *The Psychiatric Journal of the University of Ottawa* 12 (2): 65-72.
- LEACOCK, Seth. 1964. "Economic life of the Maué indians". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia* 19.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1981/82. "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira". *Revista do Museu Paulista* (Nova Série) 28:289-388.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1984/85. "Contribuição ao estudo das relações tribais na área Tapajós-Madeira". *Revista de Antropologia* 27/28: 271-286.
- MENÉNDEZ, Miguel. 1989. *Os Kawahiwa. Uma contribuição para o estudo dos Tupi centrais*. Tese de doutorado. São Paulo: USP-FFLCH-Depto. de Antropologia.
- MENGET, Patrick. 1993. "Notas sobre as cabeças mundurucu". Em *Amazônia — Etnologia e História Indígena* (Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: USP — Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Fapesp. pp. 311-321.
- MURPHY, Robert F. 1958. *Mundurucú religion*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, Londres: Cambridge University Press (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 49 [1]).
- MURPHY, Robert F. 1960. *Headhunter's heritage: social and economic change among the Mundurucú indians*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- MURPHY, Yolanda & Robert F. MURPHY. 1974. *Women of the forest*. Nova Iorque e Londres: Columbia University Press.
- PEGGION, Edmundo Antonio. 1996. *Forma e Função: Uma etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahiv, AM)*. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp – IFCH – Departamento de Antropologia.
- PEGGION, Edmundo Antonio. 2006. “Ritual e vida cotidiana no sul do Amazonas: Os Tenharim do rio Marmelos”. *Perspectivas* 29: 149-168. São Paulo.
<https://periodicos.fclar.unesp.br/perspectivas/article/viewFile/36/29>
- PEGGION, Edmundo Antonio. 2011. *Relações em Perpétuo Desequilíbrio: A organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia*. São Paulo: Annablume, ISA e Fapesp.
- PEREIRA, Márcia Leila de Castro. 2009. “Rios de História”: *Guerra, tempo e espaço entre os Mura do baixo Madeira (AM)*. Tese de doutorado. Brasília: UnB – ICS – Departamento de Antropologia.
http://www.dan.unb.br/images/doc/Tese_088.pdf

- PEREIRA, Márcia Leila de Castro. 2016. "Território e mobilidade Mura no baixo rio Madeira". *Habitus*, vol. 14, nº 2, pp. 263-275. Goiânia: Ed. da UCG.
<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/viewFile/5372/2944>
- PEREIRA, Nunes. 1954. *Os índios Maués*. Rio de Janeiro: Organização Simões.
- PEREIRA, Nunes. 1967. *Moron Guêta: Um Decameron Indígena*. 2 volumes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- ROMANO, Jorge Osvaldo. 1982. *Índios Proletários em Manaus: O caso dos Sateré-Mawé citadinos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UnB — CIS — DAN.
- NIMUENDAJU, Curt. 1981. "Fragmentos de religião e tradição dos índios Šipáia". *Religião e Sociedade* 7: 10-47.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. 1978. "A terminologia de parentesco Mura-Pirahã". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia 66.
- RODRIGUES, Ivelise & Adélia Engrácia de OLIVEIRA. 1977. "Alguns aspectos da ergologia Mura-Pirahã". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia 65.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1988. "Os Arara". 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. 153-157.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1993. "Relações de substância e classificação social: Alguns aspectos da organização social Arara". *Anuário Antropológico/90*: 169-204. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1995. "Entre Esposas e Filhos: Poliginia e Padrões de Aliança entre os Arara (Caribe)". Em *Antropologia do Parentesco — Estudos Ameríndios* (Eduardo Viveiros de Castro, org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 229-264.
- TEIXEIRA-PINTO, Márnio. 1997. *Ieipari: Sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Hucitec e Anpocs, Curitiba: Editora UFPR.
- TEMPESTA, Giovana Acacia. 2008. "Peões, parceiros e onças. Os brancos no universo relacional apiaká". Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em Porto Seguro (BA).
http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2026/giovana%20acacia%20tempesta.pdf
- TEMPESTA, Giovana Acacia. 2009. *Travessia de Banzeiros. Historicidade e Organização Sociopolítica Apiaká*. Tese de doutorado. Brasília: UnB – ICS – Departamento de Antropologia.
<http://repositorio.unb.br/handle/10482/825/browse?type=author&order=ASC&rpp=20&value=Tempesta%2C+Giovana+Acacia>
- TEMPESTA, Giovana Acacia. 2010. "Guerreiros, riquezas e onças nas rotas fluviais. Notas históricas e etnográficas sobre os Apiaká". *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 2, nº 1, pp. 77-97. Brasília: UnB – Laboratório de Línguas Indígenas.
<http://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/viewFile/8830/6633>
- VELDEN, Felipe Ferreira Vander. 2013. *Inquietas Companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo: Alameda. 358 p.

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:

AMOROSO, Marta. 2009. "Mura".

AZANHA, Gilberto & LEÃO, Maria Auxiliadora de Sá. 2005. "Karipuna de Rondônia".

GONÇALVES, Marco Antonio. 2000. "Pirahã".

Kanindé Associação de Defesa Etnoambiental. 2003. "Uru-Eu-Wau-Wau".

- KRACKE, Waud. 2005. "Parintintin".
- LIMA, Tânia Stolze. 2001. "Yudjá".
- LORENZ, Sônia da Silva. 2000. "Sateré Mawé".
- PATRÍCIO, Marlinda Melo. 2003. "Kuruaya".
- PATRÍCIO, Marlinda Melo. 2003. "Xipaya".
- PEGGION, Edmundo Antonio. 1999. "Tenharim".
- PEGGION, Edmundo Antonio. 1999. "Torá".
- PEGGION, Edmundo Antonio. 2002. "Juma".
- RAMOS, André. 2003. "Munduruku".
- SENRA, Klinton. 1999. "Kaiabi".
- STORTO, Luciana. 2005. "Karitiana".
- TEIXEIRA PINTO, Márnio. 1998. "Arara".
- TEMPESTA, Giovana Acácia. 2009. "Apiaká".

AMAZÔNIA CENTRO-MERIDIONAL					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
mura	Múra	mura	18.328	2014	PIB
pirahã	Pirahã		592	2014	PIB
arara	Araras	caribe	377	2014	PIB
torá	Torá	chapacura	330	2014	PIB
sateré-mawé	Sateré-Mawé	tupi	13.350	2014	PIB
mundurucu	Mundurukú	mundurucu < tupi	13.755	2014	PIB
curuaia	Kuruáya		163	2014	PIB
xipaia	Xipáya	juruna < tupi	173	2014	PIB
juruna	Jurúna Yudjá		880	2014	PIB
caiabi	Kayabí	tg < tupi	2.242	2014	PIB
apiacá	Apiaká		850	2014	PIB
amondaua	Amondáwa	cauaíba < tg < tupi	126	2014	PIB
jahui	Jahúí		115	2014	PIB
jupaú	Jupaú		123	2014	PIB
urueuauau	Urueuwauáú				
juma	Júma		4	2016	PIB
parintintin	Paritintín		480	2014	PIB
tenharim	Teñarín		828	2014	PIB
caripuna	Karipúna		55	2014	PIB
caritiana	Karitiâna		ariquém < tupi	333	2014

Abreviaturas e notas do quadro

CGNT→ "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etnologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

PIB→ Site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, São Paulo.

tg→ Família tupi-guarani.

Tabela inicial

Lista das áreas