

A CIVILIZAÇÃO INDÍGENA DO UAUPÉS

ALCIONILIO BRÚZZI ALVES DA SILVA

LAS-ROMA

CENTRO STUDI DI STORIA DELLE MISSIONI SALESIANE

Direttore: Raffaele Farina;

Comitato direttivo: Jesús Borrego, Assunta Maraldi, Angel Martín, Eugenio Valentini;

Segretario: Pietro Ambrosio.

STUDI E RICERCHE - 1

ALCIONILIO BRÜZZI ALVES DA SILVA

A CIVILIZAÇÃO INDÍGENA
DO UAUPÉS

OBSERVAÇÕES ANTROPOLÓGICAS ETNOGRÁFICAS
E SOCIOLÓGICAS

Segunda edição

LAS - ROMA

© 1977 by LAS - LIBRERIA ATENEO SALESIANO
Piazza Ateneo Salesiano, 1 - 00139 ROMA (Italia)
Tel. (06) 884.641

APRESENTAÇÃO

Em data muito sugestiva tem início a publicação da 2ª edição do presente trabalho A Civilização Indígena do Uaupés, i.e., 1975, que sinala o 1º Centenário das Atividades Missionárias da Congregação Salesiana e precisamente na América, entre os Indígenas da Patagônia (Republica Argentina).

Em prosseguimento de um amplo programa de estudos e obras para o « Centro de Pesquisas de Iauareté » (CPI, das Missões Salesianas do Rio Negro) pudemos, desde 1968, regressar a conviver com as tribos do Uaupés. Episódios e dados novos que tivemos o ensejo de observar e verificar pessoalmente, ou de que fomos informados por outros Missionários, testemunhas inteligentes e fidedignas, foram anotados e vêm valorizar esta 2ª edição. De modo geral podemos dizer que eles confirmam e precisam os traços característicos da cultura do Uaupés que a 1ª edição esboçara.

Em plena atividade de campo, num povoado da tribo Tukano denominado Taracúá (margem direita do rio Uaupés), surpreendeu-nos a notícia, vinda de S. Paulo, que se esgotara a 1ª ed. portuguesa. Embora com observações novas para uma 2ª ed., parecia-nos inconveniente interromper estudos graves e urgentes para atender às rotineiras e prolongadas tarefas de uma reedição. E a Providência Divina veio-nos em auxílio, inspirando à Diretoria do Centro Studi di Storia delle Missioni Salesiane [CSSMS] (que atende às valiosas publicações comemorativas do 1º Centenário das Missões Salesianas) a encarregar-se desta 2ª ed. do presente estudo, que é também ele, uma contribuição das Missões Salesianas aos estudos indigenistas, em nome do CPI.

Externamos aqui nosso mais cordial agradecimento ao CSSMS, nas pessoas do seu Diretor P. Rafael Farina e Secretário, P. Pedro Ambrosio. E convidamos o leitor a tomar conhecimento de « Uma explicação » anteposta à primeira edição.

Taracúá, rio Uaupés (Amazonas, Brasil)

1 de junho de 1975

P. ALCIONILIO BRÜZZI ALVES DA SILVA

SUMÁRIO

Apresentação	5
Sumário	7
Advertência	8
Uma explicação	9-11
<i>Capítulo I.</i> - O Hábitat	12-15
<i>Capítulo II.</i> As tribos do Uaupés no período histórico	16-47
<i>Capítulo III.</i> - Malocas e Povoados	48-59
<i>Capítulo IV.</i> - Distinção e Classificação	61-113
1. Distinção	61-69
2. Classificação	69-103
3. Nomes das Tribos do Uaupés nas diversas línguas indígenas da região	104-113
<i>Capítulo V.</i> - Observações sobre a psicologia do índio	114-157
<i>Capítulo VI.</i> - Cultura material	158-225
1. Habitação - a maloca	158-164
2. Alfaias da casa e objetos de uso	165-188
3. Vestes e Calçados	189-191
4. Alimentação	191-210
5. Pesca e Caça	210-219
6. Agricultura	219-222
7. Indústria e Comércio	222-224
8. Vias de comunicação	224-225
<i>Capítulo VII.</i> - Cultura espiritual	226-357
1. Escritura	227-229
2. Ciências	229-260
3. As Artes	260-280
4. Religião	281-334
5. Moralidade	334-345
6. Festas e Desportos	345-357
<i>Capítulo VIII.</i> - Organização social	358-420
1. O grupo familiar	358-403
2. O grupo local ou territorial	403-413
3. O grupo lingüístico	413-420
<i>Capítulo IX.</i> - A vida do índio	421-426
Bibliografia	427-430
Índices	433-444

ADVERTÊNCIA

Para a conveniente leitura das palavras da língua Tukano convém ter presente a seguinte convenção:

- 1° *Vogais*: *a, e, i, o, u* — abertas como em Português e Latim
â — como o inglês em *word*
ö, ü — respectivamente como os correspondentes em alemão, isto é, mais ou menos como *eu* francês de *peu*, e *u* de *lune*
y, w — respectivamente como *i* e *u* breves
- 2° *Consoantes*: como as correspondentes Latinas ou Portuguesas, com as seguintes exceções:
x — aspirada velar, diante de consoante
h — fricativa glotal surda, diante de vogal
bh, kh, gh, ph, th — ao som ordinário dessas consoantes segue-se uma leve aspiração
- 3° *Simbolos*: (') é o *glottal stop* (interrupção da prolação)
(-) hífen, separação dos elementos na palavra composta
(~) indica o som nasal

UMA EXPLICAÇÃO

Estou por dizer que êste é um livro anônimo. Pois êle não traz o nome dos seus principais colaboradores. O nome que campeia êstes estudos é apenas um endôssó. Cabe-nos, pessoalmente, pouco mais que a responsabilidade da redação, como lhe assumimos as canseiras. Os verdadeiros autores, ou ao menos, os seus principais colaboradores são os beneméritos Missionários que há várias dezenas de anos mourejam no meio da selva quase inhospita da Amazônia, no afã de incorporar os pobres silvícolas na civilização brasileira e cristã.

O título impõe uma explicação. Como se verá, ao passar das páginas, a bacia do Uaupés brasileiro, compreendendo seus dois principais afluentes, o Tiquié e o Papuri, é povoada por numerosos grupos humanos que vulgarmente se conhecem por Tribos, com densidade demográfica vária. Diferenças somáticas e linguísticas por vêzes bem notáveis, estão denunciando origens étnicas diversas. No entanto, a aproximação e comércio, que, numa ação desgastadora de séculos não conseguiram limar aquelas diferenças, operaram uma fusão nos costumes. O mesmo standard ou padrão de vida que se nota num povoado do baixo Uaupés encontra-se nas cabeceiras do Papuri ou do Tiquié e dos seus pequenos afluentes. Ao perlongarmos os rios, muda-se o nome da tribo, encontram-se tipos fisionômicos diversos, falando idiomas muitíssimo diferentes, porém residindo em malocas semelhantemente construídas, tomando os mesmos alimentos, executando os mesmos trabalhos, divertindo-se da mesma forma; nota-se, enfim, uma identidade perfeita até na maneira de rir e de gesticular. Estamos, pois, diante de um mesmo *grupo cultural*. Podemos, assim, tomar em conjunto aquelas vinte ou mais tribos, para cuja civilização e cristianização desde 1916 desdobram suas atividades os Filhos de S. João Bosco.

Em princípios dêste século o conhecido etnólogo alemão Teodoro Koch Grünberg visitou parte da área cujos estudos aqui apresentamos, e condensou suas observações em várias obras, especialmente a que traz por título « Dois anos entre os índios do noroeste Brasileiro » (*Zwei Jahre bei den Indianer Nordwest-Brasiliens*, Stuttgart 1921). Data de Stuttgart, 1922, o seu trabalho « Festschrift Eduard Seler », contendo a classificação e localização das várias tribos que visitou ou das quais obteve informações. Na bôca do rio Curicuriari, o remador de Koch, o Tukano João, dá-lhe uma lição do « ininteligível Tukano »: « Gibt mir Unterricht in Tucano seiner fürchterlichen Stammessprach, voll nasal, guttural und ganz *Undeutlicher* laute » (*Z.I.* 137). Estamos, agora, em condição de aquilatar não só os incômodos da sua viagem, como suas dificulda-

des de « Branco » e « Estrangeiro », devendo tratar com os índios fechados na sua desconfiança, prevenções e, digamo-lo, hostilidades contra os civilizados; desconhecendo, além disso, os idiomas das tribos do Uaupés e devendo, por êsse motivo, socorrer-se dos préstimos sempre deficientes de intérpretes de emergência.

A nossa tarefa, de redação, em comparação com a de Koch G. ficou grandemente facilitada. Coube-nos o prazer intelectual, patriótico e religioso de quatro excursões pelo amplo e penoso campo do Apostolado Salesiano no Amazonas, a admirar a obra de patriotismo e caridade evangélica que lá realizam os Filhos de Dom Bosco. E servindo-nos da sua companhia, do seu conhecimento dos idiomas indígenas, do ascendente que desfrutam não só entre os indígenas que gozam da sua assistência material e moral, mas até entre os outros que só os conhecem de fama, fomos recolhendo os preciosos dados da sua observação e experiência. Além de encontrarmos já numerosos índios com os quais nos pudemos entender perfeitamente em nossa língua pátria, porque haviam aprendido o português nas escolas das Missões. O material etnográfico que estas páginas encerram pôde ser recolhido em prazo relativamente curto, embora o triplo do de Grünberg. Representam, no entanto, uma existência no convívio mais íntimo possível com os silvícolas: morando na sua maloca, assistindo as suas festas, ouvindo-os nos longos cavaqueios entre si, e com êles entretendo-se em amigável conversa, participando de suas alegrias e de sua tristezas, observando-os nos seus trabalhos, admirando as suas habilidades, aproveitando-se dos seus serviços, curando-os nas suas doenças, sondando o seu espírito, ilustrando a sua inteligência em longos anos de educação, iluminando sua alma com as verdades religiosas, vendo a trechos abrir-se inesperadamente aquelas mentes em clarões que revelam, através de uma ingenuidade encantadora, um mundo interno jamais sonhado. Compreende-se um ambiente vivendo nele; e a ambiência pode explicar-nos uma mentalidade.

Nem pareça exagêro falar numa existência de convívio íntimo com os indígenas. Pois aqui não se registram apenas as nossas observações pessoais. Procuramos conhecer e ouvir a todos os Missionários Salesianos que trabalham nos Rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri e Içana e Cauaburi; bem como aos Missionários de Montfort que atenderam os indígenas da região fronteira da Colômbia, visto que algumas das tribos em estudo têm membros residentes na zona que hoje faz parte do território colombiano. E tivemos, por mercê de Deus, o feliz ensejo de conversar com Missionários que desde 1916 estavam vivendo com os filhos das selvas e para êles.

É, portanto, êste trabalho, num sentido rigoroso, uma contribuição dos Missionários Salesianos aos Estudos Etnográficos que, se interessam de um modo geral aos estudiosos de todo o mundo, a nós, Brasileiros, nos falam outrossim de interêsses políticos e patrióticos.

Estas páginas são um documentário de como decorre a vida dos silvícolas do Uaupés ou Caiarí neste meado do séc. XX. Em fôrça de uma mentalidade indobrevemente tradicionalista, que caracteriza êsses grupos humanos, podemos pensar sejam também, nas linhas gerais, uma descrição de como vivem há séculos, ou talvez mesmo de como vivem essas tribos desde que se aclimataram

no *habitat* atual. Escassos dados dos primeiros exploradores e informação dos indígenas anciãos autorizam essa opinião.

Gozando nós, embora, de condições privilegiadas, que não tiveram, ou sequer poderão ter, outros etnólogos, o fundo esquivo da psique indígena tira-nos a ilusão de lhe haveremos desvendado a alma. Estamos mesmo convencidos que desconhecemos ainda costumes e práticas interessantes sob o ponto de vista etnológico e de muitos outros nos escapa o verdadeiro sentido. A fantasia primitiva, tanto mais desperta quanto livre do freio da razão e o *contrôle* inibitório da experiência positiva, naquele ambiente misterioso e sugestivo da selva milenar, terá arquitetado um mundo lendário e com belezas fascinantes para as suas almas, como se foram as riquezas estonteantes de castelos encantados, porém defesos para nós, e dos quais só podemos contemplar ao de fora denegridos muralhões, nos fragmentos quase inexpressivos das suas lendas.

Estes apontamentos são apenas uma picada na brenha. Virão outros estudiosos refazer o caminho; retificarão desvios, ligarão com viadutos pontos anteriormente sem conexão, solidificarão com a firmeza de suas observações aquelas passagens que ora apresentam a ameaça dos atoleiros, e resultará, por fim, a avenida ampla e reta, arejada e segura, arborizada e bela da verdade por onde transitarão multidões no futuro.

Aspiram, porém, a muito mais. Desejam ser um brado de gratidão e de patriotismo. Gratidão para com aquêles abnegados Missionários (e todos êles, sem distinção de nacionalidade ou de institutos, desde Anchieta até o mais modesto Irmão Leigo ou Freira), os quais impulsionados pelo mais puro amor de Deus, renunciaram ao carinho da família, ao conforto da civilização, e muita vez também ao encanto das suas pátrias terrenas, fazendo sua a vida do índio, a fim de fazê-lo filho do Brasil e de Nosso Senhor Jesus Cristo, só esperando a recompensa de Deus, porém recebendo, não raras vêzes, como antecipação, a ingratidão dos silvícolas e a calúnia de malévolos ou de irresponsáveis.

É um brado de um incontido patriotismo, chamando a atenção do Brasil — Governo, facultosos, homens de estudos —, para aquelas raças que se abrigam sob a copa majestosa da selva amazonense. Urge despertar o interesse de todos os Brasileiros a fim de que se estabeleça uma porfia de auxílios que facilitem uma rápida integração daqueles muitos milhares de patrícios na civilização brasileira e cristã. É, pois, não só obra humanitária e religiosa, preocupar-se da incorporação dos indígenas à civilização brasileira, senão também do mais lúdimo patriotismo. Por isso urge se intensifique o apoio do Governo aos que consagraram sua vida e suas energias ao bem do silvícola do Uaupés.

PE. ALCIONILIO BRÜZZI ALVES DA SILVA, S.D.B.

O HABITAT

A área, cujos elementos etnográficos se recolhem nestes apontamentos, é a bacia do *Rio Uaupés* ou *Caiari*, como era conhecido até há poucos anos, afluente que desemboca no Rio Negro, pela margem direita, cerca de 50 Km acima da cidade de S. Gabriel da Cachoeira.

Caiari ou, antes, Ucaiari, seria o nome primitivo, conforme o Padre José Monteiro de Noronha, o qual ao n. 184 do seu *Roteiro de Viagem* (cfr. abaixo, C. II, 2), diz: «O verdadeiro nome do Rio Uaupés he Ucaiari, que no idioma dos índios Manaos e Barez significa — Rio de água branca: porém, como o gentio que povoa o principal tronco do Ucaiari he de nação Uaupé, lhe atribuirão os mais índios o mesmo nome que os Brancos verterão em "Goaupé"». Releve-se que, embora as suas águas não sejam tão escuras quanto as do Rio Negro, o Uaupés pertence ao número dos rios de «águas pretas».

«Todas estas tribos, informa Wallace (*Travels of the Amazon and Rio Negro*, London 1849, pag. 335), apresentam algumas peculiaridades nos seus idiomas e costumes, porém, todas elas vêm sob o nome geral de Uaupés e distinguem-se, como um todo, dos habitantes dos outros rios. Daqui o ser chamado o Rio dos Uaupés (the River of the Uaupés), se bem que propriamente o seu nome é Ucaiari, e assim é ele denominado pelos índios».

Stradelli (ap. Luiz da Câmara Cascudo, *Em memória de Stradelli*, Livr. Clássica, Manaus 1936, pag. 7) cita um poderoso tuxaua *Buapé*, da tribo Taryana (cujo nono-neto, Maximiliano José Roberto, acompanhou Stradelli nas suas viagens) o qual teria vivido pelo fim do século XVI, e emprestado o nome ao rio (cfr. Cap. II).

Esta crença é hoje perfilhada também no Rio Negro. Não sabemos, porém, se ela se funda na opinião de Stradelli, ou lhe tenha dado origem. No fim do século XIX, com Stradelli, o nome Uaupés se nos apresenta qual corrupção do vocábulo primitivo *Buapé* (o nome do tuxaua). Pelos meados do século XVIII, ao invés, *Uaupé* seria a forma primitiva, donde, por corrupção, se originou o termo *Goaupé*, e nenhuma menção se faz do tuxaua por nome *Buapé*, cuja memória, se existiu, deveria então ser mais viva. Com quem estaria a razão?

De qual língua seria o nome *Uaupés*? e que significa? Não o sabem responder os indígenas atuais, nem os do princípio do século. Com efeito, Koch Grünberg (*Zwei Iabre*, 131) diz apenas que o nome é *depreciativo*; isto, porém, porque sob o nome de Uaupés se entendem tribos rudes, silvestres (*Wildstaemme*) e desprezadas, como a *Tukano* e a *Kubewāna*, que lutaram contra os Arwake mais adiantados.

No *Vocabulário Nheengatú-Português* de Stradelli encontramos o verbete: «*Iasaná*» - Casta das Rallidas. Nome que no baixo Amazonas e no Grão-Pará dão à *Parra Iaçaná*, que no Solimões chamam *Piasóca* — e no Rio Negro, *Uaupé* e *Uapé*.

Por sua vez o rio emprestou o nome a uma planta característica das pedras das suas cachoeiras. Com efeito, chama-se *uaupé* ou *uaupé-da-cachoeira* (e também *carurú-das-pedras* e *murera-das-cachoeiras*), uma planta aquática que nasce nas pedras das cachoeiras dêsse

rio e da qual se serviam outrora os indígenas para a extração do sal (cfr. pag. 199; cfr. Gastão Cruls, *Hiléia Amazônica*, C.E.N. 1944, pag. 35).

O nome *Ucairi* (como de ordinário os terminados em *ri* ou *li*) é de origem Aruaque. Na língua dos Arara-tapuya e dos Kadáu-puritãna, o rio Uaupés se chama *Ukayali*; na dos Huhúdeni se diz *Ukáviri* (todas três são do grupo Aruaque). Poderia talvez, derivar de *U(ni)*, água, do rio, e *Kawale* (em Kadáu-puritãna) ou *Kawáeri* (em Huhúdeni), vento. No entanto, nenhum dos velhos das várias tribos Aruaque dos rios Içana e Aiari, que podemos consultar, souberam indicar o significado do termo *Caiari* ou *Ucairi*. Como também não o souberam os das outras tribos que habitam o Uaupés. Todos estes designam o Uaupés por «*Dyá Poxsá*», rio dos Makú (?). Essa designação poderia induzir a pensar que os Makú (*Poxsá*) habitaram por primeiros as suas margens e depois, sob pressão dos invasores *Aruaque* e *Tukano*, se internaram nas matas adjacentes, desde os arredores de S. Gabriel até as cachoeiras de Jandú e Carurú (no Uaupés). Verdade é que, conforme o espírito da língua, Rio dos Makú dever-se-ia traduzir por «*Poxsá dyá*» e não, «*Dyá Poxsá*».

Resulta o Uaupés, conforme o Dr. Hamilton Rice, da união dos rios *Unilla*, que é o mais importante, e *Itilla*, ambos com suas nascentes nos plainos que lindam os contrafortes dos Andes Colombianos. Após um percurso de cerca de 330 Km em território da Colômbia, o Uaupés avança em direção SE e S, como demarcador de fronteiras entre o Brasil e a Colômbia, até *Iauareté-cachoeira*, onde se dá, pela margem direita, a afluição do *Rio Papuri*. Tomando a seguir a direção *Leste*, corre inteiramente dentro do Brasil até desaguar no Rio Negro, depois de ter recebido, ainda pela direita, o *rio Tiquié*, pouco abaixo do povoado de *Taracúá-ponta*. Em território brasileiro avança 520 Km (possuindo, pois, um percurso total de 850 Km) e apresenta uma largura máxima de 3 Km, na foz, e mínima de 200 m aproximadamente.

Para um melhor conhecimento da toponímia regional, convém lembrar que na Amazônia se denominam *cachoeiras* os lugares em que o curso de água apresenta algum declive, com rebojos, corredeiras e verdadeiras cachoeiras ou quedas de água. Estas aliás, bem raras. Como se trata de denominação indígenas, vêm os nomes numa construção semelhante ao genitivo ou possessivo saxônico, que é muito do espírito da língua Tukano e, em geral, das línguas indígenas da região. Por isso se diz: *Iauareté-cachoeira*, *Pari-cachoeira*, *Taracúá-ponta*, etc. em vez de: *cachoeira de Iauareté* ou *de Pari*, *Ponta de Taracúá*, etc., conforme a índole da língua portuguesa.

Resulta o *Papuri* (ou *Capuri*, como também se dizia outrora) da confluência do *Aua* e do *Paca*, em território colombiano, pouco antes de Melo Franco, o primeiro povoado indígena em terras brasileiras. Porém a quase totalidade do seu percurso, de cerca de 280 Km., delimita a fronteira entre o Brasil e a Colômbia. Os indígenas denominam-no «*Oxkó ñyisé dyá*», isto é, *rio de água preta*; efetivamente suas águas são mais escuras que as do Uaupés. E lança-se neste em *Iauareté-cachoeira*, com a largura de 250 m. A Comissão Brasileira de Fronteiras, sob a direção do Marechal Lopes de Souza, que fez o levantamento do rio, assinalou 39 cachoeiras. Possui alguns ilhotes e ilhas, e por isso, sua largura chega a atingir seus 500 metros. Embora apresente uma declividade média de apenas 0,32 m por quilômetro, possui um subsolo de granito com inúmeros afloramentos e cachoeiras que tornam perigosa a sua navegação. Ou, antes, só é viável por pequenas canoas e *montarias* (canoas que foram ampliadas por uma ou mais tábuas longitudinais, adaptadas às suas

bordas), as quais, algumas vezes, avançam pelas corredeiras empurradas a braço ou puxadas por espias ou mesmo são transportadas pelos « *Varadouros* ». Assim se denominam as passagens abertas na mata, ou ao longo dos rios nos trechos não navegáveis, ou como atalho entre dois pontos, para evitar as longas voltas dos rios.

O *Tiquiê* é o outro afluente e mais importante que o *Papuri*. Resulta de dois igarapés ou ribeirões: o *Uaracú-pirera* (significa em Nheengatú: « *pele de aracú* »), que toma o nome de *Tiquiê*, nome de origem e significação desconhecidas (como, outrossim, *Caiari* e *Papuri*), depois que recebe o *Macucu*. Os de língua Tukano denominam o *Tiquiê* « *Kösá* », cujo significado, porém, ignoram. Extremamente sinuoso, mede cerca de 450 Km de percurso, quase todo em território brasileiro. Terá seu meio quilômetro de largura na foz, porém vai estreitando-se sensivelmente para uma centena de metros em grande parte do percurso. Em *Tucano-cachoeira*, sua largura é de 50 metros, e assim se mantém até *Pari-cachoeira* (até onde chegam as lanchas de pequeno calado), e estreitando-se ainda mais, apresenta até a fronteira com a Colômbia uma largura média de 15 a 20 metros. Corre quase paralelo ao *Papuri*, seu aspecto, no entanto, é muito diverso. O leito arenoso e profundo permite-lhe curso mais remansoso, parecendo por isso mais escuras as águas do que são na realidade, sombreadas, ademais, pela densa mataria marginante. O seu maior afluente, o rio Castanho, de cor leitosa, clareia sensivelmente as águas do *Tiquiê*. Tem este poucas cachoeiras, entre elas a bela catarata denominada *Caruru*, acima de *Pari-cachoeira*. Tanto o *Uaupés*, como estes seus afluentes, o *Papuri* e o *Tiquiê*, recebem a contribuição de inúmeros porém pequenos cursos de água que na terminologia regional se dizem igarapés.

A bacia que estudamos compreende, pois, as terras banhadas pelos rios *Uaupés* e os seus dois afluentes o *Papuri* e o *Tiquiê*. Está, pois, situada na *zona equatorial*. Nas 486 voltas ou sinuosidades que apresenta o *Tiquiê*, no percurso da foz até *Pari-cachoeira*, corta 18 vezes a linha equatorial. Entretanto a temperatura *mínima diária* oscila entre 18° e 21°, e a *máxima* entre 24° e 32°, raro até os 36°, graças às frequentes precipitações.

São estes os dados oficiais de 1973, fornecidos pelos respectivos Postos Meteorológicos, com indicação do dia (número arábico) e do mês (número romano), com a temperatura máxima (TM), temperatura mínima (Tm), a média Anual das máximas (MM), a média anual das mínimas (Mm), o número de dias de chuva no ano (Dc), e o total da precipitação (Tp) em mm³:

<i>S. Gabriel</i>	<i>Taracúá</i>	<i>Iauareté</i>	<i>Pari-cachoeira</i>
TM 35,4(21-I)	35,8(12-X)	35,4(6-III)	36,8(10-X)
Tm 19,8(22-VIII)	19,7(4-VIII)	20,0(4-VIII)	18,0(23-VI)
MM 30,9	34,6	31,3	35,2
Mm 22,5	22,8	21,0	19,0
Dc 232	274	152	259
Tp 2.934.2	3428.9	3946.2	3274.2

Apresenta terras não sujeitas a inundações, ou *terra-firme*, conforme a terminologia regional, e grandes extensões banhadas ao menos alguns meses do ano. A vegetação é, por isso, a mata alta e densa do *tipo hidro-biomegatérmico*, semelhante à do Rio Negro. Merecem um destaque as palmeiras. São de muitas variedades, por vezes acompanhando os cursos de água, e, outras, dispersas pela mataria, e das quais os silvícolas se servem para vários empregos.

AS TRIBOS DO UAUPÉS NO PERÍODO HISTÓRICO

1. Dados da História dos Rios Negro e Uaupés

O importante problema da origem dos silvícolas do Brasil, como da América, espera ainda sua solução. Visto que a ciência antropológica não os reconhece como autóctones, donde vieram? De uma só ou de várias origens? Em qual época? Por qual via? Com quais meios? Em uma ou em várias migrações sucessivas. Debaixo de qual direção? Como se espalharam?

Não visa o presente trabalho responder a essas ou outras questões conexas. Convém, no entanto, uma rápida visão desse grupo cultural do Uaupés dentro do período histórico para êle, isto é, desde a descoberta do Brasil.

A viagem de descoberta do « Rio das Amazonas », como de então ficou conhecido, foi executada por Francisco Orellana, em 1541, servindo de cronista o frade da Ordem de S. Domingos, Gaspar de Carvajal. Da sua relação, pelo que respeita o Rio Negro, só se depara que no sábado, véspera da festa da SS. Trindade, 3 de junho de 1542, « Vimos uma bôca de outro grande rio, à mão esquerda, que entrava no que navegávamos e de água negra como tinta e por isso lhe pusemos o nome de Rio Negro » (*Descobrimientos do rio das Amazonas*, 50).

Na breve « Relação do descobrimento do Rio Amazonas, hoje S. Francisco de Quito », do Padre Alonso de Rojas, se lê apenas, ao § 6:

« Da banda do norte está um rio grandíssimo com légua e meia de bôca e as águas tão negras que se distinguem das outras, efeito que deu nome ao rio chamando-o "Negro".

« O piloto mór, de quem depois falaremos, tendo navegado dois ou três dias por êste rio Negro, disse que, segundo as notícias que pôde obter de alguns índios, nasce êste rio em umas serras vizinhas do Novo Reino de Granada e que em sua origem se divide em dois braços; um dêles, com o nome de Rio Negro deságua depois de longo curso no das Amazonas; o outro vem desaguar no mar do Norte, à vista da ilha Trindade, e pensam que êste rio seja o famoso Orinoco » (*Descobrimientos*, 95).

O Padre Cristobal de Acuña, que em 1639 acompanhou a Pedro de Teixeira no seu retorno de Quito a Belém, traz no seu « Novo Descobrimento do grande Rio das Amazonas » mais abundantes informes sobre o Rio Negro ou *Curigua-curú*, como o chamavam « os naturais que o habitam » ou *Uruna* « que quer dizer água negra » pelos Tupinambás, em sua língua.

« *Caniçuaris, Aguayras, Yacuncarais, Cabuayapitis, Manacarús, Yamnas, Guanamás, Carapanaris, Guarianacagnas, Acerabaris, Carupatabas e Guaranaquazamas* são as nações que residem nas águas do Rio Negro » (*Descobrimientos*, 251).

Portugal compreendeu bem cedo que a *catequese do gentio* seria um meio eficiente para assegurar à coroa portuguesa a posse da imensa área amazônica e torná-la economicamente rendosa. E apelou para a colaboração missionária dos Religiosos (Franciscanos, Jesuítas, Carmelitas, Mercedários, Capuchinhos; cf. Ferreira Reis, *A Conquista Espiritual da Amazônia*) e emanou leis patrocinadoras dos silvícolas. Não se exclui que para essa atitude da metrópole possam ter influido informações inexatas sobre o número fantástico dos aborígenes e da sua boa índole, bem como sobre as riquezas do território. Mas, infelizmente, não há como negar episódios de crueldade perpetrados pelas denominadas « tropas de resgate », como o que no baixo Amazonas, cita Baena (Antonio Ladislau Monteiro Baena, 1782-1850, no seu *Compêndio das Eras da Província do Pará*, 1838, ap. José Veríssimo, *o.c.* 304): A história da Província abunda em fatos da mais dura crueldade. No rio Urubú, para citar um, em 1665, uma expedição comandada por Pedro da Costa Favela, aniquila completamente uma tribo, matando 700 pessoas aprisionando 400 e incendiando 300 aldeias. Embora se deva mencionar também a atitude hostil de algumas tribos, entre as quais a populosa e guerreira tribo dos Manaus (que deu seu nome à atual capital do Estado). Os Manaus dominavam o Rio Negro, em luta incessante contra as outras tribos menores, das quais procurava aprisionar o maior número de componentes possível, afim de vendê-los como escravos no vizinho território da Guiana holandesa. Façanhas estas que celebrizaram o seu poderoso chefe Ajuricaba.

O Jesuíta P. Manoel Pires (conforme o Pe. Serafim Leite, na sua *História da Companhia de Jesus no Brasil*) entrou quatro vezes o Rio Negro, acompanhando « tropas de resgate ». São, no entanto, rápidas penetrações, sem escopo de colonização.

Em 1668, Pedro da Costa Favela, acompanhado do Mercedário Frei Teodósio da Veiga, sobe o Rio Negro até o lugar denominado *Aruím*, onde funda um povoado de índios *Tarumã*, povoado que, ao depois, se transferiu para a foz do rio *Jauú*, com índios « *Manao, Aruaqui e Tacú* » sob a denominação de *S. Elias do Jauú*, e hoje se diz *Airão*.

Em 1669 Francisco da Mota Falcão lança os alicerces de uma fortaleza duas léguas acima da foz do Rio Negro, onde surgirá, aos poucos, o *Lugar da Barra* ou o « *Povoado de São José da Barra* », hoje a moderna e pitoresca cidade de *Manaus*, capital do Estado do Amazonas, com seus 250.000 habitantes.

Por carta régia de 1694 aos Religiosos Carmelitas é confiada a catequese do Rio Negro. Por obra destes surgem oito aldeamentos: *S. Elias do Jauú*, *S. Alberto de Aracary*, *S. Angelo do Cumarú*, *N. Senhora da Conceição do Maruiá*, *S. Rita de Cassia de Itarendaua*, *N. Senhora do Monte do Carmo do rio Dari*, e mais tarde as missões do Uaupés, em *S. Joaquim da Foz* e *S. Jerônimo da Cachoeira* ou Ipanoré.

É que o governo da metrópole, entrado em medo das incursões holandesas e espanholas, e com o desejo das *drogas* (os produtos naturais) se

propusera a fundação sistemática de povoados ao longo de todo o Rio Negro. Este e seus principais afluentes ficaram, em breve, bastante conhecidos pelos Portugueses, até suas ligações com o Orinoco, pelo Cassiquiare, e com as Guianas, pelo Rio Branco.

A carta régia de 3 de Março de 1755 criava a *Capitania de S. José do Rio Negro*. Precisamente nesse ano, per decisão do Marquês de Pombal, pelo alvará de 7 de junho, os Missionários Religiosos eram excluídos da direção temporal dos povoados indígenas (direção que passava aos juizes e vereadores), e submetidos no espiritual aos Bispos (não mais aos seus Superiores Religiosos). Em abril dêsse ano é escolhido o Padre Joseph Monteiro de Noronha como Vigário Geral da Capitania, sob a jurisdição eclesiástica do Bispo do Pará, que nessa época é D. Frei Miguel de Bulhões, da ordem de S. Bento.

Aos 16 de julho de 1757, é nomeado o 1º Governador Joaquim de Melo Póvoas, e, em 1758, são elevadas a Vila ou Lugares várias aldeias: a de Maruiá em vila de Barcelos, como Capital; Itarendaua em Vila de Moura; Baraoá em vila de Thomar; Jaú em Lugar de Ayrão; Cumaró em Lugar de Poiaras; Aracarí em Lugar de Carvoeiro.

As preocupações territoriais da metrópole ditaram ordens para o guarnecimento do alto Rio Negro contra as tendências expansionistas espanholas. Para isso foi destacado em 1761 o capitão José da Silva Delgado, que fundou as localidades de S. Pedro de Simapé, S. José dos Marabitanas, N. Senhora da Guia, S. Bárbara, S. João Batista do Mabé, S. Isabel, Senhor da Pedra, N. Senhora de Nazaré de Curiana, S. Gabriel da Cachoeira, S. Sebastião e S. Antonio do Castanheiro Velho. Este é abandonado mais tarde pela impossibilidade da agricultura sempre danificada pela formiga saúva, e a população transfere-se para o povoado de S. Antonio do Castanheiro Novo. Como primeiro vigário de S. Gabriel foi nomeado o franciscano Frei José de S. Ursula.

Em 1772 fundou-se o povoado de N. Senhora de Loreto de Maçaraby, em 1781 o de N. Senhora das Caldas na margem do rio Cauaburí.

Por ordem do General João Pereira Caldas, encarregado de Portugal para a demarcação dos limites (com D. Francisco de Requena, representando os interesses da Espanha), o coronel Manoel da Gama Lobo D'Almada, em 1784 sobe o Rio Negro, funda a povoação de S. Marcelino na foz do Xiê, e entra as águas do Uaupés.

No entanto, reduzidos os Missionários de poderes e número, a não idoneidade dos « Diretores dos Índios », foi prejudicando a sua cristianização e estabilização em povoados. Os *Diários* de Sampaio e Ferreira documentam-no e contra isto protestam.

Alexandre R. Ferreira na Participação segunda, em data de 30 de janeiro de 1786 afirma: « Digo o que sempre disse, que os índios depois de livres ficarão nesta parte de peor condição, que a que tinham quando escravos. O senhor na vida do escravo zela o seu dinheiro: o Director na vida do índio não zela interesse algum ». E observa que os índios morriam de muito trabalho e pouco alimento. « Só lhes dão beijú ou ticoara e caribé » (o.c. 87).

As pags. 43 fala dos maus tratos que os Directores infligem aos índios, enquanto se enriquecem e tornam-se tantos fidalguetes: — « De umas para outras mãos absolutas e tão absolutas que nas vilas e lugares, ou antes, *ducados, marquezados e condados livres* dos Directores os índios sofriam atados à fiel coluna do seu sofrimento ».

À pág. 70 refere do coronel Teodósio Constantino Chermont ao convidar os índios Mucunas para se aldearem em Tabocas, rio Apapóris, ter ouvido do seu principal Maimanaca que eles o fariam « Com tanto porém que se lhes havia de mandar vigário para os batizar e doutrinar, como elles muito desejavam, e não poucas vezes o tinham pedido de balde: mas por nenhuma modo o Director, porque da conduta de todos elles com os índios nas nossas povoações estavam bem informados, tratando somente de as destruir e não de as edificarem ».

O Presidente da Província Conselheiro Herculano Ferreira Pena, na « Falla dirigida à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas », em 1º de outubro de 1853, depois de reconhecer que tinham falhado os nobres planos de catequese e educação dos índios afirma: « Por uma razão bem simples e geralmente conhecida, isto é, por faltarem-lhe fiéis executores desde que desaparecerão os antigos Missionários, que punham peito a essa empreza, digna certamente dos Vieira, dos Nobregas e dos Anchieta.

Exterminando os Jesuitas não previu o governo portuguez que assim decretava também a destruição dos índios, que por espaço de dois séculos tinham vivido felizes e contentes sob a paternal tutela daqueles Religiosos; entendeu pelo contrario o celebre Ministro del Rei Dom José, Sebastião de Carvalho Melo, conde de Oeiras e Marquês de Pombal (1699-1782) que essa tutela poderia ser vantajosamente substituída pelo mando dos Directores então creados; mas o novo systema não teve desgraçadamente outros efeitos, senão a decadencia das aldeias já formadas, e a impossibilidade de fundar outras que as imitassem como se observa no Brasil inteiro.

O que os fatos attestam é que se algum bom resultado se conseguiu foi devido ao zelo e à caridade dos Missionarios.

Entregar, portanto, a direção das aldeias a religiosos que sejam capazes de fazer completa abnegação dos bens e gozos mundanos; que tenham a paciencia necessaria para relevar aos indígenas os erros e faltas provenientes da incontestavel inferioridade da sua intelligencia; que lhes inspirem o amor do trabalho, que os instruem nas máximas da religião catholica e da doutrina christã; que em summa os eduquem até o ponto de acharem-se habilitados para cumprir os deveres e gozar das vantagens da sociedade civil; é a meu ver o unico systema que poderemos seguir com toda probabilidade de feliz successo». (*Relatorios da Presidencia da Provincia do Amazonas*, vol. I, p. 218-9).

Não obstante a falta de Missionários, o processo de cristianização se vai realizando, embora mais lentamente, pois índios do Uaupés desciam até S. Gabriel ou arredores, quando sabiam da presença aí de algum sacerdote.

Proclamada a independência do Brasil, em 1822, à província de S. José do Rio Negro não se concedeu, como às outras, plena autonomia, e como « Comarca do Alto Amazonas » passou até 1850 a integrar a Província do Pará.

Com os trabalhos apostólicos do Carmelita Frei José dos Santos Inocentes, no alto Rio Negro e afluentes, por mais de vinte anos a contar de 1832, a evangelização dos indígenas cobrou novo alento.

Criada 5 de setembro de 1850 a Província do Amazonas, o seu primeiro Governador, João Batista de Figueiredo Tenreiro Aranha, no mesmo ano de sua posse, 1852, nomeia o Capuchinho Frei Gregorio José Maria de Bene, « Vigário encomendado das freguezias e povoações do alto Rio Negro e Missionário dos rios Uaupés e Içana », visto que Frei José dos Santos Inocentes fora obrigado, por doença, a descer a Manaus. A atividade de Frei Gregorio é grande, e, em pouco mais de dois anos, conseguiu pôr-se em relação com 25 tribos (que figuram na sua lista), procurando aldeia-las, restabelecendo muitos povoados, e trazendo delas muitos indivíduos ao cristianismo. Citam-se as seguintes povoações para as quais, em 1854, pede mudança de nome a saber: no *Uaupés*: Querari, Macaquinha, Micura-rapecuma (aldeia do S. Co-

ração de Jesus), Carurú-cachoeira (aldeia de S. Fidelis mártir), Mutum (aldeia de S. Cruz), Aracapuri (aldeia de S. João Batista), Jutica, Pacú-cachoeira (aldeia de S. Sebastião), aldeia do Cubeo (aldeia de N. Senhora das Dores), Umarí, Iauareté (aldeia de S. Ana), Jabutí-rapecuma (aldeia de S. Paulo Apóstolo), Juquirá (aldeia de S. Domingos), Naná-rapecuma (aldeia de S. Antônio de Lisboa), S. Jerônimo (aldeia da Conceição de N. Senhora), S. Joaquim, Trovão, Pitúna-rapecuma, Inuitera, Cunurí, Coró-Coró, Iura-rapecuma (aldeia de S. Francisco das Chagas), Taracú (S. Francisco das Chagas), Ambaíua, Ivitera-rapecuma; no *Tiquié*: Tucano (ou S. Isabel), Uíra-poço (ou Nazaré), Maracajá (ou S. José), Turí-igarapé (ou S. Pedro); no *Papurí*: S. Luzia dos Tucanos, S. Gregório Magno dos Pirá-tapuya (*Arquivo do Amazonas*, Anno I, vol. I, n. 2, p. 34 e Anno II, vol. II, n. 5, p. 7).

Com alternados períodos de assistência prosseguiram os Capuchos atentos aos índios do alto Rio Negro e Uaupés até 1888, quando se retiraram e extinguiu-se a Missão. Desde essa época civilizados e indígenas do Rio Negro tiveram visitas periódicas de eclesiásticos, raros dos quais passaram além de S. Gabriel, e alguns nem ali chegaram.

Em 1914 a Missão do Rio Negro e Uaupés foi confiada pela Santa Sé à Congregação Salesiana de S. João Bosco e inicia-se nova e mais promissora fase para aquelas tribos. Quatorze delas localizadas ao longo dos rios Uaupés, Tiquié e Papurí são assistidas material, sanitária e espiritualmente. Os índios são atraídos para as margens desses rios e aldeados em pequenos povoados.

Para mais perfeita assimilação civilizadora, conforme os princípios cristãos, além dos hospitais, maternidades, ambulatórios e igrejas, estão funcionando (1974) 13 colégios (6 masculinos e 7 femininos) que no regime de internato, educam e instruem na língua pátria, ciências e artes cerca de mil e quinhentas crianças de ambos os sexos. O confronto entre a vida dos ex-alunos da Missão nos seus povoados e a dos que vivem nas malocas aonde não atingiu a ação do Missionário, é a melhor prova do alcance civilizador das Missões Salesianas.

2. Os primeiros Relatórios

No século 18 aparecem três Relatórios com indicação de tribos do Rio Negro e Uaupés.

1. Em 1759 « Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os Rios Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas notícias que podem interessar a curiosidade dos navegantes e dar mais claro conhecimento das duas capitânias do Pará e de S. José do Rio Negro », do Vigário Geral, Dr. José Monteiro de Noronha (« Collecção de notícias para a História e Geographia das nações ultramarinas que vivem nos Domínios Portuguezes ou lhe são visinhas: publicada pela Academia Real das Sciencias », Tomo VI, Lisboa 1856).

2. « Diário da viagem que em visita e correição das povoações da Capi-

tania de S. José do Rio Negro fez o Ouvidor e Intendente Geral de mesma Francisco Xavier Ribeiro da Sampaio, no anno 1774 e 1775 » (« Lisboa — na tipographia da Academia, 1825 — Com licença de S. Magestade »).

3. « Diário da viagem Philosophica pela Capitania de S. José do Rio Negro com a informação do estado presente, pelo Dr. Alexandre Rodrigues Ferreira, naturalista empregado na expedição philosophica do Estado, em 1775-6 » (*Revista do Inst. Hist. e Geogr. Brasileiro*, t. 48, Rio de Janeiro 1885, pag. 147 ss.).

O ouvidor Sampaio, como os Ouvidores precedentes, chegou apenas até a povoação de Thomar; traz, todavia, dados sobre o Rio Negro e Uaupés por informações havidas especialmente do autor do « Roteiro » a quem cita.

Alexandre R. Ferreira sobe todo o Rio Negro e penetra no Uaupés até Ipanoré. Assim, além das notícias hauridas do « Diário » do Ouvidor Sampaio, pôde acrescentar as que obteve pessoalmente. Poucas, seja dito a bem da verdade, pelo que interessa a etnografia.

4. Data de 1789 a « Descrição Chorographica do Estado do Gram-Pará que por ordem alphabetica, descreveu João Vasco Manoel de Braum, Governador da Praça de Macapá no anno de 1789 ». Mas, além de apenas repetir os dados do Pe. Noronha, e até na mesma ordem, do Rio Uaupés só aparece a « povoação de S. Joaquim do Coané, com 200 pessoas das nações Uaupés e Coeuana » (*Rev. do Inst. Hist. e Geog. Brasileiro*, vol. 36, 1873, pag. 289).

5. Alguns informes mais interessantes, embora já conhecidos, trazem as « Noticias Geographicas » do Cônego Fernandez de Souza. Datam do sec. 19, porém já 1793 era êle Vigario em São Gabriel (cfr. *Rev. do Inst. Hist. e Geog. Brasileiro*, vol. 10, Rio de Janeiro 1876).

Desde o meado do século passado temos notícias mais abundante que visam em especial o Uaupés, a partir da obra « Travels of the Amazonas and Rio Negro by Alfred Russel Wallace » sob o ponto de vista etnográfico; e, para a localização das tribos, os Relatórios do Capuchinho Frei Gregorio de Bene, nomeado Missionario do Rio Uaupés de 1852 a 1854.

3. Informes etnográficos do século 18

Nas três fontes do sec. 18 conhecidas, e por nós citadas, pouquíssimos informes etnográficos encontramos sobre as tribos da bacia do Uaupés, que estudamos. Sem grande incômodo, pois, podem ser transcritos e o fazemos para maior comodidade dos leitores destes estudos.

a. No « Roteiro » lemos: — n. 184. « O verdadeiro nome do rio Uaupés he Ucayari que no idioma dos Manáos e Barez significa — Rio de agua branca: porem como o gentio que povoa o principal tronco do Ucayari he de nação Uaupé, lhe atribuiram os mais Indios o mesmo nome, que os Brancos verterão em Goaupé (é o mesmo que Condamine chama Yaquiri (no Mapa) e Quiquiari (no Diario) ».

185. « Cinco dias de viagem pela margem austral desemboca o Tiquié. Em distancia de mais tres dias de viagem tem uma catadupa chamada de Ipanoré... Mais tres dias a foz

do rio Capuri na margem austral. No Rio Tiquié se acharam em o ano de 1749 pedras que depois de examinadas e fundidas, mostraram ser de prata. Por este rio e pelo Capuri se pode ir ao Apuapari (Apapóris), que desagua na margem septentrional do Japurá, como fica dito: passando-se das fontes daquele para o Rio Yeyá que desagua no braço oriental do Apuapari ».

186. « No rio Ucayari e nos que lhe são collaterais habitão Indios das nações Uaupé, Cocuana, Quereruri, Uanana, Cubeuana, Burenarí, Mamangá, Panenuá e outros. O gentio da nação Uaupé tem hum pequeno furo entre a cartilagem e extremidade inferior das orelhas; e outro no beijo inferior entre a barba e a extremidade superior do mesmo beijo. Sôbre o peito traz uma pedra branca sólida, bem levigada, de figura cylindrica e de uma polegada de diametro, presa ao pescoço com cordão e fio introduzido por um pequeno furo que lhe faz artificialmente pelo meio de uma extremidade a outra: os principais as trazem de palmo de comprido, os nobres pouco menos, e os plebeus muito mais curtas ».

187. « Alguns indios da nação Tariatana habitantes do Rio Capurí forão vistos em outros tempos com folhetas de ouro nas orelhas, as quais compravão a troca de pennas a Indios de outras nações que se ignorvão. Agora se sabe que os Indios da nação Panenuá, que habita na parte superior do Ucayari usa das mesmas folhetas que delles passvão aos Tarianos. Subsiste porem a duvida donde vem os ditos fragmentos de ouro ».

189. « O Issana he habitado de Indios das nações Baniva, Tumayarí, Tuniarí, Deçana, Puetana, Uerequena e outros. Os da nação Uerequena chamada comumente, por corrupção do vocabulo Ariquena, tem por distintivo hum furo mui largo entre a cartilagem e a extremidade inferior das orelhas em que mettem molhos de palha. Entre eles acham-se muitos que antecedentemente á comunicação e conhecimento de Brancos, tinham nomes Hebraicos, huns puros e outros com pouca corrupção, como: Joab, Jacob, Yacobí, Thomé, Thomequf, Davidú, Ivanan e Marianan ».

Sobre as pedras supostas de prata e as folhetas de ouro Manoel da Gama Lobo D'Almada que, por ordem de João Pereira Caldas, Governador do Rio Negro, explorou as passagens do Uaupés para o Japurá, em sua relação de 13 de setembro de 1785 assim manifesta a sua opinião ao mesmo Governador (Arthur Cesar Ferreira Reis — Lobo D'Almada, p. 82): « No que pertence às Folhetas de ouro das quais se diz que uzavão para pendente de orelhas certos Indios do Rio Uaupés, he cousa esta de que não pude descobrir nem a menor noticia por mais que o indaguei das muitas e diferentes Naçoens com que falei abitantes do mesmo Rio. Bem pode ser que aquelas pretendidas Folhetas de Ouro não fossem mais de que huma iluzão quimerica originada de se ver nas orelhas dos ditos Indios as Azas de certo Bizouros grandes côr de cobre, cujas Azas depois de secas parecem uma especie metalica pela sua consistencia e luzimento.

Emfim eu tenho para mim que esta Noticia das tais Folhetas de Ouro do Rio Uaupés, he tão Fabuloza, como o he certamente a que se afirma na Sinopse do Padre Jozé Monteiro, de se terem tirado ou trazido do Rio Tiquié no anno de 1749, Certas Pedras, que fundidas mostrarão ser de prata, quando bem se deixa crer que elas não seriam outra couza mais do que aquelas Pedras Metalicas chamadas Pirites, de que eu remeti a V. Excia algumas apanhadas no Apaporis, e que tambem se achão pelo Rio Tiquié, as quais parecerão prata a maior parte das pessoas da minha comitiva, que já como tal as pretendião carregar ».

b. Xavier Sampaio, no seu « Diario » escreveu: — n. 380. « Mais adiante faz barra o famoso Ucayari por outro nome Uaupés, derivado da nação assim chamada que principalmente o povoa. Desagua com duas bocas e uma ilha triangular de 20 leguas de circuito e inumeraveis chachopos e cachoeiras perigosissimas por causa de medonhos vortices que formam... Pelo sul o Tiquié e Capuri, que são os principais. Pelo norte corre ele hum canal de comunicação com o rio Guabiari que desce das vizinhanças de Santa Fé de Bogotá. Os Indios Deçanas, Tarianas e Uaupés, que comunicarão com os indios do mesmo Guabiari se tem visto com pendentes de orelhas de ouro finissimo, que se conjectura ser extraido das minas de nova Granada ».

381. « He o Uaupés habitado de muitas nações das quais as principais são Cocuana, Macu, Macucoena, Uananá, Tariana, Deçaca (*sic*), Urinaná, Timanará, Boanari, Mamen-gá, Panenuá: porem a mais celebre he a Uaupés por causa da diferença que entre si admitem de varios graus de nobreza, a que serve de distintivo, como de uma ordem militar, huma

pedra branca muito liza, de figura cylindrica e furada para lhe passarem um cordão com que a trazem ao pescoço. As dos principais chegam a ter meio palmo de comprimento. São menores as dos nobres e muito menores as dos plebeus. Trazem os Uaupés as orelhas e beiços furados».

c. Numerosas e interessantes informações encontramos nos sec. 19 e 20, especialmente nas obras de Wallace e de Koch Grünberg. À medida que se nos apresentar a oportunidade, citá-los-emos, como confirmação do que se encontra no presente, ou para verificar uma modificação de costumes indígenas, ou, enfim, para retificar observações daqueles autores que nos parecem inexatas.

4. Lugares do Rio Negro no século 18 com indicação das tribos

(Conforme os dados do Pe. Noronha, Xavier Sampaio, Rodrigues Ferreira e Braum)

A = Aruaque	Jp = Japúna	Pv = Paviana
Ar = Aruniê, Ayrini, Ariini	Jr = Jaruna	Px = Pexuma
B = Baré	Ju = Juma	T = Tacú
Ba = Baiana	M = Manáo	Te = Termairari
Bv = Baniva	Ma = Macú	Tu = Turimarí
C = Cubeuana	Md = Mendó	U = Uaupé
Ca = Carajaí	Mp = Mepurí	Ua = Uaranacuacena
Cc = Cacuaana	Mq = Maquiritare	Ue = Uerequena
Ce = Coeuana	Mr = Marapitena	Uy = Uauuana, Yayuana
D = Duanáis	P = Passé	X = Xamá
J = Jurí (pixuna)	Pt = Puiteno	Xp = Xapuena

<i>Manaus - margem esquerda</i> - ME	2 léguas da foz	B, BV, P
<i>Ayrão - margem direita</i> - MD	30 léguas da foz	A, M, T (860 almas)
<i>Moura</i> - MD	42 léguas da foz	M, Ca, Ce, Ju, B, Jp, Jr
<i>Carvoeiro</i> - MD	50 léguas da foz	M, Pr, Ua (ext.) (1786 almas)
<i>Poiães</i> - MD	67 léguas da foz	M, B, P
<i>Barcelos</i> - MD	74 léguas da foz	M, B, Ba, Ue, P
<i>Moreira</i> - MD	90 léguas da foz	M, B (164 almas)
<i>Thomar</i> - MD	107 léguas da foz	M, B, Uy, P (524 almas)
<i>Lomalonga</i> - MD	111 léguas da foz	M, B, Bv (196 almas)
<i>S. Isabel</i> - ME	127 léguas da foz	U, J, P, Ue, Bv, Ma, Mq (99 almas)
<i>S. Ant. do Castanheiro Novo</i> - ME	140 léguas da foz	B, J, Px, P, X (108 almas)
<i>Maçarabi</i> - ME	154 léguas da foz	J, P (175 almas)
<i>S. José</i> - ME	162 léguas da foz	B (99 almas)
<i>S. Pedro (antigo Simapé)</i> - MD	168 léguas da foz	J, P (95 almas)
<i>S. João Nepom. do Camundé</i> - ME	171 léguas da foz	P, Px, J (94 almas)
<i>S. Bernardo de Camanaus</i> - ME	175 léguas da foz	J, P, X (109 almas)
<i>N. S. de Nazaré de Curiana</i> - ME	178 léguas da foz	P, Mp, Ar, Br, Ma (108 almas)
<i>S. Gabriel da Cachoeira</i> - ME	180 léguas da foz	B, Mp, J (180 almas)
<i>S. Joaquim do Coané</i> - MD	185 léguas da foz	U, Cc (257 almas)
<i>Santa Ana</i> - ME	198 léguas da foz	Bv (198 almas)
<i>S. Felipe</i> - MD	202 léguas da foz	Bv (23 almas)
<i>S. Miguel (foz do Içana)</i> - ME	205 léguas da foz	Bv
<i>N. Senhora da Guia</i> - MD	206 léguas da foz	B, Bv (87 almas)
<i>S. Marcelino (foz do Xiê)</i> - MD	222 léguas da foz	Bv, Ue, Md (65 almas)
<i>S. José dos Marabitanas</i> - MD	231 léguas da foz	Mr, Ar, B, Bv (165 almas)

5. Dificuldades de identificação das Tribos

Grandes dificuldades apresenta a decifração da nomenclatura das tribos indígenas, mesmo limitando-nos aos grupos humanos do Uaupés e afluentes.

Tal dificuldade tem várias causas:

1ª - Cumpre, primeiramente, indicar não apenas a possibilidade, mas a realidade de erros tipográficos. Por exemplo, a importante tribo *Taryana*, do ramo Arwake, que se localiza em vários povoados do médio Uaupés brasileiro, desde Ararí-pirá até Periquito. No « Roteiro » do Padre Noronha é denominada *Tariarana*; nos « Diários » do ouvidor Sampaio e de Rodrigues Ferreira, respectivamente, *Taryana* e *Caryana*; e nos mapas apostólicos de Frei Gregório, *Itariana* e *Itatiana*.

2ª - As fontes antigas, de que nos podemos socorrer, trazem notícias de segunda ou mais remota mão, de cuja exatidão ficamos, às vezes, perplexos, os que sabemos quão árduo seja obter amplos esclarecimentos da parte dos indígenas. E muitos dos informantes, para aquêles primeiros exploradores, seriam necessariamente índios.

3ª - A dificuldade supra, compreende-se, será ainda acrescida pela má pronúncia dos indígenas; ou quiçá por divergências fonéticas ou mesmo por deficiência de som nas suas línguas. A tribo, dita no próprio idioma *Hanērã*, e que habita as cabeceiras do Tiquiê, é denominada *Panērōá* pelos Tukanos, e *Panēnōá* pelos Tuyuka. Esta divergência torna-se muito compreensível, se relevarmos que sua língua é da família do Tukano, porém as palavras que em tukano começaram pelo fonema *p*, em *Hanērã* iniciam pela aspirada sonora *h*. Por exemplo, pai se diz em Tukano *paxkō*, e em *Hanērã* *hakō*; mãe, em Tukano *paxkó* e em *Hanērã* *hakó*.

4ª - A expressão « região do Uaupés » ainda hoje é vaga, e muito mais o era no passado, abrangendo também as bacias do Içana e do Apapóris-Japurá. Por essa razão os primeiros catálogos (do sec. 18) situam no Uaupés tribos que na realidade vivem naqueles outros rios.

5ª - Quase nunca terão podido os informantes saber como alguma tribo se denominava a si mesma. Não raro uma mesma tribo é diversamente denominada pelas outras. Indagando de indivíduos da tribo *Taryana* (entre os quais dois bem idosos: Paulino e Casimiro, de Iauareté) como se chamavam a si mesmos, responderam: *Talyáseri* (alguém pronunciou *Talyéséri*). — Que significa a palavra *Taryana*? — Não sabemos, responderam êles. — Quem lhes deu o nome de *Taryana*? Responderam: — os brancos. Stradelli no seu « Vocabulário Portuguez-Nheengatú e Nheengatú-Portuguez » ensina que *ana* è um sufixo Nheengatú que indica abundância ou povo; donde seu emprego em nomes de tribos: *Taryana*, *Wanana*, *Desana*, *Kubêwána*, *Barasana*, etc. O termo *Taryana*, portanto, resulta de *Tarya* (ou *Talya*, com a transformação do *l* por *r* pelo fenômeno de rotacismo) e o sufixo *ana*. Ouve-se também *Talyána*. Nas matas banhadas pelo Komé-

ya (em Tukano) ou Komé-ryaka (na língua da região), afluente do rio Pirá-paraná, há várias malocas de uma tribo que no próprio idioma se diz « *íde-masã* », isto é *água-tapúya* ou gente-água). Como freqüentemente empregam a exclamação « *aö* » (equivale à afirmativa sim), as tribos vizinhas alcunharam-nos « os que dizem *aö* ». E assim os Tukanos denominaram-nos « *Aönirã* », os Tuyuka, « *Aö-niná* ». Os Colombianos, naturalmente por informação de alguma outra tribo, designam êsses mesmos « *Ide-masã* » pelo nome « *Makuna* », termo registrado também por Koch Grünberg, cujo significado, porém, è desconhecido aos atuais « *Ide-masã* ».

6ª — Como de ordinário as tribos se denominam pelo nome de algum animal ou planta, é certo igualmente que, às vèzes, seu nome é traduzido não só para a língua portuguesa ou para a língua geral, como também para o idioma de outras tribos. Denomina-se « *Língua geral* » ou « *Nheengatú* » (a língua boa, bela) o Tupi da Amazônia, língua sonora e rica de termos e expressões, falada ainda hoje por brancos e caboclos do Rio Negro e entendida por muitos índios do rio Içana. O Tupi, como se falava de S. Vicente (S. Paulo) até o Maranhão, com suas variações dialetais, denominou-se « *Abanheenga* » (a língua da gente, a língua do índio). À guisa de exemplos: há no baixo Tiquié uma pequena tribo que se denomina em português *Mirití-tapúya*. Esse nome é tão só a tradução do nome indígena *Nēērōá* que indica a palmeira mirití ou burití (*mauritia flexuosa*). Outra tribo a si mesma se chama « *Mōxtã* », que é o nome de um mosquito (dos gêneros *stegoniya*, *culex*, etc.) que picam durante a noite. Em língua portuguesa é conhecida por Carapanã, que é termo regional da Amazônia para indicar tais mosquitos. As várias línguas procuram imitar o som « *Mōxtã* » ou traduzir o nome do inseto, donde os nomes: *Mōxtãá*, em Tukano; *Muxtã*, em Pirá-tapúya; *Mōneá*, em Desana; em Kubêwa, *Morê-Wa*; em Taryana, *Aini-wone*; em Makú, *Kyira*. A tribo conhecida por *Desana*, no próprio idioma se denomina *Winá*; os Tukano dizem-na *Wira*; os Pirá-tapúya, *Kná*; os Wanãna, *Kná*; os Kumãdene, *Desá*; os Maku, *Miná-dé*. Uma pequena tribo, em caminho de extinção, e até já perdeu o próprio idioma, falando exclusivamente o dos Tukano, é conhecida por *Arapasu*, termo da língua geral que indica um pequeno pica-pau. Outras tribos traduzem êsse nome para a própria língua, e assim os Tukano chamam tal tribo *Kō'rēá*; os Kubêwãna, *Kōrê-wa*; os Taryãna, *Ku-hēne*; os Makú, *Hom'de*.

7ª - Pensamos, ainda, que, em alguns casos, a dificuldade aumenta por vir apresentada como tribo alguma subdivisão de tribo. Por exemplo: conhece-se no rio Içana uma tribo pelo nome vulgar de *Cutia* ou *Cutia-tapúya*, (do grupo Arwáke), e na língua local se diz *Awadzurunai*. No rio Uaupés, precisamente em Taracua-ponta, vivem hoje, ainda, algumas famílias da tribo Pira-Tapúya, pertencentes à subtribo *Bwá-pôné*, como se diz em seu próprio idioma, e que, traduzindo para o português, significa: « *filhos da cutia* ». Acima de Jandiá, no rio Papurí, há outrossim, uma subdivisão da tribo Tukano, denominada « *Boxsó-pōrá* », filhos da cutiváia (cutia pequena).

8ª - Complicando ainda mais o problema, vêm os « *descimentos* », como

se denominavam as migrações voluntárias dos índios, abrigando-se sob a proteção do branco, para escapar às perseguições de outras tribos. Dessas migrações resulta, em dada época, o deslocamento de uma tribo para longe do seu habitat anterior. Assim na primeira metade do século passado, índios de várias tribos desceram do alto Rio Negro e Içana, e vieram estabelecer-se no Baixo Uaupés, como se pode ver nos mapas de Frei Gregório de Bene (vd. abaixo, pag. 37). Ou talvez aprofundaram-se na selva, sem que dêles se saiba mais notícia alguma. Koch Grünberg informa-nos de vários grupos *Káwa-yari* que das cabeceiras do Içana e Querari, passaram, através das cabeceiras do Uaupés, para o Apapóris (cfr. pag. 87, 2 - *Neenoá*, habitat). Podem, outrossim, dar-se migrações de uma mesma tribo para diversos lugares, e ser designada em uma localidade preferivelmente de um modo, e em outra, de outro.

9ª - É certo ainda que, por não se distinguirem bem as tribos, sob um mesmo nome podem vir incluídas várias tribos. Engano fácil, particularmente quando são de idênticos costumes, de línguas parecidas e, quem sabe, usando o mesmo idioma. É precisamente o que ocorre no Uaupés. De ordinário os primeiros Relatórios usam a expressão « Nações Uaupés », abrangendo tôdas as tribos que habitam aquele rio e afluentes.

Indicadas estas dificuldades, procuraremos, confrontando as fontes, identificar as tribos atuais com as antigas, e assim indagar do seu habitat há dois séculos, e dos movimentos migratórios que talvez se tenham dado nesse período.

6. As tribos do Uaupés e sua localização

A - Listas do século 18

1a. Padre Noronha no seu « Roteiro » de 1759, cita nove tribos, das quais uma no rio Capurí ou Papurí, a *Tariarana* (Taryana) e oito no rio Uaupés.

2a. Sampaio, 1775, elenca doze tribos no Uaupés e seus tributários.

3a. Ferreira, 1785, enumera vinte e uma tribos, sendo uma no rio Papurí, a *Cariana* (Taryana) e vinte no Uaupés.

Observações — 1a. Nenhuma dessas listas é completa, declaram os próprios autores. Uma servirá, pois, para completar a outra, se apresentar nomes que as outras silenciam.

2a. O não figurar em lista posterior uma tribo da anterior, poderia indicar extinção ou migração de tribo. Quer parecer-nos mais provável um esquecimento do relatório; ou o seu silêncio significará que não teve informações sobre a tribo silenciada.

3a. Estas listas compreendem, outrossim, tribos que residem fora do território brasileiro, ao menos conforme as demarcações atuais das fronteiras. Conforme os marcos delimitadores da fronteira, o rio Querari deságua no Uaupés em território colombiano. Asseguram-nos, porém, habitantes da região que em Juruparí-cachoeira (trecho colombiano do Uaupés), pode-se ver na vasante uma pedra com o nome *Brasil* insculpido. Os Relatórios de Jesuino Cordeiro,

Tenente da 6a. Companhia do Corpo Policial, e que foi « Diretor dos Índios » nos rios Uaupés e Içana, datados de 28-VII-1852, no-lo mostram aldeando índios em postos que hoje pertencem, à Colômbia, como a *Cachoeira-do-Mutum* (hoje *Mitú*, capital do Território Nacional Colombiano do Waupés), e muito mais acima, no *Lago-do-Espelho* ou *Uauruá-lago*, etc.

Dispostas em quadro termos:

<i>Pe. Noronha, 1759</i>	<i>Sampaio, 1775</i>	<i>Ferreira, 1785</i>
1.	Aguará
2.	Arapaxi
3.	Arará
4.	Banibá
5. Burenari	Boanari	Burenari
6.	Cequeno
7. Cueuana	Cueuana	Goianá
8. Cubeuana	Cubeuana
9.	Cudujari
10.	Cuenacá
11.	Deçaca
12.	Macú	Macú
13.	Macucoena
14.	Mueinó
15. Mamangá	Mamengá	Mamangá
16.	Paicueno
17. Panenuá	Panenuá	Pananoá
18.	Pumenicá
19. Quererui	Quereruri
20. Tariá(ra)na	Tariana	Cariana
21.	Timanará
22.	Uacari
23. Uanana	Uanana	Uanana
24. Uaupé	Uaupé	Uaupé
25.	Urinaná

a) *Lista do Padre Noronha*

1) *Uaupés*. — *Uaupés* é denominação genérica aplicada (como resulta do mais antigos documentos) às várias tribos do rio homônimo. Virá, talvez, sob a denominação de « *Uaupés* » uma Tribo em particular? Sim. De fato, com data de 18 de novembro de 1820 existe uma « Carta-Patente » do Governador da Capitania, Manoel Joaquim do Paço, dando provisão ao índio Abalizado Raymundo José no cargo de « Principal » dos Índios da Nação *Uaupés* da localidade de S. Jerônimo.

Eis a íntegra da « Carta Patente »: « Manoel Joaquim do Paço, Cavalleiro da Ordem de Christo, Sargento Mor addido Ao Estado Maior do Exercito do Brasil e Governador da Capitania do Rio Negro por Sua Magestade Fidelissima &c. Faço saber aos que esta minha Carta-Patente virem, que tendo me requerido o Índio Abalizado Raymundo José da Nação *Uaupés*, situado no Lugar S. Jeronimo, no Rio Negro, tendo para isso mostrado Documentos authenticos ser agil e sufficiente; e attendendo eu ser justo o seu Requerimento: Hei por

bem prover o referido Indio Abalizado Raymundo José da Nação *Uaupés*, como por esta fasso, no mencionado Cargo de Principal dos Indios da Nação *Uaupés* com o qual gosará de todas as honras, liberdades, izempsoens e franquezas que em Cazus do mesmo Cargo lhe tocarem.

Pelo que mando a todos os Officiaes seus subalternos e mais Indios a elle subordinados o reconheção por Principal e como tal o honrem, estimem e lhe obedecerão, e guardem suas ordens como devem e são obrigados.

E por firmeza de tudo lhe mandei passar a presente, por mim assignada e sellada com o Sinete das Armas Reais, que cumprirá inteiramente como nessa se contem e se declara. Registrando-se aonde tocar. Dado neste quartel do Governo do Rio Negro aos dezessete dias do mez de Novembro do Anno do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de mil oito centos e vinte. E eu Claudio José Carmo, Sargento Miliciano, que Sirvo de Secretário do Governo a Subscrevi (*L.S.*). Manoel Joaquim do Paço. Carta Patente porque V.Sa. há por bem prover ao Indio Abalizado Raymundo José no Cargo de Principal dos Indios da Nação *Uaupés* no Lugar de S. Jeronimo.

Para V.Sa. ver. n. 510 a fl. 118 v.

Pagou de sello desta 1.600 reis. Barra 18 de Novembro de 1820.

Carvalho Costa
1820

Trata-se, evidentemente, de uma tribo em particular. Isso resulta: 1º da redação singular: « Nação *Uaupés* »; 2º não se pode pensar em um chefe geral para uma confederação de tribos, fato que não se deu nessa época; 3º os *Tuxauas*, ou « Principais », não são sequer chefes de toda uma tribo, porém de pequenos grupos da sua tribo. A nomeação indica que será « Principal » dos indios *Uaupés* do lugar de S. Jerônimo.

Hoje não se aplica essa denominação *Uaupés* a nenhuma tribo do rio homônimo. Qual seria a tribo conhecida até meado do século passado por *Uaupés*? Aos 17 de março de 1848, o Brigadeiro João Henrique de Mattos, Diretor Geral dos Indios, expedia título de nomeação como *Tuxaua* de S. Joaquim ao Indio João de Matos, da « Nação Tucano » filho do finado *Tuxaua* Abalizado Raymundo José (Cfr. *Archivos do Amazonas*, vol. I, n. 2, pag. 30, de 23 de outubro de 1906). Ora, é sabido que os filhos pertencem à tribo do pai, donde se infere facilmente que também era « Tucano » o seu pai, dito da « Nação *Uaupés* » na Carta-Patente de 1820.

« Nação *Uaupés* » das listas antigas designa, pois, a tribo *Tukano*, a mais numerosa e importante do Rio *Uaupés*, e da qual de modo particular se falará no presente estudo.

Encontramos pela primeira vez o nome Tucano e ultima vez a denominação *Uaupés*, em « Notícias Geographicas da Capitania do Rio Negro, no grande Rio Amazonas », do Cônego André Fernandes de Souza, Vigário Geral da Capitania e que aí exerceu seu ministério por 37 anos, sendo já em 1793 Vigário de S. Gabriel (*Rev. do Inst. e Geog.*, t. 10, p. 465, R. Janeiro 1870).

Foi recordado acima que pelo fim do sec. 16, conforme pensa Stradelli, viveu um grande *Tuxaua* Taryana, por nome Buopé, que fixou sua tribo no rio Ucaiarí. Com felizes façanhas guerreiras, enfrentou as outras tribos, especialmente os *Wanana* e tornou-se celebre. Suposta a existência do *Tuxáua* Buopé, pode-se admitir que tenha podido ligar seu nome ao rio. Dífícil, porém, de

explicar-se é como Uaupés passasse a ser denominação específica da tribo Tukano, rival da tribo Taryana à qual pertencia Buopé.

Seria mera coincidência o mesmo nome *Uaupés* para o Tuxáua Taryana e para o rio? Ou quiçá êste já era denominado *Uaupés* muito antes das proezas bélicas do chefe Taryana Buopé, e a aproximação dos nomes se deva à confusão ou deturpação. O rio sim, é que emprestou o nome às nações marginantes e, em particular, a uma tribo mais numerosa e dominante, a dos Daxseá ou Tukano. Convém recordar que só nestes últimos anos é que se vai generalizando o nome Uaupés para o rio. Meio século atrás o rio era popularmente conhecido por Caiarí.

2) *Burenari* ou *Boanari*. — O autor de « Pelo Rio Mar » identifica *Burenari* com *Boanara* e *Boytana*, e acrescenta: « homens-cobra, índios de origem caraíba que moram no rio Uaupés ». « Pelo Rio Mar » denomina-se um esplêndido Relatório organizado em 1933 pelo Prelado Salesiano do Rio Negro, Dom Pedro Massa, Bispo Titular de Hebrão, contendo um esboço histórico geográfico e etnográfico da Prelazia e as atividades dos Missionários Salesianos, e fartamente documentado com fotografias e estatísticas da assistência escolar, sanitária e religiosa prestada aos silvícolas. No trecho brasileiro do Uaupés e também no trecho colombiano que visitamos ou do qual podemos obter informações, não existe tribo alguma sob o nome de *Burenari*, *Boanari*, *Boianara* ou *Boytana*. A etimologia insinua realmente a derivação do nome Nheengatú *buia*, *boia*, cobra. Nos « Relatórios » (vd. Listas do séc. 19, pág. 35-45) figura igualmente a tribo *Boanari* no rio Uaupés. Entretanto na lista de Frei Gregório de Bene, Missionário no Uaupés naqueles mesmos anos, não aparece tal tribo. Os « Relatórios » podem ter sido organizados sobre informações de várias origens, como os « Diários » antigos e o próprio « Roteiro ». As relações de Frei Gregório, que viveu mais de dois anos entre os indígenas do Uaupés, trazem as credenciais de maior valia (vd. abaixo pag. 37). Cita Frei Gregório em Aracapurí (alto Uaupés) a tribo *Giboia*. Por esta localização poderia tratar-se de algum grupo vindo do Aiari ou Içana. Os « Relatórios » não mencionam nenhuma tribo *Giboia*. Encontramos, no entanto, uma tribo *Giboia* no rio Içana. Se a tribo *Burenari* é a mesma *Giboia*, concluímos que é a que se diz no próprio idioma *Dzurémê* pertencente ao grupo de tribos Arwake, como se vê pelo vocabulário que recolhemos e gravamos (cfr. o trabalho do autor *Discoteca Etnolinguístico-musical*).

Artur Ramos, entretanto, ensina que os *Boanari* são do grupo Caraíba « quase extintos, que habitam o Uatamá, afluente do Amazonas, e hoje vivem no rio Uaupés » (*Introdução à Antropologia Brasileira* I, pag. 198). Talvez essa informação deve ser retificada, ao menos quanto ao habitat, ou quiçá mesmo totalmente, conforme o que acabamos de expor.

3) *Cubeuana*. — É a grande tribo conhecida também pelo nome de Kubeu ou Kubewa, com muitos representantes ainda hoje no alto Uaupés e seu afluente o Querarí (vd. IV, 2p, p. 89).

4) *Cueuana*. — A tribo Cueuana figura na « lista das Nações indígenas »

dos « Relatórios da Presidência do Amazonas » (vol. I, pag. 259 ss.) correspondente aos anos de 1852-57. Entretanto nas relações de Frei Gregório não aparece tal tribo. « Cocuane » é que figura na lista de Frei Gregório. Curt Nimuendajú identificou-a também com Cocuana, e informa que em 1927 havia remanescentes da tribo « *Cocuana* ou *Cueuana* » em três sítios da foz do Uaupés, tendo já perdido o próprio idioma e só falando a língua geral (ou Nheengatú). Já, em 1759, conforme noticia o Padre Noronha, os *Cocuana* residiam na foz do Uaupés em S. Joaquim do Coané. E na relação de 28 de julho de 1853, do Diretor dos Índios, Jesuino Cordeiro, aí figuram 108 índios da nação « Chuéwana » como erradamente grafa.

Pensamos que o nome da localidade Coané (S. Joaquim do Coané) deriva precisamente da tribo que aí residia na época do descobrimento. *Coané* seria apenas diferente pronúncia do nome Coianá ou Coena, como termos ouvido pronunciar, ou Cueuana.

5) *Mamangá*. — Na relação de Frei Gregório não aparece esta tribo, embora mencionada no I vol. dos Relatórios da Presidência da Província do Amazonas, como existente no rio Tiquié. Sob o nome de *Mamangá* não ouvimos falar de nenhuma tribo dos Uaupés, Papuri e Tiquié. Aceitando, embora, como exata a informação dessas fontes do sec. 18, pode muito bem ser que se trate de grupo que posteriormente tenha emigrado ou mesmo esteja extinto.

No entanto, não somos proclives a aceitar as hipóteses de extinção ou migração; julgamos mais plausível que se trate apenas de divisão de alguma tribo uaupesina. *Mamengaba* ou *mangangá* é o nome das abelhas do gênero *Bombus* Koch Grünberg assinala, (Z.I. 283) na foz do Dyí-igarapé, afluente do Uaupés, uma horda Kubewāna com o nome de *Utí-waiwa* ou « *Índios-Vespas* ». É possível que se trate dos *Utsí-áwekō*, a 10ª subdivisão dos kubewāna, conforme a elencação de Josefa (Cfr. IV, 2p, p. 90).

Conhecemos também uma subdivisão Tukano denominada *Yai-uxtyá* (Cfr. p. 76, 33) que é o nome de uma vespa grande, e residindo precisamente no Tiquié nos povoados de Caruru e S. Tomé. Quiçá *Utí-waiwa* seja simples alteração mórfica de *Yai-uxtyá*, pela inversão dos termos (*Uxtá-yai*), com perda da aspiração daria *Utí-yai* donde, ao depois *Utí-uaiua* ou *Utí-Waiwa* na representação da Fonética Internacional.

Convém aqui recordar que no Rio Aiari (afluente do Içana) sobrevivem ainda atualmente dois pequenos grupos da tribo Arwake denominada *Kawa-tapuya* ou *Ainidákenai*, no idioma natal. Caua é um termo da Língua Geral que significa vespa. Curt Nimuendajú identificou os *Kawa-tapuya* com os *Maulylene* e di-los a mais numerosa tribo do rio Aiari. É possível que se trate de um engano de Curt (Cfr. nosso trabalho *Idiomas Indígenas da Amazônia*).

Um índio Káwa-tapuya, por nome Miguel Joaquim, da localidade de S. Joaquim, rio Aiari, apresentou-se como « *Cacau-tapuya* ». Pensamos se trate de um mero equívoco. São estas as poucas palavras da língua primitiva Káwa-tapuya que nos soube dizer uma velha índia (pois atualmente todos falam o Siwsi):

Cuía, *tíya* ou *tí: a*
balaio, *ápa*
anzol, *épwui*

cachorro, onça, *dzáwi*
panela, *darápi*
cabeça, *xnúida*
êle tem, *bé-katsa*

6) *Panenoá*. — Figura esta tribo nas listas do Padre Noronha, de Sampaio e de Ferreira. Seria ela a tribo que negociava com os Taryana aquelas folhetas de ouro que êstes usavam como adôrno, conforme narram os primeiros exploradores. Nas Relações de Frei Gregório não aparece essa tribo, embora a encontremos na lista dos Relatórios.

Há uma tribo denominada pelos Tukano *Panēnôá* ou *Panērôá*, e que se diz no idioma natal *Hanēra* (Cfr. IV - 2, g), da família de línguas Tukano, como se pode verificar pelo vocabulário que obtivemos (Cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical*). Seu habitat são as cabeceiras do Tiquié, ou, com mais exatidão as vizinhanças do igarapé Comé-ia.

Koch Grünberg, entre os Tuyuka do alto Tiquié, obteve notícias dos *Buchpu-machsa*, os *Palānoá*, os *Erúlia*, os *Pamō-machsa* e outras tribos que moravam no Pirá-paraná, rio dito pelos Tukano Uaíya, e mais para as cabeceiras residiam os *Yabuna* inimigos dos *Buchpu-machsa* (Z.I. 198). *Palānoá* seria apenas uma grafia diversa, explicável pelo rotacismo de tantos índios especialmente no Papurí e Uaupés por influências Taryana.

7) *Quereruri* ou *Quererui*. — Não logramos obter notícia alguma sôbre a existência de tribo denominada *Quereruri* ou *Quereruí*. Não se trataria de um pequeno erro ou inexatidão de pronúncia ou de grafia? Do costume de se designarem os rios pelos tribos que o habitam e vice-versa, poderíamos pensar que se trate de alguma tribo do rio *Querari*, afluente do Uaupés. Vivem, presentemente, no Querari grupos *Kubewana*, e quem sabe, dêsse grupo seria a tal *Quereruri*. Ou à semelhança dos Tukano que foram designados por *Uaupés*, não seria um grupo *Kubewana* conhecido por *Quereruri* porque dominavam o rio *Querari*?

8) *Tariana*. — O Padre Noronha menciona como tribo do Papurí. « Alguns índios da nação *Tariarana* (*sic*) habitantes do rio Capurí foram vistos em outro tempo com folhetas de ouro nas orelhas (« Roteiro », n. 187). Sampaio recenseia entre as tribos do Uaupés (incluindo os dois afluentes principais) a *Tariana*, Alexandre Ferreira grafa *Cariana* apelando para o « Roteiro » do Padre Noronha: « os índios *Cariana* do Papurí foram outrora vistos com folhas de ouro nas orelhas compradas por penas aos de outra nação os *Panenuá* » (« Diário », Participação).

Taryana é a tribo Arwake que presentemente ocupa várias localidades do Uaupés e Papurí, e que no próprio idioma se diz *Talyá-seri* [em Tukano *Páana*] (cfr. IV - 2, z, p. 100).

9) *Uanana*. — Em « Pelo Rio Mar » encontramos-la identificada com *Uaiana* ou *Yurítí-tapuya*, etc. *Wanana* é uma tribo com várias malocas e povoados no Uaupés, acima de Japu-ponta, a qual se denomina a si mesma *Kótirya* e na língua Tukano são denominados *Oxkó-ti-khāra*, e em Pirá-tapuya,

Oxkó-tiria. *Uaiana*, ao invés é o nome que os Tukano dão à tribo conhecida também por *Juriti-tapuya*. Atualmente, ao que nos consta, vivem os *Uaiana* apenas no território colombiano na área banhada pelo rio Paca e outros pequenos afluentes (Acuaricuara, etc; cfr. IV - 2, t, p. 94). Tanto o idioma dos *Wanana* como o dos *Waiana*, ou *Juriti*, é da família linguística Tukano, como se pode ver pelos respectivos vocabulários (vd. *Discoteca Etno-Linguístico-Musical* do Autor).

b) *De Ribeiro Sampaio*

Do confronto com a precedente, na lista de tribos de Sampaio, faltam: *Cubeuana* e *Quereruí*; a mais: *Dessana* (ou *Deçaca*), *Macú*, *Mucucoena*, *Timanará*, *Urinaná*.

1) *Dessana*. — É elencada nas relações de Frei Gregório e nos « Relatórios ». Vários grupos desta tribo subsistem ainda no Uaupés, Tiquié e Papurí, como adiante se verá (IV - 2, v, p. 96).

2) *Macu*. — Figura nas várias listas posteriores. Sob esta denominação vêm indicados diversos grupos humanos, como mais adiante se verá (IV-1, a [4] e IV-2).

3) *Macucoena*. — Atualmente ao longo dos rios Uaupés, Papuri ou Tiquié e seus afluentes não existe tribo alguma sob o nome *Macucoena*. « Pelo Rio Mar » informa-nos: « derivado do pássaro macú; encontrados no rio Uaupés ». Embora figure na lista dos « Relatórios », não a encontramos na relação de Frei Gregório e somos proclives a pensar seja apenas outro nome sob o qual era conhecido alguma das tribos do Uaupés, quiçá mesmo a *Macú* ou a *Makuná* (vd. IV-2, h, p. 81). A não ser que se trate de um simples erro de imprensa ou de pronúncia.

4) *Timanará*. — Encontramos em « Pelo Rio Mar »: « Timanará, Timanarú, citados no rio Uaupés ». Aparece igualmente nos « Relatórios »; não, nos mapas de Frei Gregório, e, atualmente, na área do Uaupés não se conhece nenhuma tribo com esse nome.

5) *Urinaná*. — Lemos em « Pelo Rio Mar »: « Urunaná, urinaná-índios escudo. No rio Uaupés ». Consta esta tribo nos Relatórios; não, porém, nas relações de Frei Gregório. Talvez se trate da tribo *Uriná*? Conforme Koch Grünberg pertence ela ao grupo Arwake do rio Maratí, a este do Caciquire, próxima dos índios *Yabarana* (Koch G., *Festschrift Eduard Selser*, Stuttgart 1922, pag. 205,6). Chestmir, na sua classificação das línguas, indica como desaparecido o idioma *Wiriná*, que éle filia à família de línguas Arwake (cfr. o trabalho do Autor *Idiomas Indígenas da Amazônia*).

c) *De Alexandre Rodrigues Ferreira*

Na lista de Ferreira notamos: falta: *Cueuana*; a mais: *Aguará*, *Arará*, *Banibá*, *Cecueno*, *Cudujari*, *Cuenaca*, *Goaná*, *Macú*, *Mueinó*, *Paicueno*, *Pumenicá*.

1) *Aguará*. — É o nome vulgar de um mamífero canídeo, como um lobo (*Chrysocion brachyurus*, Desm.). Não figura nas diferentes listas, a não ser que a identifiquemos com a tribo *Agaram* (ou antes *Agarani*) que nos « Relatórios » se indica existir no Rio Branco. « Pelo Rio Mar » informa-nos apenas: « assinalados no Rio Uaupés », e insinua sua identificação com outra tribo também desconhecida, *Agauira*: « uma tribo mencionada no Rio Negro, talvez os mesmos *Aguará* ».

Poder-se-ia talvez identificar *Aguará*, com *Guará*? *Guará*, como ensina Stradelli, é o nome Nheengatú da ibis rubra, a qual, ao nascer, é branca, e só no segundo ano se torna vermelha. Esta semelhança de guará ainda nova com a garça, a cuja família — dos *ardeidae* — também pertence, de sorte que os dicionários tupí traduzem *guará* por *garça*, não justificaria quiçá dar aos índios *guará* ou *aguará* o nome de índios garça? As lendas Tukano aludem aos índios *yebé* ou garça. No século passado Wallace (cfr. p. 36) cita no rio Papurí *índios garça* ou *uacará* (Cfr. abaixo o que se disse sobre os Coró-Coró).

2) *Arapixi*. — Também não se lê nas diversas listas que possuímos. Nem existe atualmente nenhuma tribo com este nome na bacia do Uaupés. « Pelo Rio Mar » apresenta a seguinte insinuação: « *Arapixi* — citados no rio Uaupés; talvez os mesmos *Arapaços* » (cfr. p. 83).

3) *Arará*. — Nos « Relatórios » consta uma tribo *Arará*, a qual porém, vem localizada no Rio Madeira. Entre os Arwake do Içana existe uma tribo denominada *Arara-Tapuya* que, em língua Siwsí, se diz *Ādaru-dákenei* (Cfr. infra o que se dirá sobre os Baniva).

4) *Banibá*. — *Baniva* (*Baniua*, *Banibá*, *Vaniva*, *Maniva*) figurará nas várias listas posteriores.

Mais do que uma tribo, é um conjunto de tribos Arwake. Embora se encontrem membros dessas tribos dispersos em uma ou outra localidade do Uaupés, seu habitat é o rio Içana. Curt Nimuendajú no seu estudo *Idiomas indígenas del Brasil* apresenta a seguinte divisão:

Baniwas occidentais:

Karútana (Baniwa do Içana, em Santa Ana) compreendendo 4 classes: *Mapátse-dákenei* ou Yurupari tapuya, *Wádzoli-dákenei* ou Urubú-tapuya, *Dzawi-minanei* ou Yauareté-tapuya e *Adarú-minanei* ou Arara-tapuya.

Kadaupuritana (com duas formas: Baniwa de Tunuí e do Mariuá).

Moriwene ou Sukuruzú-tapuya (Baniwa de Seringa-Rupitá).

Waliperi-dakenei ou Siwsí-tapuya ou Estrela-tapuya (Baniwa de Carurú-poço, rio Aiari).

Hobódene (Baniwa do Yandú-cachoeira, rio Içana).

Máulieni ou Kawa-tapuya (Baniwa do Uirá-uacú, rio Aiari).

Payulíene ou Pakú-tapuya (Baniwa do Acutí-igarapé, rio Içana).

Adyáneme, *Adyána* ou Tatú-tapuya (Baniwa de Santa Rosa, rio Guainfa).

Kumadá-minânei ou Ipeka-tapuya (Baniwa de S. Pedro, rio Içana).

Kapité-minânei ou Coatí-tapuya (Baniwa de Camuti-poço, rio Içana).

Baniwas orientais em Moyo, no rio Orinoco.

A propósito dos *Máulieni* citados por Nimuendajú observamos apenas que um dos nossos informantes Siwsí deu-nos *Máuriweni* como tradução, na sua língua, de *Káwa-tapúya*. É pos-

sível que se tenha enganado. Entre as poucas palavras do idioma natal de que ainda se recordavam os Káwa-tapuyas da localidade de S. Joaquim, perto de Uapuí-cachoeira, rio Aiarí, é o nome da própria tribo, *Aini*; nome pelo qual é também indicado pelas outras línguas irmãs (Cfr. nosso trabalho *Idiomas Indígenas da Amazônia*).

5) *Cecueno*. — Omitem-na as várias listas, e nenhuma informação logramos alcançar, dos indígenas do Uaupés e Içana ou nos livros, sobre os Cecueno.

6) *Cuduiari*. — « Pelo Rio Mar » informa-nos apenas: « tribo mencionada no Rio Negro e Uaupés, no fim do sec. 18 ». Talvez a esteja identificando com os Carajarí, que os documentos do sec. 18 atestam localizada em Moura, no baixo Rio Negro? (Cfr. II-6).

Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, 392) traz notícias de índios *Káwayari*, que do rio Içana passaram ao Uaupés, Pirá-paraná, Apaporis e outros rios onde ainda hoje se encontram. Trazem, diz, largo batoque nas orelhas, de sorte que os lóbulos destas chegam aos ombros. Seriam, porém, do grupo Arwáke, e seu idioma muito semelhante aos de outras tribos Arwake do Içana. Entretanto Curt N. que estudou os Arwáke do Içana nada informa dos *Kuduyari*, nem dos *Kawayari*; como também a nós nada souberam informar dessas tribos os indígenas que pudemos consultar nos rios Içana e Aiarí.

Dos *Káwa-yari* das cabeceiras do rio Cananarí e Tiquié, informou-nos um negociante Colombiano, Napoleão Estrada, que os visitou, são da família de línguas Tukano. É provável, então, que os *Káwa yari* ou *Kavirya* das matas do Cananarí sejam uma tribo do grupo Tukano, ou talvez sejam os *Káwa-yari* que os Bará apresentam como subdivisão de sua tribo (cfr. IV-2, b, p. 76).

Opinamos que os *Cuduiari* citados por Ferreira são os *Kubêwãna* do rio Cuduiarí, pois não consta, no período histórico, ao menos de dois séculos para cá, deslocamento de índios, ditos *Cuduiari*, para outros rios.

7) *Cuenacá*. — Não a vemos figurar em nenhuma das outras listas supra-citadas, a não ser que se identifique com a tribo *Queuanacá* que os « Relatórios », porém, situam no rio Japurá (cfr. II-6, b, p. 42).

Não se trata, propriamente, de uma tribo, mas sim de uma subdivisão, *Kwénaka*, da tribo Taryana (cfr. p. 101), com representantes residindo atualmente em Iauareté e Ira-uacú-ponta. Coincide, pois, com a localização que os mapas desenhados por Manoel da Gama Lobo D'Almada (Governador da Capitania de S. José do Rio Negro, de 9 de fevereiro de 1787 até a data do seu falecimento, 27 de outubro de 1796, e de 1784 até 1787 explorara a região do Rio Negro e Rio Branco por ordem da Coroa Portuguesa) sinalam para os índios *Queuanacans*.

8) *Goianá*. — Em « Pelo Rio Mar » vêmo-la identificada com *Coewana*, *Cubeuana*, *Cubeo*, etc. Não aparece na lista dos « Relatórios », nem da de Frei Gregório. Provavelmente será a que Wallace grafa *Queianá* e situa em S. Joaquim do Coané, na foz do Uaupés, e portanto se identifica com os *Cocuaná* e que temos também ouvido denominar-se *Coianá* (cfr. acima).

9) *Mueinó*. — Silenciam-nas as várias listas. « Pelo Rio Mar » traz apenas: « Mueinó, citado no rio Uaupés ». Num mapa do Território Colombiano do Uaupés, preparado com muito cuidado e pormenores pelos Missionários da Congregação de Montfort, e que pudemos consultar em Mitú (Capital do Território) citam-se uns índios « *Moeinon* », porém localizados nas cabeceiras do Caquetá, rio que, unindo-se ao Apapóris, dá origem ao Japurá.

Os « Relatórios », seguindo os documentos do sec. 18, enumeram os *Mendó* e os diz localizados no povoado de S. Marcelino, na foz do Rio Xié. Os mapas elaborados por Lobo D'Almada situam índios *Moeinans* sôbre o rio Uaupés, nas imediações da cachoeira de Ipanoré. Ora, nessa área do Uaupés, residem presentemente vários grupos Taryāna ou Arwáke. É provável, por essa localização, que se trate realmente de índios *Mendó*, emigrados do rio Xié (ou de alguma subdivisão Taryana).

10) *Paicueno*, *Pumenicá*. — Omitidas nas várias listas. Em « Pelo Rio Mar » encontra-se apenas, da primeira: « indicados no Uaupés »; e da segunda: « indicados no Rio Negro ». Nenhunas outras referências nos foi possível encontrar.

11) *Uacari*. — Não figura nas outras listas que conhecemos. Em « Pelo Rio Mar » lê-se: « *Uacarú*, *Uacaratú*, *Uacarauá*. Mencionados no Rio Negro e no Juruá ». *Uacari* ou *acari*, é palavra tomada da Língua Geral, e indica o macaco de rabo curto *cacajao*, família dos cebídeos (gênero *cacajao*, o *brachyurus rubicundus* ou macaco inglês, o qual, no idioma Tukano se denomina *Wax-ti-suru*). E é também a designação de vários peixes locariídas (em Tukano *wāri*). No Uaupés brasileiro, no Papurí e no Tiquié, não só não existe tribo alguma sob a denominação de *Acari*, como também não souberam dar informações de tal tribo os indígenas desses rios e do Pirá-paraná que pudemos interrogar. Não seriam, talvez, os *Uacari* apenas uma subdivisão de alguma tribo? Conhecemos várias subtribos designadas sob o nome de algum macaco; por exemplo, na tribo Tukano os *Waúro*, na Yebá-masã os *Séi*; entre os Kubêwāna os *Tóreako*. Pela localização no Uaupés poder-se-ia pensar numa subdivisão Tukano ou Kubewāna. Parece, porém, que não se poderia identificar os *Uacari*, nem com os Waú (Uáia-pisá, sagui), nem com os *Tóreakö* (macaco barrigudo).

B - Listas do século 19

1a. — Alfred Russel Wallace, ao findar o seu livro de viagens apresenta uma lista de tribos, acrescentando algumas vezes o significado do nome em português, e a localização da tribo. Releve-se, porém, que Wallace só esteve no Rio Negro e no Uaupés até Micura acima de Uaracapurí. Portanto as localizações das tribos em outros rios, êle as obteve por informações, e suas notícias já não possuem tôdas o mesmo valor.

2a. — Preciosas pela localização, e bem minuciosas são as relações ou mapas de Frei Gregório de Bene.

3a. — Possuímos a lista oficial, apresentada pelo Presidente Conselheiro Herculano Ferreira Pena, em primeiro de outubro de 1853 na « Falla dirigida

à Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas » (pag. 259 ss. do vol. I dos « Relatórios da Presidencia da Provincia do Amazonas »). Esta lista, embora official, tem apenas o valor de uma compilação; não traz observações novas, é, tão só, uma transcrição do « Dicionario Topographico, Historico e Descriptivo da Comarca do Alto Amazonas » de Lourenço da Silva Araujo e Amazonas (1852), porém completada com os dados fornecidos por Frei Gregório. No Rio Uaupés são elencadas 26 tribos e no Papurú apenas os *Mamangá* (cfr. acima o que dissemos sobre os *Mamangá*, p. 30). Na « Falla dirigida à Assembléa Legislativa Provincial do Amazonas », o Presidente Angelo Thomaz do Amaral, em primeiro de outubro de 1857 apresenta um quadro dos indígenas no qual aparecem quatro tribos que não figuram na lista do Presidente Pena, a saber: *Cariarana*, *Peixe*, *Caenatarí* e *Beijú*, sendo as duas primeiras apenas grafias diversas de *Tariana* e *Pirá-tapuya*, e as duas últimas figuram no catálogo de Frei Gregório. Por essa razão não transcrevemos o elenco do Pres. Amaral.

a) *De Wallace*

No Rio Uaupés: 1. *Queianá* (= Coeuana ou Cocuana) em S. Joaquim; 2. *Tariana*, em S. Joaquim; 3. *Ananá* (Abacaxí), abaixo de Iauareté; 4. *Cubeo*, perto de Carurú-cachoeira; 5. *Piraiurú* (bôcas de peixe); 6. *Puçá* (rede); 7. *Carapanã* (mosquitos), em Juruparí-cachoeira; 8. *Tapira* (anta); 9. *Uaracú* (um peixe), acima de Juquirá-paraná; 10. *Cóidia*; 11. *Tocandira* (umas formigas); 12. *Jacamin* (pássaro cavadeira); 13. *Mirití* (Mauritia, uma palmeira) no Bacate-paraná; 14. *Omaúas* (Hianacoto).

No Rio Tiquié; 15. *Macuná*; 16. *Taiassú* (porco do mato); 17. *Tijucó* (barro).

No Japú-paraná: 18. *Arapasso*.

No Rio Apapóris: 19. *Tucano*; 20. *Uacará* (garça); 21. *Pirá* (peixe); 22. *Deçana*.

No Rio Querirí (Cuiarí ou Iquiari): 23. *Ipeca* (pato); 24. *Gí* (machado); 25. *Cáua* (vespa).

No Rio Cuduiari: 26. *Coró-coró* (colheireiro-ibis verde); 27. *Bauúna*; 28. *Tatú*.

No Canicí-paraná: 29. *Tanimbuca* (cinzas).

Em Juquirá-paraná: 30. *Macuras* (gambá).

Quanto aos nomes dos rios, na lista de Wallace, releva-se:

1° em quarto lugar indica o rio *Apapóris*.

Deve ser um engano de Wallace, não se trata do *Apapóris* (afluente do Japurá) e sim do rio *Papurú* (afluente do Uaupés) onde realmente têm seus principais núcleos as tribos *Tukano*, *Pirá-tapúya* e *Desûna*.

2° Em quinto lugar vem o rio *Querirí*.

Bento Aranha (no *Archivo do Amazonas*, Anno II, n. 5, pag. 2) em resposta a uma carta de Koch Grünberg, registra *Iquiari*, como outro nome do

rio Içana: « da mesma maneira por que chama Iquiari ao rio Içana ou Issana ».

Presentemente o rio Içana não é conhecido sob nenhuma outra denominação. Também não se conhece na região nenhum rio sob o nome de *Iquiari*. Sob o de *Quiari*, sim, existe um afluente da margem esquerda do Aiarí, o qual, por sua vez é afluente da margem direita do Içana. Igualmente sob a denominação de *Queriri* não há nenhum rio na região. Talvez a grafia fôsse *Querari*, que é afluente da margem esquerda do Uaupés, na fronteira colombiana. *Caduiari* é um dos afluentes do *Querari*; e *Cuiari* um dos afluentes da margem esquerda do Içana (cfr. acima II-3, Informes etnográficos sôbre *Yaquiri* e *Quiquiari*).

3° Em sétimo lugar o Canicí-paraná.

Não nos foi possível obter informações sôbre a existência do Canicí-Paraná. Trata-se, provavelmente, de um êrro de imprensa.

b) *Dos Relatórios*

Rio Uaupés (pag. 259 ss.): *Boanari, Carapanã, Coeuana, Cubeo, Deçana, Itariana, Juruá, Jurupari, Macucoena, Mamengá, Panenoá, Picassú-tapuia, Pirá-tapuia, Tapiira, Tariana, Timanara, Tocandira, Tucano, Uananá, Uaupés, Urinaná, Catariana, Peixe, Cainatarí, Beijú.*

Rio Tiquié: *Mamengá.*

c) *Lista de Frei Gregório*

Datados de 1853 (*Arquivo do Amazonas*, de 23 de Outubro de 1906, vol. I, n. 2, pag. 32-39) os Mapas do labor apostólico de Frei Gregório de Bene entre os índios do Uaupés e Içana trazem a discriminação das localidades, nome, idade e tribo dos indivíduos. Resumindo os dados temos, no rio Uaupés, as nações:

Mutum-cachoeira: *Cubeo, Tocandira, Tapiira, Picassú, Bauna, Macú.*

Mucura-rapecuma: *Itariana, Cubeo, Beijú.*

Aracapuri: *Ananá, Deçana, Cubeo, Giboia.*

Pacú-cachoeira: *Onça, Quaty, Tapiira, Cainatarí.*

Carurú-cachoeira: *Itariana, Ananá, Pira-tapuia, Cubeo, Baniua, Deçana.*

Jabutí-cachoeira: *Cutia.*

Iauareté-cachoeira: *Itariana, Tucano, Pira-tapuia, Baniua.*

Juquirá: *Juruá, Tucano, Piratapuia, Deçana, Itariana.*

S. Jerônimo: *Itariana, Tucano, Pira-tapuia, Deçana, Arapaço, Ananá, Cubeo.*

Naná-rapecuma: *Tucano, Deçana, Arapaço, Macú, Itariano, Carapanã, Iravassú.*

S. Joaquim: *Cainatarí, Macú, Pira-tapuia, Cubeo, Tucano, Irauassú, Baniua, Itariana, Arapaço, Jurupari, Carapanã, Tabaiana, Itariana, Deçana, Macú, Cocuane.*

Dispostas em quadro temos: Tribos do Uaupés no século 19.

<i>Wallace, 1848</i>	<i>Frei Gregório, 1852-3</i>	<i>Relatórios, 1853-7</i>
1.	Agarani
2. Arapaço	Arapaço
3.	Baniua
4. Bauúna	Baúna
5.	Beijú	Beijú
6.	Boanari
7.	Cainatari	Cainatari
8. Carapaña	Carapanã	Carapanã
9. Caua
10. Córdia (Ananá)	Ananá	Uananá
11. Coró-coró
12. Cubeo	Cubeo	Cubeo
13.	Cutia
14. Deçana	Deçano	Deçana
15. Gi
16.	Giboia
17. Ipeca	Ipeca	Opeca
18.	Iraussu, Iravassú
19. Jacami
20.	Jurupari	Jurupari
21.	Juruá	Juruá
22.	Macú	Macú
23.	Macucoena
24. Macuná
25. Macura
26.	Mamengá
27. Mirití
28. Omaua
29.	Onça
30.	Panenoá
31. Pirá	Pirá-tapuia	Pirá-tapuia
32. Piraiurú
33. Puçá
34.	Quaty
35. Queianá	Cocuane	Coeuana
36.	Queuanacá
37.	Tabaiana
38. Taiassú	Quatitú
39. Tanimbuca
40. Tapira	Tapiira	Tapiira
41. Tariana	Itariana	(I)tariana
42. Tatú	Tatu-tapuia, tatupia
43. Tijucó
44.	Timanará
45. Tocandira	Tocandira	Tocandira
46. Tucano	Tucano	Tucano
47. Uacará (garça)
48. Uaracú
49. Urinaná	Urinaná

Para um mais fácil cotejo, dispômo-las adiante (pag. 41) em quadro, juntamente com as três listas do século anterior:

a) A lista de Wallace

É bem singular. Concorde com as listas do século precedente apenas em três nomes: *Tariana*, *Anana* (Wanana) e *Cubeo*.

Da lista de Frei Gregório difere: *Caua*, *Cóidia*, *Coró-coró*, *Gi*, *Ipeca*, *Jacami*, *Macuná*, *Miriti*, *Micura*, *Omáua*, *Piraiurú*, *Puçá*, *Queianá*, *Taiaçú*, *Tanimbuca*, *Tatú*, *Tijucó* e *Uaracú*.

1) CAUA. — (cfr. Mamangá p. 30).

2) COIDIA. — Com toda a probabilidade trata-se da tribo Córdia ou Wanana (IV - 2, k, p. 84).

3) CORÓ-CORÓ. — É o nome de uma ave aquática (*Ibis melanocéphala*) que se inclui no grupo das garças (ardeidae). «Pelo Rio Mar» acrescenta: «Índios ibis verde. Nos rios Cuerarí e Codoiarí afluentes do Uaupés». Ensina Koch G. (*Festschrift Eduard Seler*, 205-6) que são os *Koroó* do grupo Kubewana, vivem no Cuduiarí, mas desceram do alto Querarí.

Pela coincidência da localização opinamos que os *Coró-coró* citados por Wallace sejam uma subdivisão da tribo Kubewana que se denomina *Koxtóá* (vd. p. 90, IV - 2, p) precisamente o nome de ave *Coró-coró*.

Convém recordar que o *Coró-coró* é uma ave aquática do grupo das ardeidae como a garça, donde talvez o chamar a tribo *Coró-coró* de «Índios garças». É verdade que Wallace localiza os *Coró-coró* no rio Cuduiarí, e os *Garças* no Papurí. Cumpre, porém, revelar que são localizações vagas as que obteve Wallace, e que das cabeceiras do rio Paca, um dos formadores do Papurí, é relativamente fácil a passagem para o Uaupés e o Cuduiarí (cfr. o que se disse acima sobre os Aguará, II - 6, a - c, 1, p. 33).

4) GI — É palavra da língua geral e significa *machado*. Encontramos em «Pelo Rio Mar»: «Gí-tapuias, Índios Machado. No rio Querarí, afluente do rio Uaupés». Discorda, portanto, da localização de Wallace, que os situa no rio Cuiari, afluente do Içana. A não ser que se trate de uma confusão, pois Wallace registra, além do *Cuiari*, a grafia *Querirí*, para o mesmo rio. Deve, pois, tratar-se de uma tribo Arwake, como todas as desses rios.

Hamilton Rice, no seu mapa, localiza os *Gí-tapuia* no *igarapé do Cigarro* (baixo Uaupés). No entanto, não foi confirmada a existência aí dessa tribo por nenhum indígena dessas proximidades por nós consultados.

Um pajé do ribeirão Japú (Japú igarapé, rio Uaupés), por nome Henrique, à nossa questão se conhecia a tribo *Gí-tapuya* (1955) respondeu-nos que são os «*Pirá-tapuya* da cauda» (isto é, última subdivisão dos *Pirá-tapuya*), ditos em Tukano *Komépa-pōrá*, residentes outrora acima do ribeirão Japú e que hoje moram em S. Francisco (rio Uaupés). Esta localização coincide com a que se pode ver no mapa desenhado por Hamilton Rice (cfr. *Mapas do Rio Uaupés* N. A. 19 e *Rio Putamayo* S. A. 19, Provisional Edition Published under the Patronage of Hamilton Rice, Geographical Society of New York).

5) IPECA. — São os *Kumādene*, dos quais um grupo reside hoje em Urubucuará, como mais adiante veremos (Cfr. IV - 2, x, p. 99).

6) JACAMIM. — Silenciado nas demais listas. Lemos em «Pelo Rio Mar»: «*Jacami-tapuia*, índios trombeteiros. Indicados no rio Uaupés. Talvez os mesmos *Buchpu-machsa*».

Dos indígenas de Pari-cachoeira Koch Grünberg obteve informações sobre os *Buchpu-machsa* (que dizer «Gente da sarabatana», porque especialistas no fabrico dessa arma) ou *Bunágana*, como eles mesmos se denominam, habitantes do Dyi-Igarapé, afluente do Pirá-paraná, o qual por sua vez desagua no Japurá. Soube que moravam em barracas redondas, perfuravam os lóbulos das orelhas e traziam avental de casca, ao redor das coxas, e jamais haviam visto civilizado algum. Sua língua, da qual Koch pôde mais tarde recolher um vocabulário de 60 palavras, é quase idêntica à dos *Omöá* e ambas, em algumas palavras, se afastam de Tukano (*Z.I.* 180). Fabricavam sarabatanas grandes (3,5 metros) e pesadas, por isso as usavam apoiadas (*Z.I.* 207). Releve-se, porém, que os *Bunágana* dos quais nos informa Koch, não se localizam no Uaupés. Por isso pensamos que não se podem identificar com os *Jacamim*. Um confronto dos vocabulários que recolhemos dos

Ide e dos *Emôá* e o dos *Bubágana* de Koch, resulta logo a semelhança dêste idioma com os dois primeiros. Em agosto de 1956 um tuxáua dos *Ide-masã* ou *Makuna*, informou-nos que os *Bubágana* residiam antes nas matas do rio Taraira (afl. do Japurá), porém já se haviam extinguido, em consequência das vinganças dentro da tribo e das lutas com outras tribos.

Não é improvável que os *Jacamim*, localizados por Wallace no Uaupés, sejam apenas uma subdivisão de tribo, quicá os *Taitô-paramêra*, isto é, «Netos do Jacamim» (Cfr. abaixo as subdivisões dos Korêterabôa, IV-2, p. 91).

7) MACUNÁ. — Não aparece, igualmente, nas outras listas. «Pelo Rio Mar» traz pequena relação: «Macú de côr negra» e termina dizendo «são mencionados entre os afluentes do Rio Negro, no Araganatuba, Apapóris e Jupurá». Ao invés, conforme Koch G., pertencem ao grupo Tukano, e têm seu habitat atual às margens do Apapóris, abaixo do Pirá-paraná, em duas malocas. São tipos de boa configuração, prossegue Koch, e falam língua bem próxima dos *Bubágana* (*Zwei Iabre*, 379; *Festschrift Eduard Seler*, 205-6).

Podemos precisar que *Makúna* é denominação que lhes dão os Colombianos. No próprio idioma eles se dizem *Idemasã* (gente-água) e estivemos entre um grupo deles que reside no Komeya (Vd. abaixo *Ide-masã*, IV-2, h, p. 81).

Koch não traz no seu *Zwei Iabre* o Vocabulário dos *Makúna*, porém, sim, o dos *Kueretu*. Ora, o Vocabulário que recolhemos dos *Ide-masã* afasta-se bem do que Koch obteve dos *Kueretu*, apesar de ser êste grupo indicado como subdivisão dos *Idemasã*.

8) MACURA. — *Macura* ou *Micura* é palavra da Língua Geral que significa *gambá*. De acôrdo som as informações obtidas dos índios Karapanã e Tatú, das cabeceiras do Áua e do Tim-igarapé, uma tribo por nome *Oá-maxsã* (gente gambá) reside entre os ribeirões Jaré e o Tuim (afluentes do Uaupés), e pertence á família de língua Tukano. Alguns indivíduos *Oá-mahã*, como se dizem no próprio idioma, anteriormente à nossa passagem, residiram entre os Tukano de S. Miguel e Melo Franco (rio Papurí).

Encontramos mulheres *Oa-mahã* casadas com Tuyuka, nas cabeceiras do Tiquié. O vocabulário que pudemos recolher, e cuja pronúncia também gravamos, autoriza incluir os indígenas *Micura* ou *Gambá* na família de línguas Tukano (Cfr. IV-2, n, p. 88).

Obtivemos da tribo dos *Tatú* (cfr. IV 2, o), entre as divisões da sua nação, *Oá-maxsã*. Embora bem próximos, pela língua, dos *Tatú*, parece-nos que não se podem identificar com os *Oá-mahã* a divisão homônima da tribo *Tatú*.

9) MIRITI. — Em três localidades do baixo Tiquié residem presentemente alguns grupos da tribo *Miriti-tapúya*, da qual falaremos adiante (IV-2, m). Pela localização que Wallace dá aos *Miriti*, isto é, em Bacate-paraná, rio Uaupés, opinamos que se trata, não de uma tribo, e sim de uma subdivisão dos *Kubêwãna*, a qual no idioma pátrio se diz *Neábokö* (cfr. IV-2, p. 90).

10) OMAUA. — Também não figuram nas outras listas. Na família linguística Tukano, Chestmir, seguindo Koch Grünberg, inclui os *Ömöá*, localizando-os nas cabeceiras do rio Tiquié. Estes são os *Emôá-masã* (Cfr. p. 80, IV-2, f, e o nosso trabalho *Idiomas Indígenas da Amazônia*) e que se não podem identificar com os *Omáua*.

Ensina também Koch que não se devem confundir os atuais *Omáwa* com os antigos *Omágwa*, muito mais adiantados do que aquêles, e que se puseram logo em relações com os primeiros exploradores espanhóis (Cfr. Padre Cristobal de Acuña, *Novo Descobrimto do Grande Rio das Amazonas*, Coleção Brasileira, v. 203, ed. 1941, pág. 226-8).

Da relação de Jesuino Cordeiro, datada de 1853, vemos que êle conseguiu aldear os *Omáwa* junto do Lago-espelho ou Uauruá-lago (alto Uaupés). Os *Omáwa* são puros Karibe, como Koch verificou por umas palavras obtidas de José, o tuxáua *Bahuna* da maloca Subiroaka (Z.I. 219); são aparentados aos das Guianas, com muitas subtribos e suas diferenças dialetais, por ex: os *Ipurukoto*, *Pianakoto*, *Parikoto*, *Purigoto*, *Arimagoto*, *Kumanagoto*, etc. Os *Omáwa* ou *Umáwa* se denominavam a si mesmos *Hyanakoto*, isto é, *Gente-abutre*, *Urubú-tapuya*. A desinência *koto* ou *goto* é karibe e significa gente, povo, índio. Ao conjunto *Hyanakoto* os Wanana chamam *Maxsa-tixtoá*, os Taryana *Ebetoá* e os *Kubewãna*, *Aiwökáwö*.

No princípio dêste século viviam, os *Hyanakoto* em 8 malocas nos rios Macáya e

Cuniari ou rio dos Enganos, afluente da esquerda do Caquetá-Japurá, informa Koch. A sua língua seria muito afim à dos *Tsabá-tsabá* ou *Índios-Mergulhão*, os quais possuíam 3 malocas nas savanas dos rios Cuniari e Mesaí, e a dos *Tsabá-tsabá*, por sua vez, se afasta do idioma dito *Carijona* per Crévaux, do alto rio Japurá. *Karibona*, ou melhor *Karlibona* significa *homem, gente*. Não é propriamente nome de tribo e, sim, uma expressão geral usada pelos Colombianos para designar um conjunto de tribos Karibe da região compreendida entre o alto Uaupés e o alto Japurá.

11) PIRAIURU. — Não se encontra esta tribo citada em outras listas. « Pelo Rio Mar » traz: « Pirayauara-tapuya, Piraiurú, índios de bôca de peixe. No rio Uaupés ». Não foi possível obter outras informações entre as tribos da região. Convém observar que *piraiurú* significa, em Nheengatú, bôca de peixe, e *pirá-yauára* quer dizer peixe-cachorro e é o nome que se dá comumente ao lendário boto vermelho.

12) PUÇÁ. — Não a vemos também figurar em outras listas. Koch Grünberg encontrou duas pequenas casas de *Uasôna* ou *Puçá-tapuya* (por êrro de imprensa grafado *Pisá-tapuya*, « Fischnetz-Indianer ») no igarapé Manapialia, afluente da direita do Uaupés (Z.I. 284). « Zwei kleinere Häuser sind hier (ins Quellgebiet des Caiari-Uaupés) von *Uásona* (Fischnetz Indianern — Puçá-Índios) bewohnt, deren Hauptsitz wiederum am oberen Papury ist ». São de corpo elegante, refere Koch, rosto alongado, parecido aos Tuyuka e Yuriti, e todos com dermatose. A língua também é próxima da Yuriti. Seu centro principal, porém, são as cabeceiras do Papuri.

Em quatro excursões pelo rio Papuri até os seus formadores, os rios Paca e Áua, e navegando êste até as cabeceiras, não obtivemos notícias de tribo alguma conhecida por *Wásôna* ou *Puçá-tapuya*. Os Kubewána indicam, sim, uma subdivisão da sua tribo por *Puçá* (Cfr. p. 91, IV 2, p) e residente no igarapé Pacú (acima de Mitú, Uaupés), portanto não muito distante dos *Wásôna* visitados por Koch, cujo idioma, no entanto, se afasta bastante do dos Kubewána.

Um índio Tuyuka, por nome Lino, das cabeceiras do Tiquié, porém com prolongada permanência no alto Uaupés, informou-nos ter conhecido por lá índios denominados « *Kwásôna* » de idioma próximo ao dos Bará. — É possível que sejam êstes os índios *Puçá* visitados por Koch e citados por Wallace.

13) QUEIANÁ. — Wallace situa-a em S. Joaquim do Coané *Queianá* ou *Coianá* (donde o nome Coané) é a tribo que outros denominam *Cocwana* (Cfr. p. 30).

14) TAIACU. — Omitida, igualmente, em outras listas. Koch localiza nas margens do rio Oocá, uns índios do grupo Tukano (*Betoya* como diz Koch) ditos *Yupua* ou *Taiasú-tapuya*, de língua próxima à dos Desãna, e dos quais recolheu seu pequeno vocabulário. *Taiacú* é o nome do porco-do-mato. Os Desãna indicam uma subdivisão da sua tribo que se diz, no próprio idioma, *Yessê-pôná*, « os filhos do taiacu », e coincidindo precisamente com a localização indicada por Wallace isto é, pelas cabeceiras do Rio Castanho, afluente do Tiquié.

15) TANIMBUCA. — Na Língua Geral quer dizer cinza. São os *Opaina*, conforme Koch Grünberg, da família linguística Tukano, subdivisão da tribo *Yabuna*, a qual se compõe de muitas hordas, entre as quais os *Opaina* e os *Dátwana*, vivem em oito malocas no rio Apapóris, a dois dias de viagem acima da foz do Pirá-paraná. Informa Koch que os *Opaina* são chamados *Hwaina* pelos Tuyuka (Z.I. 379) ou *Hoá-iñará*, como temos ouvido pronunciar também.

16) TAPIRA. — *Tapira*, ou *Hêma-dákenai*, como se diz na língua dos Ira-tapuya é uma tribo Arwáke dispersa em várias localidades do rio Içana, conforme a localização fornecida por Frei Gregório.

17) TATU. — Os índios *Tatú-tapuya* que Wallace cita no rio Cuduiari, devem ser os *Adyá-nene* do grupo Arwáke, da qual nos fala Curt Nimuendajú, ou os *Adza-nene* cujo vocabulário recolhemos e gravamos (Cfr. nossos trabalhos *Discoteca Etnolinguístico-musical e Idiomas Indígenas da Amazônia*). Releve-se, contudo, que Curt encontrou grupos dêles

em S. Rosa, no rio Guainia; e Frei Gregório, nos seus mapas registra a presença de índios *Tatupia* em vários lugares do rio Içana, onde efetivamente vivem ainda hoje os *Adzanêni*.

Com estes não se confundem os índios *Tatú* ou *Páboa-mahã*, como eles se dizem (ou *Pamôá-maxsã*, gente-tatú, como os chamam os Tukano), os quais pertencem ao grupo de línguas Tukano, como se pode ver pelo vocabulário por nós recolhido (Cfr. os dois trabalhos citados supra *Discoteca* e *Idiomas*). Seu núcleo principal situa-se entre o Jaré e o Cananarí (afluentes do Pirá-paraná). São de estatura mediana, feições mais delicadas, tez e olhos mais claros que nos Tukano (Cfr. abaixo, IV 2, o, p. 88).

18) TIJUCO. — É a tribo *Tuyuka* das cabeceiras do Tiquié (Cfr. p. 78, IV 2, d).

19) UACARÁ. — Wallace cita ainda no Papurí, além dos Tukano, Pirá-tapúya e Desana, que efetivamente aí se encontram, a tribo *Uacará* ou *índios garças*. Presentemente nem no Papurí, nem nos seus afluentes, nem na mata circundante, de uma e outra margem, existe tribo alguma sob a denominação de *Uacará*. No tronco fluvial conhecido por Papurí, atualmente só há indígenas das tribos *Tukano*, *Desãna* e *Pirá-tapúya*. No interno da mata na margem direita, há um grupo *Karapanã*, localizado nas cabeceiras do ribeirão Umarí, e alguns grupos de *Makú*, em ambas margens. Dos formadores do Papurí, no rio Paca e seus afluentes há ainda indígenas *Tukano*, *Desãna*, *Juriti* e *Suryãna*. Às margens do outro formador, o Aua, localizam-se grupos *Tukano* e *Karapanã*.

As outras listas não citam índios *Uacará* ou *garça*. No entanto obtivemos uma lenda que fala de «índios garça» (no idioma Tukano, *Yebeá*), das cabeceiras do Papurí, ou quiçá mais distante ainda, do Pirá-paraná (formador do Apapóris). Num dos mapas desenhados por Lobo D'Almada aparece o nome de *Uacarás* localizados entre as cabeceiras do Tiquié e o rio Piraparaná.

Seriam os *Uacará* uma tribo hoje extinta? Ou quiçá não se trate de uma tribo, e sim, de alguma subdivisão de tribo designada sob o nome de alguma ave aquática, da família das *ardeidae*, como o é a garça, e por isso traduzido pelo termo geral garça? No Papurí, coincidindo aproximadamente com a localização dos tais *índios garça*, de Wallace, há um subgrupo dos *Suryãna*, o qual no idioma natal se diz «*eõna*», nome de uma ave aquática (cfr. IV p. 92 e II p. 33, *aguará*). Entre os *Bará* (cfr. IV-2, b) há uma subdivisão *Wáya-poná*, nome também de uma ave aquática, situada, porém, nas cabeceiras do Tiquié; em coincidência, portanto com a localização registrada por Lobo D'Almada para os índios *Uacarás*.

20) UARACU. — Nos «Relatórios» são mencionados os *Uaraicú*; dizem-se porém, localizados nos rios Jutaó e Javarí. Na área do Uaupés, presentemente, não se conhece nenhuma tribo sob o nome de *Uaracú*.

Uaracú é o nome de um peixe, que em Tukano se diz *Boté*. Talvez, quando se fala de *Uaracú*, se trate de uma subdivisão de alguma tribo. Por exemplo, há uma subdivisão dos *Karapanã*, «*Botéa-maxsã*», no rio Cananarí. Traz também o nome do peixe uaracú a principal divisão da tribo *Desãna*, que se denomina no próprio idioma *Boré-Ká-pama*; porém sua residência não coincide com a dada por Wallace, pois se localizam no Papurí e não no Uaupés. Com mais probabilidade, pela localização, seriam os «*Botéa wabyára*», subdivisão dos *Yuriti*, que vivem entre as cabeceiras do rio Paca e o Uaupés. Estes, conforme nos asseguraram indígenas do rio Paca, já estão extintos hoje em dia.

b) Lista Oficial

Quanto à lista oficial dos «Relatórios», já assinalamos suas omissões de algumas tribos que figuram nas listas anteriores. No restante coincide ela perfeitamente com as de Frei Gregório, da qual se serve. Faltam-lhe, no entanto, as tribos *Iraussú* e *Cocwana*, e tem a mais: *Coeuana* (que, como vimos são os mesmos *Cocwana*, *Goianá* ou *Coanê*) e *Queuanacá*.

Queuanacan é como lemos no mapa traçado por Lobo D'Almada, que os localiza no Uaupés, não muito acima da foz do Papurí. Provavelmente é a tribo *Cueuacá*, que figura

na lista de Rodrigues Ferreira. Ou melhor, é a subdivisão «*Kwénaka*» da tribo Taryana (cfr. acima p. 34, e abaixo p. 100).

Observamos apenas que, para a tribo *Pirá-tapuya*, a expressão *Peixe* é uma tradução para o português do nome da Língua Geral.

c) Lista de Frei Gregório

Notamos, além dos nomes que as precedentes trouxeram, os seguintes: *Ananá* (Wanana), *Arapaço*, *Baúna*, *Beijú*, *Cainatarí*, *Cocuana*, *Cutia*, *Giboia*, *Iraussú*, *Itatiana*, *Juruá*, *Juruparí*, *Onça*, *Picassú*, *Pirá-tapuaia*, *Quati*, *Tabaiana*, *Tocandira*.

1) ANANÁ. — É grafia diversa do nome *Wanana* (vd. IV 2, k) ou *Wananá*. É comum a simplificação da pronúncia dos nomes da Língua Geral que iniciam por *ua* em *a* (cfr. *uacará* e *acará uaracú* e *aracú*, etc.).

Os mapas desenhados pelo explorador (e ao depois Governador) Lobo d'Almada grafam também *Ananá* e os localizam no Uaupés, precisamente onde se acham os *Wanana*.

2) ARAPAÇO. — Encontra-se ainda ao longo do Uaupés, de S. José até Paraná Jucá, e dela se falará depois (IV 2, j, p. 83).

3) BAUNA. — Conforme o autor de «*Pelo Rio Mar*» trata-se de uma tribo espalhada desde o Rio Branco e afluentes, ao Negro Içana, Uaupés, Japurá, Juruá, etc. e que é conhecida sob muitas denominações, sendo as principais: *Baiana*, *Povoana*, *Paxiana*, *Pauixana*, *Puelava*. Ora a tribo *Pauixana* pertence ao grupo *Arwake* do Rio Branco (cfr. Arthur Ramos - 172).

Os *Kumādene* de Urubucuará (rio Uaupés), no próprio idioma denominam os *Baniva*, *Bayaná-semá*. Talvez os *Bayana* dos quais fala «*Pelo Rio Mar*» sejam os mesmos *Baniva* ou *Arwake* que, efetivamente, povoam o Içana e afluentes.

Frei Gregório, ao invés, localiza os *Baúna* na Cachoeira do Mutum (hoje Mitú, Colômbia). Por essa localização, parece-nos mais provável a identificação com o grupo *Kubewana* (família linguística *Tukano*), cuja língua citou Curt Nimuendajú e tem por nome *Bahuna* ou *Bahúkiwa*, como os chamam os *Kubewana*. Koch Grünberg informa também que os *Bahuna* residem na parte central do rio Cuduiarí, afluente do Uaupés. Os *Kubewāna* informaram a Koch que tanto os *Bahuna*, como seus vizinhos os *Mapalōwa* (conglomerados ambos sob a denominação de *Bahokōa*) são *Boloa* (*Makú*) e que antes falavam língua «*muito feia*». No princípio deste século consideravam-se como legítimos *Kubewāna* cujo idioma era o que exclusivamente falavam (*Zwei Jahre*, 278).

As informantes da tribo *Kubewana*, Heloisa e Josefa (cfr. IV 2, p) ambas casadas com *Wanana* e residentes em Carurú-cachoeira (rio Uaupés, 1955), indicaram, como 5a. divisão da sua tribo, os «*Bahúkakō*». Em abril de 1957, duas outras mulheres *Kubewana* ou *Korēterabōa* (cfr. p. 91), Nazaria e Byatrina, casadas com *yawareté-tapuya*, e residentes em Arapaço-poço, localidade do rio Içana, próxima da foz do rio Aiari, deram-nos também como 5a. divisão da sua tribo os *Babukōwa*.

Koch Grünberg que os visitou (*Z.I.* 278) confirma que os *Bahuna* são ditos *Babókōoa* pelos *Kubewāna* e residem na parte central do rio Cuduiarí

4) BEIJU. — Silenciada nas outras listas. «*Pelo Rio Mar*» diz apenas que foi missionada por Frei Gregório em 1852-3. O relatório de Jesuino Cordeiro traz o número de 187 pessoas da tribo *Beijú* que em 1853 viviam no povoado de Cubio-paraná.

Um velho septuagenário *Wanana*, de Tipiaca (em 1954), por nome José, informou-nos que existe em Cubio-igarapé uma tribo *Beijú*, a qual só fala o *Kubewāna* e se denomina a si própria *Baxtoá*.

Outros informantes do alto Uaupés asseguram que, sob o nome de *Beijú*, só é conhecida uma subdivisão dos *Kubewāna* (portanto da família de línguas *Tukano*) e que no próprio idioma se chama «*Awekō*».

5) CAINATARI. — Conforme o autor de « Pelo Rio Mar » são os *Acanyatara-tapuia* que se encontram no rio Castanho, afluente do Tiquié.

A relação de Jesuino Cordeiro, de 1853, localiza 168 indivíduos da nação *Cainatari* em Pacú-cachoeira, aí recentemente aldeados. Por essa localização (região dos Wanana) poderia tratar-se de uma subdivisão Wanana, a qual, no próprio idioma, se diz « *Witō monō* », que quer dizer *acangatara branca*.

6) COCUANE. — Conforme Curt Nimuendajú (em carta datada de Belém a 1º set. 1945 ao Pe. Antônio Giacone) é a tribo conhecida também por *Cocuana* e da qual em 1927 havia ainda representantes em Jandiá e outros dois sítios da foz do Uaupés. Haviam, porém, perdido o próprio idioma e só falavam a Língua Geral (vd. acima p. 30). Foram os índios que mais facilmente se adaptaram à civilização, e dos quais descendem muitos caboclos do Rio Negro.

Em agosto de 1957, conforme Atayde Inácio Cardoso, do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), havia ainda sobreviventes dos *Cocuana* ou *Coianá* na povoação de S. Joaquim na foz do Uaupés. João, o pajé Tukano de Umarí (rio Uaupés, pouco acima de Iauareté-cachoeira), narrando as lendas das origens, diz que dentro da Cobra-grande vieram subindo os homens, e que os « *Kuewāna*, que em Tukano se dizem *Pe'tāna*, ficaram na bôca do Uaupés. Mas um dos *Kuewāna* subiu até Taracua-ponta e até aí ficou o limite de suas terras ».

7) CUTIA. — Conhece-se no Içana uma tribo sob o nome de *Cutia-tapuya*, do ramo Arwake, cujo nome, em língua Baniva seria *Awadzurunái*.

8) GIBOIA. Como na metade do século último muitos indígenas passaram do Içana para o alto e baixo Uaupés, somos proclives a pensar que os aldeados por Frei Gregório em Aracapuri, são indivíduos da tribo *žiboya-tapuya* ou *Dzurēnē* do Içana, dos quais recolhemos um vocabulário (cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical* do Autor) e Boanari (II 6, a).

9) IRAUSSU ou IRAVASSU. — Koch Grünberg informa-nos (Z.I. 289) que na Língua Geral eram denominados *Uiráuacú* os *Hyanakoto*, isto é, um grupo de tribos Karibe compreendendo também os *Omáwa* (Cfr. acima este nome) dos rios Macáya e Cuniari.

Os *Hyanakoto* se achavam, portanto, localizados pela longitude do lago Uauruá. Ora, os *Iraussú* ou *Iravassú* citados por Frei Gregório residem no baixo Uaupés, em Naná-rapecuma e S. Joaquim da foz. Seriam, então indivíduos descidos do alto Uaupés. A não ser que se trate de uma grafia incorreta e que fôssem membros da tribo Arwake do Içana ditos *Iratapuya* ou *Mápanai* no idioma natal.

10) ITATIANA. — Não se encontra esse nome para tribos do Uaupés. A não ser que se trate, como é provável, de um erro de imprensa, e se deva ler *Itariana*, que é como Frei Gregório chama regularmente os Taryana.

11) JURUA. — Não é propriamente uma tribo, senão um ramo da tribo Tukano que reside ainda hoje nas vizinhanças de Juquirá (rio Uaupés, cfr. IV 2, a, p. 72).

12) JURUPARI. — Serão os *Jurupari-tapuya* do rio Içana, do grupo *Karutana*, da família linguística Arwake, denominada no próprio idioma « *Mapátse-dákene* » e do qual recolhemos um vocabulário (cfr. nossos trabalhos *Discoteca Etno-linguístico musical e Idioma Indígenas da Amazônia*).

13) ONÇA. — Supomos, pela localização indicada por Frei Gregório, sejam como os precedentes, provenientes do Içana, onde existe a tribo *Yawareté-tapuya* ou no próprio idioma e em Siwsí *Dzawi-minánei*. O termo *Onça* seria a tradução de *Iawareté*, como resulta do Vocabulário da língua geral. Os *Yawareté-tapuya* são de língua Arwake, como resulta do Vocabulário que recolhemos (cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical* do autor), e do grupo *Karutana*, conforme a classificação de Curt Nimuendajú.

O velho Wanana, José de Tipiaca, informou-nos da existência de uma tribo *Onça* ou *Yai-maxsã* (como se exprimiu em Tukano) residente nas cabeceiras do Cuduiari, acrescentando que eles falam o Kubewāna. Esses *Yai-maxsã* poderiam ser um grupo dos *Yawareté-tapuya*, assinalados pelos seus vizinhos Kubewana cuja língua adotaram. Outro velho, um

Tukano octogenário de Parí-cachoeira (1958), por nome Gabriel Costa, afirmou também a existência de uma tribo canibal que os Tukano denominam *Yai-maxsã*, (gente-onça) ou *Yai-piri-maxsã* (gente dente-de-onça), e reside nas cabeceiras do Tiquiê. As lendas falam dos *Yai-piri-maxsã*, e as lendas, máxime entre pessoas de tão curta inteligência, viciam as informações. Aceitando, no entanto, como válida a informação de Gabriel Costa, essa *Gente-onça* pode muito bem ser os *Yawareté-tapuya*. Com efeito, tendo-se em vista o impreciso da sua localização e que as cabeceiras do Tiquiê levam a Mitú (rio Uaupés) e às proximidades do Cuduiari, os *Yai-piri-maxsã* ou *Yai-maxsã*, citados por Gabriel Costa, poderiam ser os mesmos indicados pelo Wanana José.

14) PICASSU. — É palavra Nheengatú que quer dizer *pomba*. Frei Gregório cita a tribo *Picassú* em Mitú, no Uaupés. Pensamos seja a tribo dita também *Yuriti* localizada precisamente em vários igarapés, entre os rios Paca e Uaupés, nas proximidades de Mitú.

15) PIRÁ-TAPUIA. — É a grande tribo que hoje se encontra em muitos lugares do Uaupés e Papurí, e das qual damos informações mais amplas neste trabalho (Vd. abaixo p. 95).

16) QUATI. — São os *Coati-tapuya* vindos do Içana, em cujas cabeceiras ainda hoje residem. Pertencem à família linguística Arwake, e o nome da tribo no próprio idioma é « *Kapitéminánei* ».

17) TABAIANA. Silenciada, outrossim, nas várias listas. É possível, no entanto, que se trate também de um erro de grafia, e a tribo em questão seja a *Yabaana* (como grafa Arthur Ramos, 170), ou *Yabarana* (de Koch G., *Festschrift Eduard Selser*, 205), do grupo Arwake quase extinta e que Chestmir localiza no rio Maruíá. De fato, no mapa de Frei Gregório (1 de abril de 1853) consta aí apenas o nome de uma mulher *Yabarana* residente em S. Joaquim na foz do Uaupés. Em agosto de 1957, assim nos informaram, só havia um supérstite da tribo *Yabarana*, por nome Aniceto, e residente na localidade dita S. Paulo, próxima de S. Isabel, do Rio Negro.

Koch (*Zwei Jahre*, 379) informa haver visto indivíduos de corpo elegante, representantes da tribo *Yabahana* que vivem entre os *Makuna* do Pira-paraná, e cuja língua (do grupo Tukano) falavam.

Pensa, no entanto, Koch Grünberg que esses *Yabahana* do Pirá-paraná nada tenham que ver com a tribo Arwake *Yabaána* do alto Rio Negro.

18) TOCANDIRA. — Presentemente não se conhece nenhuma tribo sob o nome de Tocandira em Mitú e em todo o Uaupés, para baixo da cabeceira de Juruparí.

José, o velho Wanana de Tipiaca, afirmou a existência de uma tribo *Tocandira* nos igarapés Cubio e Mirití (afluentes do Uaupés) e que atualmente só falam o Kubewana.

Poderia também tratar-se da subdivisão Kubewana que no próprio idioma se diz *Pyarákō* (que quer dizer *Tocandira*), ou ainda seria algum dos grupos Kubewana, conhecido por Tocandira por residirem no igarapé homônimo.

TRIBOS DA BACIA DO UAUPÉS

Pe. Noronha	Sampaio	Ferreira	Wallace	Fr. Gregório	Relatório	AUTOR
1.	.	Aguará	Uacará	.	Agarani	Garça [Yeheá?] (gr. Tukano)
2.	.	Arapixi	Arapaço	Arapaço	.	Arapasu [Koneá] (T. rio Uaupés)
3.	.	Arara	.	.	.	Adaru-dákenai [Arara] (A. rio Içana)
4.	.	Banibá	.	Baniua	.	Baniua (A. Içana, Xié)
5.	.	.	Bauúna	Baúna	.	Bahúna (gr. Kubewana)
6.	.	.	.	Beijú	Beijú	Beijú [Awekó] (s. Kubewana)
7. Burenari	Boanari	Burenari	.	Giboia	Boanari	[Dzuré-mene, Buva] (A. Içana)
8.	.	.	.	Cainatarí	Cainatarí	Akágatara [Witō monō] (s. Wanana)
9.	.	.	.	Carapaná	Carapaná	Karapaná [Moxtéá] (T. Papurí)
10.	.	Cequeno
11.	.	.	Coró-coro	.	.	Koró-Koró [Koxtó] (s. Kubewana)
12. Cubeuana	.	Cubeuana	Cubco	Cubco	Cubco	Kubewana [Pamiwa] (T. Uaupés)
13. Cueuana	Cueuana	Goianá	Queianá	Cocuana	Cueuana	Kukwana (T. Uaupés)
14.	.	Cudujari	.	.	.	[Kubewana do rio Cuduiari?]
15.	.	Cuenacá	.	.	Queuanacá	Kuénaka (s. Taryana)
16.	Deçana	.	Deçana	Deçano	Deçana	Desana [Winá] (T. Papuri, Tiquié, Uaupés)
17.	.	.	Gi	.	.	Komé-pá-pona (s. Pirá-tapuya)
18.	.	.	Ipeca	Ipeca	Opcca	Kumãdene [Ipeka] (A. Uaupés, Içana)
19.	.	.	.	Iraussú	.	Wirá-wasú [Hyanakoto] (K. Uaupés)
20.	.	.	Jacamim	.	.	Taitō-paramera? (s. Kubewana)
21.	.	.	.	Juruá	Juruá	Ihurwá (s. Tukano, Uaupés)
22.	.	.	.	Jurupari	Jurupari	(A. Içana)
23.	Macú	Macú	.	Macú	Macú	Makú (Uaupés, Papurí, Tiquié)
24.	.	.	Macuná	.	Macuocoena	Ide-masá (T. do Komé-va)
25.	.	.	Macura	.	.	Oá-mahá [Mikura] (T. Tiquié)
26. Mamangá	Mamangá	Mamangá	Caua	Mamengá	.	Uti-waiwa (s. Kubewana), [Aini-dakenai? (Kawa)] (A. Içana)
27.	.	.	Mirití	.	.	Neenóá [Mirití] (T. Tiquié)
28.	.	Mucinó	.	.	Mendó	[Mocinã?] (s. Taryana?)
29.	.	.	Omaua	.	.	Hyanakoto (K. Uaupés)
30.	.	.	Onça	.	.	Dzawí-minánci [Yawareté] (A. Içana)

T = família Tukano; A = família Arwake; K = família Karafba; gr. = grupo; s = subdivisão

31.	Pancuénú	Paicuénú	Piratapuaia	Pancenoá	Hanēra (T. Tiquié)
32.	Panenuá	Pananoá	Piratapuaia	Piratapuaia	Wai-khana [Pirá-tapuaia] (T. Uaupés, Papuri, Tiquié)
33.			Pirá		Kwasóna? [Wai-wehékö] (s. Kubewana)
34.			Piráürú		
35.			Puçá		
36.		Pumenicá			
37.		Quererurí	Quaty		Kápite-minánei [Koati] (A. Içana)
38.	Quererurí		Tabaiana		[Kubewana do rio Querarí?]
39.			Quatitú		[Yabarana?] (A. Rio Negro)
40.			Taiassú		[Yupúa ou Yexsé-poná?] (s. Desana, rio Castanho)
41.			Tanambuca		Opatna (T. rio Apaporis)
42.			Tapira	Tapira	Hema-dákenai (A. rio Guainía)
43.	Tariarana	Cariana	Tariana	(I)tariana	Talyásari [Taryana] (A. Uaupés)
44.			Tatú	Tatu-ta(pu)ia	Adza-neeni [Tatú] (A. Içana)
45.			Tijucó		Doxká-poará [Tuyuka] (T. Tiquié)
46.		Timanará			
47.			Tocandira	Tocandira	[Pyarakö] (s. Kubewana)
48.		Uacarí			
49.	Uananá	Uananá	Córdia	Ananá	Kótirya [Wanana] (T. Uaupés)
50.	Uaupé	Uaupé	Tucano	Tucano	Daxsecá [Tukano] (T. Uaupés, Papuri, Tiquié)
51.			Uaracú		[Boteá?] (s. Yurití)
52.		Urinaná		Urinaná	Urinana [Wiriná?] (A. rio Mararí)

MALOCAS (Baxsasé-wi'seri) E POVOADOS (Maxkã)

O Uaupés lança suas águas no Rio Negro por duas bôcas, separadas pela « Ilha das Flores » (antiga *Ilha do Umirí*, wextí-nãxkãrõ) e ilhotas, pontuadas, ademais, de inúmeras pedras e rochedos: a bôca do sul com três barras formadas pelos arrecifes e a « Cachoeira do Tamanduá », sendo mais difícil a sua entrada; a do norte, também com muitos rochedos e a « Cachoeira do Carapanã ».

Quem o sobe, vai encontrando, a pequenos intervalos, barracas ou agrupamentos de barracas, duas ou três aqui, oito ou dez mais além, e até dezoito ou vinte. São os « Povoados » (maxkã), como os denominam os da região. Terão o nome de um Santo, por Patrono, ou de algum acidente geográfico, um nome indígena ou outro qualquer escolhido, parece, ao acaso, como em geral acontece à toponímia nacional. Os nomes são, de ordinário, da língua Nheengatú ou Língua geral, e corresponde-lhe outro em Tukano, quase sempre como mera tradução. É difícil dizer se o nome original seja o Tukano, e o da língua geral, pelo qual é conhecido, seja apenas tradução, ou vice-versa.

Até 1924, da Cachoeira de Ipanoré para cima só existiam malocas, a grande habitação coletiva (cfr. VI, 1), informa o Bispo Dom João Marchesi, o veterano Missionário Salesiano do Uaupés. Data desse ano a substituição das malocas pelas casas familiares, e o aparecimento dos pequenos povoados, por influência das Missões Salesianas. Presentemente (1958) só existem malocas, ou no interno das matas, ou nas margens do Rio Uaupés acima de Iutica, e do Tiquié acima de Carurú-Cachoeira.

A tradição indígena conserva o nome e a localização de malocas e ajuntamentos humanos hoje desaparecidos. Como documentário trazemos as listas abaixo. De alguns lugares, neste último quartel do sec. 20 existe apenas uma capoeira a sinalar o posto onde a mão humana abateu a mataria virgem e construiu uma maloca.

1. Malocas e Povoados do Rio Uaupés (dyá Poxsá, rio dos Makú?)

NOME	EM TUKANO	TRADUÇÃO	TRIBOS
1. S. Joaquim	?		Koená ou Kukwana
2. Itapinima	öxtā oharitirí-pa	Pedra pintada	Desana
3. Trovão	büxpó-pá	Pedra do trovão	Desana
4. Pituna	Naikoro	Lugar onde anoitece	Desana
5. Cunurí	waxpö-ñōá	Ponta do cunurí	Desana
6. Coró-coró	koxtó-duri ou koxtóa	Rochedos do coró- coró	Desana
7. Iú-rapecuma	Poxtá-ñōá	Ponta do espínho	Tukano
8. Pacú-capuamo	unú-nākārō	Ilha do pacú	Desana
9. Caruatana	buxpú-sero	(Pedaço de) sarabatana	Tukano
10. Macú-capuamo	Poxsá-nākārō	Ilha do Makú	Tukano
11. Jacaré-ponta	öxsó-ñōá	Ponta do jacaré	Pirá-tapuya
12. Açai-paraná	míx'pí-yuxtí	Paraná do açai	Pirá-tapuya
13. Arara-ponta	manhā-ñōá	Ponta da arara	Tukano
14. Matapí	büxkōá-wō-kó	Água do matapí	Tukano
15. Naná-rapecuma	sē'rá-ñōá	Ponta do ananaz	Tukano
16. Tauá	ewö-yá	Ribeirão do ôcre	Tukano
17. Tocandira	pextá-ñōá	Ponta da tocandira	(sem moradores)
18. Taracuá-ponta	mē'rē-oá-rá-ñōá	Ponta da taracuá (formiga)	Tukano, Desana, Pirá-tapuya
19. Darí-darí	i'ā-büxkō-rá-ñōá	Ponta do darí-darí (inseto)	Mirití-tapuya
20. Pirá-mirim	sē'ā-ya	Ribeirão da Piabinha	Pirá-tapuya
21. Ponta-fria	yöxsóári-ñōá	Ponta fria	Tukano (Pirá-tapuya)
22. Cabeçudo-ponta	u-ñōá	Ponta do cabeçudo	Pirá-tapuya
23. Sussuáka	ñama-saaró	Chifre de veado	(sem moradores)
24. Paxiúba-igarapé	waxtá (paxka)-ya	Ribeirão da paxiúba (grande)	Pirá-tapuya, Makú
25. Ipanoré	tōpa-duri	Rochedos « peneira »	Taryana
26. Urubucuara	yöxká-pūri-pextá	Porto do tucum	Kumādene
27. Pinú-pinú	dyá-utfikaro-ñōá	Ponta da sucurujú	Taryana
28. Cigarro	uxtíka-pūri	Folha da cigarro	Taryana
29. Mariuá	mariwa-döxpörí	Galhos de mariuá	Tukano, Pirá-tapuya, Desana
30. Buzina	uxpítu-ñōá	Ponta da buzina	Taryana
31. S. José	wirō-ñōá	Ponta do vento	Arapasu
32. Chibarú	yebári	Chibarú (madeira)	Arapasu
33. Juruparí-ponta	wāx'tí-ñōá	Ponta de Wāx'tí	Arapasu
34. Baía	wí'í-turiró	Sobrado	Arapasu
35. Ponta do Mucuim	u'mū-sūá-ñōá	Ponta dos mucuins	(sem moradores)
36. Loiro	kuma-kō-ñōá	Ponta do loiro (madeira)	Arapasu
37. Paraná-jucá	Dyá-Poxsá-yöböró	Estreito do rio dos Makú	Arapasu, Tukano
38. Juquira	mōá-ñōá	Ponta do sal	Tukano
39. Ananaz	sē'rá-pá	Pedra do ananaz	Pirá-tapuya
40. Aracú-ponta	bo'téa-pextá	Porto do aracú	Pirá-tapuya
41. Cangatara	mahā-poarí-ñōá	Ponta das penas de arara	(sem moradores)

NOME	EM TUKANO	TRADUÇÃO	TRIBOS
42. Jacitara	wau-tu dixtara	Lago di jacitara (palmeira)	Pirá-tapuya
43. Ararí-pirá	bixpári-pweá	Cachoeira do ararí- pirá	Taryana
44. Cunurí	waxpö-ñōá	Ponta do cunurí (fruta)	(sem moradores)
45. Jui	omā-ya-pitó	Foz do ribeirão da rā	Pirá-tapuya
46. Iauareté	Yafa-pweá	Cachoeira da onça	Taryana
47. Castanho- capuámo	Castanho-nāxkārō	Ilha do Castanho	Taryana
48. Micura	oá-pweá	Cachoeira do gambá	Taryana
49. Mirití	neé-ya-pitó	Foz do ribeirão do burití	Taryana
50. Umarí	wamā-pweá	Cachoeira do umarí (fruta)	Tukano
51. Piranha	böö-ñōá	Ponta da piranha	Taryana
52. Mira-pirêra	kaxsêri-ñōá	Ponta das cascas	Tukano
53. Jabutí	úhuri-pweá	Cachoeira do jabutí	Taryana
54. Iuquirá-ponta	moá-ñōá	Ponta do sal	Taryana
55. Ira-capuamo	mu'mi-nāxkārō	Ilha do mel	Taryana
56. Bacaba	yu'mú-pweá	Cachoeira da bacaba	Pirá-tapuya, Taryana, Kumādene,
57. Arumā	wöhö-nāxkārō	Ilha do arumā	Taryana
58. Cachoeira do machado	Komé-pweá	Cachoeira do machado	Taryana
59.	Poxsá-boári-ma	Rio de apodrecer makú	Taryana
60. Periquito	kai-pweá	Cachoeira do periquito	Taryana, Kumādene
61. Japú-ponta	umū-ñōá	Ponta do japú	Wanana
62. Arara	mahā-pweá	Cachoeira da arara	Wanana
63. Yandú	büxpö-ā'rā	Serra (monte) da aranha	Wanana
64. Carurú	mōá-pweá	Cachoeira do carurú (planta salgada)	Wanana
65. Matapí	büxkōá-wö-pé	Buraco do matapí	Wanana
66. Jacaré	öxsó-pweá	Cachoeira do jacaré	Wanana
67. Yutica	yaxpi-pweá	Cachoeira da batata	Wanana
68. Tiririca	wi'sō-pá	Pedra da tiririca	Wanana
69. Taína	nihī-pá	Pedra da criança	Wanana
70. Taracuá	mē'rē-oā'ñōá	Ponta da taracuá	Wanana
71. Yawareté- ponta	yafa-buxpuró-ñōá	Ponta donde pula a onça	Wanana
72. Pacú-cachoeira	uhú-pweá	Cachoeira do pacú	Wanana
73. Camarinhō- igarapé	tupí-ya ou tupí-ma	Ribeirão do lagarto d'água	Kubewana
74. Querari	soā-yá-pitó	Foz do rio vermelho	Kubewana

Observações:

- Ponta, na toponímia, indica sempre o acidente geográfico.
- Os indígenas forneceram-nos os dois nomes supra. Coró-coró é o nome de aves ribeirinhas de várias espécies, *ibis melanocephala*, *gerónticus infuscata*.
- Aí houve, outrora, uma Missão dos Frades Capuchinhos, sob o patrocínio de S. Pedro,

informa Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, pág. 231). Buxpú-seró é abreviatura de buxpú-kaxsero, pedaço de sarabatana. O nome alude às lendas da sarabatana e de Tupana-ruca.

17. Sem moradores, isto é, não existe mais o antigo povoado.
 21. O nome antre parênteses indica os primitivos moradores.
 59. Os pontos indicam lugares conhecidos só pela denominação em tukano.
 69. *Taina*, em Nheengatú, é a criança, de ambos sexos, até quando começa a falar, andar e fazer pequenos serviços. Daí em diante os do sexo masculino dizem-se *kurumim*, e os do sexo feminino, *kuñatai*.

2. Malocas e Povoados do Rio Tiquiê (Kösá)

NOME	EM TUKANO	TRADUÇÃO	TRIBOS
1. Campina	waré-yuró	Campina, descampado	Tukano
2. Cururú-lago	táro-ã'rã	Serra do sapo	Tukano
3. Coró-coró	koxtó-be'tó	baía do coró-coró	Tukano
4. Matapí	kaxsá-yá-pitó	Foz do ribeirão do matapí	Tukano, Desana
5. Barreira	mi-mī-töröá	Barreira do beija-flor	Tukano
6.	Oá-kó	Água do gambá	Mirití-tapuya
7. Ponta do veado	ñāmá-ñōá	Ponta do veado	Mirití, Tukano, Tuyuka
8. Serrinha	poári-ã'rã	Serra dos cabelos	Tukano, Desana
9.	pīrō-rá	Lago da cobra	Desana, Tukano
10. Fátima	yai-wi'i	Casa da onça	Tuyuka
11. Sant'Ana	bu'sá-yá-pitó	Foz do ribeirão da paina	Tukano, Desana
12. Tucano- cachoeira	daxsé-pweá	Cachoeira do tucano	Tukano
13.	waxpö-ñōá	Ponta do cunurí	Tukano
14.	ñyi-yá-pitó	Foz do ribeirão preto	Mirití-tapuya
15. Iraití	oxpé-durí	Rochedos do breu	Mirití-tapuya
16. Nazaré	simeô-pūri-rá	Lago das folhas do uacú	Mirití-tapuya
17. Piraíba-poço	mōō-tuxkūrō	Poço da piraíba	Mirití-tapuya
18. S. Pedro (boca da estrada)	sē'ã paxkārā dixtára	Lago dos piramirins	Tukano
19. Papagaio	wexkó-wi'í	Casa do papagaio	(sem moradores)
20. Uira-poço	daxsú-ra	Lago do azulão	(sem moradores)
21.	dixtíro-pá	Pedra do uíra-pajé (passaro)	Tukano, Desana
22. Barreira alta	yuyú-thá	Local do yúyú	Tukano, Desana
23. Bôca do Castanho	pīrō-perí	Covas da cobra	Desana
24. S. Luiz	a'rã-ra	Lago da cana	Desana
25. Floresta	tho'à-bwa	amontoado de yúa- pixuna (fruta)	Desana
26. S. José	maxkā	« a vila, o povoado »	Tukano
27. S. Miguel	mīxpī-tha	açaisal	Tukano, Desana
28. S. Luzia	būxkōrá ba-thá	Nado dos velhos	Tukano

NOME	EM TUKANO	TRADUÇÃO	TRIBOS
29. Esteio	boxtári-yá-pitó	Foz do ribeirão dos esteios	(sem moradores)
30. S. Francisco	oxtã-tí-thá	Lugar que tem pedra	Tukano
31. Maracajá (povoado)	töó-l'ã-nõá	Ponta do pensamento	Tukano
32. Maracajá (estirão)	yai-kaheró-kusá	Estirão do maracajá (felino)	Tukano
33. S. Antônio	Bayá-pé	Furna do bayá	Tukano, Desana
34. S. João	ñamá-ãhõári-bwá	Rasto da cobra-grande	Tukano, Desana
35. Santa Cruz	kurúsa-nũ'kūrō ou ö'mõári-bwa	Lugar onde a cruz está de pé Monte alto	Tukano
36. Bela vista	nũxkũparo-tha	Praia	Tukano
37.	suxpú-törö	Rampa da bouba	Tukano
38. Camoti(m)	pêru-tö	Pote de caxirí (bebida)	(Tukano)
39.	ñyirã-bwá	Monte do maruim	Tukano
40.	nimá-yá-pitó	Foz do ribeirão do veneno	(sem moradores)
41. Parí-cachoeira	sirí-pá	Pedra do salto (dos peixes)	Tukano
42.	thũ-pá	Pedra de?	Tukano
43. S. Domingos (Cabarf)	ã'rẽ-mi'rĩ-pá	Pedra do rouxinol (tén-tén)	Tukano, Tuyuka
44. Caburí	kõ'rẽ-kaburí-ñõá	Ponta do rebojo do pica-pau	Tukano, Tuyuka
45. S. Paulo	ki-kaxsê ri-ñõá	Ponta da casca da mandioca	Tukano
46. Carurú-cachoeira	mõ-pweá	Cachoeira do carurú	Tukano, Tuyuka
47.	ñamá-ãhõári-bwá	Monte de queimar veado	Tuyuka
48.	wáf-maxsã-duhiró	Lugar onde senta a gente-peixe	Tuyuka
49. S. Pedro	pixkõrõ-bwá	Monte da lagarta (tapurú)	Tuyuka
50.	doé-ra	Lago da taraíra	Oá-maxsã (gambá-tapuya)
51.	õxtã-döxká	Pedaco de pedra	(sem moradores)
52.	pũri-yá-pitó	Foz do ribeirão da folha	Tuyuka
53.	nãx kã-rõ	Ilha	Tuyuka
54.	kaf-yá-pitó	Foz do ribeirão da massa do umarí	Tuyuka
55. Sarapó	ixkí-seri-yá	Ribeirão da casca do inajá	Tuyuka

Observações:

28. Os primeiros Tukano que vieram do Papurí, aí atravessaram a nado o rio para a margem direita, quando fugiam dos inimigos.

33. Pedra com buraco donde sai água. Conforme a lenda se alguém beber três cuias dessa

água, adormece e sonha canções, e será um bom bayá, isto é, mestre de danças (cfr. VII 6, a 2, p. 346).

34. Afirmando os Tukano que é nome de origem makú, embora não nos pareça provável. Em tukano a tradução seria pirō pahigō waákarō.

46. Mō seria a abreviação de mōā-dari, carurú (e não de mōo, piraíba).

3. Malocas e Povoados do Papuri (oxkó nyisé-dyá, rio de água preta)

NOME	EM TUKANO	TRADUÇÃO	TRIBOS
1. Foz do Papuri	oxkó-nyisé-pitó	Foz do rio de água preta	Taryana
2. Uaracapé de baixo	wārō-phī	Ferro de cova	Taryana
3.	waú-nōá	Ponta do macaco uaú	Taryana
4. Paraná do tatú	pamō-yuktí	Paraná do tatú	Taryana
5. Japurá	batí-bwi	Encima do japurá	Taryana
6. Mícura-ponta	oá-nōá	Ponta do gambá	Pirá-tapuya
7.	bapá-nōá	Ponta do sabiá	Taryana
8. Uaracapé	toóká-pá	Pedra do cercado	Taryana
9. Ituim-ponta	būxkōá-siró-nōá	Ponta do ituim	Pirá-tapuya
10. Ucapinima	ki-kaxséri-nōá	Ponta das cascas da mandioca	Pirá-tapuya
11. Serrinha	ãrã-nōá	Ponta da serra	Tukano
12. Parí-ponta	imí-sa-pá	Pedra do parí	Tukano
13. S. Luzia	sē'pé-nōá	Ponta da Cobra-grande	Tukano
14. Japim	yōx'sō-nōá	Ponta do japim	Pirá-tapuya
15. Caitetú	dyá-burú-nōá	Ponta do ribeirão do burú	Pirá-tapuya
16. Muiritinga	buxtí-o	Muiritingal	Pirá-tapuya
17.	sã'ã-pweá	Cachoeira do puraquê	Pirá-tapuya
18. Teresita	dyá-yó-pweá	Cachoeira da lontra	Pirá-tapuya Desana
19. Pirá-mirim	sē'ã-pweá	Cachoeira da piabinha	Pirá-tapuya
20. S. Gabriel	natã-pweá	Cachoeira do natã (sapo)	Pirá-tapuya
21. Macú-paraná	poxsá-yá-pitó	Foz do ribeirão dos macú	Pirá-tapuya, Desana
22. Tucunaré (e Olinda)	bwú-pweá	Cachoeira do tucunaré	Pirá-tapuya
23. Taracué	mē'rē-oá'rã-nōá	Ponta da taracué	Pirá-tapuya
24. S. Paulo	ahã-perí	Covas do inambú	Pirá-tapuya
25. Andorinha	Sirípi-tuxkūrō	Poço da andorinha	(sem moradores)
26. Jandiá	Pawá-dōxká	Pedaco de jandiá	Pirá-tapuya
27. Beijú-cachoeira	ahū-a-pweá	Cachoeira do beijú	(sem moradores)
28. Pato	dyá-kaxtá-pá	Pedra do pato dágua	Tukano
29. Urucum	buxsíka-yá	Ribeirão do urucum	Desana
30. Piracuara	waf-perí-pweá	Cachoeira dos buracos dos peixes	Tukano, Desana, Makú
31. Montfort	buxtwá-pweá	Cachoeira do cupim	Tukano, Desana
32. Cuiú-cuiú	dyá-būxkōá-yá	Ribeirão do cuiú-cuiú	Desana

NOME	EM TUKANO	TRADUÇÃO	TRIBOS
33. Japú-capuamo	umũ-pweá	Cachoeira do japú	Desana, Tukano
34. Bôca do abio	kã'rê-yá-pitó	Foz do ribeirão do abio	Tukano
35. Iúa-pixuna	tho'á-pweá	Cachoeira da yúa- pixuna	Tukano
36. Anchieta	muhĩ-pũ-pweá	Cachoeira da lua	Tukano, Desana
37.	ñaxkã-yá-pitó	Foz do ribeirão ñaxkã	Desana
38. Jandiá	Pawá-pweá	Cachoeira do jandiá	Tukano, Desana, Makú
39. Nova vida	poreró-peotá	Porto do gafanhoto	Tukano
40. S. Miguel	Boxsó-peotá	Porto da cobaia	Tukano, Tuyuka
41. Melo Franco	wexkó-sero	Couro de anta(?)	Tukano, Desana, Karapanã

Observações:

8. Cfr. a lenda do rapto dos instrumentos sagrados (*Lendas do Uaupés* do Autor).
13. Sê-pé é o nome de uma das Cobras-grandes das lendas.
15. Burú, conforme a explicação dos indígenas, denomina-se uma argila que dá uma tinta preta.
29. Buxsíka é palavra, parece, de língua Desana.
30. De acôrdo com a tradição indígena, existiria um canal subterrâneo que de Piracuara ligaria o rio Papurí ao Tiquié, pouco acima de Parí-cachoeira.
37. Naxkã é o nome de uma madeira venenosa que deu o nome ao ribeirão.

4. Observações

1) Como acabamos de ver, encontram-se pequenos grupos de uma Nação próximos ou mesmo no meio de outras nações. A sociabilidade natural, ou a imposição das circunstâncias relaciona entre si êstes grupos humanos. Várias são as conseqüências dessas relações:

A primeira, o generalizar-se de uma língua, a da nação Tukano, como idioma comum a várias tribos, de modo que, no baixo Uaupés até Iauareté, quase tôdas as pessoas adultas falarão, além da língua da sua tribo também a da tribo tukano.

Esta observação data de 1947, logo após nossa primeira excursão pelo Uaupés. Verificamos, então, ao penetrar a área habitada pelos Wanana, que raríssimos indivíduos desta tribo, conseguiam entender uma que outra frase usual Tukano. Em 1957, já se encontram em todos os povoados, de Carurú para baixo, dentre os antigos alunos da Missão de Iauareté, ou dentre os adultos que aí estiveram empregados durante algum tempo, certo número de pessoas que não só entendiam bem o idioma Tukano, senão também o usavam nas conversas entre si. Relevamos em nosso trabalho sôbre a língua Tukano, a complacência dos jovens, que passaram pelos colégios da Missão, de falar entre si o idioma Tukano. Pareceu-nos descobrir, nessa complacência, apenas uma

ponta de soberba, como se fôra uma superioridade sôbre os próprios pais e outras pessoas idosas, e não por lhes proporcionar um meio de conversa entre companheiros, isento do contrôle dos « velhos ».

Releve-se que não se deu a formação de uma língua, com elementos disparatados das outras, como tem acontecido em condições análogas, por ex. o Sabir (miscelânea do italiano, francês, espanhol, grego e árabe) que se ouve nos portos do Mediterrâneo.

É natural que venha a sofrer, em sua pureza, tanto a língua da própria tribo, como a da Tukano. A língua Taryana está em via de desaparecer. Em Urubucuará apenas dois velhos Ipecatapuya sabiam, em 1954, algumas palavras do próprio idioma Kumãdene, que recolhemos e gravamos, a saber, o tuxaua septuagenário Mandú, e o quase nonagenário komú Martinho, que veio a falecer em março de 1956.

2) Uma segunda é a fusão dos costumes, com alteração ou até eliminação dos costumes ancestrais e adoção (não raro também com modificações) dos costumes de outros grupos. É a interculturação que há alguns séculos, ou quiçá dezenas de séculos se vem processando na área do Uaupés. Nota-se, por isso, uma semelhança e quase identidade de « *modus vivendi* » nesses ajuntamentos humanos. Explicando e complicando êsse caldeamento étnico, vem o fato de que tôdas essas tribos admitem, como regra inviolável, da organização da família, o matrimônio exogâmico, pelo qual o indivíduo deve buscar, como esposa, uma mulher de outra tribo.

Quais são as práticas originárias de um grupo? Estarão em sua pureza primitiva ou sofreram o influxo de outros grupos? Quais foram as importadas e de qual tribo? Houve, acaso, adaptação nessa importação? São os primeiros e graves problemas com que defronta o etnólogo, que se proponha especificar as várias camadas de cada ciclo cultural.

3) O problema da origem dos grupos humanos que povoam o Novo Mundo, já o dissemos, está ainda envolto em densas trevas. Um resumo do que se pensa razoavelmente em nossos dias, pode-se encontrar na obra de Paul Rivet: *Les origines de l'Homme Américain*, Montreal 1943. É certo, porém, que a partir do século XVIII, sempre mais frequentes e duradouras vão sendo as relações dos colonizadores com êsses indígenas. Dessas relações, prova-veis umas, provadas outras, vão resultando as modificações dos costumes nativos e adoção mais ou menos alteradas, dos usos dos civilizados. É o outro aspecto do fenômeno de aculturação, e bem marcado, que se pode verificar no Uaupés no último quarto desta centúria.

4) Embora biológica e culturalmente tendam a um nivelamento, consideram-se socialmente desiguais. O grupo de tribos *Tukano* é o mais nobre. Os *Makú* são considerados e denominados escravos (em tukano *poxsá*, termo que, conforme A. Giaccone, significa o que trabalha de graça), e êles próprios tais se julgam, servindo sem remuneração às tribos dos grupos *Tukano* e *Taryana*. Dentro do mesmo grupo de tribos, como nas subdivisões (cfr. VIII 3, c) de cada tribo, também se escalonam conforme certa nobreza, que é

reconhecida sem discussão alguma. A Pré-história dessas tribos poderia trazer alguma luz a esta curiosa praxe.

5) Emerge ainda uma questão palpitante entre tôdas: esta população indígena caminhará talvez para o desaparecimento? Ou, quem sabe, se mantém numericamente idêntica; ou quiçá mesmo, tende a aumentar? Faltam-nos dados estatísticos para confronto. Podemos, contudo, afirmar:

a) Não consta aumento de um grupo por junção com outra tribo. Nem é possível, se atentarmos à mentalidade exageradamente racista dos grupos humanos do Uaupés. Parece contudo que houve alguns casos de uma assimilação cultural mais perfeita, com perda até do próprio idioma, por exemplo o que afirma Koch Grünberg dos Kawa-tapuya. Mas embora os Etnólogos queiram conglobar grupos diferentes como *Sibes* de uma mesma tribo, socialmente êles são considerados pelos índios como tribos distintas. Aliás no Uaupés não existem Tribos no sentido rigoroso do termo, como relevamos adiante (VIII 3, b), porém nações diversas fragmentadas em mais ou menos numerosos agrupamentos. Cfr. o que dissemos (IV p. 75) a propósito dos *Ihurwá* que, embora havidos por Tukano, apresentam peculiares traços somáticos que os diferenciam dos demais Tukanos.

Não consideramos, porque raros atualmente, os casos de matrimônios ou « *ménage* » de índias com civilizados (de resto todos fecundos), porque o filho não é, nem se considera mais indígena. Relevamos (C. VII 5, c) que quando nasce algum filho de uma relação esporádica de um civilizado com uma índia, à qual naturalmente cabe criar a criança, esta se considera da tribo da mãe, quando solteira, ou da tribo do marido (como se fora filho deste) se se trata de mulher casada. Conhecemos em Iauareté, em 1956, dois irmãos, alunos da Missão, havidos como Taryana, embora filhos de pais diversos, dois aventureiros colombianos.

b) Fato indiscutível é a fecundidade da mulher índia, havendo, naturalmente algumas exceções. Uma estatística da Paróquia de Taracúá, em 1973, registrava uma população de 959 habitantes e 170 famílias. Informaram-nos que havia, então, 3 casais sem filhos (i.e. 1,76%). Apesar do comodismo ou conveniências da mulher índia, que não quer ter muitos filhos e temos várias vezes ouvido dos seus lábios esta declaração: « é feio ter muitos filhos », e das práticas que empregam para espaçar cada parto de 2, 3, 5, e até 10 e 15 anos surpreende-nos agradavelmente, em cada povoado, a presença de numerosas crianças. O Cônego André Fernandes de Souza, Vigário em S. Gabriel em fins do século 18, releva, ao n. 208 de suas *Noticias Geographicas*: « o que com efeito é digno de nota não haver entre os gentios centrais a enfermidade a que chamam *humores gallicos*, segundo se tem averiguado nos rios Uaupés, Japurá, Juruá, Jutá e outros, e por isso talvez haja entre elles summa propagação como mostra a experiencia diaria; em qualquer descimento se vê o duplo e triplo de crianças dum e doutro sexo ».

Encontramos em nossas investigações um índio válido, de seus 45 anos aproximadamente, o Taryana Agostinho Barbosa de Uaracapá, rio Papuri, que tivera 11 (onze) filhos. É verdade que em 1948, 4 dos seus filhos eram já

falecidos. Não são, porém, freqüentes estes casos. Antes são bem raras as famílias de 7 ou 8 filhos, contando vivos e mortos (cf. o que se dirá a seguir sobre a *mortalidade infantil*). De uma nossa lista de indivíduos de várias tribos, na ordem casual em que foram feitas as medidas antropométricas, 20 (vinte) casados, dentre homens e mulheres, de seus 35 anos para mais, apresentam um total de 101 (cento e um) filhos. Portanto verifica-se uma média de 5 filhos por casal. Note-se que nesta lista figuram apenas 18 (dezoito) filhos mortos, sem discriminação de idade. Se pensarmos que todos os adultos se casam (ordinariamente depois dos 20 anos) e que mais ou menos correspondem em número os dois sexos, dever-se-ia concluir pelo aumento da população.

Afirmávamos isto em 1958 (cfr. *A Civilização Indígena do Uaupés*, 1ª ed., p. 67). Profunda alteração, no entanto, se está processando nestes últimos anos. Um número crescente de rapazes tem-se deslocado para a Colômbia (Mitú, Villa-Vicêncio ou mesmo Bogotá), à procura de trabalho. Passam um, dois ou mais anos por lá, e não se casam (procurando, naturalmente no meretrício, uma satisfação periódica) e, por contra-câmbio ficam muitas moças dos seus povoados privadas do matrimônio. O mesmo, em menor escala, por enquanto, se passa com os rapazes que, por idêntico motivo se deslocam para o baixo Rio Negro ou Manaus. Um Diretor Salesiano ressaltava-nos os sacrifícios que se impunham os rapazes em Manaus para economizarem seus 5 Cr (Cruzeiros novos, em 1959) semanalmente para as despesas com prostitutas. Se algum deles retorna aos seus lugares de origem ou continuam célibes ou organizam um lar tardio e pouco povoado. Ressaltamos alhures (cfr. VII. 5c, p. 339) as liberdades pré-matrimoniais e no matrimônio, e o uso dos esterilizantes e abortivos. Tudo isto importa fatalmente numa redução demográfica.

c) Pode suceder que se encontre um local parcial ou mesmo totalmente desabitado, e que, anos antes, fora florescente. Este fato, de per si, não autoriza a concluir que se trate de uma diminuição da população. Pode ter havido migração para outro local, como consequência de alguma epidemia ou briga havida no povoado primitivo. Verdade é que tem aparecido surtos epidêmicos de gripe (catarro, *ehõ*, diz o índio), sarampo ou malária (*uháke*) que dizimaram a população de um ou outro grupo. A assistência sanitária, que as Missões Salesianas lhes proporcionam, vem evitando tais surtos ou reduzindo-lhes o perigo. Em agosto e setembro de 1956 um surto sucessivo de coqueluche, sarampo e malária dizimou aproximadamente duas centenas de indígenas nos rios Uaupés, Papuri e Tiquiê, além da área que goza da assistência sanitária da Prelazia da Rio Negro. Os três colégios de Taracua (cujo prédio novo se achava ainda em construção), Pari-cachoeira e Iauareté ficaram praticamente transformados em hospitais de emergência para onde a população dos vários povoados à procura de assistência, remédios e alimentos. E só nos constou a morte de uma criança em Pari-cachoeira, vítima da sua imprudência, pois que, ardendo em febre de sarampo, foi procurar um alívio molhando a própria camisa.

Achávamo-nos em Taracua quando, nos meses de abril, maio e junho de 1969, os povoados desses três rios supra foi visitado pela denominada « gripe de Hong-Kong ». Muitos indígenas abandonaram os seus povoados e afluíram

a Taracua para terem assistencia, e a tiveram não apenas sanitária, mas também alimentar, mesmo os habitantes da localidade que se viram, devido à doença, impossibilitados de trabalhar. Os doentes mais graves internados no Hospital, a saber 47 (respectivamente 17, 13 e 17 nos meses de abril, maio e junho) ficando os demais nas casas do povoado ou nos dois barracões da Missão. O tratamento foi, conforme o caso de *injeções* (1418: estreptomocina, cronosina, cálcio, vitamina C) ou simples *comprimidos* (aspirina, etc. - 1632). Foram, nesse trimestre atendidos pelo Hospital 1345 doentes, havendo apenas dois óbitos, apesar de alguns casos de reincidência, por imprudência dos doentes.

d) Infelizmente, porém, é ainda muito elevado o índice de mortalidade infantil. Anteriormente ao estabelecimento dos Hospitais e ambulatórios das Missões Salesianas, das crianças até os dez anos de idade, 50 por cento, aproximadamente, morriam por falta de higiene. A terapêutica moderna com antibióticos e outros recursos que o serviço hospitalar pode, atualmente, proporcionar de modo normal aos doentes, a assistência alimentar subsidiária que os Centros Missionários prestam a criança e mães e doentes em geral que dela necessitam e, extraordinariamente, a transferência dos casos mais graves para hospitalização ou mesmo cirurgia em Manaus, têm salvo muitas vidas. Considerando 1º a debilidade orgânica dos indivíduos, 2º a frequência de certos incômodos (muitas vezes conseqüentes à falta de higiene — desde as gripes descuidadas, os distúrbios alimentares causados por alimento deteriorado ou peixe envenenado pelo timbó, até a tuberculose) talvez se possa dizer que a *grande maioria* dos indígenas sobreviventes em nossos dias nesta área do Amazonas, *deve sua vida* aos Hospitais e sua assistência. É de justiça ressaltar que os aviões da FAB (Força Aérea Brasileira) não só nas viagens periódicas que fazem a esta área, transportam para os Hospitais da Missão Salesiana os medicamentos adquiridos em Manaus, e para essa capital levam os doentes que lá devem ser atendidos, como igualmente ambos esses serviços têm sido feitos também em viagens extraordinárias, a pedido da Missão. Além da assistência que prestam seus médicos aos hospitais dos Centros Missionários, quer em suas viagens de rotina, quer enviados extraordinariamente a rogo da Missão.

Mais alarmante ainda é o perigo da tuberculose. A anidrose que se releva nestes indígenas, faz-nos pensar que sua pele, quiçá pelos grânulos pigmentários de sua tez, não possa exercer eficientemente a função que lhe caberia de *terceiro pulmão*, como alguns denominam a capacidade da pele de absorver oxigênio e eliminar anidrido carbônico. De resto a porosidade lhes seria também reduzida pela falta de higiene, fatores que se acumulam a tantos outros que lhes comprometem a resistência orgânica e explicam a proclividade a determinadas doenças e, em primeira linha, à tuberculose.

Enviado pelo governo colombiano, o tisiologista Dr. Alvaro Arguillo Pinzon, visitou, em agosto de 1955, as populações do Uaupés e Papuri. Logo após a visita deste último rio, aos povoados da margem colombiana, como da brasileira, afirmou-nos em Iauareté que 75% da população indígena já se achava contagiada pelo bacilo de Koch. A afirmação é dolorosamente verossímil. Não só os indígenas desconhecem as mais simples normas de higiene, convenientes ao caso (convivem no mesmo ambiente impregnado de anidrido car-

bônico do fogo sempre aceso, deitam-se na mesma rede, introduzem as mãos sujas na comida comum, bebem da mesma cuia, consomem os restos da comida do tuberculótico, sorvem as bebidas mascadas quiçá por algum contagiado, etc.), mas também a sua *mentalidade* exclui o emprego dos cuidados impostos pela doença. Com efeito, não crêem em doenças, julgam-se imortais. As doenças são malefícios causados por algum inimigo e que só o pajé, com suas práticas mágicas, é capaz de eliminar (práticas que, na realidade, muitas vezes contribuem apenas para o agravar-se do mal). Por isso não se sujeitam a um tratamento longo nos hospitais da Missão onde, de ordinário, só se recolhem por vontade sua e consentimento dos parentes, depois de tentados inutilmente os tratamentos de vários pajés, já nos derradeiros dias de vida.

Fomos informados que em 1961 e 1962 passou certa temporada em Iauareté, o serviço sanitário conhecido por SUSA, executando inúmeras abreugrafias e, aos numerosos casos positivados, aplicando o tratamento conveniente durante três meses de hidrazida, estreptomicina e injeções PS. A Rv.da Irmã Enfermeira do hospital de Iauareté forneceu-nos os seguintes dados, altamente impressionantes numa população indígena oscilando pelas quatro mil almas. Em 1961 naquele hospital foram tratados 903 índios tuberculosos e foram tidos como recuperados 200, isto é, 23,12%. E, em 1962 conseguiu-se que um maior número ainda de índios se submetessem ao tratamento a saber, 1400, com a recuperação de 500, ou seja 35,71%. Mas a campanha prossegue e com melhor percentagem ainda, de até 95%. O tratamento completa a ação da *estreptomicina* e da *hidrazida*, com o uso, por vezes, da *penicilina* e *anti-tóxicos*, e sempre um período mais longo com reconstituintes e fortificantes, boa alimentação, repouso e ar livre.

Em outubro de 1969 o Bispo Dom João Marchesi informava-nos na intimidade, que tendo ele recebido da Europa uma relevante esmola (cujo montante agora nos escapa), aplicou-o totalmente em *estreptomicina* e *hidrazida*, adquiridas em Belém do Pará, para os Tuberculosos da paróquia de Iauareté. Em Junho de 1972 entre 423 pessoas examinadas em Pari-cacheeira (dos povoados do rio Tiquié e afluentes) resultou ainda reação positiva de tuberculose em 70 casos, i.e. 18,9%, verificados pela Irmã Salesiana médica, Dra. Aline Sienkiewicz. Mas ainda nestes últimos anos considerável proporção de óbitos, máxime de adultos têm como *causa mortis* a tuberculose laríngea e pulmonar. Raros são os indígenas que atingem os 70 anos; aos 50 anos o índio é já velho. O aspecto faz com que se empregue comumente a palavra *velho* para melhor identificar o indivíduo. Assim se ouve com freqüência: o velho Felipe de tal lugar, o velho Cândido, etc. E morrem de ordinário pelos 60 anos.

DISTINÇÃO E CLASSIFICAÇÃO

1. Distinção

Abrangem êstes estudos, repetimos, as tribos do Brasil e da Colômbia que povoam a bacia do Uaupés. Sob tal denominação entendemos o Rio Uaupés, desde que penetra no Brasil, logo após o afluxo do rio Querarí, até sua foz no Rio Negro, com seus dois tributários, o Papuri e o Tiquiê e numerosos afluentes pequenos. Nossas pesquisas de campo abrangem não só tôdos os agrupamentos humanos localizados à margem dos três rios supra, como também muitos outros grupos das cabeceiras daqueles rios e no interior da mata. Por isso, parece-nos poder considerar de modo geral a área ampla de « bacia do Uaupés ». Tanto mais que alguns dos grupos que se acham mais internados nos igarapés, pertencem às tribos ribeirinhas, ou, ao, menos estão de longa data em relação com elas, e desta sorte tem havido assimilação cultural.

Entre as nossas fichas antropométricas figuram representantes de quatorze tribos, a saber: 1. *Arapásu*; 2. *Bará*; 3. *Desana*; 4. *Karapanã*; 5. *Kubêwana*; 6. *Pirá-tapuya*; 7. *Suryana*; 8. *Tukano*; 9. *Tuyuka*; 10. *Yuriti*; 11. *Wanana*; 12. *Kumãdene* (ou *Ipéka-tapuya*, gente pato-dagua); 13. *Taryãna*; 14. *Makú*.

Tivemos ainda o ensejo de relações com as tribos: 1. *Ba:re-masã*; 2. *Edúrya*; 3. *Emõá-masã* (guariba-tapuya); 4. *Hanērã* (Panênõa); 5. *Ide-masã* (gente-água, ou *Aõnirã*); 6. *Oá-mabã* (mikura-tapuya); 7. *Páboa masã* (tatú-tapúya); 8. *Roéra-masã* (taraíra-tapuya); 9. *Yebá-masã*; 10. *Miriti tapúya*; 11. *Ihwãna*; 12. *Tsēna*, tôdas do grupo Tukano, e com uma dúzia de tribos do grupo Arwáke, dos rios Içana e Aiarí.

Não incluímos no presente estudos as tribos do Içana. São fáceis as relações e freqüente o comércio, hoje em dia, entre estas tribos e as que habitam o alto Uaupés. Encontram-se, não raro, indivíduos daquele rio estabelecidos na bacia do Uaupés. Grupos inteiros têm abandonado o Içana e afluentes, havidos por « famintos », isto é, com escassez de peixe, atraídos também muitas vêzes, pelo confôrto maior que as Missões católicas vão proporcionando aos habitantes dos rios Uaupés e Negro.

Fato impressionante em tão notável caldeamento fisiológico e cultural, é que todos os indígenas, mesmo as crianças, sabem altivamente distinguir e precisar o grupo a que pertencem. Qual seria a base dessa distinção? Vigorando a lei que os filhos partencem à nação do próprio pai, é fácil ao indivíduo

indicar qual seja a própria tribo. Quais seriam, porém, os fundamentos desta distinção de tribos? O primeiro fundamento, em se tratando de nacionalidade, será evidentemente de ordem bio-etnológica.

a) *Distinção pelo elemento somático*

Vigora, como foi dito, entre tôdas essas tribos (exceto os *Makù*) a lei da exogamia. Os *Taryana* de Iauareté, por exemplo, obtêm, como esposas, as mulheres da tribo *Tukano* residentes no povoado vizinho, dito Umarí ambos povoados sobre o Rio Uaupés. Vice-versa, os *Tukano* de Umarí tomam como esposas as *Taryana* de Iauareté. A ciência nova, a Genética, verificou e admite uma concepção granular da hereditariedade. A célula germinativa do homem, no seu núcleo contém 24 pares de pontos cromáticos, são os *cromossomos*, cada qual constando de partes menores ditas *gen* ou *genídio* (do radical grego *gen*, que indica *gerar*).

Conforme os conhecimentos atuais sôbre a hereditariedade, os genídios paternos se fundem e equilibram. Pode-se, pois esperar que o aspecto físico dos *Taryana* (de mãe *Tukano*) não apresentará traços físicos notavelmente caracterizados, que os distingam dos *Tukano* (de mãe *Taryana*). Este cruzamento obrigatório, e que data de muitas gerações, explica-nos a semelhança de traços fisionômicos, que hoje encontramos, entre indivíduos de tribo diferentes.

Um caso típico entre os muitos, observamos em agosto de 1956 numa excursão ao ribeirão Umarí, afluente do Tiquiê (próximo de Parí-cachoeira). Encontramos em Piracema, povoado da tribo *Desana* no Umarí, um menino com os traços fisionômicos extraordinariamente semelhantes ao de um rapaz *Desana* que nos servia de remador, e justamente dêsse povoado. Verificamos, porém, que o menino era da tribo *Tukano*, do povoado denominado Floresta, à margem esquerda do Tiquiê. Na realidade o menino e o rapaz são entre si *baxsúkàra* i.e. primos primeiros indicados para casamento preferencial. Efetivamente o menino filho de pai *Tukano*, tinha por mãe uma *Desana* do povoado de Piracema, e tia do rapaz nosso remador.

No entanto, documentando origem étnica diversa, com uma resistência surpreendente aos fatores biológicos niveladores, notam-se tipos somaticamente bem diferenciados. Temos encontrado dentro da mesma tribo, porém pertencentes a sub-tribos diferentes, tipos somáticos bem distintos. Por exemplo os *Tukano* de Iuquíra (subdivisão *Ihurwá*) apresentam notável diferença de outras subdivisões *Tukano*: são mais claros, de testa mais alta e reta, feição delicada. Igualmente os *Pirá-tapuya* do povoado S. Paulo, no rio Papurí, os *Desana* de Piracema no Umarí apresentam traços fisionômicos característicos que os distinguem de outros grupos da mesma tribo. Parece-nos mesmo que se podem distinguir no Uaupés 5 ou 6 tipos somáticos ou normo-tipos, com seus traços peculiares. Tentaremos esboçar os traços de alguns desses tipos somáticos, aos quais, em falta de outro critério, e por ser mais simples, denominamos pela tribo onde encontramos o maior número de indivíduos com tais lineamentos.

1) *Tipo Tukano*. — Tez brônzea. As criancinhas são mais avermelhadas, puxando ao cobre.

Em todos os casos de recém-nascidos, que nos foi dado observar, encontra-

mos a característica *mancha mongólica*, arroxeadada, oval, medindo aproximadamente um centímetro de diâmetro ou pouco mais, e sempre na região glútea. Informaram-nos os Tukano Antônio Barreto, Dorotéia Brito, e outros, que essa mancha se denomina *Wāx-tí ö'tá*, e é absolutamente geral. Embora desapareça, ordinariamente, após dois ou três meses, pode, no entanto durar um ano ou mais. A denominação *Wā-tī-ö'tá*, fezes de *wāx-tī*, resulta, conforme a lenda, do fato de o primeiro recém-nascido da tribo ter sido deposto em local onde havia fezes de *Wāx-tí* (cfr. VII 4, d 5) que o sujaram.

Rosto arredondado, por vezes alargando-se para as bochechas como *tipo gastronômico*; ou mesmo afilando em duplo triângulo, para o mento e para a testa. Esta é fugidia e, na totalidade dos casos, em forma de trapézio, com base menor para cima, e freqüentemente abaulada lateralmente para as fontes. O zigoma é bem saliente.

Sobrancelhas pouco espessas, pequenas, retas, ou leve e elegantemente arqueadas, separadas por espaço glabro de 3 cm (a base do nariz). Cílios curtos e pouco espessos. Olhos pequenos, mongoloides, de pálpebras oblíquas. Íris preta ou bem escura e conjuntiva esbranquiçada, ou, com certa freqüência, amarelada.

Nariz curto, baixo, ordinariamente côncavo, formando um arco regular. Base larga (entre as sobrancelhas); algumas vês se estreita, rebaixa e afina no *násion*, semelhando a um pequeno triângulo, para logo alargar-se até a ponta que é, de ordinário, muito chata. Narículas grandes, redondas, muito visíveis, porque freqüentemente a ponta é arrebitada. Na quase totalidade dos casos termina em protuberância arredondada.

Orelhas em geral longas, piriformes, acabanadas e de lóbulos presos quase sempre. Na totalidade dos casos que pudemos verificar (mais de duas centenas de indivíduos de ambos sexos e das várias tribos, cujas medidas antropométricas executamos) pudemos observar na parte dorsal do pavilhão auricular (em ambos pavilhões ou num só, e geralmente na parte inferior) uma cicatriz de feitio e dimensão vária. Em muitos casos pareciam marcas de dentadas, com o sinal de 2 ou 3 dentes. Tôdas as pessoas não sabiam ou recusavam dar a explicação dessa cicatriz, respondendo, como o fazem de freqüente, « não sei », ou « é assim mesmo », ou ainda « é de nascença ». Uma jovem afirmou que foi seu tio quem executou, e nada mais quis dizer. Um rapaz informou que o fizera sua mãe, quando ainda pequeno, com a finalidade de poder mais tarde prender aí pena nas danças. Explicação que evidentemente não satisfazia, porque êle não tinha os lóbulos furados. Dorotéia Brito, bem mais tarde informou que se chama tal cicatriz *Wāx-tī-bu'békaro* (orifício de *Wāx-tī*), porém nada disse da origem, afirmando que era de nascença. Pareceu-nos poder afirmar, como de fato o fizemos: 1) que é artificial, pela aparência; 2) feito antes do rito da puberdade, pois os encontramos em crianças pré-púberes; 3) o nome de *Wāx-tī-bu'békaro* é indício que a julgam de valor mágico ou transcendente. Talvez mesmo um rito de valor simbólico, como a circuncisão dos judeus. Estas conclusões provisórias tiveram sua ratificação em setembro de 1956, quando o Tukano Antônio Barreto, que apresentava essas cicatrizes em ambas as orelhas, não só confirmou o termo *Wāx-tī-bu'békaro*, como acrescen-

tu que é feito pelo pai, pela mãe, ou qualquer outra pessoa, depois que a criança recebeu o nome (cfr. Rito da imposição do nome, VIII-1, b 4), isto é dos 3 aos 5 anos. Afirmou, porém, que desconhecia seu significado.

Bôca larga, lábios grossos, prognatismo freqüente, embora leve geralmente, dentadura feia, com dentes amarelos, muitas cáries e falhas. Das crianças que freqüentavam o Grupo Escolar de Taraquá em 1969, obtivemos da Diretora do mesmo grupo uma estatística bem feita, constando o nome de todos com indicação da idade e distribuídos pelas séries que cursavam (sete ao todo). Dentre 171 escolares, dos 8 aos 17 anos, apenas 35 possuíam (a 16 de Setembro) a dentadura completa. Dos indivíduos acima dos 20 anos, poucos possuem todos os dentes, e acima dos 30, ninguém. Não raro caninos e incisivos deslocados ou acavalando-se. Em geral os dentes com raízes enormes e encravados tão fortemente que estão a exigir muitos minutos (às vezes mais de hora) de trabalho de pessoa muito experiente e várias anestésias (até seis) para extrai-los, quando se torna necessário. Queixo arredondado, pequeno, às vezes quase imperceptível, e freqüentemente terminado em pequena e elegante ponta.

Nem bigode, nem barba. Entre as tribos do Uaupés, *Ihwāna*, *Roéra*, *Idemasā*, os *Arwáke* do Içana e as tribos do Caburí encontram-se, com freqüência, homens com discreto bigode e até com pequena barba no queixo. Poucos indivíduos do sexo masculino apresentam alguns fios esparsos de bigode ou barba, e procuram eliminá-los por depilação (*poá-ri kuré:*) com os dedos. É o processo usual para arrancar os pelos dos braços, pernas e outras partes do corpo, a si próprio ou a outrem. Wallace já o informava: « Os homens têm muito pouca barba, e mesmo esta pouca êles arrancam, puxando os fios. Homens e mulheres, todos arrancam as sobrancelhas (o que hoje não se verifica, ao que parece, ou será mais raro) e pêlos dos sovacos e das partes genitais » (*Op. cit.*, 617). Temos visto, para as axilas, servirem-se do seguinte processo depilatório: uma bola de breu ou da resina dita *sî-pé*, que se comprime e volteia nas axilas até colar e arrancar os pelos. O apresentar-se glabro, é uma qualidade de elegância, conforme seus gostos estéticos. Temos, recentemente (1969-1974) observado casos mais freqüentes de um discreto bigode e costeletas. Supomos que o desejo de identificar-se com algum caboclo do Rio Negro (é infelizmente, o sonho de tantos indivíduos destas tribos uaupesinas, e meta que supõem facilmente atingível, pensando que acaboclando-se tornam-se verdadeiros civilizados) leva-os ao uso freqüente de *gilete* e, com isso, conseguem um feixe de pêlos mais grossos no lábio superior. Não entendemos, com esta observação, excluir a influência do regime alimentar para êsse resultado, atribuindo-o unicamente à ação mecânica da raspagem dos pêlos sôbre as glândulas capilares. Admitimo-la como inegável, a influência da alimentação. Revelou-nos uma Enfermeira, com grande prática entre estas tribos, a ausência geral de pêlos pubianos e axilares nas mulheres indígenas, ao passo que as filhas destas mesmas mulheres, depois de alguns anos de residência com os civilizados do baixo Rio Negro ou mesmo de Manaus e Belém, apresentam êsses pêlos.

Ezio Ponso (*L'Acculturazione dei Popoli primitivi*, Mario Bulzone Editore, Roma 1967, p. 137) relata que o motorista da lancha da Missão de Pari, na qual viajava confessara lhe candidamente que desejaria ter, como Ponso, barba e bigode. Este episódio não contradiz

a afirmação supra. É que esse índio pelo seu longo contato com os civilizados cria que uma barba o identificaria como um « Branco » (civilizado). Ele não queria ser tido como indígena do rio Tiquié e, falando Castelhana, pelos anos de trabalho na Colômbia, apresenta-se a Ponzio como caboclo cujo nome seria *Juan Machado*, quando, na realidade, seu nome era Eusébio Moura.

Os cabelos são negros ou, mais comumente, castanhos escuros, quase pretos, lisos, lustrosos, e abundantes; muitas vezes, porém, queimados do sol. Nestes últimos anos, o desejo de tê-los mais claros tem ensinado algumas mulheres índias a servir-se para isso da água oxigenada (obtida dos hospitais da Missão) ou do suco de limão. O resultado, no entanto, não passa de mechas mais claras ou desbotadas no meio da melena escura. Entre os *Maku*, *Íde-masã*, *Roéra-masã*, *Yebá-masã*, *Hánaera*, *Edúrya*, *Bá:re-masã*, são frequentes os tipos *quimótricos*. Pudemos ver e fotografar algumas mulheres que apresentavam cabelos pretos, finos e cacheados.

Os que passaram pelo colégio, trazem-nos de tamanho regular penteado e partido do lado esquerdo; os mais têm-nos cortados a tesoura, com pequena franja na testa, atrás das orelhas e na nuca. Há um século deixavam-no crescer em longas tranças, que podiam atingir até a coxa. As mulheres, ao invés aparavam-no um pouco, talvez para não embaraçar no serviço. Em 1850 Wallace escrevia (*o.c.* 616): « os homens não cortam o cabelo, deixam-no pender na frente em longa trança, prendendo-a em roda com cordas, ou deixando-o cair no dorso, muitas vezes até as coxas. A cabeleira das mulheres cai-lhes solta sobre as espáduas e é cortada com um moderado comprimento ». Hoje as mulheres têm-no um pouco abaixo dos ombros, mais ou menos presos por alguma fita ou grampo. Vêem-se alguns meninos com o cabelo bem rapado, a tesoura, porém crescidos no alto da cabeça, como se fosse uma juba de leão. Cabelo cortado assim « a *juba de leão* » embora com faixa mais larga, i.e. de uns 5 ou 6 cm. temos visto, outrossim, em crianças caboclas do Rio Negro.

Talvez os indígenas tenham imitado esses exemplos. Em alguns poucos casos, cabelos rareando por queda; não, porém, calva completa. Encanecimento raro e tardio, graças ao emprego de algumas loções tintórias. Nenhum caso de albinismo ou eritrismo, nos 8 ou 10 mil índios que temos visitado. Pouco piloso o restante do corpo, pêlo fino e castanho, mais ou menos da côr da pele e por isso, desta pouca se distingue.

Têm o pescoço curto e ridicularizam os Brancos de pescoço um tanto longo. A estatura é, em geral, *baixa* nas mulheres e, em muitos homens, *mediana* (de 1,60 m a 1,69 m). Em umas tres centenas de fichas antropométricas por nós preenchidas, apenas um rapaz atingia 1,70 m de altura. O tronco bem feito, ligeiramente maior que os membros inferiores, nos sexo masculino, e com diferença ainda mais sensível nos do sexo feminino, sem que por isso cheguem a ser deselegantes. Troncudos, com ampla caixa torácica e com quadris mais finos que os ombros. Nos homens, depois dos 40 anos, ventre muitas vezes grande e caído, o que dá ao tronco um aspeto roliço. Uma *gastro ectasia* ou desenvolvimento desproporcionado do estômago, como resultado do

excesso de alimentação preponderante de farinha de mandioca e farináceos, já se nota em todas as crianças desde os 3 ou 4 anos de idade.

A mulher moça é de corpo sempre cheio, o que é tido como traço de elegância; chega, às vezes, a apresentar um aspecto roliço. De ordinário as mulheres têm o busto elegante inclinado para trás, provavelmente pelo modo de carregar os pesos, em grandes cestos ao longo das costas, porém, presos à testa por embira. Será esta, talvez a causa de um desenvolvimento exagerado do *externum*. Temos notado que esta inclinação do busto nestes últimos anos, provavelmente pela frequência e peso da carga, tem operado verdadeiro arqueamento da espinha dorsal para trás, ou *opistocifose*, arqueamento que, em alguns casos se poderia qualificar de aleijão.

Os indivíduos do sexo feminino têm a região glútea bem desenvolvida, embora não exageradamente, qualidade aliás apreciada também como fator de elegância feminina. São, por isso, objeto de zombaria, como *desnalgada*, *duxkú*, as de corpo mais esguio. Parece, porém, que não há processo artificial algum para o desenvolvimento dessa região, e que o próprio modo de andar, com o tronco bem arqueado para trás, o abdômen avançando, e o peito e a cabeça bem erguidos, ou mesmo inclinados para trás, é que realça as proporções glúteas.

Os braços e pernas são bem torneados. O primeiro Missionário Salesiano no Rio Negro Mons. Lourenço Giordano (*Boletim Salesiano*, fevereiro 1918, p. 31) assim resumira sua impressão: « O tipo Tucano se apresenta bastante bem. De estatura regular cor bronzea-clara, cabeça e olhos redondos [?], cabelos geralmente pretos e curtos; tem um conjunto de tão belas proporções que, em perfeita imobilidade, dir-se-ia uma estátua artística de bronze ». Os membros notavelmente desenvolvidos pelo exercício do remo, que lhes dá uma envergadura de braços sempre maior que a altura de até 10 ou 15 centímetros.

Peito musculoso nos homens. Seios semi-esféricos e volumosos nas donzelas; constituindo também elemento de elegância para as jovens. Caídos como ubre de cabra, nas mulheres depois de certa idade. Isto pelo fato de estarem sempre pendentes e oscilantes quando trabalham. Os seios finos e longos são, outrossim, objeto de zombaria. Alcinham tais mulheres de « mãe do curupira, *Boraró paxkó* ». Temos visto mulheres de seio tão longos que, passando debaixo do braço são sugados pelas crianças postadas atrás, nas costas.

Mãos pequenas, dedos regulares. Pés, ao contrário, grandes; larga a ponta dos pés, como em leque, pela maneira de andar. Dedos de base fina e cabeça achatada, com grande espaço entre eles, especialmente entre o polegar e o imediato, fato que lhes permite notável prensibilidade, como segurar e levantar pequenos objetos com os pés, ou mesmo dirigir o volante de uma lancha (como o temos visto). Muito alta a base inferior dos pés ou do tarso.

Não praticam atualmente deformação alguma do corpo, a não ser a perfuração dos lóbulos das orelhas, donde pendem os brincos nas danças. Fora desse tempo, afim de conservar aberto o orifício, nele introduzem um pequeno palito de nervura de palmas.

O Ouvidor Sampaio no seu *Diário* do ano 1774-75, nota ao n. 318, do rio Anauene, afluente do Rio Negro: « É este rio habitado da nação *Aruaqui*, muito guerreira e antro-

pófaga, mas sem deformidade alguma artificial das que costumam praticar as nações do Amazonas». E dos *Uaupés* (n. 381) diz que traziam furadas as orelhas e o lábio inferior. Confirmam-no, no fim do séc. XVIII, o Cônego André Fernandes de Souza (*o.c.*, n. 208), e cinquenta anos mais tarde Wallace (*o.c.* pag. 245 e 634) acrescentando que os Kubeo alargam mais, de sorte que poderia passar pelo orifício da orelha uma rolha de garrafa. Talvez esse costume já se vá perdendo. Não encontramos sequer um indivíduo com tão grande orifício nas orelhas e pudemos observar algumas centenas de Kubewāna no alto Uaupés e no Querarí. O maior orifício que pudemos observar mediria um cm de diâmetro e o vimos num homem da tribo *Roéra-masã*, residente no igarapé Comé-ia, afluente do Pirá-paraná.

Dentre os homens da nova geração, nos povoados assistidos pelas Missões Salesianas não se vêem mais lóbulos perfurados.

Não são, por certo, tipos de beleza, e alguns, com a velhice e as rugas tornam-se francamente feios. Nos 8 ou 10 milhares de indivíduos que vimos, porém, nenhum deforme.

Koch G. (Z.I. 179) encontrou em Pari-cachoeira um anão de seus 15 ou 18 anos e medindo tão só 107 cm de altura, brincando com as crianças. Seus pais, já mortos (1903), eram de estatura normal. Em 1968 faleceu no hospital de Iauareté uma menina Tukano, com seus 7 anos de idade e que (estranhamente, quiçá pelos seus sofrimentos físicos) aparentava, pela fisionomia, ser mais velha ainda. À sua estatura, no entanto, era a de uma criança de ano e meio e devia ser sempre carregada, porque não podia caminhar pela fraqueza dos membros. Encontram-se mesmo, entre os mais jovens, tipos simpáticos, e, em velhos os traços de uma serena gravidade. É verdade que os aleijados e monstruosos são eliminados ao nascer. Soubemos de vários casos de aleijões. Dos mais recentes são estes: uma criança Arapasu, de Loiro (rio Uaupés), com seus 4 ou 5 anos, de orelhas defeituosas, rudimentares, e sem orifício, portanto surda e, talvez por isso, também muda. Em princípios de 1968 nasceu em Iauareté uma criança *megistocéfala*, com uma cabeça enorme cujo peso o pescoço (quiçá um tanto fraco) não podia suportar.

Por falta de estatísticas desses casos, não podemos dizer qual a porcentagem representam na escassa população destes rios. Não é improvável que possam atingir um por cento. Parece-nos, porém, que o maior número de aleijados que se vêem ou existiram, foram vítimas de paralisia infantil ou de queda.

Temos, assim, esboçado um tipo mongolóide, braquicéfalo, lissótrico, platirínico, levemente prognata, morfológicamente misto, pícnico-atlético bem próximo da normalidade.

São algo freqüentes os casos de retardamento evolutivo na primeira infância, e até de verdadeiro *raquitismo*, acompanhados, por vezes, de *debilidade mental*. Lamentamos, também aqui a falta de dados estatísticos que nos representem a porcentagem dos casos patológicos.

Encontramos em Pari-cachoeira, em 1957, duas crianças do sexo feminino, com raquitismo e debilidade mental, recolhidas no hospital. Uma da tribo *Desana*, de 8 anos, e outra, *Tukano*, de 14 anos. Ambas por fraqueza dos órgãos, só puderam caminhar depois dos 5 anos de idade, após longo tratamento. Entre os casos de pronunciado hebitismo, ocorrem-nos dois adultos do sexo masculino, um da tribo *Hubúdeni*, em Uaupim-cachoeira (rio Aiari), e outro *Taryāna* de Iauareté, conhecido por Marcelino 'Contente', porque ria por qualquer motivo.

Ponzo (*o.c.* 124), em 1963, encontrou pelos *testes* de Rorschach e Passalong a idade mental de 8 anos nos mais evoluídos.

Encontramos, mais recentemente (1968-74) um maior número de casos de adultos que se escalonam entre hebitismo simples até a oligofrenia e mixedema.

Completando esse perfil, convém notar que são de movimentos notavelmente lentos, de andar às vezes grave. Caminham com o passo curto, como pequenos saltos; muitos arrastam ligeiramente e afastam lateralmente a ponta dos pés, e o calcanhar mal toca o solo. Na evolução militar ou ginástica das crianças dos internatos missionários, pudemos verificar a tendência a acelerar a marcha, apesar do ritmar do tambor.

De pé permanecem pouco tempo; quase sempre apoiando-se mais num dos pés (esquerdo), e apenas na ponta do outro. A mulher resiste menos de pé do que o homem. A posição mais freqüente e duradoura, quando parados, é de cócoras, é a posição normal para comer, mesmo quando poderiam fazê-lo sentados. Quando se assentam preferem assentos baixos ou o chão; e, então, nunca cruzam as pernas.

Em algumas casas indígenas já se encontra um móvel para nele se assentar, quicá muito rudimentar (quatro estacas fincadas no chão, com uma tábua por cima). É que passaram vários anos no regime de internato, obrigados, portanto, a estar sentados tantas horas por dia.

Notemos agora alguns traços que variam neste perfil que traçamos.

2) *Tipo Pirá-tapuya*. — Tez mais clara que no Tukano, e rosto ligeira ou pronunciadamente alongado. Zigoma menos saliente. Cabelos lissótricos, castanhos mais claros.

Olhos pardos; às vêzes bastante claros, máxime nas crianças. Nariz alto, porém um tanto chato na ponta, e grande. Boca regular, dentadura mais bem feita, queixo pequeno, arredondado em curvatura natural do rosto; lábios grossos. Os traços fisionômicos, no entanto, menos simpáticos que nos Tukano. Tipo mais alto que o Tukano, e também de corpo menos cheio.

3) *Tipo Taryana*. — Mais claro de cor que o Tukano, possui, outrossim, rosto mais alongado, porém malar bem saliente.

O nariz é alto, reto; com ponta, no entanto, muito larga e enormes narinas. Testa quadrada, menos abaulada lateralmente, mais reta e larga que nos Tukano. Bôca larga, queixo bem grande e por vêzes bem afilado. Corpo menos cheio e estatura mediana como o Tukano.

4) *Tipo Makú*. — Tez mais clara, de um pálido terroso. São tipos quase sempre quimótricos, de cabelos pretos, abundantes e algumas vêzes finos.

Testa pequena, fugidia, zigoma menos notado. Nariz alto e fino. Olhos mais abertos, quase caucasionos. Há tipos de feição mais delicada e simpática que os das outras tribos, embora se encontrem grupos de aspeto que retraça maior degradação.

Corpo mais delgado e baixo. Assemelha-se mais aos brancos que os das outras nações.

5) *Observação geral*. — Os *Desana* são menores, mais claros que os Tukano e de traços mais delicados e, por isso, em geral mais simpáticos. E dentre essas várias tribos, os *Yuriti*, *Suryana*, *Ide-masã* são mais claros. Os

cabelos também, em relação com o pigmento vão se fazendo menos escuros. Num adolescente *Suryana* de Acuaricuara eram tão ruivos quanto a barba de um dos Missionários holandeses que os evangelizavam. Os *Ide masã*, *Bará* e *Kubewana* apresentam os tipos mais belos.

b) *Pelos elementos culturais* (trabalho e indústria)

Os *Tukano* são os fabricantes dos banquinhos, que ornaram com suas pinturas características. E muitas vezes, em seus objetos, aparecem, como elemento decorativo, as linhas do banco por exemplo a curvatura na cigarreira e no cabo do remo.

Os *Desana* são especialistas na fabricação de balaios e esteiras; também com ornamentação colorida, de motivos originais.

Os *Tuyuka* foram os primeiros fabricantes de canoas, vendendo-as depois aos de outras tribos que hoje começam a imitá-los, sem, porém, os superar.

Os *Makú* são fabricantes exclusivos, na região, dos belos balaios de cipó, tipo « aturá », do *curare* (veneno para as flechas) e da arma original que é a *sarabatana*, produtos que depois entregam aos de outras tribos, quando lhes servem como escravos.

Os *Baniva* ou *Arwake* do Içana fabricam, com exclusividade, o ralo, e são, outrossim, exímios canoeiros.

Enquanto o *cacurí*, como processo de pesca, é geral a todas as tribos, os *Pirá-tapuya* têm cestos característicos para a pesca, e peneiras com seus desenhos.

Quanto aos enfeites de danças, originariamente só o grupo *Tukano* empregava a acangatará e pedra ornamental do pescoço (VII 3, d). O *yái-gö* (pau da onça, VII 3, c 3) e o escudo de cipó (VI 2, e) que usam nas festas, no momento de beberem o *Kaxpi* (VI 4, i 3) provém dos *Desana* (cfr. Koch G., *Zwei Jahre* 218).

Por outra parte, entre as tribos do Uaupés as máscaras são fabricadas e usadas pelos *Kubéwana* e *Wanana*, e, mais tardiamente, também pelos *Taryana*. Encontramos, outrossim, máscaras entre os *Ide-masã* do ribeirão Comé-ia (afluente da margem esquerda do rio Pirá-paraná).

2. Classificação

A) Está ainda aberto à discussão o tentame de classificação das tribos do Brasil, em geral, como as do Amazonas ou do Rio Negro, em particular.

Uma classificação, digamos, culturológica das tribos uaupesinas é, hoje, impossível. As relações entre as várias tribos, datando já de séculos, operou uma interculturação mais ou menos perfeita entre elas, podemos, pois, afirmar que as nações do Uaupés constituem, presentemente, um único grupo cultural, de cujos elementos culturais dificilmente se pode, na época atual, retrair a origem. São poucas e insignificantes as particularidades de cada tribo, como acabamos de ver, e não autorizam, por si sós, uma classificação.

Uma classificação fundamentalmente antropológica, seja sorológica, seja somática, é igualmente impossível. O exame sanguíneo, realizado há poucos anos pelo Prof. Ettore Biocca, da Universidade de Roma, em 237 indivíduos das tribos *Tukano*, *Taryana* e *Maku*, acusou pertencerem todos ao tipo 0, e ser constante a relação entre os genídios *m* e *n*. O regime de absoluta exogamia de tribo que se pratica há séculos entre êles, induz necessariamente uma assimilação bio-antropológica.

Quer-nos parecer que, atualmente, mais fácil e persuasiva seria ainda a classificação glotológica, embora nesse *melting-pot* plurissecular alguns idiomas ficaram profundamente alterados e alguns grupos humanos já adoraram o idioma de outros somaticamente bem diferenciados. Esperamos aqui a palavra dos especialistas. Como colaboração do « Centro de Pesquisas de Iauareté da Prelazia do Rio Negro » para a classificação dos idiomas-ameríndios, temos recolhido o Vocabulário « teste » de 200 palavras (e de muitos gravada também a pronúncia) sugerido pelo Prof. Morris Swadesh, de Denver (Estados Unidos). São as seguintes as Tribos cujo Vocabulário possuímos e que figuram em nosso trabalho *Idiomas Indígenas da Amazônia*:

1°. Da Família linguística Tukano: 1. *Bará* (ou Barasana); 2. *Desana* (Winá); 3. *Edúrya* (Erúlya); 4. *Ibwana* (Yona); 5. *Karapaña-tapuya* (Moxtã); 6. *Kubewana* (Pamiwa); 7. *Mikura-tapuya* (Oá-mahã, gente-gambá); 8. *Panenoá* (Hanëra); 9. *Pirá-tapuya* (Waikhana, gente-peixe); 10. *Suryana* (Surirá); 11. *Taraira-tapuya* (Roëra-masã, gente-taraira); 12. *Tatu-tapuya* (Páboa-maxsã, gente tatu); 13. *Temyú-tapuya* (Ba:re-masã, gente-comida); 14. *Tsëna*; 15. *Tukano* (Daxseá); 16. *Tuyuka-tapuya* (Doxká-foará, gente-argila); 17. *Yebá-masã*; 18. *Yí-tapuya* (Ide-masã, gente-água); 19. *Yuriti-tapuya* (Wahyára, Waiana, gente-pomba); 20. *Wanana* (Kórtiyya); 21. *Waríwa-tapuya* (Emõá-masã, gente-guariba); 22. *Korüterabõa* (Buya-tapuya, gente-cobra); 23. *Winá* (Desana).

2°. Da Família linguística Arwake: 1. *Inábú-tapuya* (gente-inambú, Huhúdene); 2. *Ipeka-tapuya* (gente-pato-dagua, Kumãdene); 3. *Marakayá-tapuya* (gente-maracajá, Werekena); 4. *Pişuna-tapuya* (gente-preta, Kadaupuri-tana); 5. *Siusi-tapuya* (gente-estrela, Wariperž-dékene); 6. *Sukuruyú-Tapuya* (gente-sucuri, Mauri-weni); 7. *Taryana* (Talyáseri); 8. *Tatu-tapuya* (gente-tatu, Ádza-nëçni); 9. *Yawareté-tapuya*, (gente-onça, Dzawí-mináney); 10. *Yurupari-tapuya* (gente-demonio, Mapatse-dákeney); 11. *Yiboya-tapuya* (gente-giboia, Dzuré-mëne).

3°. Da Família linguística Makú: 1. Makú da Serra dos Porcos (nas proximidades de Iauareté, rio Uaupés); 2. Makú do Japú-igarapé (afluente da direita do médio Uaupés); 3. Makú do Ira-igarapé (afluente da direita do baixo Tiquié); 4. Makú do rio Tarafra (afluente do Apapóris).

B) Na clássica divisão das tribos do Brasil pelos quatro grupos *Tupiguarani*, *Gê*, *Arwake* e *Karaíba*, a área destes dois últimos grupos abrange a bacia do Rio Negro. No grupo *Karaíba* porém, entram apenas os *Arekuna* e *Makiritare* (ou *Deukwana*, de Curt Nimuendajú), com representantes no rio Içana, não na bacia uaupesina, embora Chestmir tenha encontrado vestígios *Karaíba* (como assinalamos na obra *Idiomas Indígenas da Amazônia*) em muitos idiomas.

As outras nações foram, a princípio, incluídas tôdas entre os *Arwake*. Na pena dos primeiros exploradores aparece freqüente a denominação « Aroaquis » abrangendo distintas tribos do Rio Negro.

Daniel G. Brinton, 1892, distinguiu nas tribos que ocupavam a região

entre o Solimões e as Guianas, a família linguística *Betóya*, a qual compreendia também a *Tukano*. Posteriormente Paul Rivet mostra que a *Betóya* deve ser incluída entre as *Chibcha*, e propõe para o grupo uaupésino a denominação de *Família Tukano*.

Entre as tribos da região em estudo, sinalamos a presença de pequenos grupos humanos silvícolas por excelência, isto é, caçadores, mais ou menos nômades, são os *Maku*. Ao passo que as outras tribos são fluminícolas, isto é, estabilizadas à margem dos importantes cursos de água e dados à agricultura. Embora alguns grupos *Maku* hajam assimilado muitos dos costumes das outras tribos, não os incluímos nestes estudos. Já relevamos (cap. I) que, provavelmente, os *Maku* são os mais antigos habitantes da região.

Classificam-se, pois, as tribos que estudamos, em duas grandes famílias Linguísticas:

1ª. *Família Tukano*, abrangendo as tribos: 1. *Daxsé* ou Tukano; 2. Bará ou Barasana; 3. *Bá:re-masã* ou Temyú-tapuya (gente-comida); 4. *Doxká-foará* ou Tuyuka (gente-argila); 5. *Edúrya* ou Erúlya; 6. *Emõã-masã* ou Waríwa-tapuya (gente-guariba); 7. *Hanëra* ou Panënoá; 8. *Ide-masã*, Aõ-nira, Makuná ou Yí-tapuya (gente-água); 9. *Ibwana* ou Yona; 10. *Koneá* ou Arapásu (gente pica-pau); 11. *Kótirya* ou Wanana; 12. *Mõxtã* ou Karapanã-tapuya (gente-pernilongo); 13. *Neenõã* ou Miriti-tapuya (gente-buriti); 14. *Oã-mabã* ou Mikura-tapuya (gente gambá); 15. *Pamíwa* ou Kubewana; 16. *Páboa-maxsã* ou Tatu-tapuya (gente-tatu); 17. *Roéra-masã* ou Taraíra-tapuya (gente-traíra); 18. *Surirá* ou Suryana; 19. *Tsëna*; 20. *Yebã-masã*; 21. *Wabyara*, *Waiana* ou Yuriti-tapuya (gente-pomba); 22. *Wai-kbãna* ou Pirá-tapuya (gente-peixe); 23. *Winá* ou Desana.

2ª. *Família Arwãke* compreendendo as tribos: 1. *Kumãdene* ou Ipekatapuya (gente-pato-dágua); 2. *Talyãseri* ou Taryana. Falamos só destas duas, porque as outras tribos desta numerosa família não habitam a bacia do Uaupés, e, sim, a dos rios Içana, Xié e Negro.

A Família Tukano, constando de grupos humanos localizados nos planos colombianos da floresta Amazônica, penetrou no Brasil pela mesopotâmia Uaupés-Japurá, provavelmente antes do período dos Descobrimentos.

Um velho Tukano de Iuquira por nome Justino do grupo *Iburwa* ou Juruá, informava ao Pe. Antônio Giacone que o seu grupo tomou o nome do rio Juruá, onde residiam. Daí passaram, aos poucos, ao Japurá, Apapóris e alcançaram o alto Uaupés. Descem pelo Uaupés até a foz do Papurí, para, em seguida remontá-lo até Turí-igarapé, donde os *Maku* os guiaram até o Japú-igarapé em cuja foz se fixaram, depois que daí saíram os *Arapásu*. Tal informação, por alguém que nunca vira um mapa da região, apresenta fortes indícios de veracidade.

Quase simultaneamente a Família Arwake baixou da mesopotâmia Orinoco-Negro, chegando até o Japurá, como o prova, conforme Koch Grünberg, os nomes dos rios em *ri*, terminação tipicamente *arwake*. Ao sobrevirem os Tukano, que se postam como uma cunha no Uaupés, os *Arwake* ficaram divididos ao Norte e ao Sul deles. A última migração, é opinião de Koch, foi a dos *Karaíba*, vindos da parte oriental, com relação aos grupos anteriores, isto é, do alto Guaviare.

Na elencação que se segue daremos os nomes das tribos nos respectivos idiomas, acrescentando outros nomes sob os quais sejam também regionalmente conhecidos. Quase sempre esse segundo nome é na língua *Nbeengatu* o Tupí do Brasil Norte.

a) *Daxseá ou Tukano*

1) *Gente-Nome-Língua*. — No idioma natal, dizem-se *Daxseá* (sing. Masc. *daxségo*; Fem. *daxségo*), nome do pássaro que em português chamamos *tucano*. No período histórico já se encontram sob o nome de *Uaupés* (cfr. II 6, a 1), na bacia deste rio, de sorte que sob a denominação de « *Nações Uaupés* » são conhecidas e compreendidas as várias tribos dessa região. Talvez a ampliação do nome se deva, não ao fato de se terem impostos os costumes Tukano, sendo eliminados os das outras nações, senão ao maior número e dispersão de grupos desta tribo, bem como à generalização do seu idioma. Ainda hoje muitas pessoas adultas (e ultimamente, pelo convívio nos internatos das Missões, também crianças) das várias tribos dos Uaupés, Tiquié e Papurí entendem e falam a língua Tukano, e talvez tenham esquecido o próprio idioma nativo.

Conforme Lucas, um velho Tukano de S. Luzia, no Papurí (em relação ao Pe. Antônio Giacone, em julho de 1947), os Tukano desceram do *noroeste* (discordando portanto do velho Justino de Iuquira, conforme se viu anteriormente) para a bacia do Uaupés, já encontrando ali pequenos grupos de *Makú* que, ou foram escravizados, ou se internaram na selva. Aos *Makú* denominam *Poxsá*, isto é, quem serve gratuitamente. « São para o serviço na paz e soldados na guerra », assim deles se exprimem os velhos. Não é verossímil que os Tukano tivessem como aliados os *Makú*, ou deles se fiassem, se atentarmos que eles se mostram tímidos e se submetem também às outras tribos. Nem as lendas que recolhemos falam de préstimos dos *Makú* aos Tukanos em guerra. As tribos que chegaram depois prossegue Lucas denominavam os Tukano *Yepá-maxsã*, isto é, « gente da terra ». Impressionados depois pelo fato de se alimentarem com freqüência e muito, compararam-nos aos *tucanos*.

Será, provavelmente, uma explicação posterior achada pela fantasia indígena. Note-se, porém, que os dessa tribo a si mesmos sempre se chamaram *Daxseá*, e nunca *Yepá-maxsã*. Conforme o velho Tukano de Parí-cachoeira, Gabriel Costa (1956), *Yepá-maxsã* é alcunha dos Bará, embora não saiba o que significa aquela denominação. Na realidade *Yebá-maxsã* (em Tukano, *Yepá-maxsã*) é o nome de uma tribo do grupo Tukano, como adiante veremos (IV 2, t).

A designação de « *Tukano* » obedece evidentemente à estrutura da mentalidade do primitivo, de se denominar por um animal ou planta. Não queremos, por ora, entrar na questão do *Totemismo*, que esperamos tratar mais amplamente em outro estudo. É-nos lícito, agora, apenas inferir para eles um *habitat* onde viva o pássaro *Tucano* (*rampastus*), como na planície amazônica da Colômbia.

2) *Hábitat e habitantes*. — Encontram-se grupos mais ou menos numerosos de *Tukano* desde *Iu-Rapecuma* (quase na foz do Uaupés) até *Umarí* (médio Uaupés), no Tiquié da foz até *Carurú-cachoeira*, e no Papurí de *Serrinha* para as cabeceiras. Pequenos grupos se estabeleceram também no Rio Negro entre S. Gabriel e Santa Isabel, e nesta última década, também nas vizinhanças de Barcelos. Os quadros precedentes (II 6, a, b) mostram os principais lugares onde hoje os encontramos. A principal via de penetração no Brasil, parece-nos, foi o rio Papurí, donde passaram ao Uaupés e Tiquié.

O velho tuxáua, José de Parí-cachoeira, pela década de 1920, mostrava então ao Pe. João Marchesi uma capoeira no Tiquiê, informando que fóra ali a primeira maloca dos seus antepassados, quando vieram do Papurí. A denominação indígena da localidade de S. Luzia do Tiquiê, *büxkõrá ba-thá*, nado dos velhos' (cf. tabela das localizações no rio Tiquiê) é uma confirmação da tradição Tukano sobre a sua proveniência e migração.

As subdivisões mais nobres estabeleceram-se, em geral, de *Piracuara* para cima (rio Pauri), havendo, todavia, um grupo *Waúro* baixado até *Ananás* (Uaupés).

Pelos mapas de Frei Gregório, em 1853, os Tukanos no rio Uaupés residiam em: Pacu-cachoeira, Iuquira-rapecuma, S. Joaquim, Naná-rapecuma, S. Jerônimo de Ipanoré e Iauareté-cachoeira. Os primeiros « *Relatórios* » do sec. XVIII (cf. *Roteiro* do Pe. Noronha, n. 174; *Diário* de Sampaio, n. 366) já noticiam a presença de *índios Uaupés* em S. Isabel no médio Rio Negro. De fato ainda se encontra um grupo Tukano por aquelas imediações.

Conforme Koch Grünberg (*Festschrift Eduard Seler*, 206), os *Tukano* atingiriam a 1.500 almas. Devem, porém, ultrapassar atualmente os dois milhares. Nos registros das três Paróquias de Taracuá, Iauareté e Pari-cachoeira encontramos, em 1973, os dados seguintes: 356, 707 e 808, respectivamente, com o total de 1871 indivíduos. E sabemos que há famílias localizadas no médio Rio Negro, e que são assaz numerosos os Tukano do território colombiano no Rio Papuri.

Esboçamos o aspeto físico dos Tukano (IV 1, a, 1). As qualidades físicas e de espírito em nada revelam superioridade sôbre as demais tribos. Ao invés, algumas destas apresentam traços mais delicados e quiçá mesmo melhor configuração e proporção anatômica. Entretanto, o *Tukano*, como já o fizemos notar, se considera superior às outras tribos e essa primazia lhe é pacificamente reconhecida. Explicam os Missionários essa superioridade pelo fato de as outras tribos aceitarem a sua língua, como idioma oficial, ou, ao menos, geral, nesses rios. Logicamente a generalização do idioma dever-se-ia explicar pela superioridade da tribo. Releve-se ainda esta incoerência: conforme a tradição Tukano, teriam êles sido vencidos pelos « Filhos do sangue do Trovão », os *Taryana*, os quais, por fim, acabaram aceitando a língua Tukano.

Somos propensos a pensar que, independentemente de episódios guerreiros, ou elementos culturais, tenha várias causas essa superioridade dos Tukano: 1) o ser a tribo mais numerosa: pelos dados estatísticos ultrapassam dois milhares; Assim sendo, é duas ou mais vezes superior em população a qual outra tribo; 2) é provável também que tenham ocupado alguns dos seus centros atuais (donde expulsaram os Makú), antes que outras tribos chegassem a essa área, e, conforme a mentalidade indígena, é grande o valor da prioridade de tempo; 3) situaram-se mais ou menos regularmente escalonados ao longo dêsses três rios, e pela união entre si (que todos se dizem e consideram irmãos) deveriam constituir uma força temível pelas outras tribos que são menores e têm seus núcleos situados mais distantes um do outro; 4) o número e a disposição ao longo dos rios, teria aos poucos generalizado a sua língua entre os indivíduos das outras tribos, que viajavam por motivo de comércio com os Tukano ou com outras tribos. A convivência, como alunos ou empregados, e ao depois

os freqüentes encontros entre as várias tribos, nos Centros Missionários. têm contribuído poderosamente para que o idioma Tukano se propague, sempre mais rapidamente. Pode-se prever, nesse passo, que se tornará a língua geral do Uaupés, como o Nheengatú o é do Rio Negro. Parece-nos confirmar esta hipótese o fato de já não conhecerem o idioma Tukano, aqueles grupos indígenas do médio Uaupés especialmente acima de Carurú-cachoeira, cujo comércio se faz regularmente entre si ou com as tribos do Aiarí. Escrevimos isto em 1947. Dez anos mais tarde, 1956, já encontramos muitos Wanāna da geração môça, que passaram pelos internatos das Missões, não apenas entendendo o Tukano, mas até preferindo-o à linguagem materna, quando se entretêm com os seus colegas. Em uma entrevista que tivemos em 1968 com um grupo de escolares das tribos *Pirá-tapuya*, *Tukano*, *Bará* e *Desana*, alunas do internato feminino de Parí-cachoeira, pudemos verificar que tôdas falavam com desembaraço o Tukano e mostravam-se indecisas em indicar várias palavras da própria língua natal.

Vigora interdição matrimonial dos *Tukano* com os *Wanāna* e os *Bará*.

3) *Divisões*. — Embora todos os de uma tribo se considerem « irmãos », tôdas as tribos da bacia do Uaupés apresentam algumas subdivisões atuais, e citam nomes de outras que existiram outrora. Fizemos numerosas e inúteis tentativas (abril e maio de 1957), a fim de descobrir se as tribos Arwáke do Içana e Aiarí possuíam subdivisões e, quais os nomes destas. O resultado foi sempre negativo, isto é, não consta a existência de subtribos. Releve-se, porém, que o grupo *Kumãdēne* residente em Urubucuara (rio Uaupés) forneceu-nos os nomes de subdivisões da sua tribo, ao passo que os *Kumãdēne* do Aiarí não souberam indicar-nos essas subdivisões. Tê-las-iam esquecido? Essas subdivisões correspondem a uma antiga aristocracia, como adiante se verá (VIII 3, d), e no presente estudo denominamo-las *Gens* (não *Sibes*) porque, parece-nos, correspondem a *Gens* da sociedade Romana. Festo traz o seguinte definição de Cíncio (ep. 94): « *Gentilis dicitur et ex eodem genere ortus et is qui simili nómine appellatur* ».

Em 1947 havíamos obtido um elemento de 28 subdivisões. E, em 1953-54 procuramos confirmação com o velho Komū, Gabriel Costa (seus 80 anos) de Parí-cachoeira. Confirmou-nos êle a ordem de procedência que aqui expomos iniciando pela Mamí (irmãos mais velho) *Wau-ro pōrá*, e prosseguindo com o termo *Axkabi* (irmão mais môço) *Oá kaxpēa pōrá*, etc. Informou-nos ainda que « as primeiras 14 subdivisões são as principais », « as 14 seguintes são inferiores ». E acrescentou mais 4 subdivisões com sendo « os mais baixos ». Das que obtivéramos precedentemente êle não só deixou de mencionar, mas até negou a existência os *U'khwāra* e *Vidari*. No entanto, da sua existência tivemos confirmação da parte de indivíduos pertencentes a essas subdivisões, respectivamente em S. Miguel e Melo Franco (últimas localidades brasileiras do rio Papurí).

A Tukano Dorotéia Brito, de Ananaz (Uaupés) informou-nos da existência de outra subdivisão dita *Yamī-nō pōrá*, em Tatápunha, pouco abaixo de Ananaz. Outra observação: conforme Gabriel Costa, o principal tronco Tukano seria o dos *Wú-ro pōrá*. De acôrdo com esta informação está a lenda e numerosos informantes. Entretanto Dorotéia Brito, que pertence ao grupo dos *Wau-ro*,

assegurou-nos que êles não são os "Tukano da cabeça" (conforme o modo geral de se exprimirem nesse assunto), e sim os *Oyé*. E não só êstes, senão também, sucessivamente os *Mimí*, os *Toarô*, e os *Börôrá* são todos « *Mami* » (isto é « irmãos maiores ») dos *Wau-ro pôra*. Parece-nos, entretanto, que aqui há um equívoco dessa nossa ótima e serviçal colaboradora.

Acrescentou a mesma informante que os últimos ramos Tukano, os « Tukano dos pés », são os *Kômã-rô*, *Bu*, *Boxsó kaxperi*, *Turo* e *Dyi-pé*. Disse mais que os *Ihurwá*, *O'mê-peri* e *Axpã-kerya* « antigamente não eram Tukano » (e, portanto, podiam casar com os Tukano), e êstes « por compaixão os chamarão irmãos ».

Koch Grünberg (Z.I. 261) nomeia os *Uiwa-tapuya* ou Gente-flecha (*Pfeil-robr-Indianer*) como uma *horda Tukano*, localizada no Uaupés entre as cachoeiras de Micura e Umarí. É verdade que o conceito de Hordas, dos Etnólogos, é vago e tanto pode corresponder a grupos que os índios consideram tribos diversas, como a grupos havidos como subdivisões de sua tribo. Nenhum dos numerosos Tukano com que conversamos jamais falou em tribo ou divisão de sua tribo por nome *Gente flecha* ou *Wiwa-tapuya* (em Nheengatú) que seria, em Tukano *Anê-gô maxsã* ou *Bôe-ka-te maxsã*. Coincidindo, ao invés, aproximadamente com a localização indicada por Koch, está residindo o subgrupo Tukano dito *Axpã-kerya* ou « pata-de-Caranguejo ».

Pôra (ou *poná*, como se pronuncia nos rios Uaupés e Papurí) quer dizer *gerados*, *filhos*, e só se usa no plural. Para simplificar nas listas que seguiremos, omitiremos na tradução a palavra *filhos*. Poremos um sinal de interrogação (?) quando tivermos dúvida sobre a tradução ou os informantes não sabem o significado do nome do grupo.

Os índios adiantados (que falam o português e estudaram alguns anos nos colégios das Missões Salesianas), quando interrogados sobre estas divisões, espontaneamente acrescentam, à guisa de explicação, « são apelidos que os outros lhes impuseram ». Isto, sem dúvida alguma, é verossímil, pois gostam de pôr apelidos. Mas por outra parte não está em desacôrdo com o « *baxséke wamê* nome soprado » (Cfr. VIII, 1 b, 4). Conforme as lendas, desde o início tiveram os primeiros chefes as alcunhas que passaram para todo o grupo; por exemplo, um dos « cabeças » foi apelidado « *mimí* », beija-flor, os seus descendentes são conhecidos hoje « *Filhos do beija-flor*, *Mimí-pôrá* ».

A Tukano Patrícia Vasconcelos, da subdivisão *Kômã-ro pôrá* do povoado de S. Luzia, no Rio Papurí, contou-nos, em uma de suas interessantes informações: « Os *Wau-ro pôrá* são os 'Tukano da cabeça'. *Wau* é o seu *baxséke wamê* (nome soprado). Antigamente êle se escondeu na planta denominada *Wau-mutô* a fim de ver as môças tomando banho. O macaco *Wau* (em Nheengatú, *wáya-pisá*) gosta muito dos frutos daquela árvore. As môças, quando se estão banhando ouvem barulho na árvore, olham imediatamente para lá, e avistam o homem escondido entre ramos. Exclamaram tôdas: *wau nîbê!* é o *wáya pisá!* »

Entre os Tukanos obtivemos as seguintes divisões:

1. *Wau-ro pôrá* (isto é, os « filhos do Wau », um macaco preto de cara branca, dito, em Nheengatú, *wáya-pisá*), em Piracuára (rio Papurí) e Ananaz (baixo Uaupés).
2. *Oá kaxpéa pôrá* (ôlho de gambá), em Piracuara (Papurí)
3. *Oyé pôrá* (gaguice?), em Pato (Papurí)
4. *Irapé pôrá* (uma formiguinha preta), em Ananaz (Uaupés)
5. *Pamô pôrá* (tatu), em Nazaré ou Uira-poço (rio Tiquié)
6. *Menú pôrá* (o banhante? ou *Nêrú*, *nênú*, miritizinho?), em Acuaricuara (rio Paca)
7. *Toarô pôrá* (um sapo), em Acuaricuara (Paca)
8. *Mimí pôrá* (beija-flor), em Melo Franco (Papurí), Taracuá (Uaupés)

9. *Börörá pōrá* (Caidos), em S. Miguel (Papuri)
10. *Sararó pōrá* (um gafanhoto grande), em Acuaricuara (Paca)
11. *Ba'ti torō pōrá* (chupador de japurá), em Parí-cachoeira Tucano e Bela Vista (Tiquié)
12. *Nēerú (nenú) pōrá* (um miritizinho), em Iratí (Tiquié)
13. *Dyi-pé pōrá* (buraco de argila), em Uira-poço, S. José (Tiquié)
14. *Dúka pōrá* (abandonado?), em Uaracapé (Papuri)
15. *Yai-ro pōrá* (um inambúzinho), em Beijú-cachoeira (Papuri)
16. *Yōārā pōrá* (salobro, salgado), na boca do Tiquié
17. *Bixpise pōrá* (tumor) ou *Bixpỹā pōrá* (azulão pássaro), em Bela Vista (Tiquié)
18. *Sakúro pōrá* (saracura), em Montfort (Papuri)
19. *Sa: pōrá* (cesto de palma), em Nazaré (Papuri)
20. *O'mēperi-Ro pōrá* (orelhudo), em Uira-poço (Tiquié); Tapurucuara (Rio Negro); Yúa-pixuna (Papuri)
21. *Búbera pōrá* (figado de cutia), em Cabarí (Tiquié)
22. *Boxsó kaxpe-rí pōrá* (olhos de preá), em Taracú acima de Jandiá (Papuri)
23. *Túro pōrá* (um sapo pequeno venenoso), em S. José, Tucano e Esteio (Tiquié)
24. *Khoā-pá pōrá* (var. de mirití pequeno), em Matapí, Urubú-lago (Tiquié)
25. *Bá: pōrá* (amarrado de fôlhas para moquear), em Turí-igarapé (Tiquié)
26. *Kömā-rō pōrá* (verão), em S. Luzia (Papuri)
27. *Ihuriá pōrá* (magricela), em Juquira (Uaupés)
28. *Bayá pōrá* (mestre de danças), em Serrinha (Papuri)
29. *Bu'ú pōrá* (tucunaré, peixe), em Bela Vista (Tiquié)
30. *Axpā-keryá pōrá* (pernas de caranguejo), em Umarí e Mirapirera (Uaupés)
31. *Waxpékāra börörá pōrá* (cacaos caídos), em Melo Franco (Papuri)
32. *U'khwāra pōrá* (esp. de macaco pequeno) ou *Ku'kwāra pōrá* (tartamudos), em Melo Franco (Papuri)
33. *Yai-uxtyá pōrá* (var. de vespa grande), em Carurú e S. Tomé (Tiquié)
34. *Vidári pōrá* (sardinha), em S. Miguel (Papuri)
35. *Büxpö pōrá* (aranha), em Coró-coró (Tiquié)
36. *Yami-nō pōrá* (formiga da noite?), em Tatá-punha (Uaupés).

Observações:

20) O Tukano Henrique, pajé de Japú-igarapé, informou-nos que no igarapé do Tamanduá, Büxko-ya, vivia outrora um grupo Tukano *o'mēperi pōrá* hoje extinto.

27) Koch Grünberg registra as grafias Yohoroa e Kurawa. Informa que possuíam cinco malocas nos arredores de Iuquira e eram mais de 100 pessoas (*Zwei Iabre*, 157 e 238).

b) *Bará ou Barasana*

1) *Gente-Nome-Língua*. — É o nome pelo qual, sem modificação alguma, nas várias línguas, é conhecida esta tribo; nome, também, de um arbusto perfumoso, com cujos ramos as diversas tribos costumam cingir-se quando dançam.

Sua língua é da família Tukano, como se pode ver pelo Vocabulário (Cfr. os livros do autor: *Discoteca Etno-linguístico-musical* e *Idiomas Indígenas da Amazônia*).

Ouvimos alguns Tukano dizer que os *Bará* são seus *Paxkö-Ro* (avós), porém não nos souberam dizer a razão dêste apelativo, nem encontramos alusão alguma em suas lendas. O certo é que é interdito o matrimônio entre estas duas tribos.

O Pe. Humberto Limpens foi um dos grandes e beneméritos Missionários Monfortianos das tribos na região Colombiana. Sendo porém conhecido pelo nome de « Pe. Clemente »

que fôra o seu antecessor na Missão. Informou-nos que ouviu de alguns velhos *Bará*, que a si mesmos se diziam *Manao*. Não conseguimos porém, confirmação disso. Atualmente ainda nada se sabe de suas relações com a antiga tribo *Manao*, que dominou grande parte do Rio Negro, e é classificada no grupo Arwáke. Que um pequeno grupo de *Manao* tenha sido dominado ou absorvido pelos Tukano, cujo idioma assimilaram?

Nas vizinhanças da cachoeira de Iauareté há um local denominado *Manao*. Este nome, para a tribo *Bará*, teria provindo do seu antigo domicílio nessa localidade; ou vice-versa? Ouvimos relatar que, quando a Comissão Militar Demarcadora da Fronteira (em 1932) se achava em Iauareté, apresentou-se um grupo de indígenas pedindo passagem para a capital do Estado, Manaus. A Comissão, porém, não lhes concedeu isto, e, após alguns dias de permanência nas vizinhanças de Iauareté, regressaram aos seus povoados. E que, por tal episódio, o local onde se abarracaram os indígenas, ficou conhecido por *Manao*. No entanto, asseverou-nos o Pe. Limpens, que essa localidade sempre se chamou *Manao*. E, note-se, que o Pe. Limpens já residia na região desde 1916. Pouco sabemos dos antigos *Manao*. Consta que eram de traços fisionômicos mais regulares e simpáticos.

Os *Bará* atuais são menos corpulentos que os Tukano, e fisionômicamente também mais simpáticos, mais claros, com malar pouco saliente e traços mongólicos menos carregados. Em parte concorda com a informação de Koch Grünberg que no-los descreve: « de corpo esbelto, proporcional, menor que o Tuyuka, semblante mais fino, olhos negros, testa menos fugidia, nariz alto, e levemente convexo, bôca grande, lábios grossos ». Pelo dizer dos índios, Koch teria sido o primeiro branco visto por eles, e que subira às cabeceiras do Tiquiê.

2) *Hábitat e habitantes*. — É uma tribo pequena, de talvez duas ou três centenas de membros, vivendo ainda no regime de malocas nas cabeceiras do rio Tiquiê e seus afluentes, os Igarapés Inambú, Abio, Aracú-pirera e outros. No Brasil residiam apenas 21, em 1973.

Observa Koch Grünberg (*Zwei Iabre*, 211), que pela língua e modo de vida, os *Bará* se avizinham mais às tribos do Japurá, porém com relações mais íntimas com as Pirá-paraná.

3) *Divisões*. — Informante uma jovem de seus 20 anos (1954) conhecida por Pasíka (Francisca), da subdivisão *Wáya-põna*. Quiçá no presente elenco apareça, como subdivisão, tribos mais próximas, com as quais vigore interdição matrimonial. Observe-se, com efeito: 1) Nas matas do Cananarí, afluente do Pirá-paraná, como nas dêste último, habita uma tribo conhecida por *Káwayari*, cuja língua é do grupo Tukano; 2) *Pamõ-põna* seria talvez a tribo Tatú (vd. IV 2, o)? Seu hábitat é vizinho ao dos *Bará*; 3) *Doxká poerá*, *poará* ou *foará* é o nome dos *Tuyuka* (cfr. IV 2, d), e êstes residem próximo dos *Bará*, nas cabeceiras do Tiquiê. Não conseguimos apurar se as três últimas divisões são de fato *Tuyuka*, considerados mais aparentados com os *Bará*; ou se trata apenas de apelidos de alguns grupos *Bará*.

1. *Káwayari* (?), no rio Tiquiê (Colômbia)
2. *Pamõ pôná* (tatú), no igarapé Inambú
3. *Wáya pórá* (uma ave aquática), no Tiquiê
4. *Oxkó kapéa pórá* (ôlho d'água), no Tiquiê
5. *Da-ryá* (uma fruta) no Komé-ya
6. *Minõ doxká poará* (uma fruta?), no Tiquiê
7. *Páya doxká poará* (?), no Tiquiê
8. *Dabyá doxká poará* (camarão), no Rio Castanho (afl. do Tiquiê)

c) *Bá:re-masã* ou *Temyú-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Pertence igualmente à família de línguas Tukano o idioma dos *Bá:re-masã* ou « gente-comida ». Como se pode verificar pelo Vocabulário que recolhemos (cfr. *Idiomas Indígenas da Amazônia*), está bem próxima da língua dos *Roéra*. Encontramos um representante da Tribo *Bá:re-masã* vivendo entre os *Ide-masã* do Comé-ia (maloca *Böhö-rya hidó*, foz do ribeirão da aranha). Era (em agosto de 1956) um tipo de seus 38 a 40 anos, de estatura baixa, gordo, tez de um bronzeo-claro, nariz pequeno e alto na ponta, rosto arredondado, zigoma não muito saliente e cabelos pretos quase quimótricos. Tinha as orelhas perfuradas, atravessadas por um batoque de 1 cm. de diâmetro aproximadamente; o maior orifício nos lóbulos das orelhas que temos encontrado entre as várias tribos do Uaupés.

Vigora também, na tribo, a lei da exogamia, e consta haver matrimônios com os *Hanëra*, *Bará* e *Ide-masã*.

2) *Hábitat e habitantes*. — A tribo dos *Bá:re-masã* está muito reduzida de membros. Sabemos da existência de uma maloca no ribeirão *Umü-ia* (ribeirão do japú), afluente da margem esquerda do ribeirão *Timí-ia* (ribeirão da lontra), o qual por sua vez conflui na margem esquerda do Pirá-paraná, pouco acima da foz do Comé-ia.

3) *Divisões*. — O informante acima, denominado *Titöyã* (conhecido ainda sob o nome de Domingos) indicou-nos como sendo divisões da sua tribo: 1) *Ide-masã*, 2) *Ogóro-söroa*. É provável que a primeira subdivisão, *Ide-masã*, seja a tribo principal do Comé-ia (cfr. IV 2, h) tida como aparentada aos *Bá:re-masã*, e não uma simples divisão destes. Os *Ogóro-söroa* são os *Hógolo-tsöloa* ou *Tsöroa* citados por Koch-Grünberg (Z.I. 370) no Yauacacá-Igarapé, de idioma quase idêntico ao Edúrya.

d) *Doxká Poará* ou *Tuyuka*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Na língua Tukano dizem-se *Dyí-khāra* (*Dyí-khāna*), e no próprio idioma *Doxká poára* ou ainda *Doxká fhwará* ou *foará*; ou, contratadamente, *Doxká rá*. (Sing. Masc. *Doxká-poarü*; Fem. *doxká-poaro*). *Tuyuka* é palavra Nheengatú que quer dizer *barro, lama*; e, com mais propriedade, o barro ou argila que serve para o fabrico das panelas. Os Tukano explicam que o nome se deve ao fato de morarem na terra onde há a argila de panela. É fácil admitir-se que, no princípio, só aí descobriram essa argila, a qual mais tarde foi encontrada em muitas outras jazidas no Uaupés e outros rios. Por êsse fato mesmo, não teriam sido os *Tuyuka* os primeiros oleiros? A cerâmica hoje é usual e perfeita nas várias tribos. Os *Tuyuka* conservam, presentemente, a fama de especializados canoeiros.

Sua língua é da família Tukano (cfr. nossos trabalhos *Discoteca Etno-linguístico musical* e *Idiomas Indígenas da Amazônia*), com vestígios Karaíba, ensina Chestmir. Os idiomas dos *Tuyuka* e dos *Bará* são os mais próximos da

língua Tukano, afirma Koch G. Distingue estes dois tipos somáticos *Tuyuka*: o fino e o grosso ou corpulento (*Zwei Iahre*, 202).

2) *Hábitat e habitantes*. — Superam o meio milhar de membros. Dos registros paroquiais de Taracá, Iauareté e Parí-cachoeira resultam 438 pessoas e encontram-se também em território Colombiano. O seu hábitat atual são as cabeceiras do Tiquiê. Frei Gregório, com auxílio do Diretor dos índios Jesuino Cordeiro, conseguiu fundar a aldeia de S. Pedro do Tiquiê, com índios *Tuyuka*, onde ainda se acham, porém vivendo em maloca (em 1947).

Conforme uma tradição Tukano, recolhida pelo Pe. Antônio Giacone, os *Tuyuka* baixaram da cachoeira Uaf-numbí (cabeceiras do Macú-paraná); porém sob pressão dos Tukano foram obrigados a subir as cabeceiras do Papurí, donde passaram às do Tiquiê e aí se radicaram.

3) *Divisões*. — Informante Henrique Resende, de seus 35 anos (1953), da subdivisão *Dõxpâri*, tuxaua da maloca do *Yáí-sa* Igarapé (Tiquiê).

1. *Dyátta pōna* (um peixinho), no Igarapé Inambú
2. *Dyatãñō-nō* (suspenso?), no Igarapé Inambú
3. *Dyáta yuxkúro* (cabeça cumprida), nas cabeceiras do Tiquiê
4. *Iñó-ró* (?), em S. Pedro (Tiquiê)
5. *Iñó-ró oaká* (estaca), no Igarapé preto (Tiquiê)
6. *Poã-nī manī* (calvo), no Igarapé Marí-ia (Tiquiê)
7. *Dõxpâri* (galhos), no Igarapé *Kuxtiro pextá* (Tiquiê)
8. *Yuxkúro* (bossa occipital), na foz do Açai-igarapé (Tiquiê)
9. *Wesé doxká poará* (Tuyuka da roça), acima de Carurú (Tiquiê)
10. *Poá pirá* (?), no alto Cabari (Tiquiê). São os pária
11. *Axkó kaxpéa pōna* (olho dagua), em S. Pedro (Tiquiê)
12. *Ēbera pōna* (pato dagua), na foz do Igarapé *Boá-ya*.
A jovem Amélia Resende, de 18 anos (1955) aproximadamente, acrescentou:
13. *Myō dyi-Khāra* (doxká-poará), em Cabari e S. Pedro (Tiquiê)
14. *Arã pōná* (filho da serra?), no Igarapé do breu (dêste grupo é a informante).

e) *Edúrya* ou *Erúlya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Esta tribo denomina-se, no próprio idioma, *Edúrya*, ao passo que os Tuyuka dizem-nos *Erúlya*. Filiam-se ainda, pela língua, ao grupo Tukano (cfr. Vocabulário em *Idiomas Indígenas da Amazônia*).

São de estatura média, pouco mais altos que os Tukano. Tez cobre claro, cabelos pretos, quimótricos, grossos, testa larga, quadrada, olhos pretos, queixo fino, nariz alto às vezes ligeiramente aquilino, rosto ovóide e lábios delicados.

Estão vinculados por laços matrimoniais com os *Bará* e *Tuyuka*.

2) *Hábitat e habitantes*. — Seu hábitat são vários e pequenos afluentes do Pirá-paraná, em território totalmente colombiano. Não foi possível saber o número de habitantes da tribo; parece, porém, que é ainda menor que a tribo *Hanêra*.

c) *Divisões*. — São as seguintes, indicadas por um jovem de seus 20 anos (em março de 1954) por nome *Tunú*, em *Mosã-bhoá* (maloca do urucum, cabeceiras do Tiquiê):

1. *Kavyayána* (mestre de dança?), no igarapé Axtáue-ya
2. *Ehēburu* (uma palma), no igarapé Axtáue-ya
3. *Gābüxkōró* (Komū, « soprador »: cf. VII p. 253), no igarapé Semé-ria
4. *Ixkó-masā* (uma cobra), no igarapé Ioxkó-rya
5. *Wextáyoa* (?), no igarapé Ioxkó-rya

Observação:

1. Talvez se identificaria com a tribo Kavírya das matas do Cananarí?

f) *Emōā-Masā ou Guariba-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — *Emōá* é, no idioma natal, o nome do macaco guariba. Sua língua pertence também à família Tukano (cfr. Vocabulário em *Idiomas da Amazônia*). Encontramos um indivíduo dos *Emoa* vivendo entre os *Ide-masā* da maloca *Bühö-rya-bidó*, do Comé-ia. Era um tipo de estatura mediana, corpo fino, feições delicadas, zigoma pouco saliente, rosto alongado, nariz alto, fino, tez mais clara que a do Tukano, cabelo preto, fino, algo ondulado.

Observa-se a exogamia de tribo. Sabemos de matrimônios com *Ide-Masā*, *Hanēra* e *Bará*.

2) *Habitat e habitantes*. — Habitam nas matas entre as cabeceiras do Tiquiê e rio Pirá-paraná. São poucos, hoje em dia, conforme a informante, a qual nos soube citar apenas 3 subdivisões. Note-se que, de acordo com a informante, os *Yebá* e *Roéra* fazem parte da sua tribo. Concorda com uma informação obtida três anos antes, de um *Yéba*, o qual entre as divisões de sua tribo citava os *Emōá* e os *Roéra* (cfr. IV 2, t). Se os *Yéba* se devem incluir entre os *Emōá*, serão êstes, no conjunto várias centenas de indivíduos, pois os *Yéba* vivem em várias malocas na região compreendida entre o Comé-ia e o Pirá-paraná.

Koch Grünberg (*Z.I.*, 401) fala dos tão temidos *Guariua* ou *Guariba-Tapuya* localizados abaixo dos Jurí e Passé, isto é na bacia do rio Japurá. Os *Emōá* não se podem identificar com êsses *Guariua-Tapuya*, porém, sim com *Omōá* dos mananciais do Tiquiê.

3) *Divisões*. — Informante a índia *Misirā*, de seus 50 anos (1957), conheceda também por Joaquina, esposa do tuxáua *Ide-masā* do Comé-ia:

1. *Sāirōa masā* (gente dagua? gente tagarela?)
2. *Yebá masā*
3. *Roéa masā* (gente taraíra)

g) *Hanēra ou Panenōá*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Tipo mais alto e franzino que o Tukano. Tez mais vermelha, rosto longo, queixo fino, nariz alto, testa larga.

O seu idioma, que se deve filiar à família linguística Tukano (cfr. Vocabulário, em *Idiomas Indígenas da Amazônia*) apresenta êste particular: Aparece uma aspirada inicial (*h*, como representamos neste trabalho) em palavras nas

quais o Tukano pronuncia um *p*; por exemplo: pai, *hakö* (Tukano *pax-kö*), mãe, *hakó* (Tukano, *pax-kó*), etc. Esta característica do seu idioma explica-nos a correspondência do seu nome na própria língua, *Hanēra* e na Tukano, *Panēnōá*, ou *Parēroá*.

Sabemos que estão ligados por matrimônio com os *Bará* e *Tuyuka*.

2) *Hábitat e habitantes*. — Temos visto apenas alguns indivíduos de passagem pela maloca denominada *Mosā-bhoá* (monte do urucú), dos *Bará*, no igarapé Uaracú-pirêra, e na sua maloca próxima da foz do Timí-ya. Não souberam informar-nos sobre o número aproximado dos indivíduos da sua tribo. Parece que não ultrapassam os 4 centos. Atualmente residem só em território colombiano, em vários igarapés da margem esquerda do Pirá-paraná.

Os informantes do sec. 18 atestam que dos *Panēnōá* é que os *Taryana* recebiam por troca, seus enfeites de ouro e prata (cfr. II 3) e *momōrō Khwiri* (VII 3, d).

3) *Divisões*. — A índia Duhigó, de seus 50 anos, deu em março de 1954 as seguintes divisões da sua tribo:

1. *Dasékāna* (?), no igarapé Umū-ya (cabeceiras do Koméya)
2. *Doé* (Taraira), no igarapé Amorī-ya
3. *Dyasumá* ou *Ryasumá* (?), no igarapé Amorī-ya
4. *Fēmona* (?), no rio Pirá-paraná
5. *Komīya* (?), no Soarí-ma-pitó (foz do igarapé vermelho)
6. *Wámona* (?), no igarapé Umū-ya
7. *Nikoméyana* (?), no igarapé Umū-ya
8. *Senē* (Paca), nas cabeceiras do Komé-ya.

h) *Ide-masā, Aö-nīra* ou *Makuna*

1) *Gente-Nome-Língua*. — *Ide-masā* denominam-se eles no próprio idioma, o qual pertence ainda à família linguística Tukano, como se pode verificar pelo Vocabulário (Cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical* e *Idiomas Indígenas da Amazônia*) e significa « gente água ». É costume de tôdas as tribos da região Uaupesina, a cada frase que ouvem emitirem um som exprimindo que se está acompanhando e entendendo a conversa, ou, ainda, que se está de acôrdo com quem fala. Êste som; para as tribos do Uaupés, Papurí e Tiquié, é *āā* ou *ūū* (cfr. *Gramática da língua Daxseyé*, do autor). Os *Ide-masā*, porém, repetem a cada momento « *aö* ». Por êste costume os indígenas do Tiquié denominam-nos « *Aö-nīra* », isto é, « os que dizem *aö* ». Esta a explicação que nos forneceu o tuxáua *Ide-masā* da primeira maloca do Komé-ya. No próprio idioma tal alcunha se traduzia: « eu sou dos *Aö-nīra*, *yöö aö-žigö* (masc.) *aö-žigo* (fem.) *aö-žira* (plural.) ». Êsse mesmo tuxáua informou que os Colombianos os denominam *Makúna*. Não sabem, porém, o significado, nem a origem da palavra *Makuna* que vem registrada por Koch Grünberg.

São os *Ide-masā*, em geral, menos corpulentos que os Tukano. Porém de tez mais clara, um tanto pálida, rosto alongado, nariz alto, levemente aquilino, zigoma não saliente, olhos amendoados quase sempre castanho-claros. Os cabelos

são, em geral, escuros ou mesmo pretos, finos não lissótricos; ao invés muitas vezes até ondeados.

Vigora entre êles a exogamia de tribos. E conhecemos que estão ligados por matrimônio com os *Tuyuka*, *Bará*, *Emōa*, *Yebá*, *Bá:re*, *Roéra*. Não só as mulheres mas também os homens trazem as orelhas furadas com um pequeno batoque de 2 a 3 mm. de diâmetro que mantém aberto o orifício.

Uma particularidade dessa tribo são as danças de máscaras. Tivemos a oportunidade de ver as máscaras representando Waxtí e o macaco. A de Waxtí era uma verdadeira máscara branca de casca, como um rosto arredondado, com larga fenda figurando a bôca, um nariz comprido e pontudo, e aos lados da base do nariz duas fendas um tanto oblíquas à guisa de olhos. A que representava o macaco era um simples camisolão de tururí com uma parte afilada, como capuz, recobrando a cabeça. Neste capuz há dois orifícios correspondentes aos olhos e duas pontas para o alto figurando orelhas.

2) *Hábitat e habitantes*. — Acham-se espalhados por área muito ampla: todo o ribeirão Comé-ia (ribeirão do ferro ou do machado), no idioma Ide, *Koméryaka*, afluente da margem esquerda do Pirá-paraná, o Mirití-paraná, Apapóris e o Kamorí (o qual conforme indicações do mesmo tuxáua, deve ser um afluente do rio Solimões). Parece que são bem numerosos, isto é, são várias centenas. Parece confirmar esta informação, o número de divisões que apresenta a tribo.

3) *Divisões*. — Fornecidas pelo índio *Hinō* (i.e. cobra), também conhecido por Fernando, de seus 50 anos (em agosto de 1956), tuxáua da maloca *Bühō-rya-hido* (foz do igarapé da aranha), na margem esquerda do Komé-ya, cerca de 10 horas de canoa desde a foz.

1. *Aō*, no Komé-ya (a esta divisão pertence o informante)
2. *Ide-binōnya* (?), no Apapóris
3. *Lyaró hi-nōnya letwana* (?), no Apapóris
4. *Yúkūra* (?), no Mirití-paraná
5. *Kwēra* (?), no Mirití-paraná
6. *Witata* (?), no Mirití-paraná
7. *Adókya* (?), no Kamorí
8. *Dätwana* (?), no Mirití-paraná

Observação:

1) Koch Grünberg registra como subdivisão dos *Yabúna* (Z.I. 382) os *Dätwana*. Não conseguimos apurar se êsses dois grupos citados por Koch se devam identificar com *Yúkūra* e *Letwana* da tribo Ide-masã. 2) Releve-se que no Mirití-paraná, afluente do Japurá, existe uma tribo Arwake, por nome *Yukúna*, da qual Koch (Z.I., 286) recolheu seu Vocabulário de 60 palavras. 3) Koch obteve também informação (Z.I., 394) que no rio Caritáya, afluente da direita do Mirití-paraná viviam ainda os *Kueretú* e dêles conseguiu também seu vocabulário. Verificamos, porém, que o idioma *Kueretu* se afasta notavelmente do dos Ide-masã. 4) Os *Witata*, que figuram como uma subdivisão dos Ide, não se confundem com os *Uitoto* que habitam a região entre o Caquetá e o Putumayo. Koch, que conseguiu recolher dêles um vocabulário, opina que devem ser considerado um grupo á parte (antes conglobados com os Karibe). *Witoto* quer dizer *inimigo*, nome que lhes deram os *Omáwa* e, depois, os civilizados. Comprendem os *Witoto* um numeroso conjunto de hordas com suas diferenças dialetais.

i) *Ihwana ou Yona*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Não conseguimos saber ao certo o significado do nome *Ihwana* ou *Yona*; seria quiçá o nome de um peixe. A língua é da família Tukano, como se depreende do Vocabulário que recolhemos na maloca Wextá, no Pirá-paraná, próxima da foz do Komé-ya.

Os indivíduos da maloca eram mais franzinos e de feições mais delicadas que os Tukano. Todos os homens tinham furados os lóbulos das orelhas, mantidos abertos por um chumaço de plumas de pássaros. Apertando os braços, pouco abaixo dos ombros, um cordão, e pinturas vermelhas pelo rosto, indícios talvez de alguma festa pouco tempo antes. Cabelos escuros, quimótricos, com leve ondulação, e olhos mais claros que os dos Tukano.

2) *Hábitat e habitantes*. — Residem em malocas ao longo do Pirá-paraná e seus pequenos afluentes próximos e para baixo da cachoeira do Beijú, onde se pode ver na vazante um belo desenho que lembra o dragão chinês. Por deficiência de intérprete não conseguimos apurar o número de componentes da tribo, nem as suas subdivisões. Das informações obtidas pensamos se possa concluir que são ainda centenas.

j) *Kō'neá ou Arapáço*

1) *Gente-Nome-Língua*. — A si mesmos se denominam *Kō'neá* (em Tukano *Kō'rēá*), o nome de uma variedade de pica-pau, dito em Nheengatú, Arapáço ou Arapásu como são comumente denominados.

Conforme reminiscências de antiga tradição, foi uma tribo muito numerosa e valente. Quando indivíduos de outras tribos passavam pelo rio Uaupés, na zona dominada pelos Arapáço, êstes os cercavam, tiravam-lhe todos os produtos e depois lhes afundavam as canoas, deixando-os, porém, fugir. As vítimas vingavam-se « soprando » (isto é, lançando malefícios; cfr. VII 2, e 1) sôbre os Arapáço, que, aos poucos, se foram extinguindo.

Perderam também o próprio idioma, falando, hoje, a língua Tukano.

Koch G. inclui os Arapáço como divisão Tukano. Parece-nos inexato, pois é permitido o matrimônio entre membros dessas duas tribos. Fisicamente os Arapáço distinguem-se bem dos Tukano, pois são mais claros, altos e franzinos. Nariz alto, às vêzes um tanto aquilino, zigoma menos saliente e rosto alongado.

Consideram-se, ao invés, irmãos dos *Pirá-tapúya*, por isso vigora interdição matrimonial entre *Arapáço* e *Pirá-tapúya*, e também com os *Bará*, *Desãna*, *Mirití* e *Kumãdēne*.

O seu idioma, sim, parece filiar-se à família de línguas Tukano. Essa filiação à Família de línguas Tukano, pode-se verificar apenas pelo pequeno número de palavras que nos souberam dizer alguns indígenas Arapáço:

tapioca, *kávetari*
abanador, *misõna*
peito, *kutiró*
gente, *maxsã*

pai, *mái*
mãe, *Yō ou ibyō*
filho, *maxkã*
filha, *maxkō*

tio paterno, *mõamõ*
tia paterna, *mõamã*
tio materno, *kabõ*
tia materna, *kabó, kabú*

cobra, *pinó*
anzol, *sináke*
fogo, *pe'kãme*
vai soprar o fogo,

irmão menor, *peñã*
irmã menor, *peñõ*
pe'kãme apusumaré

primo materno, *kabó maxká*
prima materna, *kabó maxkõ*
sobrinho, *peñañã*
sobrinha, *peñaño*

2) *Hábitat e habitantes.* — Em « Pelo Rio Mar » lemos que seu centro é a região compreendida entre o Uaupés e o Japurá, donde passaram para o Uaupés e foram aldeados por Frei Gregório em S. Jerônimo, Naná-Rapecuma e S. Joaquim.

O Pe. João Marchesi, ao chegar em 1925 entre eles, soube, dos velhos Arapáço, eram eles senhores do Uaupés desde S. José até a foz. Por serem mais sociáveis e simpáticos que os outros indígenas, muitas mulheres tornaram-se esposas dos civilizados e muitos homens da tribo foram levados para os trabalhos. Muitos, outrossim, se fixaram no baixo Rio Negro, e outros pereceram. Do cruzamento com Arapáço procedem numerosos caboclos daquela região. A tribo ficou assim muito reduzida. Havia um grande grupo em Pinú-pinú (Uaupés), que emigrou para o baixo Rio Negro. Ao regressar encontrou aí estabelecidos os *Taryana* que não quiseram ceder o lugar, aduzindo que eles eram muitos e os *Arapáço* menos numerosos.

A estatística paroquial de Taracuí e Iauareté acusa 283 pessoas na margem direita do Uaupés, entre S. José e Paraná-jucá e uma ou duas dezenas no Rio Negro, abaixo de S. Gabriel da cachoeira.

3) *Subdivisões.* — Essa divisão que se segue nos foi obtida pelo Pe. Antônio Giacone, SDB. Releve-se que não se assemelha aos nomes das outras tribos. Talvez porque já não os saibam mais. Assim o declararam todos os Arapáço que pudemos consultar. E um deles veio perguntar-nos se sabíamos como se chamavam as antigas divisões da sua tribo. Os nomes são apenas indicações dos lugares onde residem presentemente. É possível que cada povoado atual represente uma das antigas divisões.

1. *Axpã soxpé pōnã* (filhos da porta do caranguejo), em Caranguejo (Uaupés)
2. *Winó ñõá pōnã* (filhos da ponta do vento), em S. José (Uaupés)
3. *Kumã-kõ ñõá pōnã* (filhos da ponta do louro), em Louro (Uaupés)
4. *Dyá poxsá yõhõró pōnã* (filhos do estreito do Uaupés), em Paraná-jucá (Uaupés)

k) *Kótirya* ou *Wanãna*

1) *Gente-Nome-Língua.* — *Wanãna* é palavra Nheengatú e indica uma ave aquática, *chenáloplex jubátus*, conhecida comumente por *marreção*. A si mesmos os Wanãna se denominam *Kótirya*, *Kótidya* ou *Kótirwa* (Sing. Masc. *Kótirwa-kiro*; Fem. *Kótirwa-koro*). São chamados pelos Tukano *Oxkó-ti-khãra*, que quer dizer « gente que tem remédio » ou « gente pajé », de *ox-kó*, remédio. Se bem que a expressão Tukano autorize semelhante tradução, mais conforme às lendas das origens seria a interpretação *oxkó*, água (e não *ox-kó*) isto é, « gente que está na água ou saiu da água ». Os Tuyuka denominam os *Wanana* simplesmente « gente do rio Uaupés *Dyá Poxsá-maxsã* ». Desta sorte não se percebe relação alguma entre os nomes nas línguas Nheengatú e Tukano. Lemos

em *Índios do Brasil* do Major Lima Figueiredo (= *Brasiliana*, n. 163, S. Paulo 1939, pag. 146): « a palavra *Wanana*, em idioma aruack, significa *ladrão* ». Já relevamos que o *Relatório* de Frei Gregório em vez de *Wanãna* traz *Ananá*.

São de estatura mais elevada que os Tukano, e sua língua é da família Tukano, embora mais vizinhos do idioma Pirá-tapuya, como podemos ver no vocabulário.

Vigora interdição matrimonial com os *Pirá-tapuya*.

2) *Hábitat e habitantes*. — « Pelo Rio Mar » informa que foram aldeados em Thomar no sec. 18 pelos Carmelitas. Foram-no, como resulta do *Diário* de Sampaio, os *Uayana*. Parece-nos, entretanto, que esta seja uma tribo Arwake do rio Japurá, e não os *Wanãna*, que são da família linguística Tukano. Pensamos também, por esta mesma razão, não se podem identificar com a tribo *Ana*, descida do Orenoco, conforme os exploradores do sec. 18.

Seu hábitat atual é o médio Uaupés, desde Japú-ponta até a foz do Querarí perfazendo uns 600 indivíduos, conforme Koch Grünberg (*Z.I.*, 271). Na estatística da prelazia do Rio Negro encontramos o número 500 para os atendidos pelas Missões Salesianas. São numerosos também que vivem em território colombiano.

3) *Divisões*. — Informante Maximiano Sá, de seus 25 anos (1953) e um grupo de homens, em Carurú-cachoeira.

1. *Khenē* (pato dagua), no igarapé Paca (afluente do Uaupés)
2. *Bialí* (variedade de pato), em Matapí (rio Uaupés)
3. *Waì kapea ñārori ponáyro* (ñārori de olho de peixe), em Macucú, (rio Uaupés)
4. *Uryá ñārori* (um verme), em Iutica (rio Uaupés)
5. *Dyāni ponáyro* (pato branco), em Carurú-cachoeira (rio Uaupés; os informantes eram deste grupo)
6. *Batiri-ká poná* (japurá, uma fruta), em Arara (rio Uaupés)
7. *Stúpo poná* (panela, talha), em Jacaré (rio Uaupés)
8. *Doxkána poná* (mão de pilão), no igarapé Paca
9. *Wíroyro* (o pássaro trovão), no igarapé timbó (rio Uaupés)
10. *Bukúyro* (uma árvore), em Tipiaca (rio Uaupés)
11. *Naã yaxpárya* (caroço de mirití), em Tucano-cachoeira (Uaupés)
12. *Yopáyro* (milho), ramo extinto
13. *Naã ryākero* (mirití), em Jacaré (Uaupés)
14. *Nixtí dixsöryakero* (pintado de cinza nas pernas, nas danças), em Uaracapurí (Uaupés).

O informante Ernesto Domingues, de uns 22 anos (em 1955), em Jacaré (Uaupés) forneceu 12 subdivisões, 10 das quais coincidem com as obtidas em Carurú. As outras duas são:

15. *Witō monō* (acangatará branca), em Uaracapurí (Uaupés)
16. *Yábori poná* (lodo da beira do rio), em Taiassú (Uaupés).

Outro informante, Gabriel Paiva, de seus 18 anos, acrescentou:

17. *Wánixtiro* (acará), em Matapí (Uaupés)
18. *Yaxpíma* (batata), em Iutica (Uaupés).

Observação:

3. O jovem Ernesto Domingues, em vez de *ñārori*, pronunciou *yábori* e informou que significava o lodo de beira-rio.

l) *Mōxtā* ou *Karapanā*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Pertencem à família Tukano, quanto ao idioma, no qual se dizem *Mōxtā*, e na língua Tukano, *Mōxtiēá*, termo correspondente a *Karapanā* da língua geral, isto é, o nome de um mosquito que pica à noite (gêneros *stegoniya*, *culex* e outros).

Mais franzinos que os Tukano, são também de traços menos mongolóides, mais claros de epiderme e de olhos, e de rosto oval.

2) *Hábitat e habitantes*. — Seu *hábitat* atual é a região colombiana entre o Uaupés e as cabeceiras do Papurí ou melhor do seu formador o Áua, e o Tí igarapé. Frei Gregório de Bene aldeou alguns grupos *Karapanā* em Naná-Rapecūma e S. Joaquim, no baixo Uaupés; e em S. Luzia, no Papurí.

Jesuino Cordeiro, em ofício datado de 1 de julho de 1853, informa ao Presidente da Província, de um ataque dos *Karapanā* ao povoado de S. Cruz, dos *Kubēwana*, junto à cachoeira do Mutum (hoje Mitú, capital do Território Nacional del Waupés, Colombia). Perseguidos pela Polícia colombiana, em 1928, um grupo deles se estabeleceu em território Brasileiro, nas cabeceiras do Umarí-igarapé (afluente do Tiquiê). Eram apenas 13 no Brasil, em 1973. Esses episódios confirmam sua fama de belicosidade e violências.

3) *Divisões*. — Informante Antônio Gentil, de 40 anos (1953) de Umarí igarapé em Pari-cachoeira.

1. *Dūrya mātara* (um peixe), no Ekē-ya (igarapé do nariz?). São os Mamí
2. *Poxtā-bará* (espinho), no igarapé Po-yá
3. *Mūmyá pakāna* (abelhas grandes), no Ekē-ya
4. *Mūmyá* (abelha), no igarapé Po-yá

O informante Vicente, Karapanā (de seus 30 anos) das cabeceiras do Áua, hoje estabelecido em Uaracapá (rio Papurí) deu novos nomes e modificou a ordem, além de pequena diferença de pronúncia.

1. *Mūmya* (abelha), no igarapés Po-yá
2. *Dōryá pakāna* (?) do Pira-paraná, hoje em Po-yá
3. *Dōryá mātara* (um peixe) no Ekē-ya
4. *Poa-yá mōxtē*, já extintos
5. *Poxtā yára* (espinho), no igarapé Po-yá
6. *Mūmyá pakāna* (abelhas), no Ekē-ya
7. *Kenenō* (jataí), no rio Pirá-paraná
8. *Botéa matsá* (aracú), no rio Cananarí
9. *Datō-byā* (?), no rio Uaupés (disse o informante: « hoje são Kubewana », isto é assimilados por estes)
10. *Pixkō-sē* (gavião tesoura), no rio Cananarí

Observação:

4. Poá-yá-mōxtē, propriamente significa « Karapanā do igarapé Poá ».
9. Seria quiçá a 16a subdivisão Kubēwana denominada *Tatiwa* (javari)? ou a 12a *Táytö* (pavãozinho, feiticeiro)?

Um jovem Karapanā, de seus 23 anos, Luiz, da maloca de *Hōboō-mākarya* (cabeceiras do Tiquiê), informou que atualmente (1955) só existiam os 7 grupos seguintes e na ordem decrescente de importância:

1. *Mūmyá* (abelhas). São « os da cabeça », i.e., principais
2. *Dūrya* (cutia) (dêste grupo é o informante)
3. *Dūrya mōtára*
4. *Mōxtē pakāna*
5. *Mōtára*
6. *Poxtā yára*
7. *Poxtā yára mōtára*

Observação:

4. Não sabemos se se equivocou dizendo em 4º lugar *Mōxtē pakāna*, em vez de *Mūmyá Pakāna*.

m) *Neenoá ou Miriti-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — *Neenoá* é, no idioma natal, o nome da tribo conhecida por *Miriti-tapuya* (nome derivado de uma palmeira, a *Mauritia flexuosa*) ou *Myariti*, isto é gente-burití. Artur Ramos (*o.c.* I, 172), põe como outra denominação dos *Miriti*, *Matati-tapuya*. Seria um êrro de imprensa por *Matapi-tapuya* (matapi, cercado de peixe; VI, 5 a 2)? Nesta hipótese parece-nos uma identificação inexata. Conforme Koch G., *Matapi-tapuya* é uma subtribo dos *Yukuna* existentes em Uacaiacá, afluente da margem esquerda do Mirití-paraná (*Festschrift*, 205 e *Z.I.* 394 e 398). São pequenos como os Tukano, porém mais claros, franzinos e de fisionomia mais delicada.

Vigora interdição matrimonial com os *Taryana*, *Arapáço*, *Kumādene*, *Pirá-tapuya*, *Tuyuka* e *Desana*.

Falam todos, presentemente, a língua Tukano, e os próprios anciãos não recordavam senão uma dúzia de palavras. Afirmam, porém, que a língua era muito semelhante à dos Arapáço e as poucas palavras que obtivemos justificam a filiação à família de línguas Tukano a saber:

pai, <i>kō-ká</i>	avô, <i>kō-Ro</i>	tio paterno, <i>mōāma</i>
mãe, <i>yō</i>	filha, <i>maxkōga</i>	tia paterna, <i>mōāmo</i>
filho, <i>maxkōga</i>	sabão (?), <i>sā</i>	fogo, <i>maryé tukáro</i>

2) *Hábitat e habitantes*. — Os únicos sobreexistentes da tribo no Brasil, uma centena de pessoas, vivem no baixo Tiquiê, em Urubu-lago e Iraití. Informaram-nos que, por motivo de dissensões, um grupo, talvez pelo fim do século passado, fugiu para o rio Japurá (território colombiano), e que êsses, talvez falem ainda a língua materna primitiva.

3) *Divisões*. — Fornecidas por Luciano, do grupo *Umūhori*, de seus 50 anos, e Maria Cabral, do grupo *Umú-pō*, de seus 22 anos, ambos de Iraití.

1. *Ixsé-pi poná* (?), em Iraití e Urubu-lago (rio Tiquiê)
2. *Pēru bayá poná* (mestre de dança do caxirí), em Urubu-lago (vindos do Japu)
3. *Mahá bayá poná* (mestre de dança com pena de arara), em Iraití
4. *Umūhori poná* (?), no ribeirão Umú-ya, afluente do Uaupés
5. *Sō-poá* (?), extinta

6. *Umú-pö* (?), em Iraití e rio Japurá
7. *A-ú* (?), extinta
8. *Hori-di* (?), em Iraití

n) *Oá-Mabã ou Mikura-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Seu idioma da família lingüística Tukano, conforme se verifica pelo Vocabulário que obtivemos de uma índia por nome Kaxpé de seus 45 ou 50 anos, natural do ribeirão Inambú, afluente do Papurí e casada com um Tuyuka do Tiquiê, onde reside na última maloca do território brasileiro, próxima à fronteira colombiana. O nome Nheengatú *Mikura-tapuya* ou *gente-gambá*, é a tradução do nome *Oá-mabã*, no idioma natal.

São os *Oá-mabã* de tez mais clara e mais franzinos que os Tukano. Cabelos castanhos escuros ou pretos, finos, às vezes ondedados. Rosto mais alongados que os Tukano, traços também mais delicados e olhos claros.

Observam, outrossim, a exogamia de tribo, e sabemos de matrimônios com os *Tuyuka*, *Bará* e *Tukano*.

2) *Hábitat e habitantes*. — Parece que, atualmente, habitam todos no território colombiano entre as cabeceiras dos rios Tiquiê e Papurí.

Os *Pamõá-maxsã* (Tatú-tapuya) citam como divisão da própria tribo os *Oá-mabã*. Não sabemos se se trata da presente tribo, como parece mais provável pela localização, ou realmente se de uma simples divisão dos Tatú, com este nome de *Oá* (gambá).

3) *Divisões*. — Não as soube indicar a informante.

o) *Páboa-Masã ou Tatú-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — No próprio idioma, que pertence à família de línguas Tukano (cfr. *Discoteca Etno-lingüístico-musical*), dizem-se *Páboa-masã*, correspondente à denominação Tukano *Pamõá-maxsã* ou *gente Tatú*.

Tez mais clara que os Tukano, e também mais altos e franzinos. Cabelos castanhos escuros, rosto ovóide, olhos claros, lábios finos, nariz alto.

Sabemos de ligações matrimoniais com os *Bará* e os *Karapanã*.

2) *Hábitat e habitantes*. — Atualmente residem na região compreendida entre as cabeceiras do Áua (um dos formadores do Papurí) e o rio Pirá-paraná. Vai por uns vinte anos houve encontros e mortandades recíprocas entre os *Tatú-tapuyas* e seringueiros colombianos, e recordam-se até episódios de antropofagia, que se explicam, parece, por particular ódio e represália.

Deve, pelas informações que obtivemos, oscilar pelos 300 o número de habitantes desta tribo.

3) *Divisões*. — Fornecidas pela índia Kamõõ, de seus 45 anos (1954), das cabeceiras do rio Áua:

1. *Tsuninó* (?), no rio Pirá-paraná
2. *Pirõ* (cobra), no rio Pirá-paraná

3. *Petári suninō* (?), Pirá-paraná

4. *Oá-maxsã* (gente gambá), no rio Pirá-paraná. Seria a mesma tribo Oá-mahã ou Mikura tapuya?

p) *Pamiwa* ou *Kubewāna*

Opina Koch Grünberg (Z.I., 87) que o nome Kobéua seja apenas uma alcunha dada pelos seus antigos inimigos, os Arwake, pelo uso freqüente da palavra *köbäuö*, nada, não. No idioma Tukano são denominados *Poteri-khāra* que significa « gente ou habitantes das cabeceiras dos rios » (cfr. o seu nome em diferentes línguas indígenas; cfr. IV 3). Eles, porém, a si mesmos se denominam *Pamīwa* (sing. M. *pamikö*, F. *pamiko*). Curt Nimuendajú e Koch registram *Hebénawa* como nome da tribo. Os *Hebénawa* constituem apenas um grupo principal dos Kubewana, que Koch encontrou na maloca de Namakoliba (Z.I., 276). Informa Koch que nos mananciais do Querarí há um pequeno grupo Kubewana denominado *Abóxöhähānaua*, isto é, Kubewana-Jurupari, nome que os Wanana traduzem por *Waxtikuxtipinoa*; e os de Uacapuri (Uaupés) são *Olabähähānaua*, ditos *Diádaitoa* pelos Wanana.

1) *Gente-Nome-Língua*. — Sua língua é da família Tukano, como se pode verificar pelo Vocabulário que transcrevemos e gravamos (cfr. *Discoteca Etnolinguístico-musical* e *Idiomas Indígenas da Amazônia*). Chestmir afirma que apresenta atualmente vestígios *Karáibá*.

Antropológicamente distinguem-se notavelmente dos Tukano. São mais altos, menos corpulentos e, sobretudo, de fisionomia menos acentuadamente mongólica que estes.

2) *Hábitat e habitantes*. — Acham-se domiciliados no alto Uaupés, na fronteira do Brasil e da Colômbia, e nos rios Querarí, Cuduiarí e cabeceiras do Içana. Os primeiros exploradores já os encontraram nesse hábitat. Há um século Jesuino Cordeiro aldeiou algumas centenas deles em Mitú e no Lago do espelho.

Compreende um milhar de almas, de acôrdo com os cálculos de Koch Grünberg, o qual informa que os Kubewana dominaram dois grupos Arwáke do Querarí e lhe impuseram sua língua e costumes: os *Höhöwa* e os *Káwa*. Dêstes últimos porém, muitos emigraram para o rio Içana, e em contato com os grupos Arwáke de ali retomaram seu caráter *Arwáke* (*Zwei Iahre*, 72). Há ainda duas ou três famílias supérstites dos *Kawa* (cfr. II 6, a 5). Quanto aos *Höhöwa*, de que fala Koch G., quiçá seriam os *Hebénakö* ou *Hebénawö* considerados hoje subdivisão dos *Kubewana*, como se pode ver nos quadros aqui transcritos.

3) *Divisões*. — Obtivemos 4 listas das subdivisões da tribo *Kubewana*:

1. A primeira compreende 9 (nove) nomes, e foi-nos fornecida em novembro de 1953 pela Kubewana Heloisa, de seus 45 anos, casada e resi-

dente em Carurú-cachoeira (rio Uaupés). O Wanana Maximiano de Sá, desse mesmo povoado, que nos servia de intérprete deu-nos o significado de cada nome, conforme segue:

1. *Orobakö* (pacova sororoca), em Pindaíba-igarapé (perto de Mitú, rio Uaupés)
2. *Awekö* (beijú), nas cabeceiras do Cuduiarí (afluente do Querarí)
3. *Wárikö* (var. de pimenta), em Tatú-cachoeira (rio Uaupés)
4. *Hebénakö* (azedo), no rio Cuduiarí
5. *Babúkekö* (aparecido), no rio Cuduiarí
6. *Neábokö* (mirítí), no rio Cuduiarí
7. *Bareákö* (manivara), em Pindaíba-igarapé
8. *Húrukö* (?), na lagoa d'água fria (cabeceiras do Cuduiarí)
9. *Pyarákö* (tocandira), acima de Mitú (rio Uaupés)

2. Mais tarde, em abril de 1955, outra Kubêwana, Josefa, também de seus 45 anos, esposa do tuxáua de Carurú-cachoeira, o Wanana Mandú, reviu a lista fornecida por Heloisa, confirmou-a e acrescentou outras nove subdivisões. Negou, no entanto, a existência da 8ª divisão *Húrukö*, e localizou os *Pyarákö* ou *Myarákö* no igarapé Macaquinha. E quanto ao significado dos nomes no-lo forneceu em Wanana (ou tukano) o seu esposo, como poremos na mesma ordem na qual foram citadas as subdivisões:

10. *Utsi-awekö* (moã-parya), no rio Cuduiarí
11. *Böoibokö* (tönē-noãkiro), no rio Cuduiarí
12. *Korokö* (coró-coró mira, i.e. vermelho), no rio Cuduiarí
13. *Pedikāakö* (soxkōa, ralo), no rio Cuduiarí
14. *Byókö* (o pássaro yavíroa), no rio Cuduiarí
15. *Korēterabokö* (a planta bösaritena), no rio Içana (deste grupo é Josefa)
16. *Dyurēbakö* (pinó maxkã pōná), filhos do povoado da cobra, no rio Içana
17. *Tóreakö* (guariba), no rio Içana
18. *Dyokákebekö* (sem fólha), no rio Içana

3. Um grupo de Wanāna de Tipiaca (médio Uaupés colombiano), auxiliando-se recíprocamente, citaram-nos em maio de 1954 as 16 subdivisões da tribo Kubêwana que damos a seguir. Pela tradução que nos fizeram, parece-nos que se possam identificar as subdivisões n. 1, 2, 3, 4, 5... 7, 8... 11... 13... 15 respectivamente com os números 1, 18, 14, 16, 9, 13, 12, 10, 15 e 3 das listas fornecidas por Heloisa e Josefa. A diferença resultaria unicamente do fato que a lista de Tipiaca se acha em língua Wanana, ao passo que Heloisa e Josefa deram os nomes no seu idioma que é o Kubêwana.

- 1 (1). *Hópūrya* (sororoca), no Abio-igarapé
- 2 (18). *Phwī maríná* (sem fólha), no rio Querarí
- 3 (14). *Yavíroa* (um pássaro), no Rio Uaupés, acima da foz do Abio-igarapé
- 4 (16). *Maxkã pīró pōná* (lugar da cobra), cabeceiras do Querarí
- 5 (9). *Pixtá* (tocandira), acima de Mitú-cachoeira (Uaupés)
6. *Suxpiava* (borbulhas de água), nas cabeceiras do Cuduiarí
- 7 (13). *Soxkōa* (ralo), no rio Cuduiarí
- 8 (12). *Koxtoá* (coró-coró vermelho), na bôca do Cuduiarí
9. *Desóporea* (barbado), abaixo de Mitú (rio Uaupés)
10. *Yurya* (aleijado), no Karapanā-igarapé

- 11 (10). *Moã-paryá* (sal), no Mirití-igarapé (acima de Mitú, Uaupés)
12. *Boté dyeryá* (ovos de aracú), nas cabeceiras do Cuduiarí
- 13 (15). *Wamātarwa* (uma erva), nas cabeceiras do Querarí
- 14 (7). *Yebákaroa* (manivara), no rio Querarí
- 15 (3). *Byédero* (var. de pimenta), em S. Cruz e Tatú-cachoeira (Uaupés)
16. *Wai wehëkö* (puçá), em Pacú-igarapé (acima de Mitú Uaupés).

4. Em abril de 1957 encontramos em Arapáçu-poço, localidade sôbre o rio Içana, próximo da foz do Aiari, duas mulheres provindas do Querarí, Nazária de seus 40 anos e Byatrina de uns 25 a 28 anos, casadas com homens Arwáke da tribo Yauareté-tapúya. Apresentaram-se como sendo da tribo *Korēteraböa*, nome que nos traduziram como *Búya-tapúya* (gente-cobra). Note-se que na 2ª lista supra, Josefa deu como uma subdivisão dos Kubêwana os *Korētataboekö*, nome que indica a planta *bösaritena*. Recolhendo o Vocabulário « teste » destas mulheres *Korēteraböa*, verificamos que era quase idêntico ao fornecido por Eloisa em 1955. Byatrina indicou as seguintes divisões; servindo-nos de intérprete o índio Ernesto, da tribo Juruparí-tapuya, de S. Ana (rio Içana):

1. *Hebēnawa* (velho), em Tuí (rio Cuduiarí)
2. *Padikawö* (ralo), em Itapinima (rio Cuduiarí)
3. *Byawá* (Pimenta), em Pirá-mutum (rio Querarí)
4. *Myarāwa* (branco), em Sêi-ma (rio Uaupés)
5. *Babúköwa* (aparecido), em Uaracú-cachoeira (rio Cuduiarí)
6. *Warariwa* (?), em Macucú (rio Uaupés)
7. *Korówa* (coró-coró), em Itapinima (rio Cuduiarí)
8. *Pyaráwa* (tocandira), em Pirá-mirim (rio Cuduiarí)
9. *Horóbora paramëra* (argila), em Cupim-igarapé (rio Papurí)
10. *Tidwa* (um peixe), em Ti-igarapé (rio Uaupés)
11. *Akēromöwa* (formiga de fogo), no rio Pirá-paraná
12. *Táytö paramëra* (pavãozinho ou feiticeiro), no rio Uaupés
13. *Korébawa* (esperado), Iviari-igarapé (afluente do Querarí)
14. *Kopáyöwa* (cupim branco), no Mirití-paraná (rio Uaupés)
15. *Baröüwa* (uma formiga de cabeça grande), no Mirití-paraná (rio Uaupés)
16. *Orobawa* (deserto, clareira?), em Jacamim-cachoeira (rio Uaupés)
17. *Yamítidöwa* (fuligem), em Uaracapurí (rio Uaupés)
18. *Wirowa* (um grilo), em Tipiaka-cachoeira (rio Uaupés)
19. *Tatiwa* (javari), em Paca-igarapé (rio Uaupés)
20. *Möa körawö* (ólho), em Iutica, (rio Uaupés)
21. *Betöwa* (coco de tucum), em Açái (rio Uaupés)
22. *Byákowa* (estrêla), no rio Içana
23. *Yamã paramëra* (filhos do veado), em Surubi-igarapé (rio Içana)
24. *Máwa paramëra* (daguirú preto), Cumarí-igarapé (rio Içana)

Observações. — Confrontando as várias listas verificamos:

1) As localizações não coincidem. Esta dificuldade, porém, talvez se explique porque se trata de indicações vagas (rio ou igarapé tal, cabeceiras do rio tal, etc.); ou porque um mesmo grupo pode estar espalhado por várias localidades.

2) Os nomes igualmente não coincidem perfeitamente. Também poder-se-ia explicar esta dificuldade admitindo-se que nenhuma lista está completa, donde o fato de uma omitir nomes que figuram em outras.

3) Estranha-nos sobremaneira a última lista: a) é mais numerosa. Talvez além de

subdivisões propriamente ditas, compreenda também tribos próximas consideradas irmãs e, por isso, com interdição matrimonial entre elas.

b) Não é grande a coincidência com as listas anteriores (apenas em meia dúzia de nomes). Tendo presente que a desinência *kö* é indicadora do masculino singular e *wa*, a desinência do plural, descobrimos um maior número de coincidências. Por exemplo: a 5ª. subdivisão desta lista, *Babúkōwa* com *Babúkekö* citada por Heloisa; a 6ª. divisão, *Warariwa*, com a 3ª. de Heloisa, *Wáarikö* (pimenta); a 9ª. *Horóbora*, argila, com a 8ª. *Húrukö* (?); a 16ª. *Orobawa*, com a 1ª., *Órobakö* (sorotoça).

q) *Roéra-Masã* ou *Tarayra-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — *Roéra-masã*, como dizem no próprio idioma, corresponde ao Tukano *Doéá-maxsã* ou *Tarára-tapuya* do Nheengatú, pois *roé* (em Tukano *doé*) é o nome do peixe taráira (*Eritbrynus Taráira*, Lin.)

Seu idioma pertence ainda ao grupo linguístico Tukano, como se vê no Vocabulário (Cfr. *Idiomas indígenas da Amazônia*), que nos forneceu, em agosto de 1956, um jovem por nome Yamí, conhecido ainda sob a denominação de Pedro, de seus 22 anos, e residente na maloca *Ide-masã* do Komé-ya. São êles em geral de estatura mediana, cheios de corpo, rosto arredondado, tez brônzeo-clara, olhos claros puxando a azul, fios de bigode, nariz alto e um tanto aquilino, e cabelo lissótrico. Todos, homens e mulheres, trazem as orelhas furadas e atravessadas por um pequeno batoque de seus 2 mm. de diâmetro.

Vigora, também entre os *Roéra*, a exogamia de tribo, e sabemos de matrimônios com os *Ide-masã*.

2) *Hábitat e habitantes*. — Possuem uma maloca próxima da foz do ribeirão Gó-ya, afluente da direita do Komé-ya. Parece que são pouco numerosos, salvo se os consideramos em conjunto com os *Emõá* e *Yebá*, que nos foram indicados como uma mesma tribo (cfr. IV 2, t). Note-se que não é raro que os de uma tribo sejam apresentados como irmãos ou parentes dos de outra tribo, com interdição matrimonial, embora se distingam não só pela língua, como até somaticamente ou bio-etnologicamente. É o caso, por exemplo, dos Tukano e Bará.

3) *Divisões*. — O informante supra indicou-nos apenas os *Yebá-Yetána*. Várias tribos, como os *Hanëra*, *Yebá*, *Emõá* indicaram como subdivisão sua os *Roéra* ou *Tarára*. Trata-se realmente de subdivisões dessas tribos, ou constituem os *Roéra* uma tribo a se? Se é pequena a diferença dialetal, como nos revelam os Vocabulários comparados, é maior a somática, apesar do regime de matrimônio que liga essas tribos. Se temos em mente que entre tôdas essas tribos vigora o matrimônio exogâmico como lei rigorosa (cfr. p. 359), a não interdição matrimonial poderia servir de critério para distinção de tribos, embora a interdição nem sempre valha como um critério classificativo.

r) *Surirá* ou *Suryāna*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Êles se denominam a si mesmos *Surirá*, de significado desconhecido, e são chamados *Suryāna* pelos de outras tribos.

Provavelmente é a mesma tribo chamada Cirango por Curt Nimuendajú.

Sua língua é do grupo Tukano, como se vê no Vocabulário que coligimos e gravamos (cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical* e *Idiomas Indígenas da Amazônia*). Possivelmente a que vem em 16º lugar na classificação lingüística de Chestmir (cfr. *Idiomas Indígenas da Amazônia*), e a situa erroneamente no rio Caiari.

São de tez mais clara que os Tukano, rosto miudo, traços menos mongolóides e também mais baixos e menos corpulentos que aquêles. Moralmente mais decaídos, são tidos pelos Tukano como inferiores, e como tais se julgam a si mesmos. São, na realidade, mais lentos em assimilar a civilização, mais preguiçosos, menos susceptíveis ao estímulo. Confirma a impressão que estão mais decaídos o aspecto de suas casas em Acuaricuara. É verdade que em novembro de 1953 duas famílias Suryana estavam construindo as duas melhores casas do povoado missionário. Da decadência moral, o fato de um pai vivendo maritalmente com sua filha. Cumpre relevar que os Tukano não aceitavam *Suryana* como capataz de trabalho; no entanto, na escola da Missão, os dois jovens mais inteligentes eram *Suryana*.

Em Acuaricuara encontramos *Suryana* casado com *Tukano* e com *Desana*; não vigora, pois, interdição matrimonial entre estas tribos. A exogamia é obrigatória também entre os *Suryana*.

2) *Hábitat e habitantes*. — Encontramos alguns grupos nas cabeceiras do Papurí e no rio Paca (Acuaricuara e arredores). Não se confundem com os širyaná, de origem Arwake, localizados no Demêni, e que Curt N. identificou com os *Babuna*.

Pelas informações obtidas em Acuaricuara, a tribo *Suryana* está muito reduzida de membros. Serão uns 250 indivíduos: 120 em S. Geraldo (rio Paca), 80 em Vinha-igarapé, 30 em Uíva-igarapé e 20 em Tapira-cachoeira (rio Paca).

3) *Divisões*. — Informante Manoel Rodriguez de Acuaricuara.

1. *Tu-boá* (?), em S. Geraldo
2. *Bebé buriséra* (*Suryana* tapurú), em Vinha-igarapé
3. *Wíva* (flecha), em Uíva-igarapé (rio Paca, acima de Tapira-cachoeira)
4. *Wya-toá* (uma formiga), em Uíva-igarapé
5. *Eóna* (jaburú), em Tapira-cachoeira
6. *Bayaró suryá mamasurá* (*Suryana* cantor), na cabeceiras do Vinha-igarapé
7. *Bará-ka* (?), nas cabeceiras do rio Paca.

s) *Tsēna*

1) *Gente-Nome-Língua*. — Pertencem os *Tsēna* à família de línguas Tukano, como se deduz do vocabulário « teste » (cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical*). Não nos foi possível obter dados para um cálculo aproximativo dos *Tsēna*. Como as tribos vizinhas que residem entre o Tiquié e Pirá-paraná, os *Tsēna* são de tez mais clara que os Tukano e traços menos mongolóides. Apresentam, outrossim, cabelos quimótricos, castanhos escuros.

2) *Hábitat e habitantes.* — Localizam-se presentemente em malocas no médio Pirá-paraná e em alguns seus pequenos afluentes como o Timí-ya (igarapé de lontra), Ahā-ya (igarapé do inambú) Iaxpi-ya (igarapé de batata) e Utú-ya (igarapé da campina).

3) *Divisões.* — O índio Tsēna Marco, de seus 25 anos (1958) que nos forneceu e gravou o vocabulário, indicou as seguintes divisões da sua tribo em ordem decrescente de importância:

1. *Oāni-sēna* (micura ou gambá), em Tsēna-pwea (cachoeira do Pirá-paraná)
2. *Tsēna-pō* (?), no ribeirão Timí-ya
3. *Pinō-sēna* (cobra), no ribeirão Ahā-ya
4. *Kūmya* (?), no ribeirão Iaxpi-ya
5. *Wayá-sēna* (um peixe), em Tsēna-pwea. A este grupo pertence o informante.
6. *Pamō* (tatú), em Utú-ya (Pirá-paraná)

t) *Wabyára ou Yurití-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua.* — Os índios conhecidos por *Yurití-tapuya* se dizem no próprio idioma *Wabyára* ou *Ubayána* e pertencem à família lingüística Tukano, cuja língua, no entanto, apresenta vestígios Karaíba, assim afirma Chestmir (cfr. Vocabulário na *Discoteca Etno-lingüístico-musical*). *Jurití* é tradução do nome da pomba *wabyara*. São de rosto mais longo e tez mais clara que os Tukano, como também são mais altos e esbeltos que estes.

2) *Hábitat e habitantes.* — Chestmir informa de sua existência no rio Caiari. Pelo que nos consta, é na região colombiana entre o Uaupés e o Papurí que vivem alguns grupos dos *Jurití*, bem como em Acuaricuara (rio Paca) e seus arredores. Parece-nos que são mais numerosos que os Suryana.

Em « Pelo Rio Mar » se diz que foram aldeadas em 1852 por Frei Gregório no rio Uaupés em Aracapurí, Carurú-cachoeira, S. Jerônimo e S. Joaquim, e um século antes pelos Carmelitas em Thomar. E que são muito proximamente aparentados aos *Hubúteni* e são denominados *Halikuliarú* pelos Siwsí. Pensamos que haja um sério engano. Os *Hubúdeni* são do grupo Arwake, e os *Jurití*, dos quais falamos, são, pela língua, do grupo Tukano. É verdade que os traços fisionômicos dos *Jurití* são menos mongolóides e mais delicados que os dos Tukano.

3) *Divisões.* — Informante Emília Cordeiro, de seus 40 anos em Acuaricuara em novembro de 1953.

1. *Dexpoá Waxtí panamēna* (cabeça de Wāxti), nas cabeceiras do Paca
2. *Tsyára Wabyára* (andorinha), na boca do Turí-igarapé, em Není-ya
3. *Dyáta poná* (pato dagua), nas cabeceiras do Cussá
4. *Bótea Wabyára* (aracú), nas cabeceiras do rio Paca (hoje extintos)
5. *Wákebu poná* (ingá), em Tuim-igarapé (afluente do Uaupés)
6. *Yāseá Wabyára* (jurití mico), no igarapé Komé-ya (afluente do Paca)
7. *Uséniña* (cucura), no igarapé Komé-ya
8. *Dyípo yutáda* (pata) (?), no igarapé Komé-ya

9. *Watkó basoka* (seringa), nas cabeceiras do Paca
10. *Dyató panamēna* (iúá pixuna), no rio Paca (acima de Tapira-cachoeira)
11. *Abuã betóri panamēna* (minhoca), nas cabeceiras do Paca.

Observação:

6. Komé-ya é o nome da língua Tukano correspondente a Giparaná do Nheengatú, isto é « Ribeirão do ferro ou do machado ». Não se confunda com Komé-ya, afluente do rio Pirá-paraná que banha as matas habitadas pelos *Ide-masã*, *Roera*, *Yebá* e outras tribos.

u) *Wai-Khana* ou *Pirá-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — *Pirá-tapuya* é o termo da língua geral correspondente a *Wai-khana* do idioma materno, « gente peixe » (sing. Masc. *Wai-khō*, Fem. *Wai-khō*). O seu nome explica-se pela lenda das origens. Seus particulares traços fisionômicos foram descritos (IV 1, a 3). Sua língua é do grupo Tukano, como se pode ver pelo Vocabulário (cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical*), e muito próxima da dos Wanana.

Já observamos que vigora interdição matrimonial entre os *Pirá-tapuya* e os *Arapáço*, *Wanana* e *Juriti*.

2) *Hábitat e habitantes*. — Nas listas do século 18 não figuram. É interessante relevar que os *Pirá-tapuya* são indicados nos mapas de Frei Gregório em Carurú-cachoeira, Iauareté, Juquirá. S. Joaquim, isto é, em povoados de outras tribos e não onde os encontramos e sinalamos (III). O seu núcleo principal é o Papurí, donde passaram depois ao Uaupés. É provável que tenham chegado ao Brasil antes dos Tukano.

Oscilam por sete ou oito centos dos quais 596 no Brasil em 1973, assim distribuídos: no Uaupés, em Jacaré-ponta e arredores de Ananás, de Taracuí, em Urubucuará, Mariuá, Buzina, em Uaracú-ponta, que é o seu maior centro atualmente, e nos arredores de Umarí. No Papurí: em S. Gabriel, S. Paulo. São, outrossim, numerosos em território colombiano fronteiriço.

3) *Divisões*. — Indicadas por um grupo de Pirá-tapuyas de Teresita (rio Papurí).

1. *Webetera* ou *Vetára poné* (polvilho), em Teresita, Ucapinima, Japim, Japú (rio Papurí) e Uaracú (rio Uaupés)
2. *Swāra poné* (vermelhos), em Macú-paraná e África (Papurí)
3. *Sasíro poné* (sasíro, um gafanhoto grande), em Uaracú (Uaupés)
4. *Kenē poné* (uma barata), no rio Paca
5. *Pāta poné* (um sapo que incha), em Japim (Papurí)
6. *Busāna poné* (paineira), em igarapés do rio Japurá
7. *Büxpó poné* (trovão), em S. Tomé (Bela Vista), no baixo Uaupés
8. *Duxkodö poné* (desnalgado), em Bela Vista
9. *Ñamá-emēperoa poné* (orelha de veado) em Ituím-ponta (Papurí)
10. *Ñapá poné* (um sapo), em Ararí-pirá (Uaupés)
11. *Komé-pa poné* (pedra do machado), em S. Francisco (Uaupés)
12. *Nobá-peeroa* (queimada), em Bacaba (Uaupés) e Japim (Papurí)
13. *Poéroa* (vazante), em Teresita (Papurí)

14. *Namákuli poné* (veado pintado), em Macú-igarapé
15. *Yapē poné* (uma rã), em Cangatara (Uaupés)
16. *Kēhólya* (sonhador?), em Ponta-fria (Uaupés)
17. *Bwá poné* (cotia), em S. Paulo, S. Gabriel, Tucunaré (Papurí), Taracuí, Bela Vista, Açai-paraná (Uaupés)
18. *Paraoro* poné (um cipó de flor perfumada), nos ribeirões Macú e Ituim
19. *Nixtí-pá poné* (cinza), em Teresita (Papurí)
20. *Oxkótirya poné* (espuma da agua onde apareceram os Pirá-tapuya), em Carurú-cachoeira (Uaupés)
21. *Dyaxtú panámina* (netos de Dyaxtú, i.e. do que bebe caxirí puro), em S. Tomé (Tiquié), Bela Vista (Uaupés)

Observação:

11. Conforme o Tukano Henrique, pajé do Japú-igarapé (rio Uaupés), os *Komé-pá*, ditos também *Gi-Tapuya*, são os « Pirá-tapuya dos pés » ou « da cauda » (assim se exprimiui) e moravam antigamente acima do Japú-Igarapé, conforme se pode ver desenhado no mapa de Hamilton Rice (cfr. II 6, b).

19. « Porque traziam o fogo nas danças », assim nos explicam a razão do nome. Deve ser costume antigo que hoje não mais vigora. Mas atualmente cabe ao menos categorizado dentre os homens, dizem-nos (e quiçá é a verdadeira explicação), acender o charuto ritual (cfr. C. VII, 4, e 2,5, p. 311) Releve-se que em Teresita no-lo apresentaram como os Pária ao passo que no Tiquié qualificaram de *escravos* aos *Bwa poné*, *Paráoro* e *Oxkótirya*.

20. Seriam os *Wanana* considerados como irmãos dos *Pirá-tapuya*, donde a interdição matrimonial que vigora entre estas tribos?

21. Informou-nos um indivíduo deste grupo que êle se identifica com o 7º grupo acima Búxpó poñé.

v) *Winá ou Desāna*

1) *Gente-Nome-Língua*. — No próprio idioma se dizem *Winá*; nome, parece, de um peixe. Conforme o Padre João Marchesi significa ventania, trovão, gente do trovão. Pelos Taryana são chamados *Detsana* ou *Papuriwára*. O sufixo *wara* é do Nheengatú e exprime origem; o nome pareceria, então, indicar que penetraram no Brasil pelo Papurí. É certo que quando os *Tukano* chegaram ao Tiquié, os *Desana* já se achavam aí e nos principais afluentes. Inversamente dos *Tukano*, depois é que passaram ao Papurí, quiçá ainda antes da chegada dos *Tukano* ao Brasil.

Na língua *Tukano* dizem-se *Winá* ou *Wirá*; receberam, outrossim, as alcunhas de « *muhî-pū pōra* », filhos do sol, e « *ō'mākori-maxsā* », gente do dia. Tais alcunhas podem derivar de alguma lenda que desconhecemos. Ou quiçá, da localização relativa dessas duas tribos, estando os *Desana* na região oriental, com relação aos *Tukano*?

O vocabulário que conseguimos (cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical*) revela tão grande afastamento do idioma *Tukano*, quanto antropológicamente se distinguem desta tribo. Baixos como êles, porém mais franzinos e mais claros, e de rosto afilado. Chestmir afirma que seu idioma apresenta intrusão Karafba.

São especialistas no fabrico de peneiras e no preparo do tucum. Os

Tukano, afirmam haver aprendido com os *Desana* a fazer a « rede de trinta fios » (VI 2, c 2).

É-lhes interdito o matrimônio com os *Taryana* e *Arapáço*. Lemos em Koch Grünberg que se casam com os *Makús*. Não o pudemos verificar. Talvez se tratasse, de um caso particular referido a Koch. Nem nos parece aceitável, pelas centenas de indivíduos que observamos, a opinião de Koch que difiram das outras tribos pelos seguintes traços somáticos: « corpo não tão bem proporcional, cabeça alta, cabelos crespos, rosto oval, zigoma saliente, nariz grosseiro, olhos algo oblíquos ».

2) *Hábitat e habitantes*. — São muitas centenas. Nas paróquias de Taracuí, Iauareté e Parí perfaziam 1002 indivíduos. Hoje os encontramos numerosos no Papurí e afluentes, porém especialmente no Tiquié e seus tributários (o Castanho, Umarí, Ira e Turí-igarapé). Alguns grupos desceram, já em princípio do século passado, para a foz do Uaupés e o Rio Negro. Estes últimos, como lemos em Giaccone, « pelo contato com os Caboclos e brancos, são os mais adiantados; além do próprio dialeto e do Tukano, falam o Nheengatú e muitos, o português. Todos os anos alguns deles sobem o Tiquié e o Papurí, em visita aos seus irmãos, levando-lhe mercadorias ganhas com os brancos e recebendo em troca, farinha de mandioca, peneiras, aturás ou cestos, novelos de tucum e canoas » (*Os Tucanos*, 7).

3) *Divisões*. — Informantes: Amélia Veiga (30 anos, em 1956, da subdivisão *Yugö-pôná*) e Ana Cabral (22 anos, *Depótino*) ambas de Floresta (rio Tiquié); Justina Pires (de Embaúba, rio Uaupés) e Judite Monteiro (de Matapí, Tiquié):

1. *Boré-ka pôná ánikma* (aracú), no rio Papurí; são os « Mamí »
2. *Bügyéri pôná* (velho), em Tucunaré (Papurí)
3. *Sumyéri pôná* (uma fruta amarga), no Macú-igarapé (Papurí)
4. *Poyéri pôná* (uma fruta semelhante ao abio), no rio Uaupés
5. *Depótino pôná* (uma formiga), em Ira-igarapé (Tiquié)
6. *Yugö pôná* (soluço), em Trovão (Uaupés) e Floresta (Tiquié)
7. *Sipeáinā ánikma* (um pássaro), em Umarí-igarapé (Tiquié)
8. *Anañeri pôná* ou *aganigāni pôná* (pé de inambú), no rio Papurí
9. *Yexsé pôná* (porco do mato), no rio Castanho (afl. do Tiquié)
10. *Toá pianā* (íua pixuna, fruta), em Iraití (Tiquié)
11. *Waxsúpo pôná* (cunurí), em Turí-igarapé (Papurí)
12. *Yú pôná* (um inseto?), em Floresta (Tiquié)
13. *Yeborēna ánikma* (osso?), em S. João (Tiquié)
14. *Simyö péru pôná* (caxiri de uacú), em Teresita (Papurí) e Itapinima (Uaupés)
15. *Yaxpé putiná* (?) ou *yáí buxtiná* (onça branca), em S. Antônio (Tiquié)
16. *Búyaka pôná* (sumaúma), no rio Papurí
17. *Teáburu pôná* (uma fruta), em Floresta (Tiquié)
18. *Mabáñana pôná* (uma lagarta comestível), no rio Papurí
19. *Mōneá pôná* (carapanã), em Umarí-igarapé
20. *Minumú pôná* (andorinha), nas cabeceiras do Papurí
21. *Mixpinya pôná* (açai), em Turí-igarapé e Montfort (Papurí)
22. *Wai-goberi pôná* (canal de peixe), em Piracuára e Montfort (Papurí)
23. *Kúperi pôná* (?), em Tucunaré (Papurí); só uma mulher sobrevive, mãe de Sabino Paíva de Iuquirá, Uaupés)

24. *Poetēna* ou *Po'yaxtēna* (uma planta), em Po-yá igarapé
25. *Óiwa ánikma* (morcego), no rio Papurí; são os pária.

Observação:

1. *Bore-ka pōná* quer dizer «filho do aracú». «*Ánikma*» é um demonstrativo que empregam com freqüência e significa êstes, êles. Transcrevêmo-lo para ficar fiel à indicação e pronúncia dos nossos informantes.

19. Seria talvez a tribo *Karapanā* que consideram mais intimamente ligada aos *Desana*? Efetivamente existe um grupo *Karapanā* nas cabeceiras do ribeirão Uamarí ou Uamarí-igarapé.

22. Afirmam os indígenas que há um canal subterrâneo entre o Papurí e o Tiquié, por onde, reza sua lenda, passaram os primeiros peixes para o Tiquié.

N.B. O *Desana* José Prado, de uns 30 anos (1956), confirmou as subdivisões supra, com as seguintes modificações: 1) não conhece a 11ª. subdivisão *Waxsúpo pōná*; 2) corrigiu os nomes da 8ª, 15ª e desmembrou a 24ª, respectivamente *aganigānī pōná*, *yáí buxtinā* e *Poyaxtēna* «porque plantou o igarapé» (assim explicou); 3) as três primeiras são as mais nobres, disse, e os *Oiwa* são os párias.

w) *Yebá-Masā*

1) *Gente-Nome-Língua*. — *Yebá-masā* é sua denominação na língua materna, embora não saibam o significado dêste termo. Lucas o velho Tukano de S. Luzia, como já foi dito (IV 2, a) explicava ao Padre Antonio Giaccone que *Yepá-maxsā* (como dizem em Tukano), quer dizer gente-da-terra, e que os indígenas chegados posteriormente ao Papurí assim denominavam os Tukano. Note-se que *Yepá*, conforme as lendas, é o filho de *Būxpó* (o Trovão), e os índios, com algumas noções religiosas, dizem que é Deus Filho. Koch G. (Z.I., 216) encontrou no Tiquié uma índia por nome Inácia, da tribo *Yepália*, de belos traços fisionômicos. Seria outra grafia de *Yepá*? Seu idioma se classifica na família Tukano, como se evidencia pelo Vocabulário (cfr. *Discoteca Etno-linguístico-musical e Idiomas Indígenas da Amazônia*). São, em oposição aos Tukano, tipos franzinos, de estatura média como êles ou mais baixos ainda. Rosto pequeno, afilando para o queixo. Fisionomia pouco ou nada mongolóide. Cabelo mais grosso, preto ou escuro, não lissótrico, como acontece geralmente aos indígenas do Brasil. Às vêzes até apresentam leves ondulações. Olhos escuros, nariz baixo na raiz, como os Tukano porém ponta mais alta e fina. Os homens têm ordinariamente as orelhas furadas.

Com insignificante agricultura de mandioca, são especialmente caçadores e vivem de frutas silvestres. Por isso é grande entre êles o consumo do ipadú (cfr. VI 4, i 4). Usam todos a rede de 30 fios. São freqüentes as suas festas.

2) *Hábitat e habitantes*. — Um grupo de 55 *Yebá-masā* vive nas cabeceiras do igarapé Iaíssa (igarapé da casa da onça), ainda em território brasileiro; porém a totalidade está em território colombiano, no interno da mata banhada pelo Komé-ya. Provavelmente não superam duas ou três centenas de membros.

3) *Divisões*. — As cinco primeiras divisões nos foram fornecidas pelo índio desta tribo por nome Joaquim, de seus 25 anos (em 1954), e as duas últimas pelo índio João, 40 anos, da tribo Tuyuka, da maloca do Iaíssa. Nas seguintes divisões figuram os *Roéra* e *Emõá*. Não conseguimos apurar se são as tribos homônimas, como é mais provável, consideradas como mais aparentadas. O seu hábitat coincide com os destas tribos, como se pode ver nos respectivos lugares.

1. *Doé* ou *Roé* (taraira), no Komé-ya
2. *Wihuri* ou *Wípuri* (?), no Komé-ya
3. *Ayawa* (?), no Komé-ya
4. *Héta* (?), no Komé-ya
5. *Kuito* (?), no Komé-ya
6. *Emõá-masã* (gente macaco guariba), no Komé-ya
7. *Sêi-masã* (gente macaco barrigudo) no Komé-ya.

Observação. — Sêi é o macaco dos gêneros *Lagothrix* e afins, que se diz também aimoré, por isso indígenas deste grupo algumas vezes são ditos *Aymoré-tapuya*.

x) *Kumãdene ou Ipeka-Tapuya*

1) *Gente-Nome-Língua*. — *Ipeka* é termo Nheengatú que significa *pato-dágua*. No próprio idioma eles se denominam *Kumãdene*, e na língua Tukano, *Dya-kaxtá pōrá* (filhos do pato-dágua). Os Taryãna dizem-nos *Kumãda Yaperikuli*, patos de Yaperikuli.

Há no Uaupés um pequenos grupo desta tribo de Linhagem Arwake e cujo idioma se filia ao grupo *Baniva*, como se pode ver pelo Vocabulário que recolhemos (cfr. *Discoteca Etno-Linguístico-musical*).

Consideram-se irmãos dos *Taryãna*, e, por isso, é proibido o matrimônio entre estas tribos. Na lista das subdivisões dos *Taryana*, figuram os *Kumãda Yaperikuli*. Porém as diferenças somáticas e glotológicas demonstram-na uma tribo distinta dos Taryãna. São menos corpulentos, de compleição mais delicada, mais claros e de cabelos menos lissótricos do que êstes.

Os do Uaupés já perderam o idioma pátrio falando todos exclusivamente o Tukano. Em 1954 encontramos em Urubucuara apenas dois velhos que sabiam ainda algumas palavras da língua natal, que pudemos transcrever e gravar: o sexagenário tuxáua Mandú Henriques, e o quase nonagenário Komū Martinho, falecido em março de 1956. Os do Cuiarí, afluente do Içana conservam ainda seu próprio idioma.

2) *Hábitat e habitantes*. — Esta tribo participou das primeiras migrações que se localizaram no Cuiarí e Içana; tendo, como centro neste rio, a localidade de S. Pedro. A escassez do Içana em peixe, em relação à população, especialmente em alguns anos, levou, em meado do século passado, alguns grupos a emigrarem para o Uaupés. Em maior número passaram pelas matas do Aiari, e outro, pelo baixo Içana. Entre êstes últimos o grupo *Ipeka* que hoje se encontra em Urubucuara e arredores, e nenhuma relação mantêm com os

Ipeka do Içana. Parece que, presentemente, a tribo inteira não ultrapasse três ou quatro centenas de almas.

3) *Divisões*. — Informante Mandú Henriques, do grupo Komādapú, tuxaua de Urubucara. Releve-se que os vários *Kumādēne* do rio Cuiarí, que pudemos consultar, embora falem o idioma natal não souberam indicar as divisões da tribo.

1. *Kumāda-da* (?), em Pinú-pinú, já extintos.
2. *Kumāda-pú* (?), em Urubucara
3. *Kapási Máwesi* (gancho?), Cabeceiras do Yaviarí
4. *Hapáka* (?), em Bacaba-cachoeira (Uaupés)
5. *Wamerida* (?), em Bacaba-cachoeira
6. *Murisépa* (?), em Periquito-cachoeira (Uaupés)
7. *Wiri-karúpa* (uiripipi, pássaro), em Periquito (Uaupés)
8. *Kumādáwēi* (fileira), no rio Aiari

z) *Talyaseri* ou *Taryāna*

1) *Gente-Nome-Língua*. — São os principais representantes, no rio Uaupés, do grupo étnico e lingüístico Arwáke. Denominam-se na língua Tukano, *Páāna* (nome de uma planta?), e no próprio idioma *Talyaseri* ou *Talyéseri* e em vários idiomas Arwáke do Issana *Taridza* ou *Taria*. De *Talyaseri*, opinamos nós, deriva a palavra *Taryana*, pelo rotacismo (troca do *r* pelo *l*, fenômeno comum entre essas tribos) e o sufixo *ana*, da língua geral, que exprime abundância ou coletividade.

Tentamos dar um esboço do aspeto somático (cfr. IV 1, a 3). Caracterizam-se melhor pela língua, que é do ramo Arwáke; portanto bem diversa da Tukano pela pronúncia, radiciação e flexão (cfr. *Discoteca etno-lingüístico-musical* e *Idiomas Indígenas da Amazônia*). Parece-nos, no entanto, que, quanto à estatura ou arcabouço lógico da língua (derivação de palavras, ordem da frase, sintaxe, etc.), o *Taryana*, como também os idiomas Arwáke e o próprio Nheengatú, sejam semelhantes ao da Família de línguas Tukano. Envolvidos geograficamente, como se acham por estes, e pelas relações comerciais e matrimoniais, nota-se que a sua língua tende a desaparecer, sendo substituída pelo Tukano. Atualmente apenas uma centena e meia de adultos entende e fala o idioma *Taryana*. Os moços só conhecem o Tukano, que é, muitas vezes a língua da própria mãe, e muitos, o Português aprendido nas Missões Salesianas.

De acôrdo com as lendas teriam saído da terra por buracos que se vêem nas pedras da cachoeira de Uapuim (no rio Aiari). Ao emergirem, ainda cobertos de sangue, fez-se ouvir forte trovão, e por isso são ditos « Filhos do sangue do trovão » (em Tukano, *Büxpó di pôrá*) ou *Di-roá* (gente do sangue).

Por ocasião da chegada ao Uaupés deu-se uma cisão em dois grupos, que ainda hoje se mantêm antagonicos. Um se localizou na cachoeira de Ipanoré, e o outro na de Iauareté; e entre ambos se radicaram um grupo Tukano em Iuquira, um Pirá-tapuya em Aracú-ponta e um Arapáço em S. José.

A sua ascendência Arwáke faz-nos pensar numa descida provável pelos Rios Orinoco-Negro, localizando-se alguns grupos (*Ipeka*, *Baniva*, etc.) pelo

vale do Içana e Xié, e outro (*Baré* e *Taryāna*) desceram mais. Os *Baré* chegaram até a foz do Rio Negro, e os *Taryāna* até a do Uaupés, cuja corrente depois subiram. Essas migrações devem ter-se processado há vários séculos. Com efeito, na época dos descobrimentos, já se achavam os Arwáke nos rios que ocupam atualmente. Mais ainda, os primeiros exploradores, que antingiram o rio Orinoco, encontram entre as tribos locais e crença que os habitantes do rio Negro eram gigantes (cfr. Sampaio, *Diario* de 1774-5, pag. 302). Podemos, pois, inferir um intervalo de séculos para o surgir e generalizar-se de lendas desse jaez.

2) *Hábitat e habitantes*. — As estatísticas das Missões dos Frades Capuchinhos de 1880 a 1888 indicam 11 aldeias habitadas pelos *Taryāna* com um total de 2.272 almas, cujos centros principais eram: Iauareté, S. Joaquim, Naná-Rapecūma, S. Jerônimo, Micura-Rapecūma, Carurú-cachoeira. Podemos afirmar que desses centros indicados presentemente só há *Taryāna* em Iauareté, S. Jerônimo de Ipanoré, e Micura-Rapecūma. Os últimos dados que possuímos acusam apenas 717 em Ipanoré, Pinú-pinú, Cigarro Buzina e de Iauareté para cima até Periquito, todas localidades sobre o rio Uaupés, e em Aracapá, Japurá e arredores sobre o rio Papurí, e no rio Javiarí. É possível que no cômputo dos Capuchinhos estivessem incluídos outros grupos Arwáke mais vizinhos pela língua e costumes, residentes na bacia do Içana.

3) *Divisões*. — Em outubro de 1953, um grupo de Taryana de Iauareté, entre os quais dois velhos de mais de 60 anos, verificaram a lista que daremos em seguida e obtida em viagens precedentes. Quanto à ordem e significado dos nomes havia indecisão entre os informantes, devido, talvez, à decadência do grupo que, além de sua redução de membros, está perdendo o próprio idioma.

1. *Pökurāna* (nascido das nuvens), no povoado Manao (Iauareté). São os mais importantes
2. *Nérikwa Kwénaka* (cara de veado), em Japurá (rio Papurí). Dêsse grupo, hoje quase extinto, o velho Paulino que nos forneceu estas subdivisões
3. *Sivru thumú* (?), em Japurá
4. *Kwisi úda* (cauda de mutum), em Iauareté (Uaupés)
5. *Kwi-váte* (?), em Iauareté
6. *Kwénaka* (?), em Iauareté e Ipanoré (quase extinto) (Uaupés)
7. *Kwi Káparo* (macaco aimoré), em Ipanoré
8. *Sami-da* (?), em Aracú-ponta (Uaupés)
9. *Makú-ya* (urutauí, bacurau), em Micura (Uaupés)
10. *Kumāda Yaperikuli* (Pato de Yaperikuli), em Pinú-pinú (Uaupés). São propriamente os *Kumādēne*, também do grupo Arwáke
11. *Makaryá-pö* (?), em Uaracapá (rio Papurí)
12. *Hiparíku sāsari* (*riku* é um pica-pau pequeno), em Iauareté (Missão)
13. *Seréawi* (um periquito de cauda longa), em Bacaba (Uaupés)
14. *Kayároa* (? sonhadores), Iauareté (povoado Dom Bosco). Parece-nos mais provável que tal nome derive da vespa conhecida em português por Manjerona e que em Tukano se denomina *kumū-kayáro*, pl. *Kayároa*
15. *Wáparo pōná* (um peixe), em Pinú-pinú (Uaupés)

Observação. — Este nome *Wáparo pōná* está em língua Tukano. Uma jovem de 17 anos, Antonia Corrêa, se apresentou em 1954, como sendo *Wáparo pōná*, não sabendo

dizer o significado de *Wáparo*. Conforme outros é um peixe semelhante ao aracú, porém mais arredondado.

Em maio de 1956, o pajé *Taryāna* do Ira-igarapé, por nome Henrique, homem de seus 50 anos, contou-nos a lenda das origens dos grupos Arwáke, na cachoeira de Uapuim, e deu-nos a relação dos chefes *Taryāna* na ordem de saída da panela da cachoeira, e que corresponde igualmente à importância do grupo que dele se originou. Note-se que se diferencia da precedente, não só quanto ao número das subdivisões e sua precedência, como também quanto aos nomes e seu significado. Só há acôrdo com a precedente em meia dúzia de nomes. Revelou-se, no entanto, melhor conhecedor das lendas antigas, e por isso mais crédito merece sua palavra, aliás muito respeitada não só pelos simples homens, como também por outros pajés da tribo *Taryāna*.

Começando pelos mais importantes, assim ficam seriadas em ordem decrescente as subdivisões:

1° grupo dos mais nobres

1. *Kaméwa* (?), os cabeça; já se extinguiram
2. *Iriyumákēni* ou *Ena-yamákere* (gente do sangue, isto é, nascidos do trovão), deste grupo Agostinho do povoado Manao (Iauareté)
3. *Pokurāna* (i.e. irmão mais velho) *Kasútari*, já extintos; outrora no povoado Manao
4. *Pokurāna náseri* (?), também extintos, em Iauareté
5. *Pokurāna purūtī* (fólha), deste grupo Filipe de Iauareté
6. *Pokurāna Kwénaka* (cunurí), deste grupo é Joaquim de Iauareté
7. *Pokurāna Neríkoa* (testa de veado), extintos, em Iauareté
8. *Dúpu-kári* (lagarto d'água), Paulino de Iravassú-ponta
9. *Kwénaka Pitasítsawi* (perna de cutia), Iravassú-ponta
10. *Kwénaka Sivíru* (pomba), Mandú Moleque de Iauareté
11. *Pokurāna Kwisívada* (cauda de mutum), Mandú de Turi ponta (Uaupés)
12. *Pokurāna Wadakēnini* (galho de iúá-pixuna), Benedicto de Tauá (antigamente moravam em Taiaçú).

2° grupo mais abaixo (i.e. inferior)

13. *Kwénaka Kwewátthe*, Nicolau de Iauareté
14. *Kwénaka Manwére* (Manuel), Calisto de Iauareté
15. *Kwénaka Manwére Kwewátthe*, Leopoldino de Iauareté
16. *Kwénaka Dakāsani* (puraquê), os *Taryana* de Ipanoré
17. *Pupúta Sabāmi* (cabeça de cutia), os *Taryana* de Aracú ponta
18. *Sabāmi Maru-wyanapéri* (sobrinho do Bayá), Feliciano de Manáo
19. *Sabāmi Karinéséri Baasé-bō*, no Ira-igarapé (deste grupo o informante)
20. *Sabāmi Karinéséri - Yauvityápu* (arco de flecha), em Japurá (Papurí)
21. *Wiaka* (?), hoje em Ipanoré, outrora na cachoeira do Acará
22. *Hwyaka* (?), hoje em Cigarro, outrora na cachoeira do Acará

3° grupo — Surára (os soldados, para os trabalhos inferiores)

23. *Kumāda Axréda* (pato branco), Agostinho da ilha do bezouro (abaixo de Iauareté)
24. *Kumāda Kadêita* (pato branco), Martinho de Urubucuará
25. *Kumāda Kadêita*, no rio Javiarí

4° grupo

26. *Yaviria-pe nipe* (gente do Javiarí), Paulino de Uracapá (Papuri)
27. *Yaviria-pe nipe* (gente do Javiarí), Bibiano de Uracapá
28. *Adari* (pavãozinho ou feiticeiro, ave), Marcelino de Iauareté
29. *Yarya-nipe* (tartaruga-bayá), em Iauareté (servem a Nicolau)

5° grupo dos *Kayaroa* (em Tukano *Wai-penésiriri*)

30. *Yavyáripe* (tubo de ritmo), os Taryāna de Mirití (Uaupés)
31. *Kayároa*, extintos desde o início (i.e. morreu sem deixar filhos)
32. *Hayku Sāni* (coração de pau), João Barrigudo, de Iauareté
33. *Hiparu* (a curvatura do sapo), Eduardo de Iauareté
34. *Tepāna Masyēdana*, são os escravos, em Iauareté (sobrevivem só algumas mulheres).

6° grupo dos *Sobrinhos* (?)

35. *Pai Penéseri* (= *Wai penésiriri*?), Antonico de Iauareté
36. *Pai Penéseri*, Eduardo Iauareté (pai de Ricardo)
37. *Pai Penéseri*, os Taryana do povoado de Buzina (Uaupés).

7° grupo dos *Escravos*, '*Taryana da cauda*'

38. *Mamyári-kéni* (neto de *Wāx-ti* ou *Juruparí*), Bibiano de Periquito;
39. *Mamyári-kéni*, em Bacaba-cachoeira (Uaupés)
40. *Mamyári-kéni*, em Juquira-ponta (acima de Iauareté).

Observações:

15. Leopoldino foi um tuxáua temido, de Iauareté, por volta de 1920.
19. Parece ser da língua Tukano o nome *Basé-bō*; conforme uma lenda foi o personagem que lhes deu a mandioca.
3. grupo. — *Surára* é o termo, parece, do Nheengatú, corrupção do português soldado e que as diferentes línguas adotaram.
26. *Yaviria-pe nipe*, com tōda probabilidade é do idioma Tukano, e com melhor pronúncia se escreve *Yaviria-pō nīpō*, i.e. os que estavam no rio Javiarí.

Names of the tribes in various indigenous languages

TRIBOS	EM TUKANO	TUYUKA	PIRÁ-TAPUYA	WANANA
1. Tukano	Daxscá	Daxscá	Daxscá	Daxscá
2. Tuyuka	Dyí-khára	Doxká-poará Doxká-foará	Dyí-kena	Dyí-maxkána
3. Pirá-tapuya	Wai-khára	Wai-maxkána	Wai-khána	Wai-maxkána
4. Wanana	Oxko-tí-khára	Dyá-possá-maxkána Axko-ti-maxkána	Oxkó-ti-rya	Kóti-rya
5. Desana	Wirá	Winá	Kna	Kna
6. Kubewana	Kobéwa	Kubéwa	Si-á (Si-bá)	Bwísa-maxsá
7. Bará	Bará	Bará	Bará	Bará
8. Yurití-tapuya	Waiára	Waidyana, Waiaka	Waiána	Waiána
9. Suryana	Soryá	Soryá	Suryá	Suryá
10. Karapaná	Móxtéá	Móxtéá	Muxtá	Móxtéá
11. Hanéra	Parêrôa	Panêrôa	Erúrya	Parêrôa-maxsá
12. Edúrya	Edúryá	Edúrya	Erúrya	Dúrya (Verúrya)
13. Yebá-masá	Yepá-maxsá	Yepá-maxsá	Yepá-maxsá	Yepámati
14. Tatú-tapuya	Pamóá-maxsá	Pamóá	Pamó poné	Phamó-poná
15. Mikúra-tapuya	Oá-maxsá	Oá-fóná	Oá-poné	Oá-maxsá
16. Mirití-tapuya	Neeróá	Neenoá	Neenoá	Neenoá
17. Arapásu	Koréá	Koneá	Koneá	Koréá
18. Ide-masá (Makuna, Aöníra)	Aönírá	Aöniná	Aönina	Emôa
19. (Wariwa-tapuya, Eimoá-masá) Gente-guariba)	Eimóá-maxsá	Eimóá	Eimôa	Emôa
20. Taraíra-tapuya	Doé-maxsá	Doséa, Daséra	Daxscépya-poné	Daxsá-píwa
21. Bá: re-masá	Bad-maxsá
22. Pusá-tapuya	Wehé-ko-maxsá	Batfgo-maxsá	Wehána-maxsá	Wahiye-kéryá
23. Káwa-yari	Kaviaríá
24. Yurú-pišuna	Waiú (?)	Dóxsé-ro-nyina
25. Sarabatana-tapuya	Büxpúwó maxsá	Buxpúwó-baxsoka	Doxsé-betó-níena	Pú-maxsá
26. Tanibúka	Nú'hoá-maxsá	Hoá-inarí	Vuxpí-paxká-poné
27. Wakará-tapuya (Yehéá-maxsá, gente garça)	Yehéá-maxsá	Yé-maxsá, Yé-poná	Nú'ho-paxká-poné Tá-tá-poné	Kóda-ká-maxsá

28. Akāgatāra-tapuya	Māhōá	Māhā-poari-maxsā	Māhā-poari-poné	Māhā-poaká-maxsā
29. Tayasú	Yese-pōná	Yexseá-maxsā	Yexseá-poné	Yexseá-maxsā
30. Yakamī (jacamim)	Maxkārī-yescé			
31. Arakú	Tā-tā-maxsā	Tā-tā-maxsā	Tā-tā-poné	Tā-tā-porēnoá
32. Irawsú	Bo'teá-maxsā	Bo'teá-maxsā	Bateá poné	Bo'teá-maxsā
33. Pिकासú	Dobé		Umí-maxsā	Mf-parēnoá
34. Tapira	Buhá-pōná	Buhá-maxsā	Buhá-maxsā	Buhá-maxsā
35. Yawareté-tapuya (Yai-maxsā, gente onça)	Wexké-fóná	Wexké-maxsā	Wexké-maxsā	Waxtsé-maxsā
36. Pirá-yurú	Yai-fóná	Yai-maxsā	Yairo-poné	Yairo-parēnoá
37. Tokādira	Wai-öxseró-maxsā	Wai-öxseró-maxsā	Wai-doxsé-maxsā	Wai-döxsé-maxsā
38. Jí-tapuya	Pextá-maxsā	Pextá-maxsā	Pextá-poné	Pixtá-maxsā
39. Jiboya-tapuya	Komeá	Komeá	Komé-paxká-maxsā	Komá-maxsā
40. Utia-waíwa	Wexsé-koteró-maxsā	Wexsé-koteró-maxsā		Dyáfina-maxsā
41. Koró-Koró	Uxtýá-maxsā	Uxtýá-maxsā		Tiroá-maxsā
42. Omáwa	Koxtoá	Koxtoá	Koxtoá	Koxtoá
43. Meyú-tapuya	Omā-pōná	Omā-maxsā	Omā-poné	
44. Wátúya	Wébe-fóná	Wébe-maxsā	Nahó-poné	Nahü-maxsā
45. Taryāna	Pávára	Pávára	Waxpáyakea	
46. Ipéka-tapuya	Dyá-katá-fóná	Dyá-katá-fóná	Pái:ne	Pháwána
47. Baniva	Bexkaná	Bexkaná, Bekará	Dyēnt-poné	Dyá-kaxtá-poná
48. Makú	Poxsá	Poxsá	Bexkaná, Bexkéé	Bastyá
			Poxsá	Poxsá

TRIBOS	EM DESANA	KUBEWANA	BARÁ	YURITI-TAPUYA
1. Tukano	Naxsá	Wéwewa (Hoéwe)	Dahéá	Daxsá
2. Tuyuka	Mát-mana	Koróboa-parámena	Dóká-porá	Doká-puyána
3. Pirá-tapuya	Wai-ahana	Moá-parámena	Wai-maxkána	Wai-masá
4. Wanana	Dexkó-soró-máiná	Oxkó-diwa	okó-timá-maxkána	Oxkó-sutiró-makána
5. Desana	Winá	Wekówe (wekúywe)	Winá	Winá
6. Kubewana	Dixpári-maná	Pamiwa	Dyá-mahá	Ptéri-makána
7. Bará	Bará	Pididá-pwéwa	Bará	Bará
8. Yuriti-tapuya	Gwaiana	Huréwayra	Waiana	Wahyára (Uhaiana)
9. Suryana	Söryá	Pwímýa (Pwímiwa)	Sürtyá	Söryá
10. Karapaná	Móneá	Mórewa	Moxteá	Moxteá-põná
11. Hánçra		Hawánya		
12. Edúrya		Edúrya		
13. Yebá-masá		Yebá-masá		
14. Tatú-tapuya		Pamõa		
15. Mikúra-tapuya	Pamõ-põná	Ohöwe-parámena	Oá-mõná	
16. Miriti-tapuya	Ódri-komé	Neáwa-parámena	Neenóá	Neenóá
17. Arapásu	Neenóá	Kórewa	Koneá-mahá	Koneá
18. Ide-masá		Aõdina	Aõniná	
19. Emõá-masá				
20. Jaraíra-tapuya				
21. Bá: re-masá				
22. Pusá-tapuya				
23. Káwa-yari			Kawáyari	
24. Yurú-piçúna				
25. Sarabatana-tapuya				
26. Tanibúka				
27. Wakard-tapuya				
28. Akagatára-tapuya				
29. Tayasú				
30. Yakamí (jacamim)				
31. Arakú				
32. Irawsú				
33. Pिकासú				
34. Tapira				

1. Tukano	Daxscá	Ratscá	Dascá	Rascá (Latscá)
2. Tuyuka	Matá-mana	Roká-poċna	Lokaxna	Rokáhana
3. Pirá-tapuya	Wai-kána	Wai-makána	Wai-kána	Wai-makána
4. Wanana	? Bárca	Wiroa	Oxko-ti-kána	Oxkó-dl-kána
5. Desana	Winá	Winá	Winá	Winá
6. Kubewana	Dipari-kána	Dyá-mahá (Kubéwa)	Kobéwa	Kobéwa
7. Bará	Bará	Bará	Bará	Bará
8. Yuriti-tapuya	Wayána	Wayána	Wayána	Wayána
9. Suryana	Surirá	Sürýá (Sátyá)	Tsödyá	Tsödyá
10. Karapanā	Moré-ká-pōná	Möxtréá	Möxteá	Möxteá
11. Hanéra			Hanerá	Hanerá
12. Edúrya		Edúrya	Edúrya	Edúrya (Erúlya)
13. Yebá-masá		Pamóá-yc	Yepá-masá	Yebá-masá
14. Tatú-tapuya		Oá-maikána	Hamónya	Hamóá-masá
15. Mikúra-tapuya		Neenoá	Oá-senoá	Oá-sinoá
16. Miriti-tapuya	Neenoá	Konéá	Neenoá	Neroá
17. Arapásu Konéa	Aökairá	Aökóra	Konéá	Konéá
18. Ide-masá		Ka-móá	Uhána	Uheána (Wahána)
19. Emoá-masá		? Orotsé	Ömóá-masá	Ömóá-masá
20. Taraíra-tapuya			Rocá-masá	Rocá-masá
21. Bá:re-masá				
22. Pusá-tapuya		?Ba-pí	Syári-ryará	Syári-hosá
23. Káwa-yari		Kawáya	Káwadya-masá	Káwayari
24. Yurú-pisúna		Iróipya	Riscé-nírá-masá	Riscé-nírá-masá
25. Sarabatana-tapuya		Buxpú-matsá	Buhwá-masá	Buhú-masá
26. Tanibúka		Oanára	Ohoá-yára	Muggá-yára
27. Wakará-tapuya		Wani-matsá	Uxpíra	Uxpíra
28. Akágarara-tapuya		Mahá-poá-matsá	Mahá-hoá-kána	Mahá-hoá-hakára
29. Tayasú		Yetsá-matsá	Yescá-masá	Yescá-masá
30. Yakamí (jacamim)		Tá-tá-tóá-mahá	Tá-tá-masá	Tá-tá-masá
31. Arakú		Boté-ká-mahá	Boté-ká-masá	Bodéa-hwina
32. Irawsú				
33. Pिकासú				
34. Tapira				Wexkó-masá

TRIBOS	EM YEBÁ-MASÁ	TATU-TAPUYA	IDE-MASÁ	TSENA
1. Tukano	Daseá	Dahcāna	Raseá	Dabecá
2. Tuyuka	Doxkāna	Hókapanā	Lokáxna	Dóxxavāna
3. Pirá-tapuya	Wai-maxkāna	Wai-makāna	Wai-maxkāna	Wai-makāna
4. Wanana	Wíroa	Wíroa	Wíroa	Wíroa
5. Desana	Winá	Winá	Winá	Winá
6. Kubewana	Póde-masá	Kubéwa	Kubéwa	Rya-mahá
7. Bará	Bará	Bará	Bará	Bará
8. Yurití-tapuya	Waiāna	Waiāna	Waiāna	Waiāna
9. Suryana	Südyá	Hutyá	Südyá	Hötyá
10. Karapaná	Möxteá	Möxteá	Möxteá	Möřá
11. Hanēra	Hawānya	Panerá	Hanēra	Panerōa
12. Edúrya	Edúrya	Edúrya	Edúrya
13. Yebá-masá	Yebá-masá	Yebá-masá	Yebá-masá	Yebá-mahá
14. Tatu-tapuya	Hamónya	Paboá	Hamóá-sená	Pámōa
15. Mikúra-tapuya	Oá-masá	Oá	Oá-sená	Ooá
16. Mirití-tapuya	Necnoá	Necroa	Necroa	Necnoá
17. Arapásu	Koné	Koneá	Kō neá	Kōnéa
18. Ide-masá	Aodina	Uhāna	ide-masá	Wōhana
19. Emóá-masá	Emóá	Émōa	Emóá-masá	?Ukō
20. Taraita-tapuya	Rocá	Rocá	Lobecá
21. Bá:re-masá
22. Pusá-tapuya	? Bapí
23. Káwa-yari	Kawírya	Wáyakōrō
24. Yurú-pišuna
25. Sarabatana-tapuya	Bahábugana
26. Tamíbuka	Buhwá-masá	Búpwā
27. Wakará-tapuya	Wányā-masá	Yé
28. Akagatara-tapuya	Mahá-hoá-masá
29. Tayasú	Yesseá-masá	Yesseá-masá
30. Yalkamí (jacamim)	Tá-tá-masá	Tá-tá-masá
31. Arakú	Bodé-winá	Bóteku-masá
32. Irawsú	Mímyā-masá
33. Píkasú
34. Tapira

35. Yawaretié-tapuya	Yafia-masā	Yafia-masā	Yafia-masā		
36. Pirá-yurú			Wai-öxseró-masā		
37. Tokádira			Hetára		
38. Ji-tapuya			Komé-masā		
39. Jiboya-tapuya			Wexsé-kodé-masā		
40. Utí-waiwa			Útya-masā		
41. Koró-Koró			Koxtoá-masā		
42. Omáwa			Omá-masā		
43. Meyú-tapuya			Nahū-masā		
44. Wātúya					
45. Taryána			Hawána		Páwana
46. Ipéka-tapuya			Ryáka-tarya		Ryá-potáka
47. Baniya			Bexkára		Mirya
48. Makú			Hosá		Pohá

TRIBOS	EM GUARIBA-TAPUYA	TARAYRA-TAPUYA	BÁ:RE-MASĀ
1. Tukano	Raseá	Laseá	Raseá
2. Tuyuka	Rokāna	Kouhödya	Okāna
3. Pirá-tapuya	Waf-makāra	Waf-makāra	Waf-makāra
4. Wanana	Oxko-tí-makāra	Ryarígana
5. Desana	Winá	Winá	Winā
6. Kubewana	Kobéwa	Kobéwa	Kubéwa
7. Bará	Bará	Bará	Bará
8. Yurití-tapuya	Wayéra	Wadyána	Wadzána (Watoyāna)
9. Suryana	Sudyá	Sudyá	Südyá
10. Karapanā	Mõxteá	Mõxteá	Mõxteá
11. Hanēra	Hanēroá	Āhāra	Hānēna
12. Edúrya	Edúrya	Edurya	Edurya
13. Yebá-masā	Yebá-maxsā	Yebá-masā	Yebá-masā
14. Tatú-tapuya	Hāmōá-sēná	Hamoá-masā	Hāmorya
15. Mikúra-tapuya	Oá-sēná	Oá-sēná	Oá-saná
16. Mirití-tapuya	Neērōá	Neērōá	Neēroa
17. Arapásu	Kō'neá	Kōnea	Kōnea
18. Ide-masā	Íde-masā	Íde-masā	Íde-masā
19. Emōá-masā	Émōá-masā	Émoá-masā	Émōa-masā
20. Taraíra-tapuya	Roeá	Roeá-masā	Roéa-masā
21. Bá: re-masā	Bá: re-masā	Bá: re-masā
22. Pusá-tapuya	Yorí-masā	Yaurí-masā
23. Káwa-yarí	Kawírya	Kawírya	Kawírya
24. Yurú-pišūna
25. Sarabatana-tapuya	Buhábugana	Buhábugana
26. Tanībúka
27. Wakara-tapuya
28. Akāgatára-tapuya
29. Tayasú	Yeseá-masā	Yeseá-masā
30. Yakamī (jacamim)	Tā-tā-masā	Tā-tā-masā	Tā-tā-masā
31. Arakú	Bodéha-masā	Bodé-winá
32. Irawsú
33. Pिकासú
34. Tapíra
35. Yawareté-tapuya	Yafa-masā
36. Pirá-yurú
37. Tokādira
38. Jí-tapuya
39. Jiboya-tapuya
40. Ufta-wáfwa
41. Koró-Koró
42. Omáwa	Omá-masā	Omágwa-masā	Omagúa-masā
43. Meyú-tapuya	Nahū-masā	Nahū-masā
44. Wátúya
45. Taryāna	Pawará	Hawāna	Awána
46. Ipéka-tapuya	Ryá-kataryá	Ryá-katá-masā	Ryá-katārya
47. Baníva	Bexkāra	Bekāra	Bekāra
48. Makú	Hosá	Hosá	Hosá

TRIBOS	EM TARYĀNA	IPÉKA-TAPUYA	MAKU
1. Tukano	Yasemá	Yasemá	Tʂokó-dé
2. Tuyuka	Surú-pēne	Surú-peene	Māi-dé
3. Pirá-tapuya	Kupé-mínanei	Kopé-minánei	Mohópī
4. Wanana	Panúmape	Panómápe	Deké-dyóhī
5. Desana	Detsāna, Detsénei, Noká	Desá	Miná-dé
6. Kubewana	Páseni	Ai-yúne	Deheádyore
7. Bará	Wíni-mínanei	Síribi-minánei	Pām-hopé
8. Yurití-tapuya	Oripityēne	Hob-nokáre
9. Suryana	Sirēne-mínanei	Suryēna	Tʂuryáge
10. Karapanā	Aini-woné	Kyíra
11. Hanēra	Parēno
12. Edúrya
13. Yebá-masā
14. Tatú-tapuya	Yö-mínanei	Yêê-énipe	Yēu-tére
15. Mikúra-tapuya	Ináli-mínanei	Inari-yênipe	Wahoím
16. Mirití-tapuya	Apyá-mene	Apeá-mane	Nenō-tére
17. Arapásu	Kuhēne-mínanei	Kuhé-dine	Hom-do
18. Ide-masā
19. Emōá-masā
20. Taraíra tapuya
21. Bá: re-masū	Báre
22. Pusá-tapuya
23. Káwa-yari
24. Yurú-pišūna
25. Sarabatana- tapuya
26. Tanībúka
27. Wakará-tapuya
28. Akāgatára- tapuya
29. Tayasú
30. Yakamī (jacamim)
31. Arakú
32. Irawsú
33. Pikasú
34. Tapira
35. Yawareté- tapuya
36. Pirá-yurú
37. Tokādíra
38. Jí-tapuya
39. Jiboya-tapuya
40. Utí-wafwa
41. Koró-Koró
42. Omáwa
43. Meyú-tapuya
44. Wátúya
45. Taryāna	Talyáseri	Taryá	Kém-ri
46. Ipéka-tapuya	Kumāda Yaperíkulí	Kumādēne	Dexpú-téra
47. Baniva	Bayaná-semá	Bayana-semá	Bexkáwa-dé
48. Makú	Makú	Mohém-Ketē

OBSERVAÇÕES SOBRE A PSICOLOGIA DO ÍNDIO

Este capítulo da Psicologia indígena surgiu, como os demais, de observações pessoais, em diferentes lugares, e em diversas circunstâncias, bem como de inquérito apresentado aos Missionários Salesianos e Monfortianos da Colômbia fronteira, e a outros civilizados conhecedores destas tribos. No primeiro esboço deste trabalho, organizado em 1948, já estava elaborado um capítulo sobre os traços característicos da psique das tribos uaupésinas. A oportunidade de viagens sucessivas e de mais demorada permanência no Uaupés, sugeriram, como era natural, correções, retoques e acréscimos ao trabalho. No presente capítulo, porém, é que mais freqüentes foram os retoques e as correções, e quiçá onde será mais marcante a diferença entre o esboço primitivo e a redação atual destes estudos. O mais longo e constante contacto com o indígena, obrigou-nos a modificar nossa opinião em um ou outro ponto. Alguns que conheçam as tribos que aqui estudamos apenas por informações, ou por uma rápida visita, parecerão quiçá carregados os traços que aqui esboçamos. Estamos, porém, convictos que, não só são objetivos, como dar-nos-ão razão os que tiverem a oportunidade de verificar *in loco* estas nossas observações.

Podemos assegurar que, antes de passá-las para estas páginas, nossas observações foram lidas a pessoas muito criteriosas e que há dezenas de anos convivem familiarmente com estes indígenas e todas estas pessoas nos asseguraram que eram exatas as nossas observações e correspondiam também a quanto viam nos índios das diversas tribos desta região.

Se toda alma humana é indevassável, a do índio constitui um mistério. Não são raras as surpresas que têm os que com eles conviveram dezenas de anos e pensavam conhecer a fundo os indivíduos.

Ser humano que é, o indígena apresenta, naturalmente, qualidades boas e más, como qualquer outro homem, tomando alguma delas uma cor ou relevo que o ambiente de privação e isolamento facilita, e que, por essa razão, ressaltam mais aos olhos do civilizado que os visita. Notaremos a seguir algumas bastante gerais e que, por isso, parecem caracterizar a mentalidade e educação indígenas, admitindo que possa haver alguma exceção, bastante rara de resto.

1. - Morosidade intelectual e física

Por uma parte a vida material a que estão obrigados, e, por outra, a sujeição quase asfíxica às leis da tribo, que não admitem discussão, não deixam campo para especulação ou, digamos, para o exercício da inteligência teórica.

Quanto retornamos entre estas tribos, em 1968, verificamos que os internatos missionários se haviam transformado em *grupos escolares*, procurando,

quanto possível, adaptar-se aos regulamentos e programas das escolas primárias oficiais do Estado do Amazonas, que constavam de 5 anos de estudos. Mas para que os principais pontos do programa escolar amazonense pudessem, mais ou menos, ser postos ao alcance intelectual das crianças indígenas, além de uma seleção da matéria mais necessária e acessível e do método a empregar, com as indispensáveis repetições, impôs-se também um desdobramento quanto ao tempo, a saber, prolongar os estudos primários para sete anos. E ficaram estes assim denominados: *pre-primário*, *1º ano inferior* ou *fraco*, *1º ano superior* ou *forte*, *2º*, *3º*, *4º*, *5º* ano sob o título de *profissional*, porque os meninos se exercitam diariamente por algumas horas em trabalhos de carpintaria, mecânica, eletricidade, etc., e as meninas, em costura, tecelagem, emplumagem, etc. E, na apuração final de cada curso, embora contentando-se de um aproveitamento relativo de cada aluno, eram numerosas as reprovações.

Temos ante os olhos os dados de um destes grupos escolares em regime de internato: em 1969 pelo pouco ou nenhum aproveitamento escolar, durante vários anos sucessivos uma desistência espontânea de estudar se impusera a 32 crianças; apesar dessa exclusão, dos 171 que estudavam no ano 1970, foram aprovados 124 e reprovados 47 (ou seja 38%). E apesar da atenuação do programa e do seu desenvolvimento desdobrado em 7 anos, é grandíssimo o número de repetências. No ano de 1970, num perfeito quadro estatístico fornecido pela Irmã Diretora de um desses grupos, num total de 215 estudantes havia 82 repetentes (38%). É note-se que algumas crianças só vencem seu curso primário com mais 2 ou 3 anos de repetência, em cursos sucessivos ou de um mesmo curso (em 1970 dois alunos admitidos ao 3º ano já *haviam repetido* duas vezes o 2º). Assim é que há escolares que passam 10 anos estudando um programa aproximado ao das escolas primárias do Amazonas fixado para 5 anos. Não se devem esquecer os números aqui aduzidos, para se compreender o sentido relativo das nossas expressões, ou de outros Missionários, quando se fala da inteligência ou aproveitamento intelectual do indígena Uaupesino.

O que acabamos de expor faz-nos compreender a dificuldade que experimenta o indígena para entender uma verdade religiosa e a criança escolar para resolver o mais simples problema de Aritmética. Comentando esta observação que já havíamos registrado na 1ª edição destes nossos estudos, um Missionário depunha em outubro de 1973: « há 19 anos leciono Aritmética aos alunos da última série (i.e. que estão estudando no regime de internato há 7 ou 10 anos), consegui que alguns aprendessem a *dividir* por *um só número* (divisor), ainda não alcancei que alguém fosse capaz de executar uma divisão por dois números ».

A Superiora de um dos colégios femininos contou-me de uma sua aluna, das mais vivas e que mais e melhor aprendiam o Português, ao chegar ao fim do seu terceiro ano de escola, em 1971, estava seriamente apreensiva e contando como certa a sua reprovação em Matemática pois não era capaz de resolver o problema que a Professora « iria passar no exame » (releve-se esta informação), a saber: Carlos tinha 24 bolinhas e ganhou mais 13, com quantas bolinhas ficou? E essa rudimentar matemática que aprendeu esquece-a prontamente.

Quando vão vender alguma coisa (farinha, frutas, etc.) ou comprar no armazem das Missões, ou na lancha de algum regatão, os mais desembaraçados e aparentemente mais inteligentes ex-alunos, deixam imediatamente a perceber que não sabem bem o valor da moeda, ou quanto devem pagar ou receber,

se as cédulas que têm em mão bastam ou não, ou quiçá superam, e de quanto, as despesas que fazem. Mas a sua prevenção contra os Civilizados se manifesta na primeira oportunidade, afirmando perentoriamente que « foram roubados pelo Branco ».

Uma Superiora Missionária, com a qual os indígenas usam de mais franqueza, e lhe manifestam tantos dos próprios pensamentos e sentimentos, contava-nos episódios relativos a tais transações com os Civilizados, e os raciocínios que fazia aos indígenas para mostrar-lhes que « não haviam sido roubados », numa tentativa (quiçá baldada) de tirar-lhes a prevenção contra a honestidade comercial dos Civilizados (inclusive o Irmão religioso que atende à dispensa do Centro Missionário, existente para vantagem dos próprios indígenas).

O índio, como fisicamente é lento nos movimentos, é também tardo para dar-nos a mais obvia resposta. Estudada sob o aspecto bio-fisiológico, poderia essa lentidão ser parcialmente corrigida por dieta e tratamento adequados? Alguma correção, ainda de natureza psicológica, mais do que fisiológica, vão, por certo, recebendo durante os anos que passam na Missão, como alunos ou empregados. Os esportes (futebol, corridas, bola-ao-cesto e demais competições esportivas, inclusive de regata) vão contribuindo para modificar algum tanto essa impressionante morosidade. O índio uaupesino não se apressa pela ameaça de um aguaceiro, como sob os ardores de um sol abrasador, ou um peso que casualmente esteja carregando.

Moroso para entender uma ordem que lhe damos, encontra dificuldade para acompanhar o nosso raciocínio, quando com ele conversamos. De ordinário é preciso repetir-lhes os ensinamentos muitas vezes. Talvez por isso é que, nas conversas entre si, há tantas repetições: é a relevada *viscosidade mental* destes indígenas. O narrador, ou interlocutor índio suspende a cada momento (como se pode ouvir nas gravações que possuímos) o seu dizer e, então, quem o ouve repete-lhe a última ou as últimas palavras. O narrador resmunga o seu *ãã* de assentimento e, não raro, repete ainda as últimas palavras da sua narração suspensa, as quais serão seguidas pelo *ãã* do ouvinte, que quiçá repetirá, mais um vez, as palavras finais do narrador.

De quanta paciência e tempo se não necessita para obter do indígena um vocabulário, por mais simples que seja, por exemplo, meia dúzia de palavras correspondentes às partes do corpo humano (cabeça, mão, braço, perna, pé), ou os nomes que dão às tribos.

E isto até quando nos servimos de uma língua que eles conhecem (por exemplo o Português, o Nheengatú ou o Tukano). A dificuldade cresce sobremaneira quando se quer o termo correspondente de algum objeto que não temos no momento, para lhe mostrar, ou a noção vai ficando mais abstrata. A modo de exemplo e confirmação, se lhe pedirmos as palavras da sua língua correspondentes a *cadáver*, *comprido* (espaço), *longo* (tempo), *último* (numa numeração). Propriamente não há na língua Tukano, termo equivalente à palavra *último*; dirão mais concretamente: *o da ponta, o da extremidade* (*yaxpa-ti-khãgõ*, masc., *yaxpa-ti-khãgõ*, fem., *yaxpa-ti-khãra*, pl., *yaxpa-ti-khãse*, neutro).

A guisa de confirmação bastam estes dois episódios. Já possuíamos os nomes das subdivisões da tribo Taryana, obtidos diretamente por nós, em excursão precedente e

pelo sr. P. Antônio Giacone. Desejando uma verificação, reunimos em conferência seis indivíduos dessa tribo, dos quais 5 entendiam suficientemente o Português, e o mais velho, um pouco menos. Foram necessárias 2 horas para obter o nome das 15 subdivisões que figuram no primeiro quadro ou tabela, neste trabalho p. 101, e o local onde moram. Queríamos, em outra ocasião, averiguar a pronúncia exata de *nō'kāyúse*, (cfr. abaixo pag. 322,3), o raminho quebrado e « soprado » que se deixa no caminho, como malefício para alguém. Indagamos numa roda de 6 ou 8 rapazes que falavam o Português. Eles trocavam idéia entre si rapidamente, em língua Tukano, ora falava um, ora outro, ora dois ou mais simultaneamente e depois ficavam todos calados. Insistíamos ora com este, ora com aquele, que parecia estar compreendendo nosso desejo. Só depois que abrimos os originais datilografados do presente trabalho, e o mais desembaraçado deles leu o trecho a que me referia, acrescentou: « é assim mesmo ». Para resolver esta simples questão passaram-se 40 minutos.

Por esta razão não se deve contentar, por quanto possível, de obter de um só indivíduo, ou numa só ocasião, a tradução de uma palavra. Muitas vezes ouvir-se-á a palavra pronunciada diferentemente. Tratar-se-á de pronúncia defeituosa do indivíduo? De qual deles? De todos? Ou a divergência é devida a pronúncias regionais? E, então, qual delas será a melhor? Ou, enfim, trata-se de termos correspondentes a uma mesma palavra portuguesa? Qual deles seria o melhor? Seriam perfeitos sinônimos? Acenamos a estas dificuldades para que se compreenda o esforço de quem se põe a estudar, diretamente com o índio, a língua dele. É dez vezes mais difícil do que estudar um idioma estrangeiro com auxílio de mestres, gramáticas e vocabulários.

O índio é homem da realidade, daí a sua dificuldade para as generalizações e abstrações. Em vez de dizer simples e abstratamente *cabeça*, preferirá dizer *minha cabeça, tua cabeça*, etc. Não diz: *trabalhar, comer* (a língua Tukano, como as demais línguas indígenas da área, não possui sequer o modo infinitivo), dirá: « *eu trabalho, tu comes* », etc.

Quanto à memória, tem-na um pouco mais desperta, para os assuntos que lhe interessam. Onde se segue menor dificuldade para aprender algumas palavras ou frases da língua portuguesa, ou para a leitura, e para reter os nomes de lugares, de pessoas, ou relembrar os acontecimentos.

Trouxemos, em 1948, para o Museu Salesiano do Índio, de S. Paulo, as provas escritas das crianças de Parí-Cachoeira, após tão só 8 meses de escola, constando de pequeno ditado de palavras portuguesas simples, executado com boa caligrafia e poucos erros.

Com mais dificuldade decorará as orações ou a tabuada (se o conseguir). E sente-se satisfeito também, quando o civilizado lhe recorda algum episódio em que o índio tomou parte. Move-o, depois, o desejo de tornar-se « Branco », isto é, de civilizar-se. Por isso adaptam-se ao grande sacrifício de internar-se num colégio e assistir às aulas, bem como sujeitar-se à disciplina escolar.

2. - Inteligência prática

Quanto à inteligência prática, tem-na mais desenvolvida. Prova-o a solução prática dos problemas que lhe apresenta a vida, e com os recursos que a natureza lhe pôs à mão. Os civilizados naquelas regiões, quando não dispõem de outros

recursos, acabam, em algumas coisas, imitando o índio, ou encarregando-o da execução do que precisa. Basta acenar, por exemplo, à segura e ampla casa coletiva ou maloca que constroi, à estável e rápida canoa que faz, e aos numerosos objetos que fabrica (vasos, ralo, cestos).

Merecem admiração a habilidade e perfeição com que abre as palmas para a cobertura da maloca, com o auxílio do remo, ou como executa os seus trançados, o modo de amarrar e transportar um feixe de palmas. É mesmo notável a sua habilidade para essas necessidades práticas da vida. E mais admirável se torna, se pensarmos que a aprendizagem é rápida, sem verdadeiras escolas, e acha-se logo habilitado, por exemplo, para os variados e belos trabalhos de cestos e peneiras. A bem da verdade cumpre relevar que facilitará o cesteiro certo pendor natural. Tenha-se presente, outrossim, o que adiante se dirá sobre a paciência indígena. Pois não todos os índios, mas um número bem reduzido deles é que se dedica a esses trabalhos. Esse número, nos dias atuais (1975) vai ficando mais reduzido por várias causas: uma primeira é a fácil aquisição, por parte dos indígenas, de artigos manufaturados, importados dos centros civilizados. Quiçá a facilidade de encontrar trabalho bem remunerado nos centros Missionários, como em cidades da Venezuela e Colômbia, e mesmo em Bogotá (conhecemos em 1969, em Taracuá, um indivíduo da tribo Pirá-tapuya, por nome Pedro Alba, que trabalhou como motorista de caminhão em Bogotá), impeça as vocações artísticas. Com relativa rapidez aprende também os ofícios dos civilizados, como o de pedreiro, ferreiro, carpinteiro, alfaiate, nas escolas salesianas, embora, quiçá por força do ambiente, das circunstâncias e da sua inconstância, jamais alcance a perfeição no seu ofício. Antes, quando observadas com espírito crítico, não só ressaltam à vista deficiências de perfeição (proporção das partes, disposição estética, etc.), porém, não raro, tantos elementos põem de manifesto os citados indícios da pequena inteligência dos indígenas. À guisa de exemplo uma obra executada por um índio Tukano, com muitos anos de prática de carpintaria na Missão de Taracuá e, por isso, servia de mestre para os alunos aprendizes. Trata-se do portão de entrada para a área na frente do Hospital. Essa obra (executada em setembro de 1969) não só revela falta de gosto artístico (ripas mal esquadriadas, de diferentes larguras e muito irregularmente intervaladas entre si, e com losangos irregularíssimos encimando cada ripa), pois o portão é muito mais alto que as cercas laterais, etc., mas apresenta muitos inconvenientes. Basta acenar ao peso excessivo (ripas muito grossas) para as dobradiças (que no segundo ou terceiro dia começaram a ceder, exigindo um trabalho de reparo e reforço) e um trinco na parte de dentro que não podia ser aberto por quem chegasse de fora, por dupla razão: a saber, a posição mesma do trinco, e depois porque o vão das ripas não permitia a passagem do braço ou sequer de uma mão.

Alguns continuam como oficiais desses ofícios nos estabelecimentos missionários. Outros tornando dos colegios para as suas casas, têm a oportunidade de servir-se do que aprenderam, manejando, por exemplo, o serrote, o martelo e até a plaina e o formão. São eles ainda os maquinistas das lanchas que sobem seus imensos rios; como são capazes de se desincumbirem de trabalhos mais

delicados, quais as observações e manejo dos aparelhos meteorológicos, sob contróle dos encarregados civilizados e como seus auxiliares.

A. R. Wallace já observava um século atrás (quicá com algum exagero para resaltar a idéia) que, enquanto um camponês europeu levaria seis meses a aprender o manejo de um sextante, um dos nossos índios aprende-o em minutos. Semelhante observação fez também Koch Grünberg (*Zwei Jahre*). São ainda os indígenas os insubstituíveis *práticos* da navegação daqueles perigosos rios, porque possuem apreciável memória topográfica das pedras escondidas e bancos de areia, aliada a uma impressionante calma nos perigos que apresentam os temporais e as cachoeiras.

Quicá nos impressione, de primeira luz, o pequeno alcance da inteligência do índio, mesmo no campo prático e nas coisas mais evidentes e simples. Verificaremos, por exemplo, os erros que cometem na navegação, o não saber prever e, ao depois, evitar ou sanar um inconveniente. Talvez, por figurar casos concretos, para tirar a água de um bote não removerão uma tábua que dificulta a operação, se uma árvore ribeirinha obstacula a navegação, cortam-na tão mal que a passagem fica ainda mais difícil, etc. Essa impressão de obtusidade intelectual, no entanto, ficará atenuada se atentarmos que executa o trabalho com despreocupação e desinteresse.

Podemos informar que, numa excursão pelo Uaupés, em princípio de 1963, o Dr. Ezio Ponzo, membro de uma comissão dirigida pelo Prof. Ettore Biocca, e patrocinada pela Universidade de Roma, aplicou *tests* de Rorschach e Passalong a 107 indivíduos (do grupo lingüístico Tukano, pertencentes às tribos Tukano, Bará, Desana, Tuyuka, Yuriti e Pirá-tapuya) de ambos sexos, incluindo os mais prendados ex-alunos da Missão (que sabem o Português e possuem varias habilidades profissionais aprendidas na Missão, e alguns até classificados como Catequistas nos respectivos povoados). Afirma Ponzo (*L'Acculturazione dei Popoli Primitivi Contributo Psicologico*, Mario Bulzone Editore, Roma 1967, p. 124): «os resultados médios dos adultos Tukano... correspondem aos dos meninos franceses de oito anos... Encontrámo-nos, de resto de frente a duas observações paralelas entre si: a escassa eficiência mental dos alunos nas escolas elementares salesianas, por um lado, e, por outro, o baixo resultado médio dos mesmos adultos aos *tests* das matrizes progressivas, *test* de eficiência mental que é, justamente, preditivo de rendimento escolar na escola primária ».

3. - Fantasia ou imaginação

Uma faculdade grandemente desenvolvida no indígena è a imaginação. Compreende-se facilmente que assim o seja, faltando-lhe o controle de uma inteligência mais desenvolvida e educada, tendo, pelo contrário, o espírito informado por lendas e crenças pueris, incoerentes e mesmo absurdas, e vivendo num ambiente de solidão majestosa e quase esmagadora. Muitas das suas conversas, nas longas horas ociosas do dia e soturnas da noite, versam sobre lendas, aparições e malefícios. Por isso tem sempre a imaginação inflamada. Só assim se explica como possam ver em algumas pedras estranhas semelhanças com plantas, instrumentos, etc., semelhanças que, mesmo preavisados, não logramos perceber. Basta citar uma rocha da cachoeira de Uaracapé, quase na foz do Rio Papuri, apresentada como « uma bananeira » e na qual vemos apenas um desses rochedos comuns que emergem d'água.

As suas conversas desconexas, as suas narrações incompletas, denunciam alguém que supre com a própria fantasia e deixa campo à fantasia dos ouvintes. Algumas vezes desejamos uma informação rápida e prática (por exemplo, sobre um caminho, uma cachoeira, uma distância) pedimos a um indígena intérprete que a pergunte a outro. Conversarão 10 ou 15 minutos entre si e, ao cabo desse tempo, o nosso intérprete dirá que não sabe, que não entendeu ao seu irmão de tribo. Compreendemos, então, que de narrações imperfeitas, nas quais gestos e rumores enfáticos da boca suprem palavras e idéias, surgirão mal-entendidos, alterações do pensamento do narrador, variação nas notícias e nos contos.

Quando conseguimos que algum indígena nos fale espontaneamente, com intimidade, verificamos que aquele homem que nos parece bem equilibrado, de pouca impressionabilidade, aquele ex-aluno ou ex-aluna dos colégios missionários, com aparência de um quase civilizado, não só tem a cabeça onerada de tantas lendas exóticas e crenças estranhas, mas padece frequentes alucinações e acusmas, i.e. vê e ouve com impressionante frequência, aparições, vozes, palavras, ditos misteriosos.

Uma das Irmãs Salesianas professoras, que desenvolvera na terceira classe primária o assunto de «animais úteis e nocivos», ouviu no dia 28 de março de 1974, seus alunos citando entre os animais nocivos o *Curupira* ou, em Tukano, *Boraró* (ente fantástico que, na concepção popular se apresentaria como um anão de enorme cabeça e barrete vermelho e de um só pé, ou dois, mas às avessas, i.e. calcanhar para a frente). Deixou-os falar livremente e pôde verificar que todos estavam convictos da existência desse monstro, e quase todos já o haviam visto ou ao menos visto as suas pegadas, ou ouvido seus gritos e assobios na mata.

Surpreende-nos às vezes ouvir dos lábios de moços e moças com muitos anos de convívio com a civilização, quiçá mesmo em cidades como Manaus, as mais estranhas narrações de visões que tiveram em plena dia, na sua barraca, ou na roça, em caminho, na viagem; vozes, ditos que ouviram, fatos inverossímeis, fabulosos ou lendários, que asseveram haver presenciado, citando-nos lugar, tempo, nomes de pessoas (por ex. que viram *Wāx-tĩ*, *Boraró*, etc.), pessoas que se transformaram ou se transformam periodicamente em animal, anta, piraboto, que passam dias, semanas e até meses no fundo d'água, etc.

Temos sido consultados por moços e moças que passaram pelos colégios da Missão, e nos perguntavam com toda a convicção: «Como é possível a gente virar boto? Virar anta?». Patrícia Vasconcelos, por exemplo, em outubro de 1955 contou-nos o seguinte, como um fato de que tinha absoluta certeza. N.N. da tribo Taryana, do povoado de Araripirá (Uaupés) e antiga aluna da Missão de Iauareté, casou-se com um moço Tukano, que já tem trabalhado várias vezes em Taracuá e outros Centros Missionários. Outro rapaz queria tê-la como esposa, e, por vingança, indo certa vez em passeio pela mata com o marido dela (isto lá por 1952) deu-lhe a pegar uma folha de *pirá-yawára-pūri* (planta do boto, explicou-nos Patrícia). Certo dia «o marido ficou diferente», «ficou como boto» (isto é, resfolegando, como faz o boto na superfície d'água) e por fim mergulhou no Rio Negro, lá em Santa Isabel. Ficou um dia inteiro dentro d'água. Os botos o empurraram para terra e ele «virou gente» outra vez. Várias vezes «ele tem virado boto». A própria esposa do infeliz rapaz é que lhe contou estes episódios e chora muito por esta desgraça.

Por um lado a reserva do indígena ante o civilizado, porque sabe que este não o compreende, nem crerá em tais narrações, e quiçá mesmo o repreenderá ou ridicularizará; e, por outra parte, o desejo de parecer civilizado, fá-lo-á silenciar tudo isto ao « Branco », que passa entre eles, de sorte que não advirta este traço da psicologia do índio.

Talvez não seja exagerado apresentar como *traço geral* da psicologia indígena, esta superexcitabilidade da fantasia. Quiçá se deva qualificá-la mesmo de *desvairada*, e afirmá-la com desvio da normalidade, se fazemos um confronto com a do civilizado.

Somos levados a crer que a imaginação do homem destas selvas, ao ouvir a narração de alguma das suas lendas, a vá reconstruindo e revivendo, a vá enriquecendo de cenas e pormenores, na proporção da incoerência e omissões do narrador. Mais ainda, temos a convicção que, em alguns casos, uma imagem ou cena (desejada ou odiada) que passou pela imaginação do índio, acaba por se transformar para ele numa realidade; o *imaginado* se lhe converte em *real*, em *verídico*. Assim nos explicamos, por exemplo, como surgem (com tal frequência que já nem se leva em conta) notícias e informações sem fundamento algum, e que os próprios acontecimentos vêm desmentir, e, no entanto, são cridas sempre que surgem.

Vão aqui alguns exemplos dessa exagerada impressionabilidade ou excitabilidade do índio, e de como chegam a convencer-se da realidade de uma mera imaginação. Nem isto causa estranheza aos estudiosos de psicologia e fenômenos parapsíquicos ou metapsíquicos.

Periodicamente viajam as lanchas da Missão que fazem o abastecimento dos diversos Centros. É certo que seu rumor pode ser percebido a grande distância, com o favor do silêncio, da solidão e da direção do vento. Não só lhe ouvem o rumor, quando não há lancha alguma em marcha, como asseveram que já está em determinada localidade, ou até que foi deixada lá, enquanto pernoitava, por algum indígena que veio navegando durante a noite. Um desses casos verificamos em junho de 1956. Vindo de Iauareté, ao chegarmos a Urubucua, os índios da localidade informaram-nos que a lancha da Missão já se achava, havia dois dias, em Taracú, onde ali a vira um índio (do povoado Cigarro) que viera de Taracú em a noite precedente. Na realidade em Taracú não havia lancha alguma; a primeira, vinda de S. Gabriel, apareceu três dias depois da nossa chegada a Taracú. Cfr. também a informação de Koch Grünberg sobre o rumor do Jurupari em Ipanoré (VII 4 e 2 a).

Achavamo-nos em Parí-Cachoeira (Rio Tiquiê) em agosto de 1956. O estado sanitário local era bom, porém os marinheiros da lancha alarmaram a população com a notícia de casos de coqueluche e sarampo em Taracú (distante cerca de 300 Km.). Surgiu, então, a notícia, sem fundamento algum, que o Diretor de um terceiro Centro Missionário, Iauareté, escrevera ao de Parí que reenviasse as crianças internas para as suas casa. Ora, aquele Missionário, a quem se atribuiu a recepção e a leitura da carta imaginária (na ausência do Diretor de Parí) de nada sabia. Por sua vez as meninas internas da Missão de Parí (pouco mais de uma centena) conversando com uma das Irmãs professoras, informaram-lhe: « Logo que chegar de viagem o Diretor da Missão, os alunos e alunas serão enviados para os seus povoados ». « Como souberam disto? » indaga a Irmã. Respondem-lhe prontamente as meninas: « Foi a sra Irmã Diretora que avisou ». Ora a sra Irmã Diretora do Colégio Feminino não só não falara a ninguém sobre este assunto, porém nem sequer pensara nisso.

4. - Espírito de imitação

O espírito inventivo destes silvícolas parece de todo atrofiado, em benefício do espírito de imitação, grandemente desenvolvido. O índio não inventa; faz como aprendeu, sem aperfeiçoar. Como também não é capaz de copiar de um original, sem auxílio de alguém que lho ensine. Costumam, presentemente, adquirir chapéus de palha fabricados em Santarém (Est. do Pará). A um índio, hábil fabricante de peneiras, tipitis e outros trançados, interpelamos no ato da compra de um desses chapéus: « Vocês não tem palha na mata? ». « Temos sim ». « E, então, em vez de comprar, por que não faz o seu chapéu? ». « Ninguém ensinou para nós » foi a resposta.

O alto conceito que tem do « Branco » (é assim que denominam o civilizado, seja qual for a cor do seu pigmento), leva o homem da selva, apesar dos seus preconceitos, a imitá-lo em tudo. E fá-lo com animador resultado, como verificamos com os ex-alunos da Missão, por exemplo, na construção da casa com janela e pórtico, e até no talhe de uma veste feminina, como nas danças. Donde o abandonar fácil e espontaneamente certas práticas da sua cultura e seus objetos (redes, painéis, fogão, etc.) pelos da nossa civilização, embora continuem aferrados às suas crenças e costumes.

5. - Espírito de observação e crítica

O índio é um observador de espírito lógico e perspicaz, com as deficiências, naturalmente, acarretadas pelo seu pequeno alcance intelectual e escassos conhecimentos. Deduz suas conclusões, tira as consequências do que viu e ouviu e logo as manifesta aos seus irmãos de tribo. São inúmeras as provas que tem o civilizado de estar sendo observado com muita atenção e julgado com rigor, mesmo quando o silvícola parece indiferente e nem olha. Não raro são espirituosas e até mordazes as observações que faz.

Gostam de pôr apelidos ridículos. Para isto basta uma semelhança ou um episódio. E não só o fazem aos próprios companheiros estudantes, porém a todos, sem que lhe mereçam consideração a idade e o mérito das pessoas. É também um desafogo contra os civilizados que, podem estar certos, na primeira apresentação já recebem um apelido, o qual será propagado com incrível velocidade, embora mantido com o indevassável mistério.

Contaram-nos alguns desses apelidos: a um chamavam soãgõ, *vermelhão* por causa da sua cor; a outro subí, *crespo*, porque tinha os cabelos encaracolados; a um terceiro, *uxpika-Ro*, *dentuça*; a um quarto, *o'mépero-Ro*, *orelbudo*; a um quinto waú, o *macaco uátiapiçá*; a um sexto, *öxsó-boe-khö*, *flecha de jacaré* (por ser alto e magro), etc. Koch Grünberg (Z.I. 206) conta que a ele apelidaram *Wäx-ti* (vd. VII 4 d 5), por causa da sua barba (?), e ao seu companheiro Schmidt *nõ'myó-axké*, *mulher-macaco*.

6. - Curiosidade

Dotado de grande curiosidade, de qualquer civilizado que se apresenta quer saber quem é, como se chama, donde vem, para onde se destina, que vem fazer, qual sua nacionalidade, e mil outras perguntas fazem aos seus irmãos de tribo, que acompanham o visitante desconhecido. Um índio é capaz de fazer longa e incômoda viagem para contar aos de outro povoado um episódio que se deu, a visita de um novo missionário, etc.

Em julho de 1956, o Exmo Sr. Bispo Coadjutor da Prelazia do Rio Negro, Dom José Domitrovitsch, resolveu fazer uma surpresa aos Missionários de Pari-Cachoeira (rio Tiquiê) e com um pequeno bote acionado por motor de popa foi vencendo os 300 Km. que separam Pari de Taracuí. Pernoita no povoado de S. João, distante uns 30 Km. da Missão. Um índio, no coração da noite, põe-se de viagem na sua canoa, e às 6 da manhã informa os Missionários da visita do sr. Bispo que é recebido festivamente na Missão, duas horas mais tarde. Humoristicamente se dizia que nessas latitudes não havia ainda telégrafo sem fio, estava, porém, bem desenvolvido o sistema de comunicação *Rádio-cipó*. Em 1969 foi instalado, pela Aeronáutica Brasileira, o primeiro Rádio-farol no aeroporto que a Missão preparou em Iauareté, como os tem preparado em outros Centros Missionários.

Se o civilizado, sentado sobre algum banquinho, abre um caderno, por exemplo, para transcrever suas impressões, os índios, inclusive os *mais civilizados* (assim tidos) entre os ex-alunos da Missão, curvam-se ao redor para ver o que está fazendo e, se conhecem o Português, vão lendo em voz alta, ou se queixam de que a letra é muito pequena e não conseguem entender.

Se se abre uma mala, um livro, um caderno, o olho do índio não se desprega desses objetos. E, muitas vezes, quer ter um conhecimento mais prático e completo, aproximando-se dele, tocando e observando em todos os sentidos: pega, cheira, morde. O civilizado percebe que está sendo furtivamente tocado nas vestes, ou até na mão, pelas crianças e mesmo pelas mulheres. Não pudemos verificar se neste gesto entraria também algum conceito mágico.

Concordava perfeitamente com a nossa a observação de uma das Irmãs Educadoras de Taracuí: trata-se da *curiosidade de ver* e não *de saber*. Se a Missão recebe um objeto novo, os indígenas se aproximam logo para vê-lo e tocá-lo. Não se preocupam, porém de indagar o nome desse objeto, nem para que serve. E isto, apesar da insistência dos Missionários, afim de que enriqueçam seus conhecimentos e seu vocabulário português. Periodicamente se expõem, em quadros sob os pórticos, recortes de jornais e revistas com vistas e fotografias por vezes impressionantes de fábricas, siderúrgicas, navios, etc. Os estudantes (e os seus pais, na oportunidade) aproximam-se e olham. Não se dão, porém, ao trabalho de pedir algum esclarecimento aos seus professores ou aos Missionários, daquilo que figura na foto ou desenho. Os seus educadores é que, por vezes, levam algum indígena junto daquele quadro e dizem-lhe os nomes, explicam a finalidade, mas notando sempre o pouco interesse do indígena.

Se dois ou mais Missionários estão conversando particularmente entre si, o indígena que o percebeu avizinha-se para ouvir a conversa, detendo-se a certa distância, donde possa ouvir ou mesmo entrando na roda dos que conversam. Numa dessas ocasiões, em Taracuí, um Missionário Irlandês, tendo recebido a visita de um seu compatriota, com ele se entretinha alegremente em Inglês, quando se aproximaram dois ex-alunos, para ouvi-los. E os dois Irlandeses tiveram a condescendência de passar a falar em Português, afim de serem entendidos pelos dois curiosos. Quando ouve falar o Português, se o não entende, gosta de repetir os sons que ouviu, pronunciando-o várias vezes, como para gravar na memória.

7. - Desconfiança e prevenção

Inversamente o indígena não gosta de ser observado. Se percebe que o é, retira-se. Responde laconicamente ao civilizado, afastando-se logo, para evitar nova pergunta; ou deixará sem resposta. Passa horas inteiras de viagem em silêncio numa canoa, quando viaja sozinho com algum civilizado, ou mesmo com outros da tribo, porém em presença do « Branco ».

Fomos felizes conseguindo que indivíduos de ambos sexos, das diversas tribos e em localidades diferentes, se abrissem confidencialmente, e nos revelassem coisas muito íntimas e secretas. Isto nos idos de 1947, 1948-9; tê-lo-famos conseguido mais recentemente? Além dos frequentes presentes, embora pequenos (muitas vezes apenas alguns bombons e cigarros, coisas muito apetecidas por todos), e da paciência e afabilidade do trato, valeu-nos o mostrar que já conhecíamos algumas das coisas mais secretas, especialmente se pertinentes ao assunto da nossa pergunta. Talvez a vaidade de mostrar que sabia mais e melhor do que os informantes anteriores, abria a boca dos índios. Muitíssimas vezes devia instar que falassem francamente, sem acanhamento, que não só não perderiam nossa estima, mas que até o civilizado gosta mais das pessoas francas. Podiam falar, pois não revelaríamos a ninguém o seu nome.

Dentre as confidências que assim obtivemos (e temos em nossos apontamentos anotado a pessoa, local e data), confirmando sua prevenção contra *todos os civilizados*, seja embora o mais abnegado Missionário, lembramos aqui as quatro seguintes: 1) não gostam do civilizado; 2) julgam-se mais espertos que o civilizado, julgam-nos precisamente *tolos*; 3) gostam de ver irritado o civilizado, mesmo fingindo não entender o que ele deseja; 4) é coisa boa prejudicar o civilizado. Seria fácil compilar numerosos exemplos que confirmam essas declarações. Mas estas confidências, colhidas dos lábios mesmos dos indígenas, dispensam mais palavras e são mais preciosas que quaisquer episódios. A idéia de acrescentar esta observação ao capítulo de Psicologia do índio, surgiu-nos a 27 de agosto de 1957, em Carará-poço, no baixo Içana, ao ouvir que, pela segunda vez, uma jovem mulher *Siusi-tapuya* (com três filhos, abandonada por dois índios Baniva, com os quais vivera, e caridosamente acolhida e beneficiada de tantos modos pela Missão Salesiana) falara às outras mulheres: « os Missionários são ladrões como todos os Brancos ».

Desconfiança e prevenção impelem sempre ao indígena, mesmo naquelas tribos e lugares em que nenhum motivo haveria para isso. Muitos viajantes atestaram que, à aproximação dos Brancos, os índios mandavam suas filhas e mulheres para o mato. Alexandre R. Ferreira, no seu *Diário da viagem Philosophica*, pg. 98, informa: « Por outra parte não trataram muito de se fazerem amáveis aos olhos dos índios os primeiros que os descerão; cuido que dura e durará no gentio a memória do tratamento. De feito, davam sua palavra, recebiam a hospitalidade, depois embriagavam os índios para os levarem cativos. De tal modo radicarão em todos a aversão e horror aos brancos, que só a sua memória os embrenha nos matos. Quando descem é porque sob o dilema: ou morrerem às mãos dos índios seus inimigos, ou descerem a servir aos brancos ». Releve-se que Ferreira se refere ao período pós-pombalino, quando, expulsos os Jesuítas e afastados os Missionários dos vários Institutos Religiosos, toda a autoridade e conseqüente cuidado dos silvícolas passou aos assim denominados *Directores* dos índios. Facto lamentado geralmente pelos estudiosos do assunto (cfr. o que se disse acima, p. 18).

Conta Koch Grünberg (Z.I. 209) que á sua chegada na maloca dos Bará no Macucugarapé, um dos formadores do rio Tiquiê, tres moças se puseram em segurança numa segunda maloca. Por outro lado fomo informados, até pelos seus mesmos protagonistas, de civilizados hospedados em povoados indígenas ou malocas, aos quais os próprios pais vinham oferecer suas filhas. O benemérito Missionário Salesiano Dom João Marchesi lembrava-nos que, coisa de meio século atrás, no tempo da balata, mal avistavam alguma embarcação dos brancos, os índios fugiam todos. Devendo, então, o Missionário pôr-se de pé na proa afim de ser visto de longe com sua batina pelos indígenas e assim encontrá-los na maloca.

Fatos semelhantes temos verificado em várias circunstâncias, especialmente entre os Karapanã das cabeceiras do Rio Aua.

Em contraposição a esta atitude de medo e hostilidade, vêm os numerosos fatos dos nossos dias, sob o regime das Missões Salesianas, em que apresenta um aspecto alegre ou mesmo festivo a visita do Missionário (muitas vezes acompanhado de Irmãs Salesianas que atendem à mulher índia no seu ambiente, orientando-a de um modo geral e ensinando-lhe mesmo normas de higiene e economia doméstica). Mas períodos ou factos de aproximação ou afastamento dos indígenas, não afetam seu sentimento profundo de *desconfiança e prevenção* contra *todos os civilizados*. Mas não estranha isto quem sabe que o índio uaupesino não só nutre antipatia pelos de outra tribo, seja qual for, mas desconfia também dos seus « *irmãos* » de tribo e até dos seus próprios « *irmãos germanos* », nem lhe tem amizade. Em estado de embriaguez, nos seus frequentes *caxiris*, têm sido ouvidos desabaços de vários índios deste teor: « porque estes Missionários vieram aqui? Estávamos tão bem antes que eles viessem », manifestações todas de uma profunda prevenção.

Ademais, o indígena, não obstante sua exagerada filúcia, e expressões e manifestações de desprezo por todos os civilizados, sente-se inferior ao Branco. Uma análise mais acurada revela nele um complexo de inferioridade ante o civilizado, que ele chega a supor seja de uma natureza diversa da sua e provido não só de recursos materiais superiores, mas também de poderes mágicos ocultos. São muito compreensíveis tais estados contraditórios de espírito, maxime em indivíduos de pequena inteligência e fraco raciocínio. Por isso, ordinariamente só após um longo tempo de convivência com o branco, e inúmeras provas de auxílio e bondade, é que, de vez em quando o índio se expande. Sinal de alguma confiança e amizade é, então, o aproximar-se do Branco e falar-lhe apoiando a mão sobre o seu ombro. A mulher, como o homem, vem cumprimentar o visitante, dando-lhe, conforme o uso atual, a mão; porém retira-se logo. Como sinais de alegria pela visita desejada de um civilizado, as mulheres, acompanhando com uma entonação mais longa e elevada de algumas sílabas das palavras de saudação, roçam ambas as mãos do ombro até abaixo do peito dos visitantes, enquanto lhe estão falando. Mas por um misto de desconfiança e timidez, conversam os indígenas entre si em voz baixa, diante do Branco, de modo que este não ouça a conversa, se acaso sabe a língua indígena. « Como é que se pronuncia tal palavra? », perguntamos ao índio. Ele, porém, nada responde. « É assim? », arriscamos nós. « É assim mesmo! », dirá ele prontamente. « Ou é deste outro modo? ». « É assim mesmo », repetirá ainda. Em outros casos responde: « Não sei, sou Taryana, pergunte a Tukano ». O Tukano também se eximirá: « Não sei ». « Mas você é Tukano ». « Porém os de tal lugar pronunciavam melhor do que eu ».

É, de regra, fechado; não gosta, por exemplo, de manifestar suas doenças, bem como suas lendas e costumes. Neste ponto os homens são ainda mais reservados que as mulheres, das quais com menos dificuldade, se pode obter informações com promessa de presentes.

8. - Volubilidade e inconstância

Se excetuarmos as prescrições das leis da tribo, às quais se acha, parece, perfeita e passivamente conformado, no mais o índio goza de grande autonomia. Desde criança, especialmente os do sexo masculino, pode seguir seu alvedrio. Não há, pois, esperar no indígena grande tenacidade de vontade. Não se pode contar com ele para um trabalho sempre idêntico, por exemplo, fazer diariamente observações meteorológicas ou a ligação de um gerador elétrico, ou mesmo levar a comida para o gado. São de grande volubilidade, tanto os homens como as mulheres. Não se conformam com fazer indefinidamente o mesmo trabalho, seja embora o que mais lhe agrade, e que eles mesmos escolheram. Não se pode, pois, com rigor, falar de profissão de carpinteiro, alfaiate, serrador, etc. em se referindo a algum índio. Ele terá algum conhecimento ou prática de tal ofício. Porém, quando sob o estímulo do interesse de adquirir algum objeto se dispuser a trabalhar, não só lhe é indiferente sentar-se a uma máquina de costura, servir como marinheiro ou remador, ou fazer outro serviço qualquer, porém ele próprio pedirá para largar um trabalho e passar para outro diverso.

Revelava-nos uma Superiora de um dos colégios femininos (nos quais regularmente trabalha certo número de ex-alunas como auxiliares na cozinha, lavanderia, rouparia, hospital, etc.) que, cada dois ou três meses, no máximo, é necessário fazer um rodízio nos trabalhos, passando algumas que trabalham no hospital para os serviços da cozinha, da cozinha para a lavanderia, etc. E mesmo remandar algumas para os seus povoados e assumir novas auxiliares, para o bom andamento dos trabalhos. Não raro são as próprias moças que pedem sua transferência ou desejam alguns meses de férias nas próprias casas.

9. - Indolência

Aos visitantes, habituados ao ritmo intenso e constante de atividade das nossas grandes cidades, causará espécie encontrar os indígenas, durante o dia, deitados nas suas redes a dormir, ou entretidos horas a fio em amena conversa. A repetição desses encontros lhes radica na mente, a convicção tradicional da indolência dos índios. Talvez seja mais exato afirmar que o índio não é nem o herói da fadiga, nem o protótipo da indolência, embora por temperamento seja lento nos movimentos, como o é de espírito. A natureza que o envolve e o seu modo de vida estabeleceu-lhe um ritmo de trabalho. Exercita todos aqueles trabalhos que lhe impõem os costumes e são necessários para a sua sobrevivência: constrói sua casa, derruba a mata para a roça, prepara suas redes de pesca e caça, fabrica seus utensílios. Se não o encontramos todos os dias ocupado da manhã à noite, como os civilizados, é que não sente necessidade. Não têm ambições; contenta-se de pouco, e trabalha quanto é necessário para viver. É certo também que o fundo de prevenção que sente contra o civilizado não é um estímulo para que o índio se esforce quando trabalha para o Branco. Menos empenho ainda mostrará do que nos próprios serviços. Por isso a mão-de-obra indígena é antieconômica. Mesmo não levando em

conta os prejuízos que pode causar deixando, por incúria (quando não o faz propositalmente e por acinte), que se quebrem máquinas, se deteriore a matéria prima (cimento, alimentos, etc.) são vários os elementos que a tornam tal. Basta lembrar a lentidão congênita dos seus movimentos, a sua pequena resistência a qualquer esforço, que o leva a descansar talvez depois de segundos apenas de trabalho (por exemplo, cavando a terra, rachando lenha ou abatendo árvores).

A sua pequena inteligência não logra concluir (assim as aparências fariam deduzir) que o Branco, mesmo sem observar diretamente, sabe, pelo resultado final, que o índio passou a maior parte do tempo (falando com rigor de expressão: a maior parte do tempo) sem trabalhar, sentado conversando ou quiçá abandonou mesmo o local do trabalho para conversar com os colegas sob alguma barraca mais ou menos próxima. Por citar um exemplo, aos 5 de Setembro de 1969 três homens empregados na construção de uma cerca na frente do colégio feminino de Taracuí, no fim do dia havia cada um cavado apenas um buraco de uns 60 ou 80 centímetros de profundidade e uns 12 ou 15 de diâmetro, e aí encravado um mourão. Produzirá, no entanto, um trabalho razoável sob duas condições: um respeito timorato do Branco e uma fiscalização constante. Poder-se-ia, então objetar, se seu trabalho, na melhor hipótese é tão só razoável, ou mesmo antieconômico, porque servir-se dele? Não é só porque tais trabalhos se tornam necessários, nem há outros que o façam. Embora na totalidade dos casos o trabalho nas Missões se impõem para vantagem e conveniência dos próprios indígenas, que deles serão os primeiros ou, quiçá, os únicos beneficiários. É, antes de mais nada, para estimular o índio e habituá-lo a outros gêneros de serviços.

Recorde-se que no regime de vida indígena, o trabalho masculino, em grande parte, se poderia qualificar de divertimento ou esporte: uma hora, ou quiçá menos, de remo, para alcançar a sua roça, o pervagar pela mata à procura de frutas ou mesmo de um pouco de cipó ou de palha, horas inteiras com o anzol na mão, para ter um pouco de peixe para a refeição daquele ou do seguinte dia. Mesmo aqueles trabalhos que se denominam *mais pesados*, e que se realizam comunitariamente, com a cooperação de muitos ou de todos de uma maloca ou povoado, cada tantos meses ou depois de tantos anos, como a grande pescaria (VI 5 a), a queima da roça, depois que o verão secou as árvores (VI 6) ou a construção de uma nova maloca ou barreamento de uma casa, etc. assumem pelas circunstâncias, um caráter alegre ou mesmo festivo, até com profusão de bebidas e conseqüente embriaguez.

Do confronto dos índios entre si, não se pode tachar alguém de miserável. Pode-se mesmo dizer que entre eles existe um harmonioso equilíbrio econômico, embora o seja de nível muito baixo. São raríssimos os casos, que se conhecem de tipos singularmente indolentes, *tesé-bühügö*, e parasitas, e que os próprios contríbules vituperam. E, quando são ainda rapazes ou solteiros, encontram esses, presentemente, dificuldade para arranjar casamento. A mulher, essa sim, vê-se mais ocupada, absorvida como está na faina da casa (como adiante se verá, C. VIII 1 a, 9) ocupando-se com os filhos pequenos, cultivando sua roça e preparando a comida ou fabricando alguns artefatos. As crianças colegiais

mostram alguma habilidade nos trabalhos manuais: a menina prefere os trabalhos do campo, e aprecia também os bordados e costura. Como trabalhador, o índio é dotado também dos seus predicados. A habilidade a que já acenamos e acenaremos (cfr. p. 156), a perfeição e relativa rapidez no gênero de trabalhos que executa tradicionalmente, são as melhores provas.

A necessidade de viver, obriga-o, por seu lado, a afrontar também grandes dificuldades, a fim de vencer a natureza. Basta conhecer os sacrifícios que impõe uma *derrubada* para a roça, com os meios de que dispunha outrora (hoje possuem terçados, i.e. facões, e machados). A sua resistência, por exemplo, para remar é digna de apreço. Para outros trabalhos, como o agrícola ou cavar a terra, é fraco. Embora o ritmo de trabalho não seja intenso, antes, seja sempre com a calma que lhe é característica, e tenha alimentação melhor do que na sua casa, depois de duas semanas o índio começa a esmorecer, e, não raro, a emagrecer; e após dois ou três meses deve ser dispensado para férias e descanso.

Além do perigo da malária, no baixo Rio Negro, este enfraquecimento do índio, especialmente quando faltam os seus alimentos habituais, condenam o processo (que alguns já exploram, e outros, desconhecedores das circunstâncias, preconizam) de aproveitar o braço indígena na exploração da piaçaba, castanha ou borracha. Pensamos que tais trabalhos podem, ou antes, devem ser executados só pelos *caboclos* que já possuem resistência física e disposição psíquica diversa da dos indígenas.

10. - Paciência

O índio é um homem de extremada paciência. Como seria útil se essa sua qualidade pudesse ser canalizada em tantos setores da nossa civilização (cfr. o que se dirá sobre sua « habilidade e gosto artístico »). Documentam-nos aqueles trabalhos que exigem não apenas horas, mas, por vezes, dias, meses ou anos de trabalho e atenção, como o trabalho do tucum e de uma rede, o fabrico da canoa com o machado de pedra e o fogo, ou perfurar regularmente uma sarabatana ou uma pedra de quartzo amorfo (cfr. C. VII 3 d, 2), com o auxílio de uma vara e areia finíssima. Suporta, sem uma palavra de queixa, dentro da sua canoa, uma chuva por horas a fio, ou um sol requeimando todo um dia.

Nunca o vemos alterar (senão quando já embriagado), ou mostrar-se impaciente e protestar contra outro índio, embora sobejassem as ocasiões para isto. Por exemplo, queixar-se do companheiro, porque com sua indolência o obriga a trabalhar mais. Se vai arcado sob um grande peso, e outro índio está obstruindo a passagem, não grita para que se retire; porém, paciente-mente, contornará, fazendo caminho mais longo... Cumpre, porém, pôr de relevo que não é apenas temperamental a atitude paciente do índio perante outro índio que, de qualquer maneira, o incomode. Tem também sua base psicológica no medo que tem da vingança do outro, vingança que ele sabe não faltará, seja por atos violentos, quando estiver embriagado, ou, ao menos, recorrendo aos malefícios (em Tukano, *dobasé*). Todos sentem em si e conhecem

os impulsos violentos de vingança dos outros. O índio não esquece e não perdoa, nem mesmo a seu *irmão* (como ele diz) de tribo ou de sangue.

11. - Timidez

Ante o civilizado, cuja superioridade reconhece e sente, mostra sempre docilidade. Nunca uma revolta aberta; embora, não raro, deixe de fazer o que lhe mandou. São raros os episódios de uma combinação para uma represália. Recordam-se alguns episódios, mas todos eles se deram quando o civilizado violou algum costume da tribo, ou praticou, quiçá, alguma injustiça. Note-se que se o civilizado pedir por favor, responderá, talvez, um « não quero ». Porém se ordena de maneira categórica, o índio obedece e não raro até com alegria. É que as ordens positivas estão mais de acordo com seu espírito.

Diante do civilizado o índio é sempre tímido, especialmente se aquele levanta a voz. Ante os trabalhos perigosos, como abater madeira na mata, transpor cachoeiras, mostra-se imprudentemente corajoso. Fica impávido diante das tempestades. Sua fleugma diante de certos perigos, por exemplo o de um naufrágio, causará inveja a qualquer inglês. Em outros serviços, ao contrário revela-se grandemente medroso. Têm medo não só das onças que já tem feito vítimas entre eles (quiçá em épocas remotas), mas até de ser ferido, quando devem tratar dos porcos ou das mansíssimas vacas do Centro Missionário.

A notícia da aproximação de índios ferozes, foge logo. Os índios da região do Cauaburi, aos quais atribuem episódios de trucidamento, nunca assaltam os seringueiros quando há grande clareira ao redor da barraca destes, ou percebem que há homens dentro. Entre os Pirá-tapuya de Teresita (Rio Papuri, Colômbia) conserva-se uma tradição de uns índios *Bexkâná* (Baniva) da Venezuela que invadiram até o Papuri e, no coração da noite, mataram a muitos pelas malocas. De vez em quando correm notícias alarmantes de novas invasões, informou-nos uns dos Missionários Holandeses, em 1947, e os Pirá-tapuyas fogem dos seus povoados. Uns 12 ou 15 anos antes, no povoado de *Olinda* (margem colombiana do rio Papuri) surgiram semelhantes boatos (que se dizem *marandua* em Nheengatu: cfr. Stradelli, *Dicionário*, verbete *induiaméne*), e os índios abandonaram por três meses as suas casas e se empenharam em preparar trincheiras e armadilhas. Para fazer cessar essas *maranduas*, o Missionário P. Alfonso Kuipers chegou a prometer presentes para quem lhe trouxesse vivo ou morto, um desses *Bexkâná*. Alguns chegaram a afirmar que os haviam visto, nem faltou quem afirmasse haver matado vários deles (como na *lenda* das Amazonas) porém não pode ter nenhum cadáver, porque os companheiros levaram os seus mortos. Sobretudo grande é o medo que têm estes nossos indígenas dos envenenamentos ou malefícios, *dohasé*, e dos espíritos, *wāx-týá*. Por receio destes, por motivo algum penetrarão à noite na mata.

12. - Desmazelo

Talvez a relativa facilidade com que alcançam ou fabricam o de que precisam, torna-os descuidados das coisas e aparelhos, especialmente dos civilizados, deixando-os estragar-se ou perder sem atender ao seu valor ou necessidade. Muitas vezes o viajante deve chamar a atenção do índio para que lhe não perca,

quebre ou inutilize um aparelho. Há, porém uma coisa pela qual zelam carinhosamente: são os seus enfeites das danças, guardados num estojo *ad hoc*, em lugar seguro. E porque consideram a roupa um enfeite, conservam com algum cuidado as vestes (sobretudo os índios das malocas mais afastadas) e os adereços. Maior descuido se nota naqueles que facilmente podem obter roupas dos civilizados.

13. - Interesse e ganância

Uns tantos defeitos seus chamam a atenção do civilizado. É extraordinariamente interesseiro.

Até no serviço de Deus querem saber se ele lhes dará presentes, dará banquete, fitas, vestidos. Perguntou certa vez uma menina à Diretora do seu colégio, se no céu há peixe. Tomada de surpresa, a Diretora disse que não. A criança acrescentou prontamente: « então não quero ir para lá ».

Nada faz para o Branco, mesmo que deste acabe de receber atenções, serviços e presentes, sem paga, e de ordinário a quer antecipada. Verdade é que, de regra, não negará suas dívidas ao civilizado. Muitas vezes, porém afirma mais trabalho seu e diminuição das dívidas, apesar de constar o contrário nos assentamentos feitos com exatidão e consciência. Com freqüência vai deixando passar o tempo, e às vezes muda-se ou morre; e fica por isso mesmo. Os pais, irmãos filhos ou outros parentes de algum falecido, suponhamos, no hospital da Missão, apresentar-se-ão logo como legítimos herdeiros da espingarda, rede, mala ou outros objetos de defunto. Ninguém, no entanto, se responsabiliza pelas dívidas do falecido.

Para tê-los a seu serviço, na época da seringa ou da castanha, os civilizados devem antecipar-lhe a paga. Acontece, não raro, que na época do trabalho (*fábrica*, diz-se no Amazonas) o índio, se esconde; ou foge, depois de trabalhar algum tempo. Recordamos alhures o *preconceito geral* (i.e. em todos os indígenas) e *generalizado* (a todos os civilizados) que os Brancos são ladrões. A pequena inteligência não lhes basta para compreender o porque da diferença de preço dos produtos da civilização, nem o pouco de aritmética que aprenderam nas aulas lhes permite calcular a quanto montam as despesas que fizeram ou as compras que desejam fazer ao regatão. Mas o de que têm certeza é que sempre e em tudo estão sendo defraudados pelos Brancos. E não só o dizem abertamente, nas conversas entre si, mas também uma vez ou outra, o dizem algum Missionário, à guisa de desabafo.

Um destes, em abril de 1974, relatava-nos longa conversa que tivera naqueles dias tentando convencer alguns indígenas que não haviam sido defraudados, por um dos regatões que viajavam pelos rios Tiquiê e Uaupés, e procurando mais ainda explicar-lhes por que uma mercadoria comprada em Manaus devia ser vendida mais caro em S. Gabriel que dista 912,5 Km, daquela capital, e mais caro ainda à medida que o regatão avança para as cabeceiras dos rios.

Revelava-nos ainda um dos Missionários como alguns indígenas mais idosos blasonavam (ainda pela Semana Santa de 1974) dizendo: « eu, sim, ajudei muito a esta Missão (de

Taracuí); eu trabalhei para a construção de tal e tal parte do edifício». O Missionário, bem informado do assunto, aproveitou a oportunidade para algumas considerações aos blasonadores e aos outros que os ouviam. «Na realidade foi a Missão que os beneficiou, que os ajudou». «Você (dirigindo-se a um deles) quando aqui chegou não sabia nada de pedreiro, o sr. Manoel Crescini (um dos Missionários) o aceitou como empregado, ensinando-lhe o ofício, corrigindo os erros que você fazia, ou mesmo desfazendo o trabalho que você fizera mal feito. De maneira que não foi você que ajudou a Missão, mas a Missão é que ajudou a você, ensinando a trabalhar como pedreiro e pagando tudo o que você fazia, pois você nunca trabalhou de graça».

O indígena não faz presentes nem aos seus contríbules e muito menos ainda ao civilizado, embora deste os tenha recebido e muitos. Vende-lhos.

Contam-se episódios até cômicos. O pai, com a família, veio visitar o filho que era aluno da Missão de Taracuí, e trouxe consigo peixe moqueado e beiju. E, de cócoras a um canto, comeram tudo, como num piquenique de família. Antes de retirar-se, porém, veio cobrar do Missionário o preço do peixe e do beiju que haviam consumido sob os pórticos da Missão. Quando da nossa primeira excursão ao Içana, em 1953, em companhia do Pe. José Schneider, levava este consigo, como um dos seus remadores, um tuxaua da tribo Mapátse-dákeney (Yurupari-tapuya). Como os demais, recebia ele, além da alimentação e donativos, uma diária de serviço. Ao chegarmos a Tunuí, mostra ele um pequeno balaio e beiju, dizendo que era um presente que os Baniva da localidade lhe faziam, mas pede ao Padre *sal, fumo e querozene* «para dar de agradecimento» aos seus presenteadores. Se o índio percebe no Branco algum interesse por um objeto indígena, pretenderá logo grande pagamento. Por exemplo, os Kubewana chegaram a pedir-nos uma espingarda por uma sarabatana ou uma simples acangatara. E quando oferece alguma coisa (beiju, frutas, peixe moqueado), faz logo pedido de objeto de maior valor.

Mostram-se gananciosos negociando com outros índios, e até com os da própria tribo, portanto «irmãos» seus. Não é raro que um indivíduo, com seu trabalho ou produtos, adquira abundantemente sal ou fumo, no Centro Missionário, e vá depois vendê-lo aos seus contríbules com grande usura. Têm-os visto adquirir painéis, espelhos, etc. na Missão, e com esses pequenos objetos ir negociar com os das malocas mais afastadas, recebendo em troca ralos e canoa.

Em nossa excursão ao rio Aiari, em maio de 1957, um dos nossos remadores, da tribo Siusí, por nome Ernesto, do povoado de S. Ana (baixo Içana) adquirira na Missão de Assunção uma espingarda no valor de 1200 cruzeiros (velhos). Levou-a consigo, afim de trocá-la por uma máquina de costura, perfeitamente nova de um Huhúdeni do ribeirão Waraná (afluente do Aiari); e de fato assim se realizou o negócio, apesar da máquina valer seus 4 mil cruzeiros. As próprias relações entre pais e filhos estão contaminadas ou são reguladas pelo interesse. Os pais vêm periodicamente visitar os filhos internados nos colégios da Missão Salesiana e, muitas vezes, trazem-lhes beiju, peixe moqueado, frutas. O aluno os vê de longe, e encaminha-se logo para junto deles e com eles se entretém, sempre porém de uma maneira fria, sem olhá-los, quiçá riscando o chão com o dedo do pé. Outra vez vêm os pais sem trazer coisa alguma. O Missionário avisa ao menino: «vai ver seu pai, ele está aí». «Já sei», responde indiferente. «Então, vai conversar com ele». «Não dá nada», responde, e não se abala para ver o próprio pai, embora haja meses que não o vê.

Periodicamente um bote da Missão de Iauareté subia o rio Papuri, em 1953, até S. Miguel e Melo Franco, comprando farinha para o internato. Os Tukanos desta última localidade se prontificaram a guardar por alguns dias os paineiros de farinha dos seus «irmãos» que moravam algumas horas de distância, no rio Áua, até que o bote da Missão

passasse a recolhê-los. Por este pequeno favor, porém, exigiam de seus «irmãos» Tukano do Aua, 50% da farinha, a saber; de 4 paneiros guardados, dois foram entregues à Missão e os outros dois ficaram de pagamento ao «armazém de guarda».

É, porém, hospitaleiro. Quando chega à maloca algum *irmão* de tribo, ou mesmo um índio de outra tribo, apresenta-lhe logo *beiju* e *quinhapira*, ou *manicuera*, bacaba ou outra bebida. O Branco pode igualmente servir-se disso com liberdade. Na realidade essa *praxe hospitaleira* é ditada pelo interesse. Andejos como são todos estes indígenas, brevemente ele receberá a paga da hospitalidade que deu, abarracando-se também, nos seus passeios, na maloca ou casa dos *extārā*, os visitantes (literalmente: «os que chegaram»). E o dizem sem reboço, por exemplo: «os meus parentes do Tiquiê comeram o meu beiju por tantos dias, agora eu vou comer o beiju deles». A hospitalidade dos indígenas vale, pois, como um *tácito contrato* do tipo *do ut des* (dou-te agora, para que me dê mais tarde). Em geral estes indígenas excursionam pelos povoados dos seus *parentes* (os da sua tribo) ou dos «parentes» de sua mulher (obrigatoriamente de outra tribo) não vão sozinhos, mas com toda a sua família e levando o necessário para a sua alimentação durante essas extensas e prolongadas viagens. Como levará também *para presentear seus parentes* (é um eufemismo equivalente a: pagamento), alguns paneiros de farinha ou de peixe moqueado, especialmente quando visitam aos povoados com escassez de peixe. Cumpre recordar que ajudam, sim aos seus contribuíveis nos trabalhos coletivos, por exemplo abater a área para uma roça, com o direito, porém de receber mais tarde idêntico serviço. Sabemos também de homens que se reúnem para preparar a roça (abatendo apenas as grandes árvores por meio do fogo, após havê-las feito secar, raspando-lhes parcialmente a casca) de alguma viúva, mas esta pagá-los-á mais tarde com alguns paneiros de farinha, frutos do seu trabalho pessoal.

E quanto à hospitalidade em benefício dos viajantes, deve-se notar que se se trata de indivíduo de outra tribo considerada não-amiga (propriamente inimiga, *waxpágö*, pois não existe nestas línguas indígenas palavra correspondente a *amigo*) ou da sua própria tribo, porém um seu desafeto, tal indivíduo não só não ousará pedir hospitalidade, mas até procurará passar sem ser visto, por exemplo deixando para navegar à noite aquele trecho do rio e, ao fazê-lo, evitará até o rumor dos remos (é o que se diz em Tukano «*bahutiro wabakã*», remando à voga surda). Como, em alguma circunstância negará hospitalidade também aos civilizados.

Esta afirmação obriga-nos a citar um episódio pessoal. Numa das nossas viagens de estudo, pelas cabeceiras do rio Tiquiê, na qual fomos visitando indistintamente todos os povoados e malocas das várias tribos, paramos de subida e pernoitamos numa maloca dos Tuyuka sendo recebido muito cordialmente. E dessa maloca contratamos dois remadores, porque bons conhecedores das perigosas cachoeiras que tínhamos para enfrentar. De regresso da excursão, não muitos dias após, chegamos à noite nessa maloca pensando em aí pernoitar e na manhã seguinte, pagar os remadores locais e prosseguir em pleno dia o trecho seguinte, que oferecia também perigo. Com grande surpresa nossa, apenas nossa canoa tocou a margem, apareceu um Tuyuka avisando-nos que o seu tuxaua não permitia que alí desembarcássemos, e que devíamos prosseguir a viagem nessa mesma noite. Essa atitude era injusta, em chocante contradição com a cordialidade que nos mostraram na

subida, e havia ademais o perigo de prosseguir a viagem nas trevas dessa noite. Tomamos, então, uma resolução enérgica e, pelo nosso intérprete, mandamos dizer ao tuxaua que «alí era território do Brasil (por feliz coincidência, o território colombiano situava-se um pouco acima), e, como brasileiro, eu podia estar em qualquer ponto do território nacional; mais ainda, soubesse ele que eu era um Oficial do Exército Brasileiro» (tendo servido, dois anos antes, em 1945, como Capitão da Força Expedicionária Brasileira, junto ao 5º Exército Americano, nos campos da Itália). Julgamos, todavia, mais prudente, eu e os meus remadores Tukano, armar nossas redes, não na maloca principal, porém numa pequena barraca que servia de depósito da maloca. Jamais pudemos saber a razão dessa atitude inesperadamente hostil.

14. - Inveja

A inveja é um dos vícios que desfiguram seu caráter, nem se dão os índios o cuidado de disfarçá-lo. Quem, pelas suas qualidades, começa a distinguir-se, será objeto de inveja dos demais e deixa-se logo tomar do receio de algum *malefício* dos outros.

Tendo um homem Tukano, com seu trabalho na Missão de Pari-Cachoeira, adquirido umas tábuas, começou a fazer uma barraca com mais capricho e conforto. Os outros ameaçaram logo de envenená-lo, e ele se viu obrigado a abandonar tudo e fugir. O Missionário conseguira estimular um indivíduo a trabalhar mais, pois consome demasiado tempo ociosamente. Preparou, de fato, uma segunda área para sua mulher e filha plantarem. Quando preparava uma terceira, os demais vizinhos começaram a ridicularizá-lo: «Para que tantas roças? As duas já não bastam para você comer?». Uma mulher de Taracuá, sem filhos e tendo apenas uma enteada possuía duas roças. A Diretora do colégio quis aproveitar sua capacidade e convidou-a para trabalhar na lavanderia três vezes por semana, encarregando-a da roupa dos meninos do internato missionário. Pouco tempo depois ela se apresentou à Diretora, dizendo que não queria continuar no trabalho. Indagada pelo motivo da desistência: «É que as outras *estão xingando para mim*» (xingar é um dos termos usuais que se ouve inúmeras vezes, em lugar de dizerem: repreender, censurar). «Porque», insiste a Irmã. «Elas (as outras mulheres do povoado) dizem-me: você não tem filhos, porque você quer tanto dinheiro? (o do ordenado da lavanderia)».

O mesmo verme da inveja é já grande nas crianças. As que aprendem mais facilmente o Português, ganham bons pontos, são elogiadas, inexplicavelmente decaem e relaxam. Foi por medo da inveja das outras. Nas premiações escolares não se pode determinar: este é o primeiro prêmio e é para Fulano; ou premiar só alguns. É mister dar prêmios a todos, contentando-se de ir chamando antes os de maior mérito e deixá-los escolher. A uma das moças que trabalhavam na Missão de Iauareté a Diretora doou um par de sapatos. Usou-o uma vez apenas. «Porque não usa mais os sapatos?». «As outras xingam pra mim», foi a resposta.

15. - Furto

Sofrendo tão fortemente a picada da inveja, não é de admirar-se que apresente outro ponto fraco: a tendência para o furto. Recalque talvez contra o Branco, a quem julga sempre superior e rico, facilmente se apodera, mesmo

fora dos casos patológicos de *cleptomania*, de alguma coisa dele, especialmente do que lhe pode ser útil para a vida, ou, se não o pode fazer, estraga alguma coisa do civilizado para causar-lhe prejuízo.

Citam-se também episódios (como sucedeu em Taracuí, em 1969) que o indígena conseguiu falsificar uma ordem de fornecimento de comestíveis, com certa habilidade em imitar a letra e assinatura do respectivo Missionário.

São tão freqüentes os pequenos furtos, que obrigam os Missionários a uma vigilância contínua. A Diretora de um dos educandários Missionários, manifestava-nos que, ao tomar a direção da casa, das oito máquinas de costura existentes numa sala destinada à aprendizagem de « corte e costura », em seis delas faltavam a lançadeira e a bobina. É que as alunas haviam-nas levado para as suas casas, para substituir os das suas famílias, pois, presentemente, é bem grande o número de famílias indígenas que possuem a própria máquina. E viu-se obrigada, alguns dias antes da saída das alunas para as férias, inspecionar se nada faltava nas máquinas, ou se estavam nos seus lugares tesouras e outros objetos da Missão postos à disposição das alunas, e fechar tudo sob chave, salas e armários, para evitar que os levassem para suas casas. E como se elas estivessem à espreita, o mínimo descuido equivalia a material que desaparecia. Véus das meninas, peças de roupa de uso pessoal, trazem o número de cada aluna e, assim mesmo são furtadas com certa freqüência, bem como tesouras facas, canivetes da sala de emplumagem e tantos outros objetos, obrigando a Superiora encarregada a fiscalizar diariamente. Apesar desse controle assíduo, de vez em quando desaparecem objetos, vendo-se a Superiora obrigada à atitude enérgica de reunir as que trabalham naquela secção e denunciar-lhes: « desapareceram tais objetos! » Naturalmente todas se excusam: « não fui eu quem tirou ». « Então, se não aparecer até esta tarde, eu descontarei o preço no ordenado de todas ». É uma palavra mágica, que faz aparecer o objeto. Se alguma sabe quem furtou, porque presenciou o ato ou viu o corpo de delito, todas as colegas serão logo informadas, mas nenhuma denunciará a perpetradora. Uma busca talvez a denunciará. Mas não lhe faltará ainda o recurso de falsamente atribuir o furto a outrem que o teria escondido nos guardados da companhia, afim de se eximir do pagamento. Tem-se dado o caso de quem tirou o objeto já o haver enviado à própria casa, por meio de algum parente. Ante, porém, a ameaça a todas daquela turma de devê-lo pagar, não faltará a denúncia da culpada e confusão momentânea desta. E note-se que as culpadas não dão sinal de particular acanhamento, nem os furtos cessam de vez.

O espaçamento entre semelhantes episódios não resulta nem do brio, nem da consciência do indígena, senão apenas da oportunidade. Algum Missionário, observador mais realista, tem muito expressivamente emitido um « não nasceu ».

Aludimos à *cleptomania*. Nenhum dos Missionários se dará ao trabalho de fazer estatísticas de furtos, nem mesmo dos mais graves assaltos ao armazem da Missão Salesiana ou seus depósitos de gasolina. Fatos talvez verificados apenas pelo encarregado daquela secção (e que este prontamente olvidará, na rotina da vida), e ficarão provavelmente desconhecidos até aos outros Missionários da mesma Comunidade, quando não propositalmente e caridosamente silenciados.

Os fatos aqui documentados, por uma circunstância qualquer vieram ao conhecimento do autor destas notas (e, por isso, cita muitas vezes Taracuí, onde permaneceu mais longamente e onde estava de 1968 a 1975, mas que, por força mesma dos seus trabalhos, em anos anteriores, teve a oportunidade de deslocar-se periodicamente de um Centro Missionário para outro e em longas excursões de visita às tribos, ao longo dos rios ou internando-se na mata). Podemos citar um exemplo de cleptomania, durante nossa permanência em Taracuí, em 1972. Um dos alunos Tukano, N.N., embora corrigido e repreendido inúmeras vezes,

perpetrou tantos furtos aos companheiros e à Missão, que se tornou necessária sua expulsão. Foi acusado também de muitos furtos tanto antes, como depois de sua exclusão, no seu povoado de Serrinha (rio Tiquiê), como em outros, por onde passara. Numa vida de aventuras, transferiu-se ao vizinho território venezuelano, passando por Cucuí (rio Negro). Também na Venezuela a sua mania teve ocasião de manifestar-se, e acabou sendo preso pela polícia da República irmã, a qual verificando que se tratava de um jovem índio brasileiro, entregou-o aos militares do Posto Brasileiro de fronteira, em Cucuí. Estes o encaminharam diretamente para um instituto correcional em Manaus, sem que mesmo os missionários Salesianos disso tivessem conhecimento. Algum tempo depois o jovem Tukano conseguiu fugir do instituto, empregando-se na lancha de um regatão. Adoeceu, porém, e o regatão comprou-lhe os remédios convenientes. Sentindo-se melhor, dirige-se ao Instituto Salesiano S. Domingo Sávio, em Manaus e conta a sua *história*: fora aluno em Taracuí, depois foi a passeio a Manaus, onde adoeceu e desejava voltar para o seu povoado, pedindo que lhe obtivessem passagem até Taracuí, no próximo avião da FAB. Em um ou dois dias que ficou hospedado no Instituto Salesiano de Manaus aí executou vários furtos (podemos indicar uma elevada importância subtraída a um Salesiano de Iauareté, em trânsito por Manaus, bem como de um senhor hospedado no mesmo Instituto, e um rádio de um Salesiano). Ao desembarcar em Taracuí, embora se desconhecêssem seus mais recentes furtos, o rádio foi identificado. E como se apossara também de um pacote de 6 bolas de futebol adquiridas para divertimento dos colegas de Taracuí, o jovem foi obrigado a restituir. Já estava ele completando seus 17 anos! Três anos antes, em 1969, também por cleptomania, fora expulso outro aluno de Taracuí, com sua série de proezas, e reside presentemente na Colômbia.

Quicá ao furtar ao civilizado o índio tenha, além da cobiça, um outro estímulo: o julgar-se mais esperto e astucioso que o branco, devendo este, afim de evitar atrito com os índios, fechar um olho, como se não houvesse percebido a astúcia do indígena. É um círculo vicioso inevitável naqueles lugares e circunstâncias. O viajante finge que não vê, e essa atitude radica ainda mais no índio a convicção de que é mais ladino do que o civilizado, e sente-se mais estimulado a ludibriar a este. O civilizado deve, por isso, vigiar sempre atentamente pela própria bagagem que, não raras vezes, será mesmo arrombada.

Em fevereiro de 1974 dois alemães, colecionadores de coleópteros, estiveram durante duas semanas na Missão de Taracuí, sendo hospedados no edifício em que funciona o serviço meteorológico. O Missionário encarregado deste posto achava-se, nesse período, em S. Paulo, em tratamento de saúde, e a anotação dos dados meteorológicos diários era feita por J. C., um simpático indígena de longa cabeleira, ex-aluno, adestrado convenientemente para esse encargo, casado, pai de dois filhos. Os alemães, pessoas abastadas e despreocupadas, deixavam suas malas e quartos abertos, e o ajudante de meteorologia o percebera, pois entrava diariamente no edifício, não só em razão do seu trabalho, como também para vender aos dois turistas insetos que recolhera. Por delicadeza ou mesmo por inadvertência, como pessoas de haveres que eram, os hóspedes alemães nada denunciaram ao Superior da Missão. Notando, porém um dos Missionários que o ajudante de meteorologia fizera muitas compras a um regatão, pagando-as à vista, e além de outras despesas menores, ostentava muito dinheiro, chamou a atenção do Salesiano encarregado do armazém, e este soube arranjar do indígena a confissão de haver praticado o furto aos alemães (mil ou mais cruzeiros) e conseguiu a devolução do que ainda sobrava, a saber, 350 Cr.

Esse mesmo indivíduo, nessa mesma ocasião, aproveitando que não fora fechado a chave o avião da FAB, que periodicamente pernoita em Taracuí, nele entrou nessa noite, roubando um par de calças de tergal e de sapatos de crocodilo de um dos oficiais da Força Aérea Brasileira, furto este que a Missão conseguiu mais tarde reaver. O fato presta-se à suposição que já outras vezes teria visitado o avião à noite, e soubera aproveitar a primeira ocasião favorável ao furto.

Mas praticam; outrossim, furtos contra outros indígenas, inclusive os seus contríbules. São bem numerosos os assaltos à roça ou ao cacuri (cercado de peixe no rio) dos outros que se vêem obrigados a passar por eles muito de manhãzinha, ainda em plena escuridão, ou quicá duas vezes por noite embora distante das suas barracas, afim de recolher os peixes que aí entraram, antes que outro indígena lhos vá roubar. Com certa frequência recorrem ao Diretor da Missão, porque um indígena não tem coragem de reclamar diretamente (cfr. o que se diz sobre a timidez do índio e seu espírito de vingança: C.V., n. 11 e 19), embora saiba quem foi o ladrão, queixando-se de furtos nas suas roças.

De junho a novembro de 1968, por exemplo, quando da nossa estada em Paricahoeira, houve três recursos ao Diretor daquele Centro Missionário. Por receio de furtos, por parte dos habitantes do mesmo povoado, jamais se ausentam ao mesmo tempo todos os de uma casa. Ficará sempre alguém para garantir a propriedade, seja embora um doente, um velho ou mesmo uma criança. Quando não há quem fique zelando pela sua propriedade, o índio não duvidará levar tudo consigo nas viagens, longas ou breves. Estranhou-nos que um índio, vindo a Taracuí para a festa da Páscoa, em 1969, trouxesse consigo também uma galinha com quatro pintainhos e um leitão. Fora forçado a isto, não pela preocupação de alimentar esses animais durante os dois ou três dias de ausência, mas pelo receio do furto. Indígenas que conseguiram com seu trabalho, em 1970, acumular mais relevante importância (planejando adquirir uma máquina de costura ou um rádio ou um toca-disco) vêem-se obrigados a trazer cuidadosamente consigo o dinheiro, dia e noite, e ainda assim se queixam de furtos, ou devem pedir aos Missionários que guardem suas economias, até que tenham a oportunidade de comprar a coisa desejada (quicá mesmo por intermédio do Missionário).

Soubemos, em maio de 1974, de um episódio que, de resto nos asseveram se repete com frequência: um indivíduo surpreendeu a outro em flagrante, roubando em sua roça abacaxis e mandioca. Não teve coragem, porém, nem de repreendê-lo, nem de lhe tomar o furto. Contentou-se de perguntar-lhe: « Que é que você está fazendo na minha roça? ». E o ladrão respondeu-lhe: « Estou *tirando* (é o verbo que regularmente usam: *tirei, myápö*, jamais dirão *roubei, yabápö*) uns abacaxis e mandioca, e mais tarde restituir-te-ei ». Promessa que jamais cumprirá e que a vítima do furto também jamais cobrará.

Mostram vergonha, quando surpreendidos no furto, e se irritam, podendo até resultar uma briga. Se não o for, nega o furto. Ou diante da evidência, dirá: « *leveí, não furtei* ». Enquanto o que foi prejudicado insiste: « *ele roubou-me* ». Se, pela frequência e generalização, o furto parece uma tara racial (em várias ocasiões foram vistos os pais, especialmente a mãe, mandando os seus filhos pequenos roubar), nota-se uma tendência preponderante, quase escravizante, a roubar comestíveis.

Nos furtos revela certa esperteza. Tivemos, no entanto, conhecimento de dois casos de furto de camisas, nos quais o índio (e um deles empregado como tratorista em Taracuí) sabendo ler e escrever, não advertiu que a peça de roupa trazia as iniciais do dono A.T. Especialmente nos furtos a outros índios abstêm-se de subtrair o que facilmente se identifica. Tomará sempre as precauções oportunas, não só no ato do furto (por exemplo, passando o objeto furtado aos cuidados de outro colega, como frequentemente fazem os estudantes), como ao depois, afim de ocultar o corpo de delito. As meninas furtam agulhas e escondem-nas até na camada dura da sola dos pés. Insurgem-se quando obriga-

dos a restituir, sobretudo quando o devem fazer ao civilizado. Fá-lo-ão mais facilmente ao seu tuxáua, ou *wyógö* (chefe local), que manda o ladrão restituir, quando quer manter-se amigo do Branco (como sucedeu no furto de um facão indispensável a um nosso companheiro de excursão ao alto Tiquiê, em 1954). Diversamente, máxime se gosta do ladrão, dirá altivamente o tuxáua « *não há ladrão na maloca!* »

Tão forte é a tendência para o furto e a habilidade com que o executam, jamais seguido de arrependimento, que nos assaltou a dúvida, se acaso não o julgariam lícito ou mesmo bom, ao menos o furtar dos Brancos. Indagamos a dois indígenas que nos mereciam mais confiança, e ambos afirmaram que julgam coisa má, o furtar a quem quer que seja. No entanto, outro dos nossos melhores auxiliares, declarou-nos que furtar dos seus irmãos é coisa má, porém roubar dos civilizados é coisa boa e lícita!

16. - Mentira - Falta de palavra - Simulação

O amor à veracidade que tem sido relevado entre alguns primitivos, não é o forte desses nossos índios. Responde muitas vezes: « Não sei », « Não vi » às informações que se lhe pedem. Viceversa, dão informações do que eles não sabem. E os outros índios presentes não corrigem as informações inexatas. Por exemplo, não gostam de vender seus enfeites de danças, e afirmam regularmente que não os têm. Se se indaga se há algum doente no povoado, respondem invariavelmente que não, embora na realidade haja. Nem se pode pensar, nestes e noutros casos, que houve restrição mental. Haveria, no caso dos doentes, alguma razão de natureza mágica? Não logramos sabê-lo apesar de muitas indagações em diversas circunstâncias e lugares. Passam para uma segunda e terceira mão a coisa roubada, como o dissemos, a fim de ocultá-la. Jamais denunciam os outros, a não ser para se defenderem. Não raras vezes os apanhamos em contradições. Se lhas fazemos ressaltar, calam-se. O silêncio é uma defesa e arma de que se servem com frequência contra o civilizado e suas argumentações. São « mentirosos natos » foi a expressão que usaram duas pessoas que há vários anos convivem com esses indígenas. Sustenta não raro sua mentira até diante das provas mais evidentes.

Em abril de 1954 uma jovem de Pari-cachoeira havia-nos descrito o seu rito de iniciação pubertária, com toda a clareza e indicação de nomes e pormenores. Em junho desse mesmo ano, falando casualmente sobre o assunto, começou ela a negar que houvesse *Komū* (cfr. C. VIII 1 b, 7) ou « soprador » no seu povoado, como também negava haver ela passado pelo rito da iniciação. « Está esquecida que você já nos narrou tudo? Não tenha acanhamento... », lhe dissemos nós. Então sorriu, confirmou e completou a descrição feita em abril.

Nem tão pouco se pode ter absoluta confiança em sua palavra ou promessa, e contar com o índio para uma data combinada, para a execução de um trabalho, de uma viagem, etc. Deixará de comparecer em tal dia ou lugar em que é esperado, ou de fazer o trabalho encomendado. Mais tarde, quiçá se apresentará sem, no entanto, tratar do assunto ou pedir desculpa. Se acaso

somos os primeiros a falar e queixâmo-nos (o que nem sempre é político), apresentará uma razão qualquer, verdadeira ou falsa, e para isso socorre-lhes a imaginação. Não lhe passa sequer pela cabeça ponderar se há motivos fortes para cumprir a palavra dada ao Branco. Absolutamente não sacrificará nenhum interesse seu para satisfazer um compromisso assumido.

São dotados de grande capacidade de simulação, é a afirmação unânime de todos os que com eles conviveram algum tempo. De maneira perfeita fingirão enfermidade ou indigência, fingirão desconhecer uma ordem ou uma proibição, um esquecimento ou uma inadvertência. Planejando uma ação que julgam má (por exemplo, três ou quatro índios organizando um assalto para fins de furto, ou em fila indiana para espreitar o branco por uma fresta, etc.) não deixam transparecer ansiedade. Mesmo quando surpreendidos, não se desconcertam; separam-se com simplicidade, como se nada houvera acontecido. Quase sempre virá uma gargalhada a rematar a tentativa fracassada. Como é o remate certo quando os surpreendemos banquetecendo-se com o resultado do furto.

Mais ainda, são capazes de aparentar emoções que não sentem. Exemplo típico é o *choro-fúnebre* (com lágrimas, gritos, exclamações) executado com comovedora perfeição, suponhamos ante o cadáver do próprio marido, retornando logo em seguida à mesma conversa alegre de minutos antes, entremeada de descompostas gargalhadas; enquanto outros, por seu turno, recitam a sua parte, entregando-se ao pranto, para voltar minutos depois à alegria habitual. Talvez pudessem ser aproveitados como atores teatrais.

Idêntica habilidade de simulação apresentam os indígenas *Aruwake* do rio Içana. Entre os episódios comprobatórios recordamos o seguinte. Eram os inícios do internato feminino dirigido pelas Irmãs Filhas de Maria Auxiliadora ou Irmãs Salesianas (1957). Várias meninas, apesar da largueza da disciplina e da tolerância das Reverendas Irmãs, fugiam. Duas alunas, aproveitando o momento oportuno, escapam e, com uma canoa, alcançam a margem oposta, onde, numa pequena barraca, se achava sua mãe. Esta atravessa imediatamente o rio e vem ao colégio ver as filhas. Não sendo, naturalmente, encontradas, a mãe se mostra muito desolada, põe-se a chorar com sinais de grande aflição, causando séria preocupação às Educadoras. No entanto fora a própria mãe quem escondera as filhas no mato, como ao depois se veio a saber, por testemunhas do fato.

17. - Irresponsabilidade

As observações precedentes, que recalcam a infantilidade de espírito do índio, particularmente o seu pequeno alcance intelectual, o egoísmo exacerbado, sua volubilidade e inconstância, a indolência, acrescida, ademais, pela lentidão de movimentos, o desmazelo relevado, fazem-nos adivinhar outra deficiência de que se queixam com frequência os que convivem com estes indígenas e para eles trabalham: é a *irresponsabilidade geral*, de crianças como de adultos. Os episódios são tão numerosos que os Missionários deixam-nos passar sem comentário, quando as consequências não são graves.

Não apenas as crianças escolares de ambos sexos abandonam o trabalho e até o local de trabalho para brincarem, mas também e frequentemente, o

fazem os moços operários e os índios adultos que trabalham para a Missão, sem atender se é urgente o trabalho para o qual foram contratados e estão sendo pagos. Já acenamos ao aspecto antieconômico da mão-de-obra indígena. Torna-se necessária uma fiscalização e indagação constantes para verificar se um trabalho foi feito ou uma ordem cumprida, por exemplo se foi servida a merenda ou almoço, ou mesmo um remédio ao doente no hospital.

As moças da lavanderia de Taracuí (como nos outros centros Missionários), à guisa de exemplo, devem ser fiscalizadas, cada segunda feira, para que não ponham logo, no primeiro tanque de roupa para lavar, toda a quantidade de anil suficiente para vários tanques e lavagens (donde resultam frequentes manchas nas roupas).

Um grupo de 5, 10 ou mais homens carregando um toro, por um motivo fútil o abandonam repentinamente, podendo até causar desastre grave. O benemérito Missionário, hoje Bispo, Dom João Marchesi, que ajudava numa ocasião a transportar um desses madeiros, quase foi esmagado, e, por muitos dias, sentiu fortes dores no pulmão, ele que anos antes deveria submeter-se a tratamento antituberculótico em S. José dos Campos, SP.

Dos quatro índios que vão da margem puxando uma canoa, por meio de uma espia, através dos vórtices e embates de uma cachoeira, três abandonam ao mesmo tempo a espia, que o quarto sozinho não consegue segurar, sendo a canoa arrastada pelo ímpeto das águas. Felizmente sem consequências lamentáveis, pois dentro da canoa se encontrava toda a carga e quem escreve estas linhas.

Dois rapazes, em Pari-cachoeira, estavam encarregados, em 1968, de atender a um pequeno número de rezes e porcos. Todos os Centros Missionários Salesianos mantêm pequena criação para seu consumo. A praga dos morcegos obriga, porém, a manter esses animais presos durante a noite, em ambiente telado e iluminado. Mais de uma vez (para se divertirem pescando) os rapazes deixaram de levar a ração para os animais e de recolhê-los à noite. Numa dessas vezes resultou do descuido a morte de quatro porquinhos e em outra, a de um bezerro.

Não faltam até episódios cômicos, como o da auxiliar do hospital de Taracuí (em Maio de 1969), a qual recebendo ordem de levar um analgésico sonífero a determinado doente, enguliu ela mesmo o comprimido com um pouco de água. Como não faltam também fatos trágicos. Basta recordar estes dois ocorridos em Taracuí: uma jovem mãe Tukano deixa, por descuido seu, morrer afogado, num igarapé próximo da sua casa, um filhinho de só dois anos (1968). A 19 de Janeiro de 1969, essa mesma mãe perdia um recém-nascido de dez dias com tétano, por falta de higiene. Note-se que ela recusou vir dar à luz no hospital, apesar de instada a isto, nem seguiu as oportunas instruções da Irmã Enfermeira.

Outra mãe, de seus 32 anos, da tribo Arapaço, a 13 de Agosto de 1969, deixa em sua casa, deitada na rede, uma criança de dois dias, para assistir uma procissão fluvial noturna. Ao voltar encontra a criança em convulsão, vindo a falecer na manhã seguinte. Presume-se que outro irmãozinho, de 4 ou 5 anos, que ficara em casa comendo peixe moqueado, pusera um pouco na boca do recém-nascido. Este ter-se-ia engasgado com alguma espinha. Em vez de trazer prontamente ao hospital a criança, a mãe teria, com o dedo, empurrado o peixe pela garganta a dentro do filhinho.

18. - Vida sentimental: amor, amizade, gratidão

A vida sentimental não parece muito intensa. Nunca se notam expansões de sentimentos. O encontro entre pais e filhos ou entre esposos, após meses ou quiçá anos de separação reveste-se sempre de frieza de um encontro qualquer, sem se olharem, com aquelas expressões convencionais que indicamos (cfr. adiante: *Formalismo*).

O Missionário Pe Antonio Giacone pôde observar este episódio algo curioso: o marido se ausentara quase dois anos para trabalhar como os Brancos do baixo Rio Negro, sem enviar notícia alguma. Ao regressar, o encontro com a mulher se deu com a indiferença de costume, na beira do rio, ao desembarcar da lancha. Porém dentro da sua barraca, depois de lhe ter apresentado a quinhapira e o beijú, a esposa de cócoras perto do marido, desabafa-se com estas queixas: « ó pai dos meus filhos (yö-pörá-köo), tu chegaste finalmente. Foste com o Branco muito longe, muito longe, e a mãe dos teus filhos ficou aqui sozinha, sem ter peixe para os filhos, sem poder fazer roça nova, abandonada, sem roupa... Oh! como é triste viver assim! como é triste! » (*Os Tukanos*, pag. 72-3).

Embora ria com facilidade, recebe sempre com certa indiferença as grandes alegrias ou desgraças. Não conhecem, como expansão de afeto, entre pais e filhos, ou outros parentes, o *beijo* e *abraço*. O termo *mi'mi* que o Pe Giacone registra em seu vocabulário, como correspondente a *beijo*, propriamente quer dizer *chupar*. Efetivamente, nos primeiros tempos, quando se lhes ensinava a beijar algum objeto, chupavam-no, mesmo quando se tratava da mão de um Sacerdote numa função litúrgica.

Faltam ao índio alguns sentimentos mais delicados, como o da compaixão. Não só maltratará a um animal (vimo-lo fazer a um magro cachorrinho nas cabeceiras do rio Tiquiê), rindo-se das suas contorsões de dor, como até verá com indiferença sofrendo um ser humano, seja embora seu irmão, pai ou mãe (cfr. VII 4 g, 1).

Lembramos um desses episódios que causam repugnância. Com a família de seus tios (que se beneficiavam, portanto, com os frutos da sua roça) residia em Taracuí, em 1969, um Tukano por nome Elias Peixoto, viúvo de seus 45 anos, com dois filhos (de 11 e 14 anos, presumivelmente, como internos nos colégios de Taracuí e Iauareté, respectivamente). Em princípio de outubro, voltando da sua roça teve, pelas 15 horas, um derrame cerebral, com paralisia da língua e do lado direito. A Irmã Enfermeira ia diariamente atendê-lo. Os tios, porém, resolvem ir passear no Tiquiê, e abandonam o doente, que foi, então, internado no Hospital local a 6 de outubro. Dia 22 de outubro, pelas 17 horas e meia, veio visitá-lo outra sua tia e, para *consolar* o doente, pôs-se a dizer, em voz alta, que era justo que ele estivesse alí sofrendo e gemendo, porque tinha sido muito mau, e começou a elencar os maus atos do pobre homem, o qual veio a falecer pelas 20 horas e meia.

Relevando, embora, que na língua Tukano (e, presumivelmente, nas outras línguas indígenas do Uaupés) não existem palavras correspondentes aos conceitos de: *amor*, *amizade*, *gratidão*, etc. (como fazemos notar em outro estudo, a saber o volume *Dicionário Português-Tukano*), parece-nos poder afirmar a existência, nos pais, de certo afeto para com sua prole, máxime quando ainda na primeira infância. Mesmo então, trata-se, digamos, de um amor mais *efetivo* que *afetivo*, a saber, industrioso pela saúde dos filhos, aos quais procura *alimento e remédio* nas doenças. Jamais se nota, porém, um particular carinho nas palavras ou nos gestos, para com os seus bebês, mesmo vendo, com certa frequência, os carinhos que às criancinhas indígenas prodigalizam, por exemplo, as Revdas Irmãs nos hospitais. Causam-nos espécie os episódios de insensibilidade de um pai ou de uma mãe diante do filhinho que sofre. Parece também que o choro da criança não a importune. Se em alguma circunstância (por exemplo numa função litúrgica) procura acalmar o filhinho (e não sabe fazê-lo senão dando-lhe os seios para mamar, como notamos alhures), é por motivo alheio ao afeto.

Uma jovem mãe Tukano, casada com um Kumādene de Urubuquara, já com uma criança do sexo masculino de três anos, deu à luz a duas meninas gêmeas. Sentindo-se um tanto fraca e, naturalmente não podendo dar-se aos trabalhos que cabem à mulher, recolheu-se ao hospital de Taracua (fevereiro e março de 1969), onde além do descanso, teria remédios tonificantes e alimentação melhor e mais abundante para si e seus filhinhos. O seu maior cuidado não era para as duas gêmeas de poucos dias, mas para o filhinho. Com freqüência abandonava as recém-nascidas chorando na rede e detinha-se longamente a conversar alegremente com outras senhoras que estavam no hospital, ou com elas entretidas em intermínua refeição. Muitas vezes a Irmã Enfermeira viu-se obrigada a chamar essa jovem mãe para acalantar uma ou ambas recém-nascidas que choravam.

Quando se trata de filhos já crescidos, a estima se contamina de interesse pelos serviços que dos filhos recebiam. E o pesar que exprimem, quando os filhos se ausentam ou morrem, é porque não têm mais quem lhes traga o peixe ou cultive a roça. Não apenas a atitude, mas as próprias palavras revelam a ausência de afeto dos pais para com os filhos, mesmo pequenos.

Valha à guisa de confirmação o seguinte episódio. Para o início do ano escolar, nos últimos dias de fevereiro de 1969, um índio da tribo Kumādene de Urubuquara veio, como sempre, com toda a família até Taracua, afim de internar um filho no colégio. Alojou-se, como de costume, no barracão a uns dez metros do fundo do hospital. Quando vêm para as festas, ou em outras circunstâncias, os Kumādene (que são Aruaque) não se misturam com os das outras tribos (todas do grupo Tukano), informaram-nos. Trouxera ele também uma filha de seus seis anos, em estado grave, com verminose, mas só se apresentou no hospital na manhã seguinte. A Revda Irmã atendeu à criança, porém como o pai não a quisesse deixar internada no hospital, recomendou que voltasse ainda à tarde. Veio, efetivamente, pelas 15 horas com toda a família (a mulher e três crianças), deixando a doentinha deitada sobre o ladrilho da sala de espera. Como a Irmã, ocupada no momento, não o pudesse atender logo, não quis esperar, apesar de haver insistido que esperasse um pouco. Pouco depois chega a Irmã que o manda chamar (recordamos, no barracão do fundo do hospital), porém só apareceu com a doente após muita insistência às 21 horas. «Porque não trouxe logo a menina?». «Para que, Irmã, ela vai morrer mesmo» (talvez o pajé já lho houvesse dito), respondeu o pai com toda a frieza. «É grave (disse-lhe a Irmã que nos assegurou que a criança expelira pela boca um verme de um 10 cm.) mas talvez se possa ainda salvar». E reteve toda a família no hospital. É a praxe indígena, só consentem que um filho fique internado, se com ele ficar toda a família dormindo e comendo no hospital, embora saiam algumas vezes para passear e visitar outros companheiros. No entanto dois dias depois fugiu do hospital, levando também a doente. A Irmã Enfermeira foi até o barracão, repreendeu o pai, e vendo que era esforço baldado obter que deixasse a doente para um tratamento conveniente (convém recordar que a doente poderia ter, no hospital, a assistência de uma sua irmã mais velha, aluna do colégio feminino, ao lado do hospital), advertiu-lhe: «Mas se ela morrer em viagem, não venha trazer o cadáver para a Missão enterrar» (É um costume que se está generalizando e dispensa o índio de fazer o sepultamento tradicional, que seria dentro de uma canoa). Pois ainda com a mesma frieza o pai replicou: «Eu a enterrarei por lá mesmo». Uma semana mais tarde, isto é a 10 de março, a Irmã soube da morte da pequena (cf. Estoicismo: episódio final).

Atenuando a nossa presunção em favor de um amor materno, está a vigência do infanticídio (ainda em 1969 deu-se mais um caso de que tivemos notícia) e, muitas vezes, é a própria mãe que o quer e executa (cfr. C. VIII 1 b, 1, p. 374). São conhecidos, outrossim, casos em que a mãe abandona os filhos embora recém-nascidos, e volta para a sua maloca ou povoado de origem (cfr. C. VIII 1 a p. 366). E tantos outros pequenos episódios, como a praxe

da mãe impacientada pelo choro da sua criaturinha, levá-la arrastando-a por um braço, com perigo mesmo de causar-lhe um aleijão.

Nos filhos o sentimento correlativo é contrabalançado, ou talvez superado pelo egoísmo. Quando os pais envelhecem, facilmente os abandonam, sem lhes providenciar mais roupas, ou sequer lhes dar remédio, comida ou água.

Depõe o Bispo Missionário Dom João Marchesi, com a autoridade de conhecedor da totalidade dos indígenas uaupésinos, entre os quais viveu quase meio século e que, pela sua heróica caridade, capaz de todos os sacrifícios, mereceu que o Gal. Alexandrino Ferreira da Cunha o chamasse « O Anchieta do Amazonas »: « Entre os elementos da mesma tribo, que se consideram irmãos, há certa cordialidade externa e consideração pelo sofrimento alheio, mas não generosidade, nem oferecimento espontâneo de auxílio e meios; é um egoísmo frio e estéril ». « Os velhos pais ficam abandonados, quando não passam da casa de um filho para a do outro, a fim de não representarem um peso ». « Nem o amor natural dos genitores se pode dizer que tenha base segura, pelo cinismo com que enterram vivos os recém-nascidos, sufocando-os como se faria com qualquer animalzinho » (no Livro *Os Tukanos* do Pe. Antonio Giaccone, pag. 13).

A propósito de matrimônio, escreve o Pe. Antônio Giaccone: « O índio não tendo amor e carinho para com a mulher, ficará satisfeito com a que lhe derem, não se importando que seja bonita ou feia; basta que seja trabalhadora e lhe dê muitos filhos; se for estéril, repudiá-la-á, como coisa inútil, pois todo índio se casa fazendo questão de ter muitos filhos » (*Os Tukanos*, pag. 22). Acoima o tratamento dos velhos pais, por parte dos filhos de *indiferente e desumano* (*ibidem*, pag. 26).

Em novembro de 1953, por ocasião da nossa permanência em Iauareté, deu-se o seguinte episódio. Um jovem de Uaracú-ponta (rio Uaupés), casado poucos meses antes, gravemente enfermo de tuberculose, pede ao Diretor que o venha buscar para o hospital da Missão. Aí recebe a visita de sua esposa que fica dias em sua companhia. Numa segunda visita ela se expande em pranto tão clamoroso que o Diretor manda avisá-la que se modere, ou se retire mais longe, a fim de não aumentar os sofrimentos do esposo doente. No entanto, dois dias antes da morte do esposo, ela quer retirar-se para seu povoado, levando consigo a rede do marido. E o fez, apesar dos pedidos insistentes deste, que ficasse ainda e deixasse a sua rede.

É impressionante a indiferença do índio (seja ele criança ou adulto, proximoamente ou tempos depois) ante o fato da morte dos próprios pais. Nada há que demonstre algum pesar. Continua sua vida normal: comendo, conversando, rindo alegremente, como se ninguém tivesse morrido (cfr. Choro-elegia, C. VIII 4 g, 1).

Na madrugada de 12 de julho de 1969 morre, no hospital de Taracúá, uma índia da tribo Arapasu, por nome Josefa. Pensando trazer algum conforto à doente, a Irmã Enfermeira, Olga Tenório, permitiu que lhe fizesse companhia no hospital um seu filho, rapaz de uns vinte anos. Não só não externou pesar algum pelo falecimento de sua mãe, mas foi até surpreendido no quarto, junto ao cadáver da sua progenitora, ouvindo músicas alegres de um rádio portátil, ligado com alto volume, sendo, naturalmente, repellido pela Rvda Enfermeira. Pelas 14 horas vímo-lo indiferente brincar, chutando cascas de laranja, na porta mesma do necrotério onde jazia o cadáver da sua mãe.

Citam-se casos em que enterraram vivos os velhos pais (cf. Giaccone, *o.c.*, p. 30). Nem isto causa surpresa, se nos recordamos da pressa com que procuram desvencilhar-se dos cadáveres pelo sepultamento. Como também não são raros os episódios de um filho espancar o próprio pai ou a própria mãe.

Foi-nos mostrado em Uaracapé (rio Papuri), ao sair do povoado, o local onde haviam amarrado, entre dois galhos, a rede de um velho doente. E não só o expulsaram assim de casa, senão também aí o deixaram ao relento, sem assistência nem recursos. Apenas falecido, cavaram de baixo da rede uma cova, cortaram as cordas da velha rede que se precipitou, com o cadáver, dentro do buraco, e cobriram-no irregularmente de terra, como o pudemos ver, em novembro de 1953. Em junho de 1954 foi encontrado no porto de Iauareté um velho Taryana, de seus 70 anos, a tiritar de frio. Não sabemos como chegou até ali. Recolhido ao hospital, em grave estado, é deitado em uma rede, medicado, e aplica-se-lhe bolsa de água quente (para substituir o fogo que usam sempre de baixo da rede). Dias depois, sentindo-se bem, foi interrogado de onde viera. Ele atalha logo dizendo que não queria voltar para sua casa, pois lá era maltratado pelos filhos. Fomos informados de um Taryana de Pinú-pinú (rio Uaupés) que maltratava e até várias vezes espancou o próprio pai, que era de Iauareté.

Ao menos enquanto estão vivendo no próprio ambiente, ligam-se mais entre si, mesmo entre indivíduos de tribo diversa, do que com o civilizado. Não há, porém, indício de particular amizade entre eles. Notam-se os mesmos tratos para com todos. Uma aproximação mais frequente, por exemplo, entre dois rapazes, trabalhadores na Missão, não implica nem gera amizade ou intimidade; são meros encontros casuais que as circunstâncias impõem e tudo desaparecerá tão logo quando um ou ambos forem dispensados do emprego e retornarem ao seu povoado. É ainda o espírito de grupo que atrofia os impulsos individuais. A inveja recíproca e o medo do envenenamento, que os atormentam, não permitem florescer entre eles os sentimentos da amizade. Estão sempre com receio, um do outro. Com o civilizado alguém deles quereria abrir-se mais, e, em alguns casos, fá-lo-á, quando estão a sós. Fecha-se, porém, logo que aparece outro índio. Tem-se a impressão de que tenha medo de parecer amigo do Branco.

Nem é evidente a existência da gratidão em seu ânimo (termo inexistente na língua Tukano, já o relevamos, e conceito que talvez nenhum deles logrou ainda entender) máxime para com o civilizado. Embora se lhe mostre amigo, falando com este com certa expansão e intimidade, jamais agradece os favores recebidos. É óbvio que os professores e Missionários lhes ensinam a dizer um « *muito obrigado* » (alguns dizem hoje *biri*, contração de *obrigado*) quando recebem alguma coisa, e certo número de ex-alunos da Missão assim o faça muitas vezes. Trata-se, porém de mera formalidade (que, de resto, frequentemente omitem) para serem tidos como mais civilizados; não de um sentimento de gratidão e amizade como os fatos virão provar, talvez não muito depois (com zombarias pelas costas, ou mesmo com malcriações e calúnias até).

Nem sequer mostram reconhecer as atenções recebidas, mesmo em casos de extraordinários benefícios e até de verdadeiro e heroico devotamento (suponhamos do Missionário ou da Irmã Enfermeira). Não se lhe aproxima para oferecer algum presente, como sinal de gratidão, ou sequer dizer uma palavra carinhosa de agradecimento. Devido às insistências de alguns Missionários, que lhes falam ou mesmo os repreendem com mais franqueza, vê-se, uma vez que outra, algum índio trazer um peixe moqueado ou algumas bananas e dizer, por exemplo à Irmã Enfermeira: « Isto é para a senhora ». Não se deve, porém, iludir como sendo um sinal de gratidão. Em primeiro lugar porque o fazem só àqueles que presentemente dispõem da chave da dispensa ou de

recursos para dar presentes aos índios. E, em segundo lugar, porque o índio espera receber, logo em seguida, algo mais. E mesmo depois do novo presente do Missionário, não terá acanhamento de pedir aquela coisa que foi motivo da sua viagem e oferta, e dirá: « não poderia arranjar-me isto? ».

Nem consta que entre seus contríbules faça questão de mostrar gratidão pelos benefícios recebidos do Branco. Pode-se afirmar que a cordialidade que mostram com os civilizados é sempre inspirada pelo interesse, e basta a suposição de uma desatenção da parte do Branco, para que desapareçam as manifestações daquela cordialidade.

19. - Vingança - Vindicta

Forte, ao invés, é seu instinto de vingança, mesmo contra seu irmão, pai ou mãe. Ainda em 1973 soubemos do episódio de um Tukano de 17 anos que esfaqueou, na briga, um seu irmão germano no Tiquiê, e em setembro de 1969 outro índio revelou-nos que desejava dar um tiro no próprio pai. Como vivem odiando-se, fora como dentro da mesma tribo e até da própria família, é natural que desejem ou mesmo procurem o mal para os outros. Supondo-se *imortais* e, como consequência, admitindo que toda morte se dá por vingança de algum inimigo, o índio morrerá dizendo imprecações contra os supostos causadores de sua morte (isto ouvimos uma vez mais dos lábios do Bispo Dom João Marchesi a 2 de outubro de 1969). Com um perfeito domínio de si, sem que o menor sinal externo ou expressão do rosto revele seu desgosto, o índio recebe as maiores contrariedades. Porém não esquece as afrontas e injustiças, reais ou supostas, nem as perdoa.

Parece que nem existe na língua Tukano, como na das outras tribos, o verbo: *perdoar*. Por necessidade de catequese, às vezes o Missionário emprega o verbo *oxkóboho*, esquecer. Os indígenas, ao invés, como temos ouvido duas ou três vezes, usam o verbo português com a desinência Tukano: *perdoáya* (perdoe você), *perdoápö* (eu perdoei).

Pensa na vingança e a vai planejando, e são numerosos os episódios demonstrando que ele aguarda pacientemente a oportunidade durante anos (como sabemos que desde dezembro de 1973, como consequência de uma briga, está aguardando-a uma das famílias do povoado Cigarro, no Uaupés, para vingar-se de outra, que chegou a pedir a intervenção da polícia da cidade de S. Gabriel, sede da Prelazia Missionária). E farão longa viagem afim de executar uma vingança.

É, aliás, uma obrigação imprescritível a da *vindicta*, *amēwebē*, oficial do grupo, por um membro seu, morto ou ferido por algum civilizado ou índio de outra tribo. A vingança será feita também, dentro da tribo (a Taryana, no caso do povoado Cigarro, supra), contra indígena de outra subdivisão e até contra seu próprio irmão de sangue. Se, em algum caso, não executa a vingança, é porque tem medo da contravengança (ou de um malefício).

Na aparência o índio é muito pacífico. Não se ouvem os indígenas altercando entre si, em voz alta, mesmo quando nos parece que há motivos

para isso. Parecem até de grande delicadeza entre si. Quando num grupo de indígenas alguém dentre eles deu, suponhamos, uma informação inexata (note-se que não gostam de declarar: não sei, não estou certo disso), os outros não corrigem no momento a inexatidão ou erro. Talvez algum dos presentes, quando estiver sozinho com o civilizado, retificará, a pedido, a informação errônea. Para as vinganças entre si a oportunidade é a embriaguez, e convidam previamente para as suas festas ou caxiris aqueles dos quais desejam tirar desforra. « Para ter maior valor *hay que emborracharse* » (embriagar-se) dizia um índio Colombiano do Papuri. Por isso é que nunca há duelos entre eles. Nem consta que façam, por exercícios, lutas corporais. Mas nos seus frequentes caxiris são frequentíssimas as brigas, com acidentes graves algumas brigas e com menos graves o maior número, mas contribuindo todas para um crescente acirramento dos ânimos e do desejo de vingança.

Nas brigas servem-se de qualquer arma ou objeto que tenham à mão, facão, maça, arco, etc. ou mesmo uma espingarda.

Em outubro de 1947, poucos dias da nossa visita à maloca dos Maku, cerca de seis Km de Iauareté, dera-se entre eles, por ocasião de um caxiri (festa com bededeira), uma briga com facão, na qual um índio veio a falecer e vários ficaram feridos gravemente. Em Janeiro de 1948, houve nessa mesma maloca, dissensão de maior vulto e verdadeira luta com bastão, facão e flechadas, entre os Maku e os Taryana, ainda por ocasião do caxiri.

Em princípios de 1974 achava-se numa prisão de Mitú (Capital del Territorio del Waupés, Colômbia) uma mulher Taryana Brasileira, Inês Moreira. Passou como tantas outras a residir na Colômbia (uma estatística da Paróquia de Iauareté de 1970 indicava que 561 índios brasileiros se haviam transferidos à Colômbia com caráter definitivo, por matrimônio, alguns, e a maioria, temporariamente) com vida irregular, da qual lhe nascera um filho. Mais recentemente casara-se com um Wanana, José Trindade de Yandú (rio Uaupés). Teria tido seus arrufos com o marido, fato normal e freqüente. Num desses queixou-se que ele não lhe proporcionava peixe (um dos alimentos habituais destes indígenas). Resolveu ele sair a pescar, mas antes pediu à mulher que lhe emprestasse a espingarda do seu cunhado que a esposa guardava. Ela, porém, lha negou, aduzindo que era do seu irmão e não do marido. Pouco depois desse diálogo ouviu-se um tiro no rio, donde a mulher voltava transfigurada, dizendo à própria mãe que seu marido (do qual já estava esperando um filho) se havia suicidado. Efetivamente lá estava o cadáver do marido e bem próxima a espingarda. Foi detida pela polícia colombiana e acabou confessando haver assassinado o próprio marido.

Após a desforra ou vingança, mesmo quando a conseqüência é a morte da vítima, nada no índio revela arrependimento ou remorso. Há anos, em 1933, deu-se um episódio de vingança, com particulares circunstâncias de crueldade. Em Ananás, no baixo Uaupés, os Tukanos mataram dois homens Dessana, e cortaram um menino pelo meio, das pernas ao pescoço. Os indigitados foram levados à cidade de S. Gabriel da Cachoeira, não muito distante. Interrogados pelo Inspetor do SPI (Serviço de Proteção ao Índio), sem dificuldade confessaram o crime. « Mas porque vocês os mataram? » « É isso mesmo », foi a única resposta. Fomos informados também de dois assassinatos que se deram em 1972, ainda com refinadas demonstrações de crueldade e frieza, uma no rio Papuri, quando três rapazes matam a cacetadas outro índio (para vingar-se de briga havida anos antes, embora aduzissem que o assassinado praticasse furtos nas suas roças) e o de um homem em S. Gabriel (e este está ainda na cadeia, 1974) que mata a própria esposa, na própria casa, diante de duas filhas ainda crianças. E, anos antes, nesta mesma localidade, outro índio, para vingar-se de um seu desafeto, mata-lhe a esposa e uma filhinha com um facão e picando-as ainda em pedaços, quando se dirigiam à própria roça.

As suas lendas referem semelhantes episódios, e talvez procurem imitar os seus heróis lendários.

O meio mais comum de vingança, entretanto, são os envenenamentos. Quando nos falam com intimidade e franqueza, os indígenas afirmam e documentam numerosos casos de envenenamentos por vingança. Donde se compreende o medo geral que a todos domina, uma quase obsessão de ser envenenado. Alguns nos revelaram terem sido vítimas, eles próprios, de envenenamentos que lhe causaram doenças graves e prolongadas.

Conhecemos também casos em circunstâncias tais que, pelo relato das Rvdas Irmãs Enfermeiras, admitem a suspeição de envenenamento. Entre estes lembramos aqui dois casos ocorridos durante nossas viagens no Uaupés. E tratar-se-ia de uma forma mais odiosa de vingança, a saber, causar mal aos filhos menores para desforrar-se de injúrias causadas pelos seus pais. Duas crianças de seus dez anos, aproximadamente, alunos da Missão salesiana: uma menina de Iauareté em abril de 1955, e um menino de Pari-cachoeira, em outubro de 1955. Ambos faleceram ao cabo de poucas horas, após a ingestão de bebidas indígenas. Não praticam, porém a antropofagia, e nada revela que tenha havido tal costume no grupo de tribos Tukano (cfr. o que se dirá adiante sobre o Canibalismo: C. VII 4, h). Podemos, todavia acrescentar aqui que, ao organizarmos, em 1956, uma excursão pelas cabeceiras do Papuri, zona dos Karapanã e dos Tatu-tapuya, um seringueiro colombiano, Napoleão Estrada, recomendou-nos cuidado porque não muito tempo antes, nessa área, se deram episódios de hostilidade dos Tatu contra seringueiros colombianos, naturalmente com vítimas de ambas as partes. Numa impressionante atitude de ódio e vingança os Tatu haviam assado e comido quatro colombianos.

20. - Vaidade

A vaidade é um traço bem pronunciado da psique indígena uaupesina. As crianças de braço suas mães atam ligas, abaixo do joelho e acima do tornozelo, « para engrossar-lhes as pernas ». Efetivamente são, na totalidade, anatomicamente bem conformados, com as pernas, em geral, bem torneadas. Querem ter as pernas grossas. É um dos insultos, sobretudo entre as meninas, xingarem-se de « perna fina, *nõxkã di'i-marigõ* » (outros xingamentos comuns são: « cabelo crespo, *poá-ri-subí* »; « olho-grande, *kaxpé-ri böhögö* »). Com raras exceções, são de corpo cheio até cerca dos 30 anos. Depois dessa idade, em alguns homens se exagera a corpulência, e a totalidade das mulheres emagrece, envelhecendo precocemente.

Não provocam nenhuma deformação para efeito estético ou guerreiro. É característica dos Caraíbas a deformação do crânio, aplicando talas apertadas à cabeça das crianças. Entre as tribos do Amazonas, os primeiros exploradores encontraram este costume entre os Cambeba (*Roteiro* do Pe. Noronha, 145). Em algumas tribos, por exemplo, os Pinao da Colômbia, isto se fazia para tomar aspecto feroz.

As donzelas ostentam seios redondos bem desenvolvidos. Identificam a beleza com a corpulência. Quando alguém muda de clima para fortificar-se, dizem que « foi buscar carnes ». Nenhuma preocupação com a cintura, nem usam cinta. Sobretudo o cabelo é objeto de vaidade. Ajustam-no, penteiam-no amiúde, as mulheres e a nova geração dos homens. Os rapazes, durante as viagens, colhem flores da margem do rio e enfiam-nas no cabelo, por cima das orelhas. Aplicam-lhe loções, que preparam com jenipapo e outras plantas,

afim de conservá-los pretos. Eis o segredo por que lhes não embranquecem... Amam as missangas, sabonetes, perfumes. Uma donzela vendeu-se por meio vidro de brilhantina. Gostam muito de espelho e miram-se com freqüência; antigamente davam um remo em troca de um pequeno espelho. As moças sentem pesar de serem escuras, e para clarear a pele, esfregam-na fortemente com sabão, e até com areia, remirando-se a cada momento, afim de verificarem se estão ficando mais claras.

Excusado é dizer que, dos recursos da civilização postos ao seu alcance, procuram sobretudo os que lhes favorecem a vaidade. Não apenas adquirem das lanchas dos regatões ou da dispensa das Missões, sabonetes, perfumes, unguentos para os cabelos, pentes-fantasia e outros berloques, como, mais recentemente, vestidos de seda e sombrinhas vistosas (trazidas de Manaus) as moças; e os rapazes, relógio-pulseira, camisa de nylon, calças de tergal com elegante friso. Isto é ainda mais chocante se atentarmos que esse pobre indígena, seu tanto desajeitado com o calçado aos pés e sob esses trajes, além desse aparato só possuirá, talvez, um vestuário velho, encardido, ou mesmo roto e nem sequer terá um lenço para assoar-se as mucosidades nasais.

Fomos informados por Rvdas Missionárias que boa parte dos ordenados das moças indígenas empregadas na Missão destina-se, regularmente, a perfumes, brilhantina e, mais recentemente, também a talco e esmalte para as unhas (não raro em berrante contraste com a higiene corporal). E que os pais das alunas fornecem estes artigos às suas filhas, afim de que não façam figura feia diante de suas colegas que, com freqüência, se gabam de usar estes artigos e ridicularizam as que não os têm, bem como aos seus pais. Periodicamente passam pelos rios Uaupés e Tiquié regatões, em suas lanchas, que são pequeno bazar flutuante, e adquirem produtos alimentícios indígenas, ou, com mais exatidão, compram farinha, peixe moqueado, galinhas dos índios para revendê-los no Rio Negro. Soubemos que muitas vezes os indígenas se privam desses seus alimentos, a ponto de virem a padecer necessidades, para satisfazerem a própria vaidade de diversos modos. Os homens compram fósforos, fumo, pilhas para seus rádios e toca-discos, e os envelopes de *Alka Seltzer* para alívios de estômagos sobrecarregados. As mulheres menos idosas, solteiras ou mesmo mães de filhos (indicaram-me como exemplo uma que em 1974 tinha 4 filhos vivos e dois mortos) adquirem artigos de perfumaria, *soutien*, fazendas vistosas para as suas roupas. Possuem, por vezes seis e até mais vestidos de festa, contentando-se, porém, de uma ou duas peças internas (calçõezinhos) para todas as eventualidades.

Do resultado de meses ou mesmo ano de trabalho nos seringais ou abrindo estradas na Colômbia, trazem um aparelho portátil de rádio ou um toca-disco com um ou dois discos. E isto, parece, não tanto pela necessidade de um pouco de música (suas músicas e instrumentos originais, aliás tão apreciáveis, estão sendo esquecidos e desprezados) como de certa exibição, levando-os por toda parte, mesmo quando as pilhas já estão esgotadas. Alguns, talvez representando as economias conjuntas de dois irmãos adquirem motor-da-popa, e têm sido vistos fazer uma viagem de Urubucua a Taracua apenas, como declararam, para que vissem o belo motor adquirido em Mitú (Colômbia). Releve-se que o motor ficará sem utilização alguma na totalidade do tempo, não só porque não dispõem de recursos para a sua manutenção, mas também porque se acham a imensas distâncias dos centros de abastecimento de gasolina.

Quiçá se deva atribuir à vaidade (ou soberba) o desejo de chamar a atenção sobre si, que se nota em crianças e moços, quando em grupos de dois ou mais (pois, sozinho, o índio é um tipo acanhado), com brincadeiras pueris (em pessoas de 20 ou mais anos), gritos, risadas alvares ou forçadas, porém repetidas e prolongadas, que se ouvem a uma centena de metros, um

verdadeiro *show* de ingenuidade. Isto se dá com rapazes, diante das colegiais ou das moças empregadas, mas sobretudo com as *meninas* (e é impressionante esta precocidade) e moças quando vêem um rapaz ou um grupo deles.

Uma das Rvdas Irmãs, encarregada da direção das meninas durante o trabalho, afirmava que, pelos gritos e risadas das meninas, ela sabia à distância, quando os pequenos colegiais estavam passando pelas proximidades do local onde as meninas estavam trabalhando.

A estas observações devemos acrescentar outras mais recentes (1968-1975). Prossegue mais intenso nestes últimos anos o processo de aculturação. Há rapazes que estiveram na Venezuela e Colômbia, como há moças que residiram algum tempo em Manaus, Bélem ou Porto Velho, por razão de estudo ou trabalhos. Há diplomadas pela Escola Normal Rural de S. Isabel do Rio Negro, ou no Ginásio de S. Gabriel da Cachoeira, mantidos pela Missão Salesiana, e que trabalham como mestras primárias nos Centros Missionários ou em escolas isoladas. Procuram no modo de trajar (e até no de rir e sentar-se) imitar o que viram na Capital. Dão-se conta, algumas delas, do deselegante do próprio corpo roliço, do estômago demasiado volumoso (pela excessiva alimentação e, especialmente, o chibé: cf. C. VI 4 a, 7) e pensam a isso remediar apenas com vestes e corpetes mais apertados que, além de prejudicarem a saúde, fazem-nas até ridículas (por exemplo, fazendo refluir as carnes excessivas para outras partes, como do dorso para os ombros).

A moda *bippy* dos cabelos longos já contagiou esta população aborígine, e não só aos rapazolas estudantes, como também a índios na casa dos 30, casados e com dois ou três filhos. A pigmentação da pele, os traços fisiológicos, os cabelos lissótricos, grossos, duros, formam um conjunto sem comparação mais desagradável do que nos civilizados, e do que nos outros indígenas com os cabelos talhados regularmente. Mas para eles exerce o encanto indizível de ser *a moda*. E, quem sabe, lhes gere ainda a convicção de que assim se tornaram *mais civilizados*, ou os *super-civilizados*. Nem é estranho esse fenômeno. Também aos que são tidos como civilizados das nossas cidades, não os preocupa indagar se aquela moda quadra ao próprio tipo de fisionomia ou de corpo, basta-lhes que seja *a moda* dos seus dias.

Em fins de 1972 faleceu no Tiquiê uma pobre viúva deixando um filho de seis anos por nome Gabriel (*Gabirú*, como dizem os indígenas) cujo pai se ignora, porque a viúva passeava muito e morou também no Rio Negro. Doente e maltratado pelos parentes (de tribo) da sua mãe, o pequeno foi feliz, porque pouco depois da morte de sua mãe, foi trazido para a Missão de Taracá pela Rvda Diretora, e por ser doente e muito miúdo, o menino dormia no Hospital e passava horas do dia no colégio feminino, ao lado do mesmo hospital. Encantou-se ele ao ver índios de cabelos compridos e animou-se a pedir à Diretora que lhe permitisse usar cabelos longos. Ela, porém lhe ponderou: «você está aqui no colégio feminino; se deixar crescer os cabelos, ficará parecendo uma menina, e terá, então que usar também vestido de menina, e não calças». Parece que a argumentação conseguiu dominar o impulso de vaidade do pequeno, e não insistiu mais para usar longa melena.

A observação sobre os cabelos longos ou do fascínio da moda se aplica também ao uso das mini-saias, revelando, não raro, pernas femininas desproporcionais, com a agravante, talvez, do desajuste e sujeira da veste, mais alçada, quiçá de um lado, num corpo anatomicamente deselegante de alguém que traz um filho enganchado aos quadris e à espera de outro nos próximos meses.

21. - Soberba

Equivalente à vaidade é a soberba. Jamais reconhecem o próprio erro. À mínima palavra que lhes soa como repreensão, fecham-se no mutismo; e a criança agirá mal por acinte. Citam-se casos nos quais a uma simples repreensão do civilizado, retiraram-se o passaram anos sem reaparecer.

Comprazem-se sobremaneira com os elogios; é o meio de que se servem os educadores afim de estimulá-los ao estudo e ao trabalho. Se acaso a criança é corrigida na escola, porque errou na leitura, abaixa o livro e não lê mais. Nunca faz pergunta na aula, mesmo quando não entendeu e é convidado a pedir explicação. Por outro lado ri-se gostosamente quando outros, especialmente o branco erra (tropeça, cai, não sabe amarrar uma rede, etc.).

São altivos das próprias qualidades, e comprazem-se em que lhas louvem. Embora com suas crenças bem radicadas, assimilam a nossa civilização nos seus elementos materiais, e até, quando voltam à sua maloca ou povoado imitam o que viram os civilizados fazer. No íntimo atribuem a superioridade destes aos recursos de que o indígena não dispõe, e « porque aprenderam de outrem ». São estas as duas razões (assim julgam eles) por que não podem realizar tudo o que civilizados fazem, seja mesmo construir um gerador elétrico, um motor de lancha, ou um avião.

No seu íntimo parece radicada a convicção que o civilizado é que precisa deles, pois veio até suas terras; e eles não precisam dos civilizados. Embora, em conversa com os Missionários, algum deles pareça, em dada circunstância reconhecer que das Missões Salesianas lhes advieram benefícios, são frases de conveniência (talvez até preparatórias de algum pedido imediato). No subconsciente jazem profundas a convicção da própria excelência e sua prevenção contra todos os civilizados.

Recentemente, em 1974, uma das Irmãs Salesianas altamente benemérita da população local de Taracá como educadora e enfermeira, a propósito de um caxiri, indagou de um dos indígenas, com finura e tacto, se ele também ficara embriagado. Declarou ele que não bebera muito e, por isso, não chegara a ficar tonto. Mas não foi difícil saber dele os nomes dos que tinham bebido maior dose. E, ao indagar o que disseram quando sob a ação da embriaguez, respondeu à Irmã: « F.S. disse assim: Porque vieram aqui os Missionários? Nós não precisamos deles. Era melhor como nós vivíamos antes que eles viessem para cá ».

Será bem difícil corrigir-lhes semelhantes preconceitos, porque não aceitam, nem podem acompanhar os raciocínios dos civilizados. Por outra parte o branco que viaja por estas regiões não pode dispensar o trabalho do índio (para guiá-lo, remar, transportar carga, etc.). E desde o período dos descobrimentos, e de modo especial nestes últimos anos, sobem negociantes a buscar índios para os trabalhos dos seringais e piaçabais do Rio Negro ou seringais da Colômbia. Como também é natural que ante a natureza majestosa e selvagem destas regiões, o civilizado experimente e talvez manifeste um sentimento de timidez e inadaptação, o que confirmará o índio na convicção da própria superioridade.

Não gostam que os chamemos *índios*. O termo soa-lhes como depreciativo

e eles reservam comumente o nome de *índio* para os indivíduos da tribo Maku. Note-se que o vocábulo « índio » é intraduzível na língua Tukano (como nos demais idiomas indígenas). Alguns vertem-no por « *po'terí-khāra* », que, propriamente equivale a « gente das cabeceiras dos rios », « os das cabeceiras ». Nas incoerência das suas lendas, porém, passam-se episódios nas cabeceiras dos rios e depois seu heróis lendários *baixam* (é o termo regional para indicar que *descem* à foz dos rios), vão ao *oxpe-kō dixtāra* (literalmente: lago do leite), que se identificaria com o *mar* ou mesmo com os rios Amazonas ou Negro, para saírem, por fim, na loca de Urubucuará (médio Uaupés). E muitas vezes, os grupos mais nobres de suas tribos (assim os consideram) localizam-se nas cabeceiras. Por exemplo, a primeira subdivisão dos *Tukano*, os « *Tukano da cabeça* » como costumam se exprimir, a saber, os Uauropora se acham em Piracuara, no alto Papuri colombiano.

O indígena que se instrui na Missão, considera-se *Branco* (civilizado). Recusa-se, por vezes a dizer o nome de sua tribo de origem, respondendo apenas « eu sou brasileiro ». Ou dirão falsamente, « eu não sou do Uaupés » como equivalente a « eu não sou índio ».

Uma mulher índia abandonada pelo marido foi recolhida na Missão de Iauareté, onde permaneceu muitos anos (e também em Taracuá). A quem quisesse saber sua origem tribal, respondia apenas « eu sou ex-cabocla ». Tratando-se de uma questão muito melindrosa, é prudente não lhes ferir o orgulho e, por isso, muitos civilizados se abstêm de indagar o nome da tribo a que pertence um indivíduo. E quando as circunstâncias exigem que a isso se refira, dizer vaga e respeitosa: « a vossa tribo » ou « a vossa nação ».

22. - Gula

São também excessivamente gulosos. Estão sempre dispostos a comer. Comem de tudo o que come o Branco e que se lhes dá, e quase sempre tudo o que têm no momento. Em nossas excursões observamos que nos assistiam curiosamente a comer e depois devoravam tudo o que sobrava; sempre, porém, repartindo-o entre si. Alguns de Iauareté não gostaram de chocolate e cuspiram-no fora. Comerão até se sentirem mal, e sobrevir indigestão e cólicas. São freqüentes os distúrbios intestinais. Comem sem medida quando têm, e passarão depois o dia todo só com *chibé* (água com farinha de mandioca amídosa). Estão, de resto, habituados ao jejum. Além dos jejuns forçados (porque não têm o que comer, ou nas viagens) observam numerosos jejuns rituais: na iniciação pubertária, no choco (couvade), menstruação, etc. As crianças no colégio vão ingerindo as comidas que lhes apetecem até ficarem doentes. Apreciam também o sal, e, vímo-lo, até o próprio sal amargo (sulfato de sódio) subministrado como remédio. O sal é um artigo que sempre procuram. São gulosíssimos particularmente de doce, *mū'mī* (que indicaria propriamente o mel). Com um bombom os próprios tuxauas chefes de povoado, mostram-se satisfeitos; e não raro uma bala era ainda partida, ou passava por mais de uma boca. Com alguns caramelos e cigarros, davam-se por bem pagos pelo trabalho de se deixarem medir (as *medidas antropométricas* para as *fichas antropológicas* do CPI).

Nos caxiris não comem, de acordo com os costumes, e assim podem sorver maior quantidade de bebida. Estão vomitando por um lado, à maneira dos antigos romanos e, por outro, enchendo nova cuia. Verdade é que o caxiri é nutritivo, sendo, na realidade, uma papa bem diluída. Como às vezes é sorvido ainda em fermentação, continua essa no estômago, donde muitos casos de hérnias estomacais por excesso de bebida (surusé). São avidíssimos de aguardente. É uma paga pela qual farão qualquer sacrifício, também o de venderem aos regatões peixes e farinhas necessários à alimentação própria e da sua família, e por ela pagarão também qualquer preço. Sentem-lhe o cheiro de longe. Para evitar repreensões, escondem as garrafas no fundo do rio, donde as retiram quando querem beber-lhes o conteúdo alcoólico.

E, infelizmente é crescente o uso da aguardente: 1) porque é mais frequente a possibilidade de adquiri-la dos regatões, apesar da proibição legal de vendê-la aos índios (e fomos informados da atitude decidida de algum Missionário, expulsando regatão do porto de Taracua, por negociar com aguardente; como sabemos, outrossim, de algum regatão que não faz pessoalmente o comércio dos rios Uaupés e Tiquiê, mas confia a sua lancha à direção e responsabilidade de algum indígena destas tribos); 2) pela facilidade de comprá-la em S. Gabriel da Cachoeira, sendo cada vez mais freqüentes as viagens de indígenas até essa cidade, onde compram aguardente para revendê-la ou mesmo sob encomenda; 3) porque nestas duas últimas décadas se incrementou no Uaupés e Tiquiê o plantio da cana de açúcar, e os indígenas aprenderam a preparar aguardente em primitivas alquitaras. Da facilidade de obtenção da aguardente, a praxe habitual, em nossos dias, de misturá-la às suas bebidas tradicionais, acarretando mais frequente, mais geral e mais grave embriaguez.

23. - Ingenuidade e alegria

Possui, outrossim, um conjunto de virtudes naturais e qualidades invejáveis, as quais, no fundo, são traços da alma de criança, que nos causa agradável surpresa vê-las em indivíduos crescidos, talvez mesmo maduros e encanecidos. Já indicamos algumas, acenamos ainda a outras. Entre as belas qualidades do indígena nota-se a sua encantadora ingenuidade. Simples, ingênuo, até quando conta os episódios mais escabrosos, e o faz sempre com os termos do mais cru realismo (aprendidos dos caboclos do rio Negro e nos maravilha ouvi-los até de crianças que ainda não falam o Português). Ingenuidade estranhamente natural, nas conversas, e especialmente na postura, mesmo quando, a julgar pelos fatos anteriores, se tem com certeza que ela encobre malícia.

É um indivíduo alegre. Ri com a máxima facilidade, e, por um motivo qualquer, explode em grandes, prolongadas, espalhafatosas e típicas gargalhadas. Gargalhadas que, em algumas circunstâncias, se podem tachar de devassas. A pequena inteligência do indígena não o deixa suspeitar que o civilizado, pelo modo, percebe o motivo e a natureza dessas gargalhadas. Os Centros Missionários proporcionam aglomerações grandes, em comparação com os seus minúsculos povoados, pois são uma ou mais centenas de crianças de cada sexo que estudam como internos, dezenas de ex-alunos rapazes e moças, na qualidade de trabalhadores ou auxiliares, não raro também homens maduros, já com responsabilidades de uma família. São oportunidades que põem em maior evidência certos traços da psique indígena, como o da alegria que explode contagiante e rumo-

rosa e, muitas vezes, escandalosamente rumorosa. Uma índia interrogada porque tantas e tão prolongadas gargalhadas, esclareceu que é porque lhe soltavam fumaça do cigarro sobre as diversas partes do corpo. Parece costume comum, quando a mulher se acha deitada sobre a rede para descansar, durante o dia. O riso não é só uma resposta ao ridículo ou ao humorístico, mas a toda surpresa agradável. Muito antes de clarear o dia, desde as 3 ou 4 horas da madrugada, ouvem-se gargalhadas na maloca, e até às 10 ou 11 da noite. É uma raça alegre: na sua maloca ouvem-se muitas risadas e quase nenhum choro. As próprias crianças choram menos que os seus irmãozinhos da civilização, choro que dura poucos momentos.

Acrescentávamos, no entanto (na 1ª edição) que nas crianças recolhidas nos internatos da Missão e nas próprias criancinhas filhas dos ex-alunos e criados à sombra da Missão, observavam-se, com mais freqüência e prolongadamente, choros e gritos de manhã. Esta nota merece ênfase da nossa mais recente observação (1968-1975): as crianças da geração atual, até seus 6-8 anos, são excessivamente *nervosas*, *manhosas* e *choronas*, quiçá superando as que mais o sejam entre os civilizados. Isto leva-nos a supor seja um dos índices de degenerescência racial. É verdade que a educação social (pelos costumes as lendas, a vaidade, as zombarias, etc.) acabará por transformar o índio uaupesino, desde a época pubertária, num indivíduo introvertido, ou mesmo recalçado, de aparência pacífica e comedida.

24. - Estoicismo

O índio é um perfeito tipo de estóico, sem haver freqüentado a escola dos antigos filósofos gregos. Homem do presente, o futuro não o preocupa. Não faz depósito para amanhã; confia que amanhã a natureza lhe seja tão favorável ou mais que hoje, e ele trabalhará também amanhã. Na privação, saberá sofrer, com serena tranqüilidade, a fome. Nem sequer pensa na dor futura. Nesta disposição se assenta o segredo da sua tranqüilidade e bom humor constante. De resto, suporta facilmente o sofrimento; não gerará, mesmo com dores intensas.

Nas freqüentes visitas aos povoados indígenas e as mais afastadas malocas das cabeceiras dos rios, com admiração nossa, temos encontrado indivíduos com grandes dores (de dentes, luxações, feridas, etc.), sem uma lágrima ou um gemido. Ao invés, quando aos cuidados dos civilizados, por exemplo quando hospitalizados, facilmente se desabafam em gritos e gemidos que parecem até exagerados, e não só por parte das crianças, senão também de adultos. Abstêmo-nos de apresentar uma explicação para semelhantes fatos, embora a tenhamos inutilmente pedido, em várias ocasiões, aos próprios indígenas.

Na enfermidade deitar-se-á sobre a rede e espera que a natureza reaja, sob a sugestão dos ritos do pajé. Se este diz que o doente vai morrer, aguardará ele tranqüilo a morte, sem choros nem gritos. Estávamos porém convictos, e assim respondíamos aos que nos interrogavam — e agora o fazemos aos nossos leitores —, que essa, como outras atitudes, reflete a mentalidade infantil do índio. Não é absolutamente fruto de uma convicção filosófica ou

de um perfeito ato de fé (quando se trata de um índio cristão). É a despreocupação própria da criança (cfr. o que acima, n. 2 se informou sobre o I.Q. ou idade mental indígena do Uaupés). Despreocupação agravada pela influência narcotizante de suas lendas. Podemos agora (1975) informar, baseado em fidedigno relatório de um Missionário que o índio, que já atingiu o uso da razão, espera ver, à hora da morte, de acordo com as suas crenças, « o caminho para a casa de Büxpó (o Trovão) ». Enquanto não o vir, está convicto que não morrerá. O *baxsesé* (cfr. C. VII 2 e, 2c: pag. 241) do xamã facilitar-lhe-á essa visão. E alguns índios foram ouvidos declarando que ainda não o haviam visto, ou que não estava muito claro o caminho. Outros, ao invés, asseveraram que o estavam vendo claramente. E alguns, naturalmente, como consequência dos seus conhecimentos religiosos cristãos, informavam que lá no alto viam a Nosso Senhor ou a SS. Virgem, acenando-lhes e chamando-os. Ao nosso informante, certa vez, o doente visionário perguntou-lhe: « Quer vir comigo? ». « Não, pode ir sozinha », respondeu-lhe calmamente. Lembre-se o que referimos sobre a fantasia do índio, e compreende-se que, com certa freqüência, os doentes digam de ter visto ou estarem vendo Jesus Cristo ou Santos. São tão numerosos esses casos, que não seria improvável que, mesmo quando são, e sobretudo quando doentes, queiram exhibir que tiveram visões de Santos.

Ao doente desenganado pelo pajé, os parentes não lhe darão remédio e, muitas vezes, nem mesmo alimento ou bebida. O doente não o pedirá, ou até recusará tomá-los, se alguém lhos apresentar.

« E vocês têm dado mingau ao doente? », indagava o Missionário aos de uma maloca, onde encontrara um velho muito mal, deitado na rede.

« Para que? objetaram-lhe os índios, ele vai morrer mesmo ». Em Pari-cachoeira encontrava-se, em maio de 1954, uma jovem esposa gravemente doente e desenganada pelo pajé, por nome Adelia Abreu, da tribo Tukano. Não aceitava os remédios ou punha-os fora, fingindo tomá-los. Recusava geralmente os alimentos. Se acaso mostrasse alguma disposição a aceitá-los, sua mãe murmurava que não os tomasse, porque o pajé dissera que iria morrer. Com certa dificuldade transportaram-na ao hospital. A Irmã Enfermeira conseguiu vencer a resistência da moça, e esta dispõe-se a tomar os remédios e a alimentação, e notou-se logo esperançosa melhora. A mãe da doente, ao saber disso, correu ao hospital, a fim de impedir este fato. A quem lhe argüia porque agia assim, respondeu a mãe: « O pajé disse que ela deve morrer; se ela sarar no hospital, o pajé vai ficar com raiva de mim ». É verdade que apenas a moça se sentiu melhor, fugiu do hospital. Do parto, que logo se seguiu, teve criança muito fraca que veio a falecer quase imediatamente. Porém a jovem mãe ficou forte e está ainda em gôzo de saúde (em setembro de 1956). A vida do índio foi tôda uma série de privações suportadas com a mais inalterável calma, jamais foi vencido pelo desespero; não consta que cenãs de desespero tenham precedido os suicídios que se conhecem, excluindo-se, naturalmente as convulsões dolorosas. Mostra-se, então inconscientemente forte até diante da iminência de morte (cfr. VII 2 e 1).

25. - Formalismo

O indígena uaupesino é um tipo singularmente formalista. Precisamente êste formalismo rigoroso, atingindo quase cada atividade do indivíduo, é que esmaga o individual, o pessoal no índio. Dêstes, como dos mongóis, os que com êles não têm um contacto muito prolongado e imediato dizem que todos se

parecem, porque é difícil distingui-los pelos traços fisionômicos. Na realidade, mais do que no rosto assemelham-se no seu comportamento. Os índios parecem-nos feitos em série, se os consideramos na sua maneira de agir. A educação, que lhes subministra a congênita tendência de imitar, e a sujeição aos costumes e tradições é de tal modo absorvente que quase lhes faz desaparecer os traços individualizantes. E esta uniformidade é ainda mais impressionante porque nivelou culturalmente nações distintas e bem diversas pelos traços somáticos, pela origem bio-étnica e pela fala, e parece haver conseguido moldar todos os componentes das diferentes tribos conforme um modelo único. Por essa razão afirmamos que, até na maneira de rir e gesticular, as diferentes tribos do Uaupés se assemelham, e por isso mesmo a vasta região uaupesina deve-se considerar como uma única área cultural.

Vão aqui alguns acenos ao formalismo indígena do Uaupés.

Nos encontros de parentes não há expansões de júbilo, já o relevamos, embora depois de longa separação, mesmo o encontro de esposos ou entre pais e filhos.

São freqüentes entre eles as viagens de visitas; necessidade psicológica por que vivem em pequenos grupos? Ou reminiscência de nomadismo ancestral?

As recepções oficiais das grandes festas, ou eventuais de alguma visita, revestem-se sempre de um estranho e indispensável formalismo.

Quando nas suas assíduas viagens de passeio, resolve parar em alguma maloca ou povoado, encosta sua canoa no pôrto e sobe. Se forem vários, fá-lo-ão em fila *indiana*, isto é, um atrás do outro, observando uma ordem em que precede o mais digno. Não entrará absolutamente, sem dizer à porta: « *nē! maxsã nīti?* (olá, há gente aí?) ». Isto dirá mesmo quando viu que havia gente. Virá então, recebê-lo o chefe da casa, ou o mais importante que aí estiver, e tocam-se de leve as mãos direitas. Ficando de pé, um em frente do outro, sem se olharem, olhando para o chão ou para um canto, o da casa perguntará: « você chegou? *extatī māā?* » « Cheguei, *extápo* ». Passarão alguns segundos em silêncio, depois continua: « Ah! Você chegou? ». « Sim, cheguei ». Após pequena pausa insistirá talvez: « Ah! Bem! Você chegou? ». « Sim, cheguei ». « Onde vem você? » (pergunta as mais das vezes inútil, pois sabe muito bem a procedência do visitante). « De x » (e diz o nome da localidade). « Ah! Você vem de x? ». « Sim, venho de x ». Estas e semelhantes expressões são intercaladas de silêncio e de « *āā* », que cada qual vai alternando, como sinal que compreendeu a frase do outro.

O mesmo fará e dirá cada um dos homens da maloca ao hóspede, ou aos hóspedes, se forem vários. Passarão, outrossim, as mulheres, uma por uma, diante de cada visitante, e tocando-lhe a mão direita farão as mesmas perguntas: « chegaste? ». « Cheguei », etc., sem olhar porém para os hóspedes, com os olhos baixos. Retiram-se logo as mulheres e uma delas vai buscar uma pequena esteira, estende-a diante das visitas, e sôbre a esteira põe uma panela com quinhapira e uma peneira com beijú, de que se servem sem acanhamento os visitantes.

Mais tarde, sentados nos banquinhos, ou cada qual na sua rêde, entabulam

longas conversas até horas tardas da noite, com certa rapidez, entremeadas pelos monotíssimos « *ãã* » e com incontáveis e sonoras gargalhadas. Se pensarmos que a língua tukano é tão concisa, diz tanta coisa com poucas palavras, teremos uma idéia da loquacidade dos indígenas entre si. Já relevamos o estrídulo da voz em grande número de indivíduos. Convém aqui recordar que, de ordinário, todos têm voz muito forte e falam, de regra, em tom tão alto que por vezes nos parece desabrido, como se estivessem brigando. Quando se trata, na realidade de um amável cavaqueio entre companheiros. O índio só falará em tom baixo, quando entende comunicar algo secreto. Não deixa de ser pitoresca uma prosa entre os índios, falando com muita ênfase, alongando até exageradamente algumas sílabas e, não raro, entremeando a conversa com a imitação dos rumores (que fez a canoa, ou o animal, ou passaro, ou o vento, etc.) e sempre acompanhada de amplo e invariável movimento do braço inteiro, ora o direito, ora o esquerdo. A criança contará tudo o que se passou nos meses em que esteve no colégio. O adulto relatará suas viagens, os episódios da caça ou da pesca, os feitos, as pessoas que encontrou, as conversas que teve, os episódios próprios e alheios, enfim terá um sem-número de notícias a comunicar que nos parecem sem interesse; porém, para sua mentalidade infantil são muito importantes. A curiosidade de saber corresponde, da outra parte, grande vontade de contar.

Note-se que o marido nunca conversa com a mulher à noite, só de dia, e mantém longa prosa, quando descansam, após o trabalho. À noite só é permitida a cavaqueira entre pessoas do mesmo sexo (assim nos informou a velha Taryana Teodora de Iauareté, e no-lo confirmou Dorotéia Brito, Tukano).

Entre os Ide-maxsã, do ribeirão Komé-ya, temos observado, durante a noite, conversa entre marido e mulher. Quicá não sejam proibidas as frases impostas pela necessidade, e interditas sejam apenas as conversas por entretenimento.

Singular encontro de pajés proporcionou-nos uma excursão ao médio Uaupés em maio de 1956. Viajávamos em companhia de dois pajés Tukano, Marcelino e Henrique, respectivamente pajé de Juquirá e do Japú-igarapé. Uma avaria do motor de popa obrigou-nos a uma parada mais longa no povoado de Periquito, da tribo Taryana. Os dois pajés em trânsito cumprimentaram de uma maneira comum o colega Taryana da localidade. Logo, em seguida, porém, os três pajés se postaram à margem do rio, à distância de 50 ou 60 cm. um do outro, cada qual fumando seu cigarro (que um dos visitantes dera aos outros dois). E sem se olharem, voltados para o rio, puseram-se a declamar, em voz bastante alta e característica toada, que se podia distinguir a uns 20 metros de distância. Mais de meia hora durou aquele diálogo, no qual se alternavam com a palavra ora um ora o outro dos três, sempre com a intervenção dos outros dois que repetiam as últimas palavras da frase do locutor, ou outras palavras à guisa de estribilho. Era uma recordação dos episódios que, de acôrdo com a lenda das origens, ter-se-iam realizado naquelas paragens, a história das suas ilhas, canais, cachoeiras e pedras, recordação com valor de um exorcismo e augúrio de uma próspera navegação. Se houve também invocação das « mães das cousas », como Stradelli afirma haver assistido por ocasião da imposição do nome, não nos foi possível averiguar.

Fato semelhante deu-se em agosto de 1956 no Ribeirão Timí-ya (afluente da esquerda do rio Pirá-paraná). À hora do almoço paramos numa roça que se elevava à mão esquerda de quem descia o ribeirão. Um dos nossos remadores, da tribo Bará, aí encontrou um seu « irmão » de tribo. Suspendeu, então, a refeição o nosso remador, e os dois Bará, de pé sobre um grande tronco abatido, voltados para o poente (provavelmente para não ter o sol a castigar-lhes o rosto), igualmente sem se olharem, puseram-se a dialogar entre si, em voz muito alta. Era ainda o augúrio de feliz viagem pelas recordações das

lendas das origens, como nos foi informado. Terá durado um quarto de hora êsse diálogo, depois os dois sentaram-se sôbre o tronco e continuaram numa conversa alegre, em tom mais baixo e amistoso, enquanto comiam, pois o nosso remador pôs à disposição do seu «irmão» a nossa comida, e ambos dela se serviram desembaraçadamente.

Esse mesmo remador Bará, propiciou-nos em a noite seguinte espetáculo semelhante, embora em circunstâncias mais desagradáveis. Um temporal e as trevas da noite surpreenderam-nos navegando o Pirá-paraná, e precisamente nas proximidades da perigosa «cachoeira do beijú». À margem esquerda foi improvisada uma tenda com duas pequenas lonas que abrigavam a bagagem e algumas redes. Pela meia noite ouve-se o rumor de remos; uma canoa abordou a margem e subiram os seus tripulantes, entre os quais um velho da tribo Ihwāna. Ou já se conhecessem ou seria esse o primeiro encontro, não pudemos saber, pela deficiência de intérprete. Somos proclives a pensar que não se conheciam antes, porque o remador Bará afirmara não conhecer a região, e os Ihwāna moram nessa zona do Pirá-paraná, e vieram precisamente para ajudar-nos a passar a cachoeira, conforme pedido que fizéramos na maloca visitada horas antes. O remador Bará levantou-se para ver os que haviam chegado. Imediatamente teve início, no silêncio da noite, um diálogo em voz alta, como se fôsse uma briga, entre o Bará e o velho Ihwāna. Eram os esconjuros tradicionais, com a recordação dos episódios lendários, com o fim de obter a prosperidade da viagem; assim nos revelou um índio Tukano que ia em nossa companhia. Aqueles gritos no coração da noite todos acordaram. Após alguns minutos, com o desejo de conciliar o sono tão necessário para quem se entrega a tão penosas viagens, procuramos intervir para que cessasse aquêlê disturbio. Foi tentativa baldada. Os dois dialogantes, ou porque não entendessem nosso desejo, ou, como é mais provável, porque não lhes interessava saber se estavam incomodando os demais (o que é também um traço marcante e geral da psicologia dêstes índios do Uaupés), e pela importância que dão às suas praxes, continuaram imperturbados ante nossos apartes e protestos. Depois de quase uma hora dialogando em voz forte e na típica toada dos esconjuros, passaram a falar em voz baixa e discreta, pediram alguma cousa para comer e por fim, deitando-se sôbre a areia, dormiram até o amanhecer.

26. - Habilidade e gosto artístico

Acenamos à habilidade do índio na execução dos seus trabalhos tradicionais; mais ainda, possui gosto artístico como veremos adiante (C. VII 3). Nos artesanatos femininos dos Centros Missionários admiram-se belos trabalhos de *tecelagem* e de *emplumagem*, executados pelas jovens, estudantes ou ex-alunas. Contra a inconstância temperamental indígena, posta-se, não raro, a exigência das Educadoras Salesianas, obrigadas por vezes a desfazer, por inaceitável um trabalho concluído ou quase, impondo à «artista» recomeçá-lo. Em menor escala, por ora, se tem conseguido, sempre sob o aguilhão do estímulo financeiro, que indivíduos do sexo masculino executem, em pau-brasil (e outras madeiras apreciadas), miniaturas de canoas, de banquinho indígena e até de «mão segurando arco e flecha».

A maloca é um belo trabalho de arquitetura e arte (cfr. C. VI 1). É lamentável que já não o sejam as barracas familiares, como se vêem nos povoados atuais. A maloca é imponente e harmoniosa nas suas proporções, e com um perfeito travamento das vigas, e plantada solidamente em terra a desafiar as tempestades tropicais, com estacas de madeira de lei, todas bem regulares e admiravelmente alinhadas.

São trabalhos perfeitos os *yuxtá-seri*, ou ligas, tecidas de tucum (em

Nheengatu, *tapacuras*), que as mulheres usam abaixo do joelho, para engrossar-lhes as pernas ou como adornos nas danças (cfr. C. VII 3 d). Os *yaxkê-waxsóro*, ou cobre-sexo, pequeno avental de missangas enfiadas em fios de tucum, que as mulheres usavam na frente, quando dançavam, demonstram paciência, habilidade e bom gosto. As moças da geração atual não o usam mais, e grande número de indivíduos nunca o viram. Levamos, no entanto, em 1948, um precioso exemplar que se pode ver no Museu Regional Dom Bosco de Campo Grande, Mt. As pinturas nos banquinhos e os desenhos com palhas de diversas côres, nos cestos e peneiras, são perfeitas e agradáveis. A geração nova, tanto do sexo feminino, como do masculino, que passou pelos colégios das Missões, aprende a fazer suas roupas; e as executam com bastante gosto e procurando seguir a moda que viram entre os civilizados. Até os meninos gostam de costurar e bordar (!).

Revelam pendor pelo desenho; e não só desenhavam pelo chão e pelas paredes de casca, da maloca (com latex e tinta vegetal), como nos cadernos. Representam as crianças escolares o que viram: animal, objetos, edifícios escuros, etc. A bem da verdade se deve acrescentar que, por causa da sua inconstância, nenhum deles, até agora, conseguiu aperfeiçoar-se no desenho. Dentre as côres preferem o vermelho e o azul; combinando esta última cor com o Branco. E amam as côres bem vivas.

Note-se que na língua Tukano (como igualmente nas demais línguas da família lingüística Tukano) há apenas dois termos para indicar as sete cores simples do *espectro solar* a saber, *soásé* para indicar o *alaranjado*, o *vermelho* e o *amarelo*, e outro, *Ya'sasé*, para o *verde*, o azul, o anil e o roxo ou violeta, embora distinguiam não só as sete cores simples, como as intermediárias.

Temos registrado que alguns, quando solicitamos a qualificar a cor roxa ou violeta, empregam o termo *ñimíuti*. Opinamos que equivalha a: « querendo ser preto » ou « quase preto », (*ñi' mîu-ti*, de *ñi'isé*, preto). Muitos outros usaram ainda *Ya'sasé* para a cor roxa.

Quanto à música, embora não favorecidos pela voz, pois têm-na geralmente *estridula*, nota-se gosto e relativa facilidade para aprender os cantos a uma, como a mais vozes. Os que falam o Português aprenderam a expressão « *rachado* », como equivalente a « *estridulo* », quando se fala de voz, e a traduziram materialmente em sua língua por « *pá: wakaro* », em Tukano, que se diz uma acha de lenha que foi « *rachada* ». Os seus cantos das danças, se bem que monótonos e tristonhos, em geral, são muito harmoniosos, e são bem agradáveis e variados os motivos que executam nas suas flautas (cfr. C. VII 3 c). Dotada, por assim dizer, de *instinto musical* a criança com a maior facilidade aprenderá o ritmo e os passos das danças tradicionais, sem escola, vendo e dançando. Até as crianças são capazes de preparar suas flautas, mesmo aquelas ditas *de Pã* ou *cariço*, como pequenos órgãos de 6 a 10 tubos, correspondentes às notas musicais e harmonizando-se perfeitamente entre si os seus vários instrumentos musicais.

CULTURA MATERIAL

1. - Habitação, wĩĩ

Sob o nome de *cultura material* (*Sachkultur* dos autores alemães), entendemos o conjunto de objetos que o silvícola produz para as necessidades da vida. São, propriamente, os objetos materiais enquanto manifestam o seu nível cultural.

As tribos que estudamos não são nômades. Na fase atual em que as encontramos, acham-se estabilizadas há varias gerações ou séculos (quanto avança a memória completada por algumas informações dos primeiros viajantes), no mesmo local, donde só se muda por motivo de epidemias ou de brigas. O grupo dissidente vai, então, construir nova casa ou iniciar outro povoado, ordinariamente não muito distante do primeiro, talvez afastado poucos quilômetros apenas. Admiram-se ainda hoje malocas bem antigas; de meio século, quiçá. Circunstâncias particulares (incêndio, tempestade, etc.) podem igualmente forçar à construção de nova maloca. O índio prefere sempre fabricar nova casa, a reparar a antiga, se grandemente avariada. Embora, para a nova construção, muitas vezes aproveite as traves e, mais comumente, as palhas de cobertura, especialmente se estão ainda boas e teria que ir muito longe buscar palhas novas. Em se tratando assim de tribos fixas, é natural que encontremos boas habitações. Como é zona de freqüentes e torrenciais chuvas, não é conveniente a simples construção de barro.

O sistema de cobertura, *peókaró*, é sempre o de duas águas e com grande inclinação, de sorte que o beiral do telhado ficará acima do solo apenas um metro ou pouco mais. A palma de cobertura variará consoante os recursos da região; geralmente empregam o caraná (*Mauritia flexuosa*, Wall.), *pũ'sē*, porque além de abrigar bem das chuvas, dura muitos anos. Regularmente compõem a cobertura começando pelo beiral.

Do caraná empregam as palmas sem mais trabalho, superpondo-as de maneira que uma recubra parte da outra. De outras palmas como o buçú, *mubĩ*, devem antes tecer os folíolos (é o que se diz *mubĩ-pama*, buçú-trançado), e em diversas camadas, afim de que vedem perfeitamente das chuvas, (é o sistema *mubĩ-peókaró*).

Outras vezes preparam o buçú entre talas, no chão; é o *mubĩ-deróke* (buçú costurado). Cosem um amarrado de fôlhas, isto é, prendem algumas palmas entre

duas talas de sorte que constituam um pano retangular de dois por três metros, mais ou menos; é o que se denomina *mubî-swá-ka-pāma* (pano de buçú cosido).

Das paredes, *tyákarô*, as laterais (*so'mûta-tyákarô*) são preferivelmente de palma trançada. Encontram-se com mais freqüência paredes de *pehé*, palma que atinge dois a três metros de comprimento e 30 a 40 cm de largura; ou ainda de *moá*, cujas palmas são mais largas alcançando os folíolos uns 60 cm.

As paredes principais (frente e fundo), no estilo clássico das malocas (assim nos informou Júlio, tuxaua de Parí-cachoeira, rio Tiquié) são, ao invés, de casca de árvore (*yuxkô-kaxserî tyákarô*) até certa altura, e completada até o telhado por palma de açáí, *mixpî yókarô*. Em um ou outro lugar vimos barracas que em vez de casca, tinham as paredes feitas de tronco de paxiúba, aberto e batido, de sorte a apresentar o aspecto de tábuas rústicas ou costaneiras.

Preparam a casca de sorte que se assemelham a largas tábuas. Cortam um cipó, como medida do comprimento que devem ter as cascas, ordinariamente de 5 a 6 metros. Vão à mata, escolhem a árvore e com um objeto cortante (antigamente o simples machado de pedra ou mesmo uma ponta aguçada qualquer) dão um talho ao redor, na parte superior e outro na inferior do tronco, conforme o tamanho desejado. Executam, ao depois, pequenos talhos no córtex, batem-no muito bem, com um pau, ao longo da casca a fim de que esta se despregue. Em seguida dão-lhe um talho longitudinal, e com uma pequena espátula vão separando do tronco a casca que pode ter um metro ou mais de largura. Transportam as cascas para casa, e a fim de que não se enrolem, empilham-nas umas sôbre as outras, bem esticadas, com um pêso por cima.

Para fazer as paredes, põe-se uma travessa (*tr*) horizontal a um palmo do solo, e outra mais acima, paralelamente, com intervalo de um metro ou mais, prêsas com cipó a estacas (*e*) bem firmes. A essas travessas ou réguas aplicam-se verticalmente as tábuas de casca já bem sêcas, e sôbre elas põem-se novas réguas, paralelas às primeiras, a fim de reter a casca. Depois um índio pelo lado de fora, e outro pelo de dentro furam quatro orifícios e, com cipó cosem as cascas às reguas, resultando algumas vêzes, dessa costura, um X com bastante regularidade e simetria ao redor das travessas.

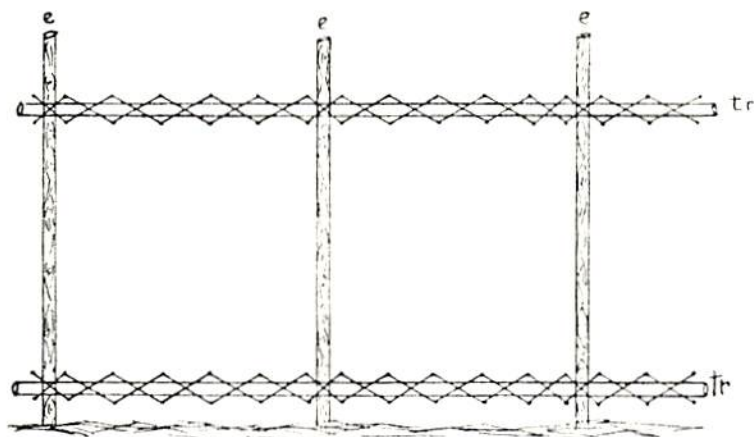


Fig. 1.

Sobre estas cascas freqüentemente se encontram pinturas, servindo de tinta o látex da sorveira, com argila de diversas cores.

Atualmente todas as malocas que ainda se encontram pela região do Uaupés e afluentes são retangulares. No princípio do século viam-se algumas com a parte posterior de forma arredondada, como ábside, ditas *do'ákaro-tiri-wi'i*, isto é maloca com cozinha.

Era assim absidal a maloca dos Tuyuí, em *Pinõ-koa-liró*, no alto Tiquié e que Koch Grünberg informa media $27 \times 17,80 \times 7,80$ metros (*Zwei Jahre*, 204). Bem maior ainda era a de Parí-cachoeira, desaparecida vai para meio século, informou-nos o Pe. João Marchesi, medindo aproximadamente 60×30 metros.

Tal ábside achava-se separada, na parte interna da maloca, por uma divisão de esteira que se dizia *i'misa-ta'tya* (apartamento de esteira). Nesse compartimento absidal residia a família do tuxaua e se guardavam os enfeites, instrumentos musicais e utensílios de uso comum, que constituíam propriedade coletiva do grupo.

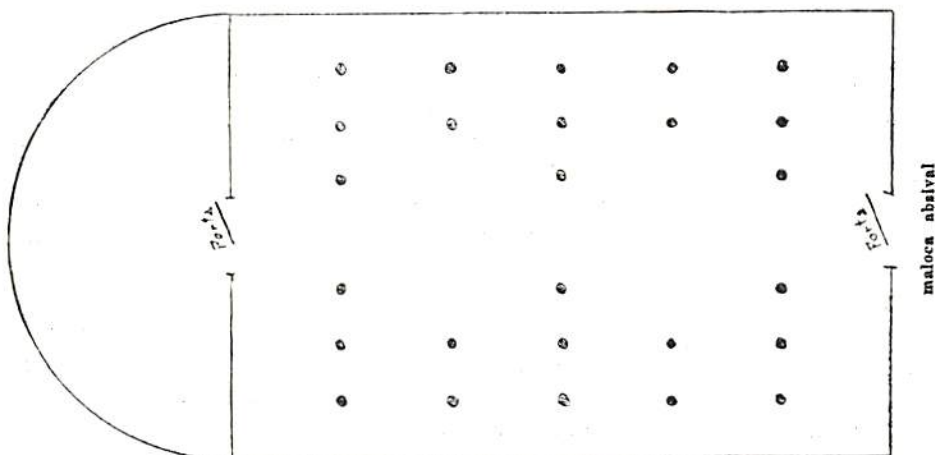


Fig. 2.

Nas modernas barracas familiares costuma existir uma separação interna, geralmente feita de cascas. Talvez essa divisão, que se vai adotando, tenha sido sugerida pela conveniência, quando devem abrigar algum hóspede, especialmente o civilizado.

Quanto à localização, é sempre à margem de um rio ou ribeirão.

Paulo Rivet qualifica a civilização dessas tribos de «civilização da mandioca». Talvez com mais exatidão se deva dizer «civilização da mandioca e da pesca». Temos encontrado, especialmente na região habitada pelos *Karapanã* e *Tatu*, malocas no interno da mata, distantes 500 ou 600 metros dos ribeirões. Esse afastamento é uma injunção das circunstâncias, a fim de se garantirem contra ataques e violências. É a fim de evitar as enchentes anuais as malocas situam-se em pontos elevados ou «terra-firme», e nunca se vêem em palafitas. Em alguns postos da fronteira colombiana, ditos «*Comissaria*», existe, para os funcionários

aduaneiros e da guarda, uma residência construída em ponto elevado, sobre estacas a dois metros do solo, aproximadamente. Em 1952 um índio da margem brasileira imitou este estilo na construção da sua barraca. Por zombaria os outros a denominaram « comissaria ».

Atrás da maloca (bem como dos povoados) haverá sempre uma área batida, que a separa de uns 50 ou 100 metros, da mata e preserva da incursão dos animais ferozes.

Regularmente plantam, nas vizinhanças, a *pimenteira* (diversas variedades de *Cápsicum*), pupunheira, açaizeiro, urucum, e, com menor freqüência, a cucura, limoeiro, hoje também laranjeiras, mamoeiro (*Papáya cárica*), abio (*lucúma caimita*, Roem. e Schulth.), cana (*sáccharum officinále*, Lin.), fumo (*nicotiána tabácum*) e coca (*erythróxyton cóca*, Lin.).

Amiúde se vê, junto à maloca, uma pequena moenda, *a'rã arðarõ* (Uaupés, *a'nã anyãõ*) para cana. Em uma maloca dos Tuyuka, nas cabeceiras do Tiquié a moenda se achava dentro da maloca, nas proximidades da porta principal. São geralmente quatro estacas verticais, bem plantadas em terra, suportando dois cilindros de madeira munidos de sulcos longitudinais, e que rodam em sentido contrário, comprimindo entre eles a cana.

É opinião geral que a cana de açúcar tenha uma origem asiática, da China ou da Índia, donde passou à Arábia e, no séc. III, para o Mediterrâneo (Chipre, Sicília), Espanha e, mais tarde, para o novo mundo. Indica-se o ano de 1627 como sendo o da sua introdução no Pará. Releve-se, contudo que na época dos descobrimentos, os índios já plantavam a cana, no-lo informa Alonso de Rojas na relação da viagem de Pedro de Teixeira em 1637 (*Descobrimetos do Rio das Amazonas*, p. 104).

Pensa Nordenskiöld que a moenda seja invenção indígena de acordo com a sua matéria e recursos. Não nos parece aceitável a opinião de Nordenskiöld, para as moendas e as tribos do Uaupés. Serão imitação das moendas que desde o séc. XVIII os civilizados empregavam no baixo Rio Negro.

Uma praça, *maxkã-pá*, ou área retangular, limpa de qualquer vegetação, e de ordinário proporcional à população, situa-se diante da maloca. Denomina-se também *baxsari-u'tu*, (pátio de dança), efetivamente aí se desenvolvem alguns números das danças cerimoniais.

Há sempre uma estrada de alguns metros de largura, e limpa, que leva ao porto, ou aos portos, onde amarram as canoas e tomam o seu banho. Estrada que serve, outrossim, para a procissão de *Wãx-ti*, na sua festa (cf. VII, 4 e, 2).

Quando a barranca do rio é muito alta, constroem uma escada com degraus de terra ou de paus. Sendo degraus de terra, estes são imobilizados com paus roliços de uns dois metros, presos a pequenas estacas, fincadas no chão, ou amarradas transversalmente, por meio de cipós, a duas longas traves paralelas laterais.

A maloca Tuyuka do lugar S. Pedro (alto Tiquié), nas proximidades da fronteira colombiana, era, em 1947, das mais antigas. Semelhante a ela temos visto em outras tribos, como Tukano, Kubewana, Wanana, Bará, Karapanã, Ide-masã, Hãnerã, Ihwana, Roéra e Baniva. Verificamos em nossa visita de 1954 que já havia sido abandonada.

Era construída, conforme os antigos costumes. Descrevê-la-emos, pois, como modelo desse tipo de construção. Era retangular, medindo 27,60 m. de comprimento por 18 de

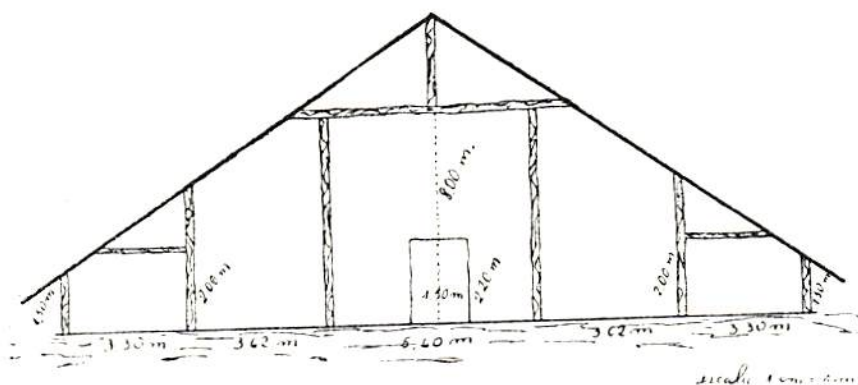


Fig. 3. — Maloca Tuyuka (S. Pedro, rio Tiquié)

largura. A cobertura era de duas águas, com declive bem pronunciado, para o rápido escoamento da chuva. Media internamente 7,30 m. de altura desde a cumieira, terminando a 90 cm. do chão, de sorte que as paredes laterais mediam apenas 1,52 m. de altura. O telhado de caraná prolongava-se um pouco mais, na parte correspondente às duas portas, a fim de defendê-las das chuvas.

As paredes principais (frente e fundo) obedeciam ao estilo clássico, i.e. eram de casca de árvore até 2,50 m. de altura, e depois, de trançado de açai. As paredes laterais, de trançado de *pebé* (o nome indígena de uma palma).

Estava construída solidamente sobre 5 pares de esteios ou colunas, *boxtá-ri*, que delimitavam a nave principal (cf. a nomenclatura das colunas C. VII, p. 302). Muito preferido para esteios é o « pau-vermelho », em Nheengatu *mira-piranga*, das *Cesalpíneas*). Eram paus roliços, retilíneos, rústicos (sem descascar) porém bastante regulares e proporcionais, como o eram também as vigas, *nēxtō-ri* (Uaupés *nēxtō-nī*), e *caibros*, *wa'sō-ri* (U. *wa'sō-nī*).

Todo o madeirame era solidamente travado com cipó (em algumas das casas modernas já aparecem pregos em vigas, ripas, etc.) Internamente os esteios, todos eles bem alinhados, dividiam o espaço em 5 naves. As três centrais, para uso comum: passagem, reuniões, danças, visitas e trabalho. É aqui, pois, que se desenvolvem as danças, por ocasião das festas. Aí ficavam mais para o fundo, os utensílios de uso comum como sejam os grandes vasos de barro cozido e os cochos de madeira para a fermentação dos caxiris, e o forno para o fabrico da farinha. Algumas malocas têm apenas 3 naves, sendo mais larga a central. Vimos também de 4 naves. Nas de 5, as três naves intermediárias servem sempre para os trabalhos (preparo da farinha, do caxirí, etc.) e para as reuniões.

As duas naves mais externas, que correspondem à parte baixa do telhado, ao longo do beiral, eram destinadas à residência das famílias: cada nave tinha quatro divisões ou apartamentos: ao todo, pois, oito compartimentos, que se dizem *wi'i-kehāra tuxkū-ri* (Uaupés, *mi'i-kenāna tuxkū-nī*), i.e. quartos dos habitantes da casa. Na do tuxaua, casualmente, a separação era um pouco melhor não bastando, porém, para tolher a visão do interno. Em algumas malocas nenhuma separação existe absolutamente. Pode-se, pois, dizer que são *divisões imaginárias* que tocam a cada família, correspondentes às traves e esteios da maloca.

As estacas que suportam a cobertura servem para aí se atarem as redes e permitem que, nas duas naves habitadas, se arme um jirau, *kaxsá-wö*, aproximadamente a 2,00 m. do solo, servindo de prateleira onde cada família guarda parte da sua alfaia, e também beijú, farinha, moqueado, ficando por terra os objetos mais pesados. Cada apartamento tem seu pequeno fogão ou trempe,

constando, em todas as casas indígenas, de três vasos, *vitári-a* (cf. C. VI, 2, a 2), de barro cozido, entre os quais se põem as acendalhas.

Duas são as portas, *soxpé*: uma principal de ingresso, voltada para o rio, dita *mixpī-yókarō-soxpé*, e outra no fundo da maloca, para uso dos seus moradores exclusivamente, *do'ákarō-ká-soxpé*; medindo aquela 2,50 por 1,50 m. de largura, com uma trave de 20 cm. de altura por soleira. Servindo de tapume para as duas portas, existe uma esteira, *soxpé-pāma* (em Nheengatú *japá*), de fasquias bem fortes, com armação de paus roliços. Em algumas malocas a porta assemelha-se a um duplo engradado forte e cerrado, em cujo entremeio são estendidas folhas de palmeiras, afim de vedar melhor da chuva e do vento. Essas esteiras são suspensas, à guisa de persiana, da parte superior do portal. Mantêm-se abertas, durante o dia, levantando, pelo interno da maloca, a parte inferior da esteira, com auxílio de um cipó, *mī-yorī-da*, que pende do teto, ou por meio de uma vara apoiada ao chão, *soxpé-tú-kō* ou *soxpé-tú-ye'ē-kō*. Às vezes reforçam a porta, à noite, com uma tranca, *nēxtō-phī*. Havendo, pois, apenas duas aberturas, o interior é sempre um tanto escuro, sendo, em parte, iluminado pelos fogões. Por vezes, sobre uma ou mais estacas, parece plantadas só para essa finalidade, acendem à noite um pedaço de resina dita *cicantá*, que arde com luz bastante intensa e duradoura, e deixa como resíduo um breu que serve também para a calafetagem de canoas.

Com o aumento de conforto dos índios e do instinto de propriedade e, até certo ponto, é imitação ou mesmo sugestão dos civilizados aparecem casas pequenas, *wi'i*, familiares, de palha ou casca ou mesmo de pau-a-pique, em vez das antigas e grandes malocas, *baxsá-wi* ou *baxsarī-wi* (casa de dança) ou *pabirī-wi* (casa grande), para todo um grupo local. Por *pau-a-pique* ou taipa, em Tukano *dī'tá pyákarō*, entende-se em todo o Brasil a casa cujas paredes constam de um engradado de *enxaméis* (estacas) e *varas* (ripas), o qual depois é enchido e rebocado com barro ou argamassa.

Nota-se nos povoados atuais, que todas as casas têm o mesmo estilo retangular. São portanto, uma maloca em ponto pequeno; não são, porém iguais, nem obedecem algum alinhamento, salvo os casos de intervenção dos Missionários. Por imitação dos prédios das Missões, vêem-se hoje algumas casas com pequeno pórtico ou alpendre. Por sugestão dos Missionários, começam a aparecer divisões internas à guisa de quartos, ao menos uma para os fundos do edifício, com sua porta de saída, para os donos da casa, servindo o espaço maior, que se segue à porta de ingresso, para a vida familiar, com o seu fogão, e também para a vida social, para recepções e alojamento de algum hóspede, especialmente o civilizado. Pois o índio é, de ordinário, hospitaleiro: não só recebe os convidados para os grandes caxiris, como acolhe qualquer índio ou branco, que se encontre em viagem. Nas malocas, o primeiro apartamento perto da porta de ingresso é reservado para os hóspedes. Se forem muitos, armarão suas redes em nave central, porém junto à porta de entrada.

Nestes últimos anos, afim de evitar um ambiente enegrecido pela fumaça e impregnado de gás carbônico, os Missionários têm conseguido que se construa um compartimento menor, ao fundo, servindo de cozinha e lugar das refeições. Também por solicitação dos Missionários, construiu-se em alguns povoados

uma barraca ampla que serve de pernoite ao Padre e de capela, quando não há outro local destinado ao culto.

Algumas malocas (e também barracas de Maku), em que a cobertura termina um metro ou menos do solo, carecem total ou parcialmente das paredes laterais. Tais paredes são regularmente dispensadas nos *oxkóro-áro* (Nheengatú *tapiri* ou *papiri*) ou choças de emergência, que fazem nas roças distantes ou nas margens dos rios onde costumam pernoitar em ocasião de viagens e pescarias.

Ordinariamente a maloca ou casa é única, e contém tôdas as alfaias da família. Começa, no entanto, a aparecer casas auxiliares. Possui uma dessas a maloca dos Tuyuca acima descrita. Um dos índios, conhecendo um pouco de português, explicou que era a « sucursal » da maloca. Muito menor que esta e parcialmente apenas defendida por paredes laterais, feitas de palha e casca. Nessa « sucursal » havia uma 14 redes destinadas aos Makú de serviço, o forno de farinha, peneiras, balaíos, tipitis suspensos, vasos de barro cozido e uma vasilha cilíndrica muito bem feita, de casca, semelhante às barricas retas em que guardamos castanhas e bacalhau.

Presentemente (e desde a época dos descobrimentos, como atestam os primeiros exploradores), encontra-se, como animal doméstico, nas várias malocas e casas, e em tôdas as tribos, o cão que, além da guarda, serve também para a caça. De ordinário pequenos, famintos, excessivamente magros; alguns nem suportam o pêsso do corpo. Muitos dêsses animais, pelas picadas da formiga de fogo ou taxi, sofreram degenerescência da córnea e por isso têm os olhos brancos.

Aqui e acolá, pelas malocas e povoados, vêem-se também araras, papagaios, mutuns, jacamins ou jacús domesticados. As missões vêm estimulando a criação de porcos e galinhas. As galinhas remontam aos primeiros colonizadores do Rio Negro, e para sua defesa, à guisa de galinheiro onde se abriguem à noite, fazem pequenos cercados cônicos, com o vértice para cima, ou empregam alguma canoa velha emborcada, com uma abertura que fecham à noite, a fim de que não entrem a micura (gambá) ou outro animal perseguidor de galinhas.

Nas línguas arwáke a galinha denomina-se *karáka*, provavelmente uma onomatopéia da voz da galinha. São, de resto, muito comuns entre as tribos do Uaupés os onomatopaicos para designar os pássaros. Quiçá de *karáka* derive a palavra da língua tukano que significa galinha (i.e. *ká'rēkē*, *ka'nēkē*). Nesta hipótese, dos Arwáke é que os Tukano (e, em geral as tribos do Uaupés) teriam recebido os primeiros galináceos ou ao menos, o conhecimento dêstes. Torna verossímil tal hipótese não só o maior desenvolvimento cultural dos Arwáke, como outrossim, a sua anterior relação com os civilizados do Rio Negro.

Parece que não há regra alguma quanto à orientação da maloca, nem quanto à distância do rio ou da mata.

2. - Alfaias da casa e objetos de uso

A casa do silvícola, que esteve a serviço do « branco » ou em comércio com eles, apresenta agora muitos objetos obtidos dos civilizados, como caldeirões, canecas, facão, machado, garrafas, anzóis, tesouras, redes e até baús ou malas para guardar suas roupas.

Exceto a rede de algodão, que entre as tribos do Uaupés, Tiquiê e Papuri brasileiros tomou o lugar da primitiva rede de tucum, os demais objetos, à medida que se avança para as tribos das cabeceiras, vão se tornando raridades, em confronto com os utensílios de fabricação indígena.

Lembraremos agora êstes, e, mais adiante, descreveremos os enfeites e instrumentos musicais.

a) Cerâmica

Cabem à mulher todos os trabalhos de cerâmica, e ao homem procurar a argila.

1) *Potes e panelas. Camotim* ou *camocim* é um termo regional do Amazonas e genérico, da Língua Geral ou Nheengatú, equivale a pote, e usa-se para designar diferentes vasos de forma e dimensões muito diversas, conforme o emprêgo. Entre os produtos da cerâmica indígena, alguns se assemelham a uma panela comum das nossas, dizem-se *ki-pu-tö* (Nheengatú *yapepú*) e se empregam para preparar o mingau e a quinhapira. Existem ainda:

wai-doá-tö, para cozinhar o peixe;

wai-baari-pá, na qual se serve o peixe aos comensais;

pêru-tö, é uma espécie de talha para guardar o caxirí. Distinguem o:

pêru-abûa aparí-pa, grande panela preta em que se fermenta o caxirí de beijú;

pêru-poori-pa, no qual se guarda o caxirí já preparado;

süxtö-wö é o cântaro de carregar água;

kaxpi-tö o em que se distribui o *kaxpi* ou *caapi* (VI 4, i 3).

Chamam *baxpá* aos vasos de forma mais achatada, como tigelas ou pratos de diversos tamanhos, alguns bem pequenos, *baxpárya-kã*, usados à guisa de colheres, que não conhecem.

Todos êstes vasos são fabricados com a argila dita *dyi* (Nh. *tuyuka*), que se encontra em estratos compactos, de côr azul ou verde escura, em certos lugares, especialmente nas margens ou no leito dos cursos de água. Extraem a argila com o auxílio de lascas de madeira, em camadas finas, e conservam-na em lugares úmidos e bem cobertos de fôlhas.

Para o fabrico dos vasos a mulher amassa a argila muito bem adicionada de *ewö* (ocra), e para cada 5 partes de barro, uma de cinza da casca de *caripé*, reduzida a pó e peneirada. A denominação *caripé* se aplica a árvores de várias espécies, da família das rosáceas, (*licânia útilis* e *licânia myristicóides*, Benth.; *licânia scraba*, Hook). Sua cinza dará certa porosidade ao vaso e não deixa fender-se a argila. Deixa-se a massa durante alguns dias em repouso.

Não há forma alguma para facilitar o fabrico; não obstante isto, os vasos

saem bastante regulares e proporcionais. Preparado o barro em feição de corda, *tõrõrĩ-da* (Uaupés *tõnõnĩ-da* e *tõnĩnĩ-da*), de um meio metro, começa pelo fundo, depois com estas cordas de argila a mulher vai levantando os bordos, comprimindo uma corda sobre a outra e alisando bem. Em seguida, com um pedaço de cuia, *wahá pe'toró* (Nh. *peruta*) vai desbastando e alisando melhor, por dentro e por fora. Feito o vaso, deixa-se secar à sombra, e, quando adquiriu certa consistência, alisa-se bem, até tornar-se lustroso, servindo-se de um seixo rolado que denominam *wa'té-khá*.

A última operação consiste na queima. Ao redor dos vasos acendem-se algumas achas de lenha; aos poucos acrescentam-se outras achas, de sorte que os vasos serão envolvidos pelas chamas até ficarem bem queimados, isto é, a ponto de tinirem. Com meia hora de fogo intenso estão prontos: alguns apresentam côr esbranquiçada, outros, avermelhada. Estes são os mais bem cozidos.

Para tornar os vasos escuros, lustrosos e impermeáveis começam por esfregá-los bem, por dentro e por fora, com fôlhas de cubio, *extóa pũrĩ*, ou de abio, *kã'rẽ pũrĩ*. Acendem, depois, um pequeno fogo com fôlhas úmidas, de modo que haja muita fumaça, a qual é recebida antes na parte interna da panela ou pote emborcado, e depois também na parte externa. O vaso, por fim, será lavado e apresentará, então, a côr escura, quase negra, firme, e está, outrossim, impermeabilizado.

Os vasos são relativamente leves, com a resistência conveniente para seu emprêgo. Podem ser submetidos ao fogo mais intenso, sem que se fendam, nem deixam vasar a água ou líquido que neles se guarda. Vêem-se algumas talhas com quase um metro de diâmetro e mais de meio metro de altura, portanto com capacidade para várias centenas de litros.

O vaso para o caapí, *kaxpĩ-tõ*, difere dos demais não só pela forma, pois se assemelha a uma ânfora de bôca estreita e munido de duas pequenas asas laterais, como também por ser decorado de desenhos. O *kaxpĩ-tõ*, depois do uso nas festas, conserva-se regularmente fora da maloca, suspenso a uma das estacas angulares. Não conseguimos saber o motivo dêste costume.

2) *Fogão ou trempe*. O fogão consta sempre de três vasos de barro cozido, ditos *vitári-a* (em Nheengatú, *itacurúa*), entre os quais se põem os tições. São de forma cilíndrica, porém com as bases um tanto alargadas, quase como se fôsem dois cones superpostos, e isto dá maior estabilidade. Medem, aproximadamente, 25 cm. de altura e 10 de diâmetro. São bastante leves e com a vantagem de só se aquecer a face voltada para o fogo, e por isso, pode-se tomar com a mão pela outra face, quando se quer mudar de lugar. Dispõem-se com o afastamento conveniente às dimensões das panelas. Sobre êstes vasos põem-se as panelas para preparar o mingau ou a quinhapira.

3) *Forno*. O forno, *axtá-ro* (Nh. *yapúna*) consiste num vaso de barro cozido plano como uma bandeja, de dois a quatro cm. de espessura. Mede de 80 a 120 cm. de diâmetro, com rebordos de 10 a 15 cm. Koch Grünberg (*Zwei Iabre*, 335) diz que encontrou forno de até 2 metros de diâmetro e com desenhos de meandro no suporte. É preto, da mesma composição dos camotins. Pela sua dimensão e pêso não se costuma remover da sua posição, que é sobre um

fogão ou fornalha de barro, de forma circular, com abertura lateral por onde se introduz a lenha. O diâmetro do fogão, de 50 a 100 cm., varia de acôrdo com as dimensões do forno, e êste, com a quantidade da farinha a preparar. Às vêzes o forno assenta-se simplesmente sôbre 3 ou 4 pedras encravadas no chão.

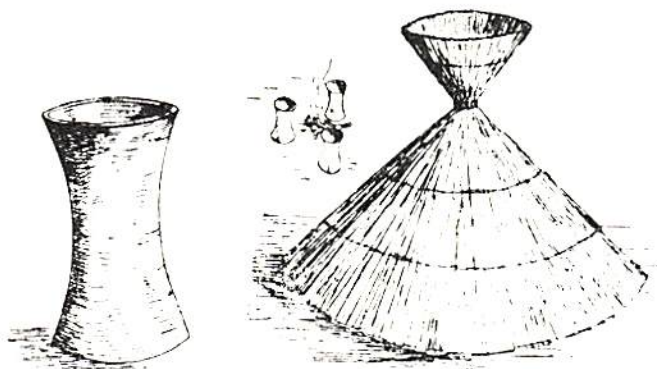


Fig. 4. — Trempe (*vitári-a*) e suporte de panela (*sã'ri-rô*)



Fig. 5. — Forno (*axta-ro*) e grande vaso para as bedidas (*pêru-tö*)

Os fornos de grande dimensão são fabricados no local em que serão usados. A saber, sôbre a fornalha, preparada precedentemente, a mulher dispõe uma grade de varas bem cerradas, estende por cima uma camada fina de terra, com o fim de nivelar melhor, e com as cordas de barro inicia o fabrico do forno, pelo centro da parte plana, até alcançar as dimensões que deseja. Depois de sêco, aí mesmo é queimado, como se faz com os camotins.

Entre os Suryana vimos preparar um grande forno sôbre uma escavação feita no chão da casa, servindo de molde. Aí mesmo foi deixado a secar e, ao depois, foi queimado o forno.

Distingue-se um forno de bordos um pouco mais altos para o fabrico da farinha, e diz-se *po'ká*, *axtêri-axtaró*, e um de bordas mais baixas, para o de beijú, é o *ahú-ga peóri-axtaró*. Numerosas casas indígenas da área já possuem (1974) o seu forno de ferro, o que representa grande economia de tempo e de lenha.

b) Utensílios de madeira

Os instrumentos para seus trabalhos na madeira eram, primitivamente, o machado de pedra, *öxtã komē*, a enxó, *syó-a*, também de pedra, e o fogo,

pexká-me. Com um pedaço de diábase escura (encontram-se em algumas cachoeiras, por exemplo, no Pirá-paraná, e já semi-trabalhadas pelas águas) polida de encontro às pedras, fabricavam seu machado primitivo. Para isto bastava encravar a diábase em uma fenda na extremidade de um pau reto, na posição mesma em que encabamos os nossos machados de ferro. Com auxílio de fio de tucum e do breu, se lhe assegurava a estabilidade necessária. A enxó resultava de uma diábase menor, prêsa à extremidade de um pau recurvado como gancho, *yaxpú*. Hoje a *syó-a* é apenas um instrumento usado como adôrno nas danças, enganchado ao ombro esquerdo.

1) *Canoa*. — A canoa, *yuxkô-sô*, é um utensílio de primeira necessidade, pois essas tribos vivem em região onde os cursos de água constituem o meio de comunicação por excelência, e o peixe é um alimento principalíssimo. Hoje várias tribos sabem construir suas canoas; porém canoeiros especializados são os *Tuyuka*, *Bará*, *Mikura* e *Baniva*.

Sendo os rios da região de grande caudal, ou com muitas cachoeiras e pedras, não podem usar canoas de casca, como outras tribos, senão de madeira muito resistente e de um só tronco. Algumas de seus 3 ou 4 metros de comprimento e uns 40 cm. de largura; outras, grandes lenhos de 6 a 8 metros de comprimento e 100 a 120 cm. de largura. Todas, porém, com popa e proa altas e afilando. O explorador Lobo D'Almada fala também de canoas com *pachiubas estribadas* (?). Eram, porém perigosas e serviam para 2 ou 3 homens descerem o Tiquiê no trecho sem cachoeiras (cfr. *Lobo D'Almada* de Arthur Cesar Ferreira Reis, Manaos 1940, pag. 73). Correntosos como são os rios Uaupés, Tiquiê e Papuri, não permitem embarcações maiores. Canoa pequena determinará, por seu lado, seja pequena a comunidade, por isso vigora a comunidade familiar. Porém muitas vezes não bastará para o transporte de toda a família e alfaia. Por outra parte, para a sua construção dois homens são suficientes, pai e filho.

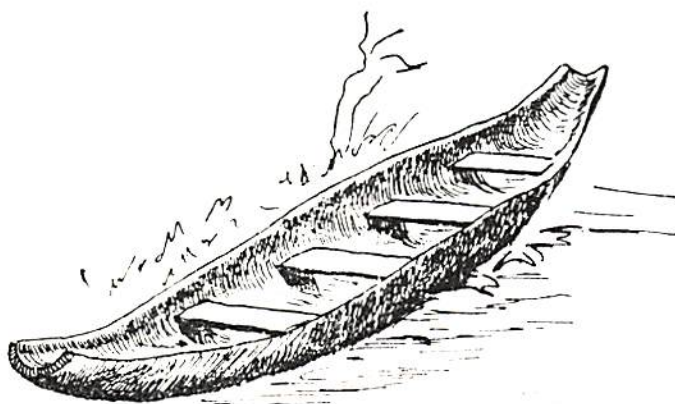


Fig. 6. — Canoa (*yuxkô-sô*)

Com pancadas de machado sôbre a casca da árvore escolhida esta vem a secar. Empregam, para isto, de preferência o *kumākō* (Nheengatú *mirátauá*, pau amarelo, *Euxylóphora paraénsis*. Hub. das Rutáceas), muito resistente e leve, de modo que as canoas nunca vão ao fundo. E também o *savi-kō* (louro preto, *Nectândra mollis*, Nees. das Lauráceas), o *kã-rē* (itaúba preta e amarela *Sílvia itaúba*, Pax.) e outra laurácea denominada *pū'ũ-gõ*. Uma fogueira em redor terminava por abater seu tronco que com o fogo lento se vai escavando. Para tal efeito acendem a casa do cupim *buxtá-gá* que serve maravilhosamente, porque fornece um fogo lento e duradouro, e facilmente o indígena vai controlando, a fim de não desbastar mais do que convém. É o processo de que regularmente se servem quando querem escavar a madeira para o fabrico do cocho, pilão, trocano, canoa etc. A enxó servia para raspar o carvão, deixando mais lisa e regular a parte interna. Coloca-se, ao depois, a canoa escavada como se quis, sôbre umas travessas, e um fogo por baixo, de sorte que se aqueça o lenho, e não se queime. Sob a ação do calor as fibras tornam-se mais flexíveis e o canoeiro vai, aos poucos, por meio de pequenas hastes à guisa de cunha, forçando de modo que se vai ampliando o vão da canoa, começando pelo centro, depois para a popa e a proa. A fim de que não se contráia ao resfriar-se, põem-se estacas transversalmente, nos lugares onde mais tarde ficarão tábuas para os assentos. Conforme seu comprimento, terão 3, 5 ou mais assentos. Executam-na com tal maestria que, posta nágua, a embarcação se equilibra perfeitamente, com a popa e proa bem levantadas. Os orifícios ou fendas são obturados com breu, *oxpé*.

Sob influência dos civilizados, aumentam a altura dessas canoas, com tábuas fixadas com pregos às bordas. Tais canoas dizem-se, em termo regional, *montarias*.

2) *Remo*. — O remo, *wahá-phĩ* (Uaupés *uhá-phĩ*) muitas vêzes é feito de *savi-kō*, como a canoa. O cabo, *wahá-phĩ dõxpo-á*, é sempre uma pequena saliência cilíndrica transversalmente, de leve curvatura, como pau de muleta. Entre os Tukano está perfeitamente de acôrdo com o estilo do seu banco e da sua cigarreira. As dimensões dependem, evidentemente, da vontade do dono e da finalidade: há remos pequenos para as crianças, médios para as mulheres, e grandes para os homens.



Fig. 7. — Remo Tukano
(note-se a cabeça em pau-de-muleta e a ponta em bico)

Por influência dos modelos dos remos civilizados que navegam êstes rios, vê-se hoje em dia muita variedade de feitios na pá dos remos: arredondada,

lanceolada, etc. Não raro trazem, na pá, desenhos coloridos (círculos, etc., evidentemente imitação dos civilizados). Originariamente, parece, que usavam o remo de pá arredondada, porém com uma ponta quase imperceptível; assim, geralmente, nas malocas mais afastadas.

3) *Ralo*. — Em Tukano se diz *soxkō-rō* (Uaupés *soxkō-nō*) e em Nheen-gatú *wiwisé*. É uma especialidade dos índios Baniva do rio Içana (cfr. C. IV 1, b) onde num igarapé próximo da cachoeira de Tunuí, existe o quartzito empregado no ralo.

Temos visto no Içana que o preparo da tábua cabe ao homem, sendo a incrustação das pedrinhas executada ordinariamente pela mulheres.

Como objeto que é de primeira necessidade, encontra-se em tôdas as malocas e barracas, mesmo em regiões muitíssimo afastadas do Içana, adquiridos dos Baniva por troca.

Fabrica-se geralmente de marupá (*Simaruba amara*, Aubl.), madeira branca e leve, cujas fibras tendem a voltar à posição primitiva quando desviadas. Em Tukano denomina-se precisamente *soxkō-gō*, isto é, madeira de ralo. Consiste numa tábua de 60 a 100 e 120 cm. de comprimento, e 40 a 50 de largura por 2 a 4 de espessura, e um tanto recurvada. Começam por executar na face aconcavada o desenho que desejam, ou, antes tradicional e que facilita a operação de ralar, como um pequeno sulco. Ha um modelo de desenho denominado precisamente *soxkō-rō óori*, flôres do ralo. Depois com uma ponta (hoje servem-se de um prego), e seguindo as linhas do desenho, abrem um pequeno orifício. Antes que as fibras da madeira voltem à posição natural, incrustam pequenas pedras de silex, da forma de um dente, de sorte que emerge apenas uma aresta de meio centímetro. Estabilizam-se melhor as pedrinhas com o latex da sorva, espalhado com um pincel de fibras de bananeiras, cujo tanino dá mais consistência ao latex. As pedras são encravadas à distância de um centímetro uma da outra, e ocupam a parte central da tábua, deixando pequenas margens laterais, uma margem inferior de 15 a 20 cm e outra superior, ou cabeça do ralo, *soxkō-rō dōxpoá*, de uns 30 cm. tendo esta última uma saliência, a modo de cabo. Esse cabo, no entanto, serve apenas para suspender o ralo.

A mulher ao ralar, fá-lo com as duas mãos alternadamente, e não em ritmo uniforme, porém com arrancos que provocam movimento dos próprios seios. Estará assentada ao chão, tendo entre as pernas o ralo, cuja cabeça apoiam ao ventre. É um trabalho exclusivamente feminino.

É o ralo um objeto tão útil que, no baixo Rio Negro, os civilizados o adotam, bem como ao tipití (VI 2, d 1).

4) *Banco*. — O banco, em tukano *kū-mū-rō* (Uaupés *kū-mū-nō*) é de uso geral, embora seus produtores especializados sejam os Tukano. É um objeto muitas vezes recordado nas lendas e nos *baxsesé* (C. VII 2, e 2, c). São fabricados, geralmente, de *sorva* ou *arara-seringa* (*Cóuma guianénsis*, Muell.), madeira não muito pesada e que difficilmente se fende. Preparavam-no antigamente com

o auxílio da sua enxada primitiva. Hoje, em vez da *syó-a*, usam um ferro de cova ou mesmo uma enxada obtida dos civilizados.

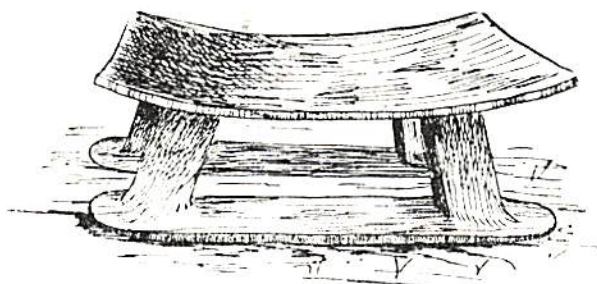


Fig. 8. — Banquinho monóxilo (*ku-mū-rō*)

As dimensões são as mais variadas, alguns de 30 a 40 cm. apenas, e outros de 120 a 150 cm. Constante, porém, é o estilo, a saber, o lugar do assento é côncavo, com dupla curvatura nos sentidos longitudinal e transversal. É sempre baixo, de 10 a 15 cm. tão só de altura, com quatro pernas ligadas por duas travessas longitudinais. E o banco, com os suportes é monóxilo, isto é, de um só pedaço de lenho.

Costumam adornar o banco com os desenhos tradicionais, e por cima, um verniz, obtido do sumo da casca de um ingazeiro silvestre, *mē'rē* (Uaupés *mē'nē*).

Com dois dias de trabalho um homem prepara o seu banco.

Pelo instinto de imitação, e também por ser mais simples, muitos índios vão alterando o tipo primitivo do banco, usando pregos para fixar os suportes, e estes em número de quatro, como os pés dos nossos mochos.

Em algumas casas indígenas vimos pequenas estacas enclavadas no chão, e sobre elas uma tábua fixada às estacas por pregos, ou com quatro orifícios por onde se encaixam as estacas.

5) *Cigarreira*. — Em Tukano denomina-se *utikaro yaxpú* ou também, *utikaro seré*, ou ainda *mō'rō dōxpō* (em Nheengatú, *emapú*). Nos dabacurís é ritual o uso do fumo sob forma de um grande cigarro, *utikaro*, de seus 20 cm. de comprimento. No entanto, hoje é raro encontrar-se a cigarreira primitiva. É grande, medindo 50 ou 60 cm., constando de uma forquilha, no estilo do banco, a qual prende o cigarro, e um cabo em ponta, por onde se segura o *utikaro* enquanto se fuma e que se encrava no chão quando não se usa mais.

6) *Cocho de caxiri*. — Em Tukano *pêru yuxkō-sō* propriamente quer dizer canoa de caxiri (em Nheengatú *iwá*, donde o termo *ubá* que significa canoa). São troncos de madeira de até 50 cm. de diâmetro, por uns dois metros de comprimento, cujo interior é também escavado com auxílio do fogo, e com uma fenda longitudinal quase da extensão do tronco. Tem capacidade de várias

centenas de litros, e aí os indígenas deixam o líquido, coberto com folhas de bananeira, a fermentar à sombra, para as festas.

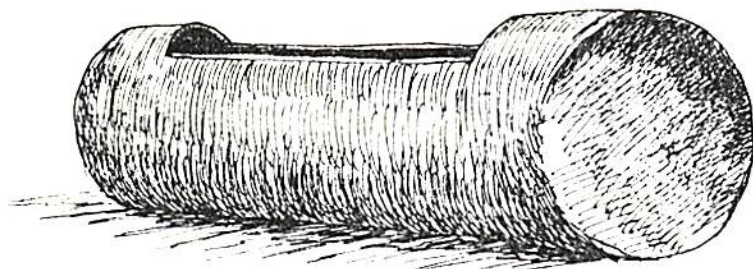


Fig. 9. — Cocho de caxiri (*pêru yuxkô-sô*)

7) *Pilão*. — O pilão, *pa-mô-a* é um dos utensílios indispensáveis e consiste num tronco de madeira escavado. O feitio e dimensões, porém, variarão, conforme a finalidade. Ou terá a forma comum, como se usa entre nós, e é sempre de pequeno tamanho; êste serve, por exemplo, para pilar as folhas do ipadú.

Ou se assemelhará a um cocho de caxiri, medindo o tronco um metro ou mais de comprimento, porém de pequeno diâmetro (seus 20 cm). Neste segundo pilão é que pisam o caapí (e por isso se diz *kaxpi pa-mô-a*) e o cará cozido e mascado para a preparação do caxiri de cará.

A mão-de-pilão, *doxké-kô*, parece-se com a que se usa entre os civilizados. Consiste em um pau roliço, cuja extremidade inferior se alarga em forma cilíndrica, de raio maior.

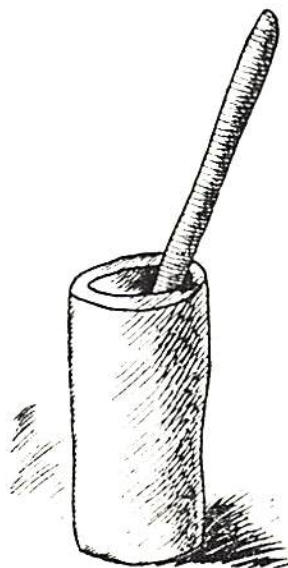


Fig. 10. — Pilão (*pa-mô-a*)

c) Fiação e tecidos

1) *Preparo do fio*. — As tribos do Uaupés desconhecem o algodão. Parece que as tribos antigas das margens do Amazonas cultivavam o algodão.

De fato o Pe. Alonso de Rojas (Viagem de 1637 - Cfr. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*, pág. 116) informa: « a construção de naus é muito facilitada nestas *montanhas* (?), tanto pela grande abundância de madeiras e de breu, como pelo muito algodão que se colhe, haver grande abundância de pencas de que faz a pita (?), e palmeiras com que se podem fazer enxárcias tão fortes como as de canhamo ». A não ser que por algodão êle entenda a *paina*. Releve-se que *montanhas* é tradução inexata de « montes » que, no Castelhana qual se fala em Repúblicas americanas, por exemplo na Colombia, significa « selva, mata ».

Os uaupesinos preparam seus fios com fibras de palmas, especialmente de *néé* (mirití ou burití, *Maurítia flexuósa* e *vinífera*) e de *yōxká pūrī* (tucum, *astrocaryum tucumoides*), sendo as fibras dêste mais resistentes e duradouras.

Colhem-se as fôlhas ainda novas do tucum, ou melhor, o grelo de côr amarelo esverdeado, antes de abrir-se. Separam-se de cada folíolo dois feixes de fibras, de seus 30 a 40 cm. de comprimento. Depois de lavadas em água natural, expõem-se ao sol para secar e alvejar.

O processo de cardação se faz com auxílio do « ouriço » do piquiá (*Caryócar vilosum*, Aubl), *ehyú-pu*, para « pentear » *wōhōá-po*, as fibras, tornando os fios bem finos. Tem-se assim o tucum em rama, *yōxká pūrī pōrá* (Uaupés, *yōxká pūrī pōná*). Entre os Tuyuka, Bará, e em geral as tribos das cabeceiras do Tiquiê, Papurí Komé-ya, é o homem quem prepara o fio de mirití e a *rede de « trinta fios »*. Entre as demais tribos cabe à mulher preparar o seu fio e o faz esfregando um feixe de fibras contra a coxa. É natural que assim resulte encardido o fio. Para clareá-lo, lavam-no bem, servindo-se também das fôlhas do mamoeiro ou do suco do limão; recursos êstes, evidentemente, mais recentes.

Primeiramente toma ela dois feixes de fibras desigualmente, isto é, a ponta de um avança mais de um lado, e a do outro, para a extremidade oposta. Com a mão direita enrola para a esquerda a saber, contra a coxa do joelho para cima. A fim de emendar novas fibras, abre a extremidade do fio assim enrolado, e aí insere mais dois feixes de fibras, combinados também desigualmente, e enrola para a direita, isto é, esfregando em sentido oposto, da parte superior da coxa para o joelho. Feita a emenda, enrola os dois feixes de fibras emendadas para a esquerda, como o fizera aos dois primeiros feixes, e assim por diante, atritando as fibras com a mão direita sôbre a coxa direita. Para enrolar, atrita-as coxa acima; para emendar, coxa abaixo. Dois feixes de fibras dão o fio mais fino, e torcendo juntos dois ou mais fios obtém-se a espessura que se deseja para o trabalho em vista. Quanto mais fino o fio, mais delicado ficará o tecido.

Quando está sob forma de *meada*, é que se aproveita para a lavagem e clareamento do fio, e também para tingi-lo. Servem-se, ordinariamente, de corantes vegetais. As côres preferidas são: a *avermelhada*, obtida de *ōnōñá pūrī* (carajurú, vd. p. 262, 4b), a *amarela*, por meio de uma pequena batata semelhante ao gengibre, e que se diz em Nheengatú *makarataña*, e a *escura*, que se obtém do

cozimento do arbusto *dyawé* (jenipapo). Da *meada* se enrola ao depois, o fio em grandes novelos *o'êke-pa*, que se guardam dentro de uma peneira, a fim de se não sujar.

2) *Redes de dormir*. — O índio nunca dorme sôbre o chão, sempre em redes, *pũ-ghõ*, e transportam-na consigo em suas viagens. Pelo contacto com os civilizados têm aprendido a dormir sôbre o assoalho ou tolda das lanchas, e depois também sôbre bancos e caixões. A rede corresponde perfeitamente às exigências do clima da região, quente e úmido, pois é fresca, ventilada, leve, de pequeno volume, e tecida como costuma ser de tucum, apresenta suficiente resistência e durabilidade. Fazem-na de diversos tamanhos, para crianças, como para adultos. Existem três tipos de redes de dormir.

a) *Rede de trinta fios*. — É a denominação comum em Português; em Nheengatú se diz *kisáw*, e em Tukano *neé pũ-ghõ*, isto é *rede de mirití*. É feita sem uso de tear. Dão trinta ou mais voltas ao redor de duas estacas, tão separadas quanto o comprimento que desejam; sempre, porém, maior do que o corpo de quem deve usá-la. Esses fios são unidos em dois punhos, como anel, *pũ-ya-põ*, por onde ficará suspensa a rede. Transversalmente, em ângulo reto, passam os fios que determinam a largura da rede, presos aos horizontais por nós, de sorte que resultam pequenos retângulos de um palmo mais ou menos.

Pela sua simplicidade é conhecida e produzida por tôdas as tribos, embora denominada «*rede de Makú*». Por causa dessa denominação depreciativa, e principalmente pela facilidade atual de adquirir dos civilizados redes de algodão, mais duráveis e econômicas, vai perdendo sua aceitação entre os índios das outras tribos, e hoje quase se encontra só entre os Makú e as tribos sem contacto com os civilizados. Os Tukano informam haver aprendido dos *Desãna* o preparo desse tipo de rede. Não souberam esclarecer se antes usavam a *redepuçá*, ou se desconheciam a rede e dormiam sôbre estrados.

b) *Rede batida*. — Em Tukano denomina-se *pá-tuke*, e em Nheengatú, *makira*. É fabricada com um tear muito simples, *pũ-pá-tuse nextõ-rĩ*, constando de quatro paus roliços ligados em retângulo. Cada uma das suas hastes verticais (urdideiras) possui dois orifícios por onde passam as horizontais. Os orifícios são propositalmente muito grandes, de sorte que com calço conveniente, pode-se variar a distância entre as hastes horizontais e assim obter redes de diversos comprimentos.

Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, 340) opina que o tear seja de origem européia. Parecenos aceitável essa opinião, e julgamos poder avançar que também o feitiço da «*rede batida*» não é de origem indígena, senão aprendido dos civilizados. Confirmam esta conclusão: 1) o fato de não serem muitas as índias que sabem fazer a «*rede batida*»; 2) as que presentemente o sabem (como resulta de nossas indagações) o aprenderam nos colégios da Missão ou com as ex-alunas da Missão; 3) sabemos que o Governador da Capitania de S. José do Rio Negro, Lobo D'Almada, no seu plano econômico de incentivar a indústria, favoreceu a tecelagem, chegando-se «a confecção de pannos necessários ao fardamento da guarnição, aos colonos e aos índios descidos, empregando dezoito teares e dez rodas de fiar, com vinte e quatro fusos cada uma. Só em 1798 trabalhavam como

fiadeiras cento e cinquenta e sete índias » (A. Cesar Ferreira Reis, *Lobo D'Almada*, Manaus 1940, pag. 35); 4) nos povoados mais em contacto com a civilização, como nas malocas mais afastadas, nunca se encontra a «rede-batida»; porém os indígenas ou usam só a rede «de trinta fios», ou as compradas dos civilizados; 5) parece-nos descobrir ainda um argumento, a saber: fora do Colégio Feminino das Missões Salesianas, em numerosas excursões por rios e igarapés, apenas em dois povoados tivemos a oportunidade de ver o tear e o trabalho da «rede-batida», e tratava-se nos dois casos de môças que haviam aprendido na Missão e o executavam por encomenda de civilizados. Mais: os termos da língua Tukano que apresentamos a propósito da «rede-batida», resultam de inúmeros inqueritos, em diversas épocas e lugares, com os ex-alunos da Missão mais desenvolvidos. Não se trata de uma nomenclatura usual, conhecida e empregada por todos, como se poderia esperar se a «rede-batida» fôsse uma indústria primitiva. Muitos desconheciam os termos; outros apresentavam termos formados na ocasião e impróprios. Como termos genéricos e de ocasião, eram, às vezes sim e às vêzes não, compreendidos e aceitos por outros indígenas.

Antes que entrasse o comércio das atuais redes de algodão (ditas na região «redes-do-Ceará»), as civilizadas do Rio Negro e algumas índias do Içana continuaram a «bater» as suas redes nos teares primitivos, como haviam aprendido no baixo Rio Negro. As Missões Salesianas procuram, por sua parte, que não se perca esta habilidade, e ensinam às índias de mais capacidade e jeito, não só a fazer a «rede-batida», como pelo mesmo processo, a preparar tapetes, toalhas de mesa, guardanapos, bolsas e outros artefatos ao gôsto moderno.

A urdidura se faz no sentido vertical (ao redor das travessas horizontais, cuja separação marca o comprimento da rede), passando umas voltas com fio bem extenso. As travessas verticais do tear determinam a largura da rede.

Por entre os fios verticais vai a mulher desenvolvendo a trama, servindo de lançadeira, *wa'mē-kö-döxká*, pequena vara com o fio enrolado, e batendo com uma régua, *pá:-turi-phī*, a fim de unir bem as malhas. Resulta um verdadeiro tecido de malhas bem cerradas, e redes tanto mais elegantes e cômodas, quanto mais fino o fio.

Completam-lhe a elegância com uma «varanda», *pū-ghō so'mūtōri* ou *pá:-tuke-wári*, ou franja marginal de feitio variado, como se faz *macramé*.

Prepara-se a varanda esticando-se um fio do tamanho correspondente ao da rede. Ao longo dêsse fio prendem-se com nós as fibras de tucum dobradas ao meio. Com essas fibras variamente coloridas, tece a mulher sem auxílio de *birros*, mas apenas com os dedos, um «ponto» de renda um pouco largo, até obter uma barra de seus 10 ou 15 cm., e esgarça depois as pontas com o ouriço de piquiá. Não só empregam fibras de diversas côres, como até prendem-lhes, hoje em dia, belas e coloridas plumas de pássaros, conforme o gôsto dos cablocos do Rio Negro.

c) *Rede-puçá*. — Em Tukano se diz *pū pyōke*, denominamo-la *rede-puçá* porque se assemelha, pela laçada, às redes de pesca chamadas *puçá* em Língua Geral. Para o fabrico dêsse tipo de rede usa-se um tear algo diferente do que se viu precedentemente. Consta de dois pares de hastes verticais, com a pequena separação de um palmo mais ou menos. Um espaço maior variável media entre um par e outro, e marca o comprimento da rede que se deseja.

Horizontalmente esticam-se dois fios, com a distância entre si de 3 a 4 cm. Entre êles a mulher vai dando *laçadas* ou *pontos* como os de tarrafa.

Esticam mais dois fios horizontalmente, e novos pontos se entrelaçam aos primeiros, e assim sucessivamente.

Este tipo de rede é, quiçá, mais trabalhoso que a « batida ». Os Tukano a denominam *pū pyōke* porque a linha se enfia, *pyō*: e se dá a laçada com a mão. Informa o Pe. Ezequiel Lopes que, por volta de 1931, dentre os indiozinhos Pirá-tapúya do rio Papurí, que vinham internar-se como alunos do colégio de Iauareté (rio Uaupés), alguns apresentavam-se munidos de rede de dormir tipo puçá.

3) *Redes de pescar* (puçá). — Em Língua Geral se dizem *puçá*. Os Tukanos as denominam *webē-kō* pela sua finalidade que é matar os peixes (*webē* quer dizer *matar*). O Missionário Salesiano Pe. Eduardo Lagório faz a seguinte observação: « Interessante o verbo matar, *webē*: usa-se quase exclusivamente para indicar a morte de peixes e animais. Para os homens, não havendo quase assassinatos violentos, usam-se as expressões relativas aos vários modos de envenenar ». É uma malha de nós feita de fibras de *caroatá* (*Bromélia pinguis*, Lin.), *caroá* (*Neoglarióvia variegata*, AR. Com.) ou mesmo de *tucum*. As malhas são mais estreitas ou mais largas, conforme sua finalidade.

São fabricadas pelo homem. A mulher grávida não pode tocá-la, porque seria infrutuosa a pesca. Quando preparam o seu puçá os homens ficarão em silêncio, para terem sorte na pescaria.

Executam o trabalho de duas maneiras: ou com laçadas sucessivas, como entre os civilizados se preparam as tarrafas de pesca; ou servindo-se de fasquias de arumá, prendendo-as de distância em distância com laçadas de caroatá, como quem estivesse preparando um cesto. Pronto este, retiram-se as fasquias e as laçadas de caroatá apresentam a rede desejada.

Fabricam-nas de duas dimensões: uma maior, (*jereré*, em Nheengatú), com a forma de um funil bem largo; mede 1,5 m. ou mais de comprimento e mantém-se aberta, no ato da pesca por meio de duas varas amarradas nas extremidades, de sorte que forma com o auxílio de uma terceira vara em cunha, quase uma circunferência.

Fazem também redes menores e afuniladas, tipo ganapão, adaptadas a um aro munido de um cabo, como as que se usam para caçar borboletas. Com estas é que apanham os peixes entontecidos pelo timbó.

4) *Outros tecidos*. — Com os fios de tucum ou de mirití executam aquelas elegantes ligas, *yuxtá-seri*, que aplicam às pernas (cfr. VII 3, d 1).

Com êsses mesmos fios ou com embira retorcida preparam alguns dos enfeites de danças que devem sustentar a bela plumagem.

Servem-se do pêlo do macaco para preparar tranças que usam como adornos de danças.

Em tecidos, como em trançados, combinam elementos de várias cores, resultando desenhos muito regulares e agradáveis. Pela regularidade e acabamento, alguns dos seus trabalhos atingem quase a perfeição.

d) Cestaria e trançados

Para a sua cestaria — e todos êstes trabalhos são executados pelos homens, — a matéria-prima é mais variada. Usam a *embira* ou liber de algumas árvores, especialmente da que denominam *pi't-karō-gō*. Empregam palmas, com um trançado simples dos folíolos, nas paredes das habitações e, mais raramente, também nos tetos. Servem-se de fasquias de paxiúba, (*waxtá*), patauá, (*yumū*), e jacitára, (*wai-tu*, uma palmeira de caule sarmentoso e aéreo) para esteiras (*i'mi-sa*) e cercados de peixe (*süxtéri-ka*). É com o cipó uambé (*mi'si*), que se fabricam os cestos ditos *aturás*, e as nassas de pesca. Mas é especialmente do arumã (*wöhö*), reduzido a fasquia (*wöhö-phî*) que mais se servem, pois com elas preparam cestos, peneiras e o tipití.

O arumã (*Schinosophon ovatus*, Kckes, da família das Marantáceas) é uma planta de «terra-firme», porém úmida, de fôlhas largas, cujo colmo pode superar os dois metros. Dêle separam-se fasquias, as quais, depois de sêcas, adquirem a côr amarela da nossa palhinha de cadeira. Quando desejam executar seus desenhos, os indígenas tingem as palhinhas com seus corantes vegetais. Às vêzes são coloridas de um só lado, por exemplo para os desenhos do lado interno das peneiras.

Conforme o destino, variará a largura das malhas e o feitio.

Para o trançamento igualam bem as palhas, põem-nas bem ordenadas pelo chão (ou sôbre uma esteira), de cócoras, firmando-as com os pés, começam a trançar com talas transversais incolores ou coloridas, de acordo com os desenhos que entendam executar.

Se se trata de uma peneira ou cesto, arrematam com três ou quatro voltas de cipó, à guisa do aro (*be'tó*), no qual prendem as extremidades do trançado e aparam depois as pontas das palhas ou das fasquias.

A cestaria dessas tribos é das mais ricas que se conhecem. Empregando material mais flexível ou menos, combinam o trançado e o torcido em vários processos técnicos, de espaços largos ou cerrados, e de tramas e urdiduras em várias direções, de sorte que resulta uma variedade surpreendente de debuxos. Como demonstração ainda de sua habilidade, entremeiam fasquias coloridas, donde aparecem as gregas caprichosas que caracterizam seus desenhos. E, com tal riqueza de fantasia e técnica, executam objetos de variada dimensão e feitio, consoante suas finalidades.

Cestos e peneiras são fabricados por tôdas as tribos, contudo especialistas são os *Desana*.

1) *Tipití*. — O tipití, em tukano *wāx-ti-kē-ō*, é a prensa do índio. Consiste num cilindro ou tubo que os homens tecem, mais comumente, com palhinha de arumã, de malha bem estreita. Mede 1,50 e até 2 metros de comprimento, e apenas 10 cm. de diâmetro. A extremidade superior, *wāx-ti-kē-ō döxpo-á* (cabeça do tipití), é aberta e termina em alça, por onde se suspende o tipití a um dos esteios da habitação. A outra extremidade é fechada, termina também em alça, *wāx-ti-kē-ō bé'tó* (anel do tipití). Com adequado movimento das mãos reduz-se o tipití a menor comprimento, o que tem por efeito aumentar-lhe o diâmetro,

e pela bôca assim alargada se introduz a massa da mandioca ralada (cfr. VI 4, a).

2) *Peneiras*. — Usam-nas para coar a massa da mandioca, tamisar a farinha, etc. e são tecidas de palhinha de arumã.

A largura das malhas, dimensões e feitio variarão conforme o uso a que se destina a peneira. Encontram-se algumas rasas como as nossas peneiras comuns, e outras mais fundas.

Pode-se distinguir três tipos de peneiras: 1) *tō-pa* (em Nheengatú *cumatá*) é grande, de malhas bem estreitas, serve para coar manicuera e extrair o amido; 2) *süó*, ou melhor *söá-a* (Nh. *urupema*), de malha mais aberta e algumas vêzes de feitio quadrado dentro de uma moldura de quatro paus roliços; destina-se a tamisar a massa da farinha d'água; 3) *Baxti* é, mais funda, como pequenos cestos para guardar o beijú, e outros alimentos e objetos. Estes é que costumam trazer os desenhos tradicionais.

3) *Cestos*. — a) *Pi'i* são cestos grandes, que no Amazonas costumam denominar *aturás*. Usam-no para transportar mandioca, frutos, terra, lenha, bagagem; são tecidos exclusivamente pelos *Makú*, que trabalham também para as outras tribos.

A forma tradicional é a cilíndrica, com a base um pouco mais larga que a bôca. A matéria é o cipó uambé, *misī-da*, bem forte, escolhido sem nós, e que se põe ao fogo a fim de soltar facilmente a casca. Lasca-se o cipó em duas ou três partes, e começa-se o trançado pelo fundo. A bôca é de anéis de cipó, como aro, e se amarra ao cesto com fios tecidos de carotá.

A mulher, a quem compete carregar o *pi'i* (o homem deve andar sempre desembaraçado, a fim de poder defender a si e a família) carrega-o da seguinte maneira: vai o aturá às costas, porém suspenso da frente por meio de uma embira larga, *pi'i-karō-dá* ou *pi'i-karō-kaxseró*. Parece que a árvore derivou seu nome do *pi'i*, porque sua embira é muito empregada para transportar o *pi'i*. Contudo usam-se também outras embiras, como *sō-ó-kaxsero*, *deóti-kö*. As extremidades da embira passando pela bôca do cesto, correm-lhe ao longo e se entrelaçam no fundo dêste. Transportam assim carga de 30 a 50 Kg. a quilômetros de distância (cf. Opistocifose pag. 66).

b) Denomina-se *pi'i-kamō* um pequeno cesto, do feitio e matéria do *pi'i*, e no qual as mulheres guardam seus adereços e pó de pintura.

c) De cipó costuma ser também um pequeno balaio, dito *wamō axka-ro*, onde o pajé guarda os seus objetos de tratamento dos doentes (cfr. p. 240, 2b).

4) *Abanador*. — Com a palma do mirití, do tucum, ou palhinhas de arumã, trançam um objeto semelhante a um abanador, e que pode perfeitamente substituí-lo; diz-se *wē'rī-rō* (Uaupés *wē'nī-nō*). Fabricam-no de diversos tamanhos e servem-se dêle para atizar o fogo, bem como de pá para virar o beijú no forno. Tem forma de coração, e as próprias palhas enfeixadas constituem o pé ou suporte, por onde se segura o abanador.

Vêm-se alguns muito grandes, do tamanho natural das maiores palmas de mirití, de que são feitos, e usam-nos como esteiras para as divisões dos compartimentos das malocas, ou mesmo para servir de paredes.

5) *Aljava*. — Ainda com fasquias de arumã preparam uma aljava, *bu'sá-sa*, de forma cilíndrica, e seus 40 cm. de altura, com um diâmetro de 8 ou 10 cm., alargando-se para a boca. Serve para guardar as pequenas flechas envenenadas da sarabatana, ou *curabis*. A fim de que a água não dissolva o veneno, costumam impermeabilizar essa aljava com breu.

6) *Suporte de panela*. — Com talas de paxiúba de 40 ou 50 cm. de comprimento, preparam um suporte para as panelas, denominado *sã'ri-rō* (Uaupés *sã'nī-nō*).

É essencialmente um feixe de talas, amarradas com cipó ou embira na parte central, e cujas extremidades se alargam como a formar uma espiral, de sorte que o *sã'ri-rō* se assemelha a um duplo cone espiralado, com ligação pelo vértice. As extremidades são firmadas por meio de cipó ou embira a uns dois ou três cm. uma da outra.

7) *Caixa de enfeites*. — É uma caixa retangular, geralmente de talo de mirití reduzido a lâminas, e que serve para guardar as plumas e outros enfeites de dança. Como uma caixa é menor que a outra, introduz-se aquela dentro desta, como se fôra sua tampa, de modo a ficar bem fechada e do feitio de um baú. Diz-se em Tukano *mahã-poari-karo*, e em Nheengatú *pacará*.

8) *Outros trançados*. — a) De várias palmeiras tecem, outrossim, as palmas para servirem de cobertura, *peókaro*; e, mais freqüentemente ainda, de paredes, *tyákarō*.

b) Executam esteiras, para fins variados, ditas *i'mī-sa* (Nh. *tupé*), com folhas de diversas palmeiras ou com cipós mais finos.

c) Com rápido trançado dos folíolos de alguma palma improvisam cestos, *ba:*, para transportar frutos da mata.

d) Da pacova sororoca e outras folhas ajeitam pequenos amarrados, ditos *sã:* ou *sá:*, da forma de uma espiga de milho, que encham de pirá-mirins para assá-los.

e) Pelo contacto com os civilizados êsses trançados vão tendo novas aplicações. Lembramos aqui as que no Amazonas se dizem *panacarica* (em tukano *yuxkō-sō-mo'ārō*) e *decorrera* (*mo'ari kaxsero*, ou simplesmente *mo'ārō*, Uaupés *mo'ānō*). Aquela é uma coberta reta para as canoas e pequenas lanchas, e se prendem a suportes fixos. Esta, ao invés, de forma recurvada, é uma cobertura móvel e por isso pequena e leve, e apoia-se diretamente às bordas das canoas. Ordinariamente a *decorrera* costuma ser de palma com malha bem cerrada; ao passo que a *panacarica* consta de duas esteiras superpostas, trançadas de cipó e malha larga, e entre elas uma camada de palma ou folhas de arumã.

f) Costumam também trançar de cipó um chapéu de abas largas de até um

metro de diâmetro, e, como na *panacarica*, combinam dois chapéus e entre eles, à guisa de entretela, uma camada de folhas de arumã. Tais chapéus servem especialmente para defender do sol na roça e nas viagens de canoas, e também da chuva, embora se tornem incômodos pelo pêso da água.

Outros trançados que convém recordar são os que se empregam na pesca, como *nassas*, *cacurís*, etc. que adiante se citam (cfr. VI 5, a 2).

e) *Armas*

1) *Armas usadas como adornos de festas.* — a) *Tangapema.* A maça do sacrifício ou *tangapema* (em Nheengatú *cuidarú*) ou também *acangapema*, isto é, achata-cabeça, em tukano *uxpí-o-phī*, foi outrora arma de guerra dos chefes. Depois, como já observava Gonçalves Dias (*Relatórios da Presidência da Província do Amazonas*, vol. II pág. 671) tornou-se apenas, símbolo de autoridade nas festas, e quase de todo desaparecida. Os indígenas da geração atual só lhe conhecem o nome *uxpí-o-phī*. Um deles lembrava-se de tê-la visto com especiais pinturas « a fim de incutir valor e trazer sorte ao guerreiro ». Outros completavam a informação que ouviram dos velhos, a saber, que, antes de partirem para as excursões belicosas com suas tangapemas, e a fim de se tornarem invisíveis aos inimigos e invulneráveis aos seus golpes, pintavam-se com o sumo da batata *uxpí*. Fumavam, outrossim, de um grande cigarro dito *uxpí-mō'rō*, adornado de pinturas simbólicas, a fim de se tornarem mais corajosos.

Koch Grünberg encontrou ainda algumas maças ou tangapemas na maloca Namakoliba, alto Uaupés (*Zwei Iabre*, 301). Eram de madeira vermelho-escuro, medindo 112 cm. de comprimento, com o punho pintado e a outra extremidade mais larga. Usavam-nas, então, os Kubêwana e tribos afins, para as danças e, ocasionalmente, até como banco de canoa. Conclui que a maça de guerra dos *Omawa* é uma prova da origem oriental dessa tribo Karafba, pois é semelhante à das tribos das Guianas. Com efeito, nestas tribos a extremidade superior da maça termina em ponta aguda, a fim de atravessar o inimigo abatido, com um golpe de graça, na fonte ou no ouvido.

b) Antigamente usavam, outrossim, nas lutas um escudo, dito em tukano *bakti-pá:karo*; era tecido de cipó, levíssimo, porém eficiente contra as flechas. Hoje raramente se vê, e foi, até o princípio deste século (informação do Pe. João Marchesi) usado como enxoval de dança, que traziam ao braço esquerdo quando iam beber sua cuia de *kaxpí* (cfr. VII 4, e 2, p. 309).

c) Igualmente hoje é apenas um instrumento de dança (como o pudemos ver), a lança, *yōxsērī-phī*, a qual, essencialmente, é tão só um pau roliço, pesado, de seus dois metros de comprimento, e terminando em ponta aguçada. Usam-na nas danças do dabacurí, e com elas se realiza o « *golpe-ao-branco* » (cfr. VII 4, e 2 a 3, p. 307).

2) *Arco.* — As únicas armas indígenas, de uso atual, e assim mesmo de uso muito reduzido no Uaupés, são o *arco* e a *sarabatana*. As tribos do mais interno das matas, com poucas ou nenhuma relações com os civilizados, empregam-nas mais. Em troca, o contacto com a civilização, supriu os indígenas de espingarda,

facões e machados, dos quais, infelizmente, se servem nas brigas e vinganças recíprocas.

O arco, *böé-ka-tē* ou *böé-kha-thē*, é feito geralmente de pau-de-arco, em tukano *toxtó-gö* (bignoniácea de flor roxa, espécie de *tecoma*), madeira pesada, resistente e flexível. As dimensões normais são de 1,5 a 2 metros de comprimento e um diâmetro de uns 3 cm. na parte central, afinando-se para as extremidades, com pequena incisão ou talhe para amarrar a corda. A parte externa é arredondada ou convexa, e a parte interna levemente escavada ou côncava.

Por corda usam um fio de tucum, e o arco conserva-se habitualmente reto, isto é, desarmado, com a corda presa só a uma extremidade. Recurva-se somente quando vai ser usado. É uma arma de precisão na mão do índio, podendo projetar as flechas a 50 ou 60 metros de distância.

3) *Sarabatana*. — É uma arma de origem e fabrico exclusivo dos *Makú*, e que estes preparam para os índios de outras tribos do Uaupés, aos quais servem. Prepara-se com uma variedade de palmeira nodosa, a *paxiubinha*, dita em tukano *buxpú*, donde para a sarabatana o nome de *buxpú-wö*. Mede uns 4 cm. de diâmetro e até 3 ou 4 metros de comprimento. Extraem-lhe a medula facilmente com uma vareta bem regular, resultando um orifício bem calibrado, como a alma dos fuzis, porém liso. Externamente, mais ou menos

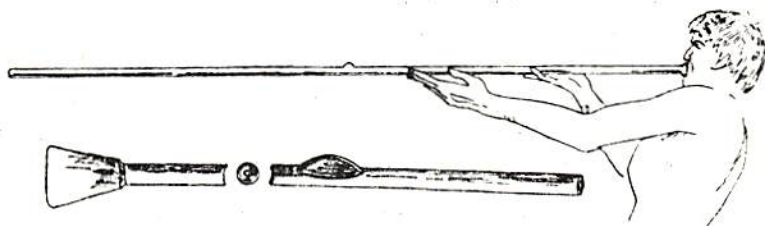


Fig. 11. — Sarabatana (*buxpú-wö*)

pela metade do tubo, encravam-lhe um dente recurvado de cotia ou outro animal, para servir de « massa de mira ».

Na parte que se adapta à bôca, alarga-se uma pequena cavidade como bucal, para facilitar a adaptação aos lábios. Por êste bucal introduz-se uma pequena seta, *bu'sá-khá*, com um tampão de paina de sumaúma (*Eriodéndron Sumauma*, ou *Cêiba petândra*, Gartn.) com o duplo papel de obturar o orifício e assim opor resistência ao sôpro, e também dar pêso à extremidade da seta e não permitir que se desvie no ar. Com um sôpro forte e curto conseguem propulsar a seta a 20 ou mais metros de distância, com grande precisão, sobretudo no sentido vertical. É uma arma muito útil, pois é de manejo fácil e rápido; e ademais, a seta não faz barulho algum, e assim conseguem matar um pássaro no alto das árvores, sem que voem os que lhe estão próximos.

4) *Flechas*. — Costumam ser de paxiúba (*Eriártea settigera*, Mart.), e com

auxílio de um cordel e do breu adapta-se-lhe fortemente a *ponta*. Conforme a finalidade, variará a forma e a substância desta. Há pontas de paxiúba, de bambú, de dente de onça ou de peixe, e de espinhos de patauí. Dos civilizados alcançam pregos ou pedaços de ferro, donde agora as pontas metálicas. As de paxiúba, usadas pelos índios do rio Caburí, são munidas de três ou quatro nós artificiais, a fim de que se quebre e fique enterrada no corpo. Apresentam, ordinariamente, emplumação bela e colorida.

Algumas flechas são ornadas de plumas de tucano e arara. Encontra-se a emplumação de cavalete e espiral.

Quando se destinam à caça ou à pesca, são muitas vezes envenenadas com o *curare*. Põem o veneno alguns milímetros abaixo da ponta, para que um arranhão casual não intoxique alguma pessoa.

O veneno fica neutralizado pelo fogo, quando se prepara o alimento, ou pelo sal de cozinha, que convém seja subministrado a quem for envenenado pelo « *curare* ».

Distinguem-se três tipos de flechas: para caçar, para pescar e os *curabis* ou setas pequenas para a sarabatana.

a) *Para a caça*. As flechas destinadas à caça grande, são pesadas, de pau brasil ou pau-de-arco, com ponta de madeira, ou mais comumente de osso de animal ou de ferro. Antes das relações com os civilizados, usavam igualmente pontas de pedra (conforme a relação de Alexandre Ferreira *Diário*, parte 6^a). As pontas (de pau, osso ou ferro) estão encravadas em um pedaço de madeira, dita ponteira, que se prende fortemente ao corpo da flecha com fios e breu.

Quando as flechas se destinam a aves e pequenas caças, são de madeira mais leve e trazem, na extremidade oposta à ponta, três penas da asa de arara dispostas em espiral. Dêste modo a seta descreve sua trajetória fazendo simultaneamente um movimento de rotação que lhe conserva melhor a direção.

b) *Para a pesca*. Para os pequenos peixes empregam-se setas comuns e totalmente de paxiúba. Para os grandes peixes (piraíba, pirarucú), jacarés e tartaruga, a ponta é de ferro (ou de osso) e denticulada de sorte que, uma vez enterrada na carne, não pode sair sem dilacerar o tecido.

Dizem-se *sararaca* (têrmo Nheengatú que significa: cousa que se desfaz) aquelas flechas que constam de duas partes, hastil e ponteira. Ponteira ou *suumba* é de madeira forte. Muitas vezes servem-se da *paracôuba*, uma leguminosa, endurecendo ainda a *suumba* ao fogo, com um arpão engastado, e prende-se ao hastil ou corpo da seta, por um longo fio. Os pescadores de tartaruga chamam *virote* ou *espoleta* à ponta de ferro das flechas (cfr. José Verissimo, *As populações indígenas do Amazonas*, Rev. do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, t. 50, 1887, pag. 377). Quando atingido, o peixe ou a tartaruga foge com a ponteira fisgada ao corpo; porém o hastil de *canarana* gramínea dos gêneros *Páspalum* e *Panicum*), separa-se da ponteira a que está preso por longo fio e continua a boiar. E assim denuncia o local em que se escondeu o animal fisgado. O pescador apanha o hastil e vai recolhendo lentamente o fio, e com relativa facilidade recolhe também a tartaruga à

canoas. Para atingir as tartarugas, os pescadores arremessam a flecha para o alto, de sorte que caia perpendicularmente e com o próprio peso e o impulso da queda penetre o casco do quelônio. Ordinariamente as tartarugas se conservam vivas para a venda e o consumo. Quanto aos peixes de maior tamanho, ao se avizinham, matam-no com uma remada na cabeça e deste modo podem recolhê-lo à canoa sem perigo algum.

c) *Curabi*. *Curabi* é termo da Língua Geral, em Tukano denomina-se *bú'sá-khá*. São as setas para a sarabatana. De ordinário são de paxiúba, e medem uns 30 ou 40 cm. de comprimento e 1 ou 2 mm. de diâmetro, e afila-se na extremidade. Guardam-se e transportam-se numa aljava de arumã, *bu'sá-sá*, como acima dissemos.

5) *O curare*. — *Curare* deriva da palavra da Língua Geral *uirari*, e indica o veneno preparado por várias tribos selvagens com diversas plantas, especialmente variedades de *strychnos*. No Uaupés só os *Makú* sabem prepará-lo e o executam também para as tribos às quais servem.

Refere Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, 208) que os Buhágana (ditos também *buxpú-maxsã*, gente da sarabatana) preparam o *curare* tão forte que o empregam até na caça de animais grandes, como a anta.

O Prof. Ettore Biocca, em 1944, assistiu também à preparação do *curare* pelos índios Makú do Tiquiê, e levou para as observações do Laboratório Paulista de Biologia de S. Paulo amostras das várias plantas empregadas e do *curare*. Mesmo em algumas plantas que os indígenas consideram menos importantes, a análise do Laboratório encontrou alcalóides. Foram identificadas quatro variedades de *strychnos* (*toxifera*, etc.) duas de *Menispermáceas* (*Abuta triana* de Planchon, e *Anomospérmum*), e sem alcalóides uma *Malpigbeácea* e uma *Rubiácea* (*Policóurea* ou *Psychótria*). Conforme suas conclusões, a preparação do *curare* pelos indígenas não é « uma simples extração de alcalóides, mas uma complexa operação química, com transformação das propriedades físico-químicas e biológicas dos mesmos alcalóides » (*Atti della Accademia Nazionale dei Lincei*, vol. II, 1º sem. 1947). E que as plantas desprovidas de alcalóides (como as *Rubiáceas*) pode-se supor « tenham provavelmente a função de permitir ou de facilitar a preparação indígena de derivados dos próprios alcalóides, com ação altamente curarizante » (*Atti*, vol. II, 2º sem. 1947, pág. 165).

Quanto à atividade tóxica curarizante, uma grama deu até dez mil doses mínimas mortíferas para camadongo, quando aplicadas por via muscular (*Atti*, vol. II, 1º sem. 1947, pág. 695). Ao passo que por via oral ocorriam doses 80 a 90 vezes maiores (*Atti*, vol. V, 2º sem., 1948, pág. 99).

Os Makú de Iauareté fazem-no da seguinte maneira. Raspam caule e raízes de várias espécies de arbustos e põem os fragmentos em um funil feito de folhas de arumã. Derramam por cima água, a qual dissolve os alcalóides tóxicos e, gotejando lentamente é recolhida como um líquido avermelhado em uma panela de barro cozido. Em seguida o líquido é submetido a fogo lento durante um ou dois dias, eliminando-se com uma espátula de madeira a espuma, até que adquira consistência xaroposa e cor escura.

Todo o tempo que dura esta operação, o índio não pode deitar-se na rede, porém deve manter-se de cócoras, ao lado do fogo, e nem pode comer beiju, quinhapira, fruta ou qualquer outro alimento animal. Poderá, apenas, servir-se moderadamente do chibé. Se faltar alguma dessas regras, crê ele que o *curare* não terá sua virtude tóxica.

Conserva-se o *curare* em pequenos potes de cerâmica. Com o tempo torna-se duro e devem, para usá-lo, destemperá-lo em água morna; ou, se está muito duro, «acordá-lo», isto é, acrescentam-lhe água com pimenta malagueta.

f) *Outros objetos de uso doméstico*

1) *Tripé e moquém*. — Um utensílio muito simples e muito útil é o que em Tukano se denomina *ñamá*, veado. É, pròpriamente, um *tripé*, constando de três varas de seus dois metros ou mais de comprimento e cuja grossura varia conforme o tamanho e o uso, geralmente de poucos centímetros de diâmetro. Acham-se unidas na extremidade superior por meio de um cipó ou embira, e mantidas separadas, na parte inferior, com auxílio de duas varetas distantes do solo de uns 80 ou 100 cm. Sendo apenas duas essas varetas, a base do aparelho pode ser alongada ou apertada, conforme se quer, ou mesmo fecha-se o tripé e encosta-se à parede, para economizar espaço.

Sobrepõe-se a essas varetas a peneira em que se comprime com as mãos a massa da mandioca enquanto um pote recolhe o líquido ou *manicuera*. Pode-se também sobrepor a essas varetas uma espécie de grelha ou *moquém*, em Tukano *wai kaxsá*, feito de paus roliços. Sôbre o moquém coloca-se o peixe ou carne que se deseja «moquear», consoante a expressão amazonense, e o fogo debaixo.

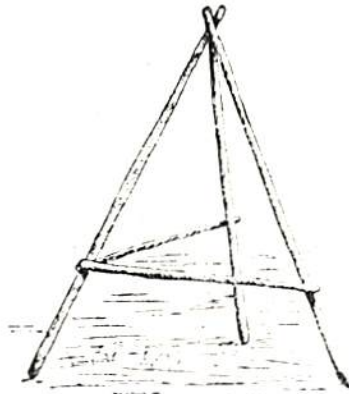


Fig. 12. — Tripé (*ñamá*)

Encontra-se também o moquém fixo a quatro estacas plantadas solidamente, a um canto da maloca.

2) *Aparelhagem para o ipadú e o caapi*. — a) Para o preparo do *ipadú* (cfr. VI 4, i 4), o índio além de uma panela de boca larga, *pátu axtēri-tö*, e de um pequeno pilão, *pa-mó-a*, do feitio usual, precisa de sacolas e de um longo tubo, *patu pa:pö*. As sacolas obtêm-se do tururi (cfr. VI 3).

b) Para o *kaxpi* torna-se necessário um cocho de madeira, *kaxpi pa-mõ-a*, (cfr. VI 2, b 7, p. 172) em que se pisa o cipó, e um vaso, *kaxpi-tõ* (cfr. 2, a 1, p. 165), onde se recolhe o sumo e se destempera em água.

3) *Macurú*. — Quando a criança começa a firmar-se nas pernas, usam um processo muito prático para entretê-la e ao mesmo tempo ensinar-lhe os primeiros passos. Consiste num aro que se obtém como um cipó grosso enrolado em várias voltas e prêso a uma trave. A criança ficará de pé dentro do aro que lhe chega à altura do peito. Uma embira muito flexível e macia, prêsa ao aro, passa por entre as pernas da criança, a qual fica assim como a cavalo e pode assentar-se sôbre a embira, quando se sentir cansada. Hoje em dia é muito comum encontrar um pedaço de fazenda em vez da embira primitiva. Este aparelho que em Língua Geral se diz *macurú*, e em Tukano *babarí be'tó*, está seguro a uma das traves do teto por um cipó, e chega a tal distância do solo que permita à criança tocá-lo com os pés e tentar os primeiros passos.

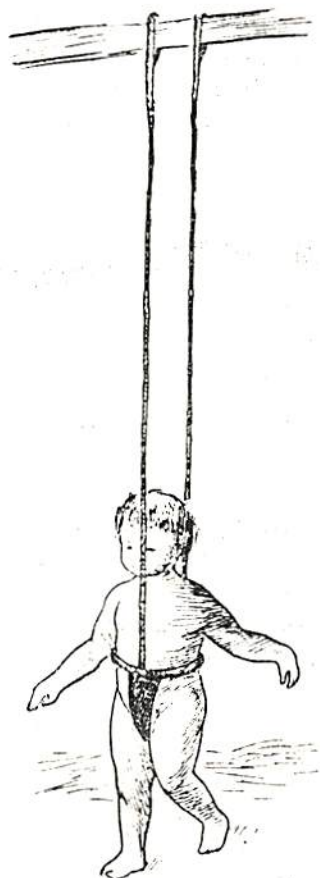


Fig. 13. — Macurú (*babarí-be'tó*)

Fora desse aparelho não conhecem outro para as crianças que, ou ficam abandonadas pelo chão, ou estarão acavaladas às cadeiras da própria mãe ou irmã mais velha, quando não estão nos braços ou na rede. São sempre as mulheres que carregam as crianças. Por influência dos civilizados, pode-se ver hoje um pai trazendo ao braço o próprio filho, mas por breve tempo, quando a mãe está carregando outra carga qualquer. Em casa nunca se vê um índio carregar e menos ainda acalentar um filho.

4) *Cuias e cabaças*. — Empregam-se, outrossim, cuias (*wabá-ro*) e cabaças (*yaxsã*, ou *yā'sã*, *nā'sã*), de diversos tamanhos e formas, como vasos para os mais vários usos: tomar água, preparar o chibé, distribuir o caapí, guardar seus pós coloridos, fabricar o maracá (cfr. VII 3, c 3, p. 269), etc.

a) As *cabaças* obtidas do cabaceiro reptante (*Cucurbita lagenária*, Lin, das Cucurbitáceas, *yaxsã-ga*), são empregadas, quando secas, sem mais trabalho. O mais importante emprêgo das *cabaças* é a fabricação dos *maracás*, e como continente dos pós corantes.

b) As *cuias*, da planta dita cuieira ou cuietezeira (*Crescência cuyete*, Lin, das Bignoniáceas) são usadas para tomar água, chibé, mingau, etc. e apresentam a superfície interna de cor preta lustrosa. A mulher alcança isto, com auxílio do *wabá-ko* (quer dizer « água de cuia »; de *wabá*, cuia, e *oxkó*, água, líquido, sumo).

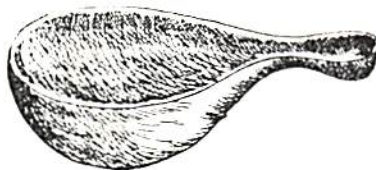


Fig. 14. — Cuia (*wabá-ro*)

Da planta denominada, em Tukano, precisamente *wabá-ko-gö*, i.e., « árvore do líquido para a cuia » (o Bispo Dom João Marchesi chamou-nos a atenção para o costume indígena de denominar um vegetal pelo emprego que dele fazem), em Nheengatú, *cumati* (*Myrcia atramentifera*, B. Rodr.) golpeiam a casca que poreja um líquido vermelho escuro. Ou dela separam raspas que, deixadas por algum tempo em infusão na água, produzem um líquido grosso escuro, o *wabá-ko*, ou « líquido para cuia ». Na parte interna da cuia espalha-se, com um pincel, o *wabá-ko*, deixando-o depois secar. Repete-se a operação uma segunda e mais vezes, até alcançar a espessura de um milímetro, aproximadamente. Espalha-se, em seguida, urina pelo chão, e nessa área emborcam, sobre pequenos pedaços de pau, as cuias que desejam pintar. O amoníaco que se desprende da urina transforma a camada do *wabá-ko* do interior da cuia, em verniz preto, luzidio e bem aderente.

Obtém-se o mesmo resultado aplicando, sobre a camada de *wahá-ko*, folhas de mandioca embebidas em urina.

5) *Outros objetos de utilidade.* — O índio soube tirar da natureza que o contorna tantos outros objetos e recursos para a sua vida. Lembraremos alguns:

a) *Papóque.* O *papóque*, em Tukano *pápwa-khá-söti*, é a embira de uma árvore que produz espuma, e com ela lavam a cabeça, em falta de sabão.

b) *Tauari.* *Táwari* como também se diz em Tukano (*Couratari tauari*, da família das Lecitidáceas) é também uma embira que se desdobra em lâminas muito delgadas e flexíveis, que servem para mortalha de cigarro. Obtém-se da casca, batendo-a com um macete até separar-se tôda a parte lenhosa.

c) *Sacolas, cueio e máscaras.* Pela macetação da casca do *tururi*, em Tukano, *waxsó-gö*, nome comum a várias espécies de Manicaria, obtém-se o liber ou entrecasca para a preparação das sacolas para o ipadu, as máscaras e os *waxsó-ro*, em Nheengatú *cueio* (cfr. VII 3, d 2). Escolhido o galho ou tronco que lhes convém, cortam-no, e com um macete de madeira vão batendo a casca até que salte toda a camada lenhosa exterior e o liber se desprenda do tronco ou galho, como se fosse uma manga de camisa ou uma capa. Com um objeto cortante (outrora uma taquara, lasca de pedra ou de osso) separam a parte que desejam. O liber que assim se obtém, de um tronco grosso emprega-se para o preparo da máscaras; o de um ramo mais fino, amarrado numa das suas extremidades apresenta a forma de uma sacola para os seus vários usos.

Observamos outro processo entre os *Karapanã* das cabeceiras do Papuri. Com o auxílio de uma espátula iam despregando a casca, como quem enrola a manga de um paletó para fora, até alcançar o comprimento que desejam.

6) *Brinquedos e jogos.* — Não encontramos objetos lúdicos característicos das meninas como as bonecas das civilizadas. De resto, desde tenras, as crianças do sexo feminino são aplicadas ao trabalho. Recentemente (1974) já se vêem bonecas nas mãos das meninas, bem como vários brinquedos plásticos distribuídos pelos Missionários. Mais ainda, as mães são estimuladas a porem nas mãos da suas filhas retalhos de pano com que elas mesmas prepararão as suas bonecas.

Os meninos, ao invés, constroem seus pequenos arcos e flechas, com que se divertem, aprendendo a atirar ou mesmo a matar aves e peixes. De uma madeira leve a macia, *poó-gö* em Tukano, ou *molongó* (é a *Ambelânia grandiflora*, Hub. da família das Apocináceas), constroem minúsculas canoas que soltam à água, presas a um cordel, acompanhando-as da margem enquanto deslizam.

Um coco de tucumã, em Tukano *bextá-ga*, preso na extremidade de um cordel atado à ponta de uma vara flexível, quando agitado rapidamente no ar soa como o zumbido de um inseto. Ou ainda atravessa-se o coco do tucumã com um cordel que passa por dois orifícios e tem as extremidades amarradas

entre si, como as crianças dos civilizados fazem-no com um botão. Depois de baloiçar algum tempo o tucumã, segurando cada mão uma das extremidades do cordel, quando se estica rapidamente o cordel, o coco põe-se a girar rapidamente ora num sentido, ora noutro, conforme se bambeia ou se estira o cordel. Produz-se então um rumor semelhante ao zumbido de um inseto, fato que mereceu ao brinquedo a denominação de *nu'rārā*, i.e. mutuca. Este, lembra outro brinquedo semelhante que se denomina *oxkó daxsé*, literalmente « *tucano da água* », isto é o *mergulhão*, ave columbídea. Em vez de um coco perfurado de tucumã, põem-se dois caroços de *ucuqui*. Baloiça-se o cordel e quando se esticam suas extremidades, os caroços de *ucuqui* batem-se entre si produzindo um rumor semelhante ao que o *mergulhão* executa com o bico.

Possuem ainda outros brinquedos e divertimentos que se vão sucedendo durante o ano. Entre estes o que se conhece no sul do Brasil por « *cama de gato* ». Isto é, com um cordel, com as duas extremidades ligadas, executam figuras com os dedos de ambas mãos, passando-o ao vizinho que, com diversa posição dos dedos, fá-lo tomar outra figura. Temos visto formar com o cordel 8 ou 10 figuras diversas, algumas bem interessantes e parecidas com objeto ou animal cujo nome levam. Denomina-se este brinquedo *mī-pesé*, isto é, brinquedo de tomar.

Uma palavra aqui sôbre alguns divertimentos das crianças. As crianças, respeitando sempre a separação dos sexos, reúnem-se em bandos e se entretêm em folguedos nos quais figuram as abelhas zumbindo em procura das flôres; é o jôgo das abelhas, *mu'mī-pesé*. Uma indiazinha falava também do « jôgo do limão », porém não no-lo descreveu, nem tivemos o ensejo de assisti-lo.

Outro brinquedo coletivo é o « *esconde-esconde* », e denomina-se em Tukano *wāx-tī māā-ré baágösamim* (*Wāx-tī* vai comer-te) porque o sinal de esconder é dado por uma das crianças gritando: « *Wāx-tī* vai comer-te ».

Um dos divertimentos mais comuns, e que aparece até nos Dabacurís (cfr. VII 4, e 2), é o que se diz brinquedo « do sapo », *tárokö-pesé*. Algumas crianças põem-se de cócoras e avançando aos saltos vão cantarolando: *táro-köakā* (sapinho! sapinho!). Outras crianças de pé impedem o salto dos sapinhos, e entre elas trava-se o seguinte diálogo: — Aonde vão vocês? (*no'ô-pö waati māxsá?*) — Vamos ver se vossa roça há algum abacaxi maduro (*õxsá wexsé-pö yāra wá;* *sē'rá to'ó-pö buxtisepa i'āra wá:*) — Lá a vossa avó foi comer abacaxi, caiu e machucou-se (*toó-pö māxsá nēxkō sē'rá baágo myō-doxké-pyō-waá*). Então os sapinhos exclamam: — Coitada da nossa avó!... (*adé! õxsá nēxkō!*) e fingem desmaiar, caindo por terra.

Com o folhelo de palma enrolado em espiral improvisam uma flauta capaz de emitir sons diversos, conforme o diâmetro da espiral.

Fabricam pequenas flautas, *puxtisé*, de taquara ou paxiúba; o pião, *bextága*, servindo-se do coco de tucumã e outros. Mais recentemente, de posse de canivete e prego, preparam também seus piões de madeira à imitação dos civilizados.

3. - Vestes e calçados

a) Vestes

Sob o influxo dos Brancos (o índio deseja ser tido como civilizado e gosta de imitá-lo; além disso recebe do missionário instrução e roupas), os indígenas se vão habituando ao uso das vestes. De regra os que passaram alguns anos nos colégios, retornando às suas aldeias, não dispensam mais as vestes. Ao menos uma calça ou calção (os homens) e uma saia (as mulheres), deixando o busto descoberto.

Primitivamente, isto, é antes de qualquer influência dos civilizados (que data desde os descobrimentos do novo mundo), teriam algum traje? como seria este?

O primeiro Vigário Geral da Capitania de S. José do Rio Negro, Padre José Monteiro de Noronha, em 1759, diz muito originalmente: « Não tendo comumente os Índios destes sertões mais vestidos do que aqueles que trajavam nossos primeiros pais no campo Damasceno » (o.c. 145). Releva, como exceção, que os Cambeba usavam vestes compridas de algodão, e sem mangas, abertas lateralmente.

Um século depois, em 1846, o costume é ainda o mesmo, conforme Wallace: « Estes índios libertam-se dos estorvos de vestuário, tanto quanto é possível conceber-se. Os homens usam somente uma pequena peça de tururí, que lhes passa entre as pernas e prende-se a uma corda que lhes cinge a cintura. Mesmo êsse costume as mulheres o dispensam totalmente, não se cobrindo com qualquer coisa que exista. Vivem em nudez completa, e isso é generalíssimo. Entre os índios do Uaupés não se abandonam tais costumes » (o.c. 629).

Setenta anos mais tarde (*Boletim Salesiano*, fev. 1918, pág. 30) depõe o primeiro Superior Salesiano dessas Missões, Mons. Lourenço Giordano: « Os homens não trazem veste e as mulheres, ordinariamente, não têm melhor que elles »; « O Tucano pode dizer com mais verdade que o filósofo: *Omnia mea mecum porto*. Como vestido leva... a poira (?), isto é, um cordel ao pescoço, com sementes de diversas côres ou um pedaço de mármore branco, e, ordinariamente, nada mais ».

Ainda hoje se encontram muitos homens só com o encacho ou *waxsó-ro*, como se diz em Tukano, e *cuéio* em Nheengatú.

Pensamos que *cuéio* seja apenas uma corrupção da palavra portuguesa *cueiro*, o encacho que se usa com os recém-nascidos. *Waxsó-ro* deriva provavelmente, conforme o gênio da língua Tukano, de *waxsó su'ti-ro*. *Waxsó* quer dizer semen; *su'ti-ro*, vestido. Alguns Missionários que falam o Tukano, pensam que *waxsó-ro* venha de *waxsó-gô*, o nome Tukano da planta tururí (da família das Esterculiáceas), de cuja entrecasca se tira um tecido aproveitado para a bolsa de guardar o ipadú, para o fabrico das vestes ou máscaras de danças. Note-se, todavia, que tais máscaras se dizem *ya'kó-ko su'ti-ro*, veste das lágrimas, porque só usam tais máscaras nas danças fúnebres. Não seria, pelo contrário, o nome da planta, *waxsó-gô*, derivado de *waxsó-ro*, pela serventia do seu liber como cueio? Releve-se que êste é precisamente o costume dêsses índios, denominar as plantas pelo uso a que a destinam.

O *waxsó-ro* assemelha-se à primeira vista a uma funda herniária. Consiste numa tira de fazenda de seus 6 ou 8 cm. de largura, cobrindo as partes pudendas, passando por entre as pernas e presa pelas extremidades a um cordel como cinta, na altura das ilhargas. Naturalmente deve ser incômodo êsse cordel, e, provavelmente, para se irem habituando, os meninos antes de usarem o *waxsó-ro*, começam por trazer apenas o cordel de cinta. Parece também

que não há idade prescrita para o uso do *waxsó-ro*. Certamente acima dos seis ou oito anos, todos os meninos o trazem.

Quanto às pessoas do sexo feminino dos povoados ao longo dos rios Uaupés, Tiquiê e Papurí, desde bem tenras, seguramente desde os 3 ou 4 anos, hoje em dia, se apresentam diante do civilizado com o corpo todo coberto, ou ao menos uma saia de cintura até abaixo do joelho. São raríssimos os casos de um simples saíote acima do joelho, ou um pano envolvente à guisa de tanga.

Evidentemente essas coberturas são subministradas pelos civilizados, propriamente pelas Missões Católicas. Teriam algo de original? Como e de qual matéria?

Não há dúvida que o *waxsó-ro* masculino, pelo feitio e o uso, nem é imitação do Civilizado, nem conselho dêste ao índio, embora se faça com fazenda importada, e não com o tecido fabricado pelos índios ou embira de tururí. O *waxsó-ro* é de uso muito antigo e geral nas tribos americanas Karaíba. Wallace em 1849 no-lo descreve entre os índios do Uaupés, como sendo um pedaço de líber ou entrecasca de tururí. Um século antes (1759) o Padre José M. de Noronha o refere dos *Tecuna* (o.c., n. 139). Os primeiros viajantes do Solimões acenam a índios « de cauda ». Wallace tem por certo que o atribuir cauda aos índios dessas regiões se deva a uma observação imperfeita dos *waxsó-ro* sujos e retorcidos.

Não parece, porém, uma « veste de decência », porque demasiado apertado e estreito, e por vêzes só cobrindo parcialmente. Poderia ser « veste de atração ». Julgámo-lo antes uma « veste de proteção », em se tratando de parte mais sensível que o restante da epiderme do índio, endurecida pelas intempéries.

Em maio de 1954, expondo a um índio Karapanã, residente desde vários anos em Uaracapá (rio Papurí), por nome Vicente, nosso desejo de visitar a região dos Karapanã, nas cabeceiras do rio Aua, espontaneamente como a prevenir-nos o espírito, êle nos informa que por lá ainda não usavam roupa alguma. Depois dessa viagem, conversando com uma senhora Tukano, já cristã e que desde 1926 vivia com as Irmãs Missionárias, à questão por que os homens usavam o *waxsó-ro* e as mulheres nada, ouvimo-la responder que as mulheres não precisavam de uma proteção física como os homens.

Gaspar de Carvajal, na relação da viagem de Francisco de Orellana, em 1540 (o.c.) informa-nos do uso do *waxsó-ro* pelas mulheres. Wallace (o.c., 352), em 1849, informa que no Uaupés as mulheres, antes nuas, « à entrada dos brancos cobrem-se com uma tanga ». O mesmo ainda acontece um século depois.

Quanto à tanga das mulheres, dita em Nheengatú *muruarí*, assemelha-se a um pequeno avental de seus 20 cm. de comprimento por 10 cm. de largura. Hodiernamente é apenas um ornamento das danças, que as mulheres apresentam juntamente com a pintura; ou estão mesmo sem êle e apenas pintadas. Com as missangas que obtêm dos civilizados, preparam belíssimos *yaxkê waxsó-ro*. Mesmo os originais, tecidos de tucum, eram notáveis trabalhos de tecedura. Um e outro, porém, parecem antes « vestes de atração », do que « veste de decência », pois ficam pendendo à cintura, e pela posição e dimensões (a maior dimensão fica horizontalmente) não recobre suficientemente (cfr. VII 5, b).

b) *Calçados*

Não fabricam, nem usam calçados de espécie alguma, como o costumam os índios das savanas. São desnecessários para as suas grandes viagens que se fazem por canoa, e incômodos para as excursões na mata, se não forem de matéria resistente como o couro, e bem adaptados. Ademais, o clima quente e as chuvas contínuas tornariam seu uso prejudicial à saúde.

4. - Alimentação

a) *Mandioca*

O índio tira da mandioca (*Máñibot utilíssima*) seu principal alimento, preparando-o de diversas maneiras, e dela se serve todos os dias do ano. Há reminiscência de um período muito longínquo (séculos ou milênios antes do período histórico, que é o séc. XVI) em que não conheciam a mandioca, e comiam a castanha dita *boxpé* (informação de Dorotéia Brito).

1) *Farinha*. — A farinha, *po'ká*, é alimento indispensável não apenas para os indígenas de tôdas as tribos do Uaupés, como também para os caboclos do Rio Negro. Sem a farinha não só lhes parece deficiente a mais variada e nutriente refeição, como não suportariam seguidamente nenhum regime alimentar sem a farinha.

Para o fabrico da « farinha d'água », assim denominada, servem-se da « mandioca puba », *ki-bó*. Isto é, são raízes imersas em água (às vezes dentro da canoa, ou em algum paneiro submerso, ou mesmo camotim) por uns seis dias até que apresentam um início de fermentação ou putrefação, com cheiro desagradável. Por simples compressão entre os dedos, solta-se a massa, ficando a casca quase inteira.

A massa, *ki-ö'tá*, depois de espremida à mão em uma peneira de malhas finas, *tõ-pa*, posta sôbre um camotim que recolhe o líquido, *yõxká*, é introduzida no *tipiti*. Depois de cheio, suspende-se êste pela alça superior a um esteio. Na alça inferior a mulher introduz um pau roliço de uns dois metros, servindo de alavanca, ficando esta imobilizada por uma de suas extremidades contra o esteio, e sôbre a outra fará pressão a mulher com os braços ou mesmo sentando-se em cima. Com o pêso do próprio corpo e com movimento conveniente faz alongar-se o *tipiti*, o qual assim comprime a massa e obriga a escorrer o líquido, que é cuidadosamente recolhido em uma vasilha.

Há três modos de imobilizar a extremidade da alavanca: 1) por meio de um anel de cipó, *ö'tá buhuri-be'tó*, que circunda o esteio; 2) o esteio é munido de orifícios, *ötá buhuripé*, e a ponta da alavanca se fixa sucessivamente nos vários orifícios, à medida que se alonga o *tipiti*; 3) o esteio é cortado como dentes de serra, *ö'tá buhú-yeheró*, nos quais se apoia a extremidade mais curta da alavanca. Entre os Arwake dos rios Içana e Aiarí, observamos a preferência por êste último processo, e de modo muito prático. A saber, haviam plantado solidamente no chão uma estaca roliça, de um metro ou pouco mais de altura

e seus 10 cm. de diâmetro, munida de dentes como uma serra, contra os quais se immobilizava a alavanca do tipiti.

Por efeito da compressão, a massa sai bastante seca e dura. Passa-se ainda por uma peneira de malhas mais largas, *söö-a* (Nh. *urupema*), a fim de eliminar os fiapos.

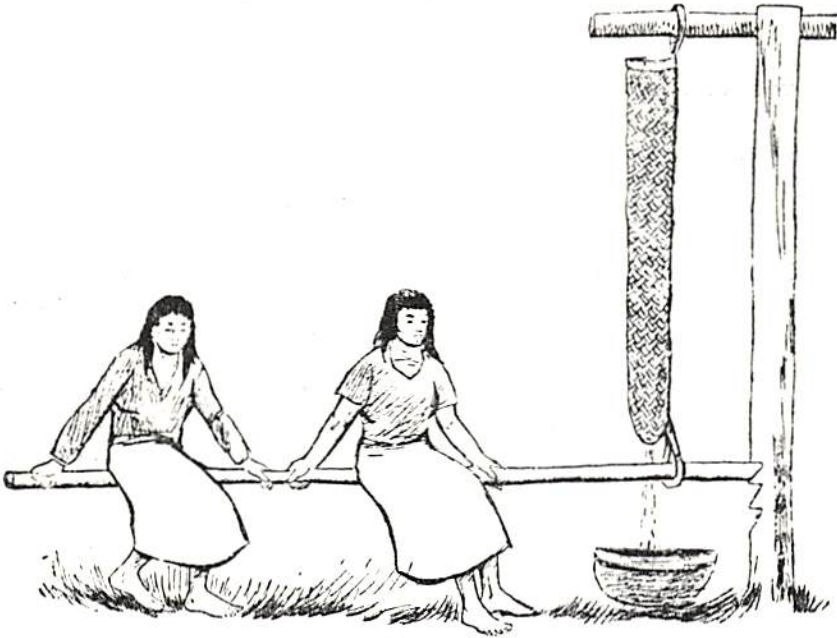


Fig. 15. — Esmecendo a massa de mandioca no tipiti

Estando já bem quente o forno, a mulher vai sobre ele esfarinhando a massa com a mão, espalhando-a bem, em pequenas quantidades, e ao mesmo tempo mexendo-a com uma pá de madeira *po'ká axtēri-phī* (Nh. *tarubá*), a fim de ficar bem torrada. Conforme a qualidade da mandioca, a farinha adquirirá côr esbranquiçada (contém sempre *tapióca*, isto é amido), ou de um belo amarelo canário. Do forno passam a farinha para peneiras fundas, *baxti*, a fim de esfriar-se, e mais tarde guardam-na em paneiros para o consumo ou para vender aos « regatões ».

2) *Tapioca*. — A mandioca fresca descasca-se com os dentes, ou com um terçado (facão) se o possuem, e rala-se servindo-se das duas mãos, num movimento alternado e rápido.

À massa apenas ralada adiciona-se água, a fim de separar o polvilho ou amido, e deixa-se em repouso em vasos ditos *bixperí-pá*. O polvilho depois de algumas horas deposita-se no fundo. Eliminado o excesso de água, cobre-se às vèzes o vaso com um trapo e uma camada de cinza, a fim de clarear melhor

o polvilho. Mais tarde leva-se ao forno, e tem-se a tapioca, *wextá*, de forma granulada, muito apreciada também pelos civilizados, especialmente para tomar com leite ou café. Os silvícolas costumam guardar a tapioca e dela se servem diariamente para preparar seu mingau ou beijú.

3) *Manicuera - Tucupim*. — a) *Manicuera*. O líquido que escorreu da massa da mandioca espremida, embora venenoso pelo ácido cianídrico que contém, deixado algum tempo fermentando ao sol, ou submetido ao fogo, perde sua toxicidade, torna-se agradável, sendo muito apreciado no caxiri e fora dele. É o que se diz *manicuera* ou *manipuera*, em Tukano *yōxká*. Costumam ajuntar-lhe cará, batata doce ou frutas, como uma sopa rala.

b) *Tucupim*. Também o líquido extraído da mandioca *puba*, evapora-se pela ebulição até tornar-se uma substância escura, de consistência xaroposa, um tanto acídula, porém, grata ao paladar, que se usa como tempêro, e se diz *tucupim*, em Tukano *ki-bo-kó*. Do *tucupim* afirma Stradelli: « Para meu gôsto, é o rei dos molhos, tanto para as caças, como para o peixe devendo-se acrescentar que é aconselhado para a cura do béríbéri, na dose de um cálice depois de cada refeição, e que se lhe atribuem curas extraordinárias » (*Vocabulário Nheengatú-português*, verbete « *tucupim* »).

4) *Beijú e alimentos semelhantes*. — a) O *beijú*, dito também *meiú* ou *caçábe* (em Tukano *ahū-ga* ou *ahū-a*), é um bolo feito de massa de mandioca fresca, depois da compressão no tipití. Vai a mulher espalhando a massa aos poucos, sôbre o forno bem quente, comprimindo com as mãos e alisando com uma pequena espátula, até tomar a espessura de uns 3 cm. Quando já está bem cozida a parte de baixo, vira-o para cima, servindo-se de um abano, *wē'ri-rō*.

b) Prepara-se também, embora seja menos apreciado, o beijú de mandioca *puba*, e denomina-se em Tukano *karibé-hūa*.

c) Semelhante ao beijú é o *curadá* (em Tukano *sirákaro* ou *sidákaro*), porém mais espesso e mais rico de polvilho. É o alimento obrigatório no *rito da iniciação* das donzelas.

d) *Ō'tá-pekaro* denomina-se o beijú fresco quebradiço, que se obtém da mandioca colhida, ralada e trabalhada no mesmo dia, no intervalo de poucas horas.

e) *Súkaró* é o nome de uma variedade de beijú de mandioca com tapioca.

f) Na frutificação do umari, ralam também seu caroço, e a massa mistura-se à da mandioca, resultando um beijú pardacento acídulo e de cheiro desagradável.

5) *Mingau*. — Obtém-se da farinha e, mais raramente, da tapioca, cozendo-a em água até tomar consistência gomosa, como grude mole. Quando podem acrescentam-lhe açúcar ou sal, ou caldo de frutas. É o alimento que, por via de regra, costumam tomar cada manhã, antes de partir para o trabalho. Em

Tukano se denomina *yumū-ku*. Note-se que no Tiquié se chama *yumū-ko* a bebida preparada com bacaba; no Uaupés se pronuncia *ñãmã-ko* o nome desta bebida, e *yumū-ku* o mingau.

6) *Arumbé*. — Pode-se preparar a massa da mandioca com pimenta. Denomina-se em Língua Geral *arumbé* ou *arubé*. Parece-nos que tal alimento, do qual raramente se fala, não seja primitivo, porém herdado, como o foi também o nome, das tribos de língua Nheengatú, ou talvez mesmo do caboclo rionegrino.

7) *Chibé*. — Com a farinha dágua prepara-se o chibé, em Tukano *po'ká pööke*. Basta tomar certa quantidade de farinha numa cuia e adicionar-lhe água. Tomam, por exemplo, a água diretamente do rio, enquanto navegam, com um movimento rápido da mão, sem que se entorne a farinha. Esperam alguns segundos, para que subam os fios da mandioca que existem na farinha (às vezes facilitam-no movimentando a massa com os dedos), e escoam fora a água de cima, com êsses fiapos. Após alguns instantes a farinha « cresce », por impregnar-se de água. Está preparado o chibé. Essa água amídosa, de sabor acídulo, é naturalmente refrescante. O chibé serve de merenda para o índio. Com uma cuia de chibé, rema horas a fio. É o alimento regular ou mesmo único nas viagens, e também sua sobremesa após as refeições.

b) *Milho*

O milho, *ohó-ka* (não sabemos se o índio descobre especial relação entre o pé de milho, *ohó-ka*, e a bananeira, *ohó*; ou se se trata de mera casualidade a semelhança dos termos) não só é de introdução tardia, como, outrossim, de uso muito restrito. Não há pròpriamente roça de milho, entre as tribos do Uaupés, senão apenas algumas plantas isoladas, quando as há. Um grupo da tribo Karapanã, residente entre os rios Papurí e Tiquié, nas cabeceiras do ribeirão do Umarí, cultivava em maior abundância o milho, o qual, no entanto, é quase totalmente vendido à Missão Salesiana. Trata-se de uma variedade de grão mole e branco.

Em pequena quantidade, o milho mascado serve, em alguns casos, para facilitar a fermentação das bebidas.

Entra também na preparação de bolos, pelo seguinte processo: depois de pilado o milho, passa-se a farinha pela peneira, e umedece-se com água morna. Com esta massa preparam-se bolos que se põem a assar sôbre as brasas, envolvidas em fôlhas de bananeira. Se a mulher « tem boa mão », dizem, sai um bolo adocicado e agradável. É, porém, alimento de pequeno consumo e recebido dos civilizados, como destes receberam o uso do milho cozido e assado, aliás muito limitadamente.

c) *Peixes e iguarias de peixes*

1) *Peixe*. — Os peixes, em Tukano *wai*, constituem também uma alimentação habitual para os indígenas que habitam as margens do Uaupés e principais

afluentas, suficientemente piscosas para os pequenos grupos de população atuais. Comem o peixe quase sempre moqueado, *wai sü'sökö* (Uaupés *wai söxsökö*), isto é assado e enfumaçado a fogo lento, tendo-lhe tirado apenas as vísceras, ou mesmo com elas, se os peixes são pequenos. O fogo é pôsto a 80 ou 100 cm. abaixo de uma grelha de madeira, o *moqué*m (cfr. VI 2, f 1).

O peixe moqueado conserva-se muito tempo, pois realiza-se uma desidratação bastante perfeita. E assim, durante semanas, quando a pesca foi abundante, guardam-no em casa ou consomem nas viagens.

2) *Farinha de peixe*. — Ao peixe moqueado e ressequido tiram a espinha, pisam-no ao pilão, levam-no ao forno, esfarinhando-o com a mão até ficar completamente enxuto, e está preparada a farinha de peixe, *wai pó'ká* (de *wai*, peixe, e *pó'ká*, farinha; em Nheengatú, *pirá-cuí* de *pirá*, peixe, e *cuí*, farinha) de que se servem quando não há peixe fresco.

A propósito desta farinha de peixe, informa-nos o Gen. Couto de Magalhães: « remetida para uma das exposições de Londres, mereceu as honras de ser classificada como a mais perfeita das conservas de peixe » (*Ensaio de Anthropologia - Região e Raça Selvagens*, pág. 398: Rev. do Inst. Hist. e Geogr. Brasileiro, vol. 36, Rio de Janeiro, 1873).

3) *Quinhapira e maniçoba*. — Preparam, outrossim, o peixe fresco cozendo-o em água com muita pimenta, e também com sal, se o têm.

Mais raramente o cozinham com folhas tenras de mandioca; tal iguaria denomina-se *maniçoba* (do Nheengatú *manib*, mandioca, e *çob*, fôlha), em Tukano *döxkô pūri* (Uaupés, *döxkô pūni*; de *döxkô*, maniva, e *pūni*, fôlhas).

A água apimentada (com ou sem sal) em que se ferve o peixe ou o *piracuí* é que se chama *byá-tô* (literalmente, panela de pimenta) e, em Língua Geral, *quinhapira* (de *quinba*, pimenta, e *pirá*, peixe); e na qual se umedecem os pedaços de beijú antes de serem levados à bôca.

4) *Os peixes*. — São muitas as espécies de peixe existentes nos rios dessa zona noroeste do Amazonas, e de quase tôdas se servem os indígenas. Calculam-se cerca de 3.700 as espécies de peixes brasileiros, sendo aproximadamente 1.700 dessas espécies peixes de água doce (J. H. Leoni, *Peixes Brasileiros*, Edit. Anchieta 1946).

Um índio Tukano, por nome João, velho pescador de S. Francisco (rio Tiquié) afirmou-nos em 1955: « comemos de todos os peixes, exceto o *pira-boto* ». Boto ou pirá-boto, dito também (*pirá-yauára* (i.é. peixe cachorro, e em Tukano, *oxko puxtistero*, soprador de água), è um mamífero cetáceo do qual citam quatro espécies na região amazônica: o branco, conhecido por *uiára* (*Inia Geoffroyensis*, Blaw; o preto ou *pixúna*, *Inia Amazônica*) o vermelho ou *piranga* (*Delphinus fluviatilis*, Gervais) e o cinzento ou *tucuxi* (*Stena tucuxi*). O *Boto* é, outrossim, um peixe que figura nas lendas, bem como a *pirarara* (em Tukano, *mabá-wi*, que quer dizer precisamente peixe arara, pelas suas belas côres). Nota-se alguma prevenção contra « os peixes de pele », como sendo causadores de dermatoses.

Citamos algumas das principais e mais comuns espécies:

a'mã, jandía ou bagre (*Rhamdia* de várias espécies)
a'ña, arraia (peixe plagióstomo)

bixpári ou *wai-dōxparí*, ararí
bo'téu, aracú (*Leporinus mülleri*, Gunther)
bö'ö, piranha (várias espécies de serrasalmos)
bu'ú, tucunaré (*Cichla ocelláris*, Schneider)
böxkôá-siró, ituím (*Sternópygus carápus*, e várias espécies de gimnotídeos)
büxpó, acará (*Geophagus brasiliensis*, e várias outras espécies de ciclídeos wári)
büxpö wai, peixe aranha (peixe traquinídeo)
doé, traira (*Erythrinus taráira*, Lin.)
ixkyá, mandí (várias espécies de silúridas)
mā'höä, jacundá (*Crenicichla sextatillis*, Lin.)
míx'pí-püri-wí, piraíra
möö, piraíba (*Blanchyplatystoma filamentosum*, *Bagrus reticulatus*)
öxtā-buí, uatucupá
sā'á, puraquê (*Gimnótus eléctricus*, Lin.)
sē'á, pirá mirim (*Brycon striatus*)
ubú, pacú (*Dóras dorsális*, Cuv., e várias espécies de *prochilodus*)
yaká, acarí, cascudo (peixe lorícarída dos alagadiços)
yox'sö-wí, pirá-pacú (*Xiphostoma Cuvieri*, Spix.)
wai-wexkô, peixe boi (*Manátus americánus*, mamífero do baixo Rio Negro)
waxpé, aracapurí (peixe do gén. *Erythrinus*)

d) *Carnes e animais comestíveis*

A caçada para os índios do Uaupés é apenas um esporte. E não só em nossos dias, mas desde que se estabeleceram no seu *hábitat atual*, pois, como já o relevamos (C. I.) nesta vasta área de floresta densa e úmida, a fauna não é rica. E se a caça é escassa para a população indígena atual, que possui relevante número de espingardas (em 1972, na paróquia de Taracuí havia apenas 129 casas indígenas e contaram-se 99 espingardas; como outros confortos importados da civilização havia ainda: 60 máquinas de costura, 38 rádios, 21 toca-discos e 9 motores de popa), mais o seria quando dispunham apenas de *arco e flecha* e provavelmente aventurando-se menos do que agora a se afastar de sua maloca. A caça mais abundante é a dos « porcos do mato », dos gêneros *Dicotyles* e *Tayassu*, que às vezes aparecem em varas, quando os rios vasam e o javarizeiro amadurece seu coco. Como a piracema se manifesta, de regra, nos mesmos lugares, assim também os porcos do mato têm o seu carreiro habitual, e costumam atravessar os rios em determinados pontos, onde os surpreende o caçador. Talvez atualmente estas tribos ribeirinhas, mais beneficiadas pela civilização, se alimentem de carne de caça menos ainda do que seus avós do princípio do século, no regime de maloca. Então o fruto da caçada era consumido por todos os habitantes da maloca, embora em proporção desigual, pois o caçador feliz para si e sua família tirava a sua parte (parte do leão, evidentemente) e o restante ficava à disposição dos seus co-maloquenses. Agora, ao invés, grande parte da caçada, e muitas vezes toda ela, é vendida aos civilizados (aos internatos missionários, ficando assim beneficiados os seus filhos, ou aos regatões).

Preparam a caça *moqueando-a*, como ao peixe. E, parece que jamais comem carne crua. Comem também carne de lagartos (*calango*, *ameiva*, Lin.) e outros lacertílios, como o temos visto, e também a de cobra.

A 27 de Agosto de 1969, o Tukano Elias Peixoto a que nos referimos antes (p. 156), trabalhando na sua roça, em Taracúá, foi mordido por uma *jararaca* (viporídeo *Lachesis lanceolatus*, Lacep), em Tukano *ãña*, pelas 9 horas da manhã. Conseguiu, porém, matá-la, antes de perder os sentidos, o que se deu, provavelmente uns 30 minutos após a mordida. Voltando a si, encontrou ali próximo (e costumam plantá-la em suas roças) a planta tida como medicina específica para a mordida de tal ofídio denominada, por isso, *ãña-kó* (remédio de jararaca). Esmagou a planta, bebeu-lhe o sumo e aplicou-o também na mordida, e completou o tratamento assando e comendo a cobra. Só pelas 16 horas é que veio ao hospital, onde lhe foi dado o remédio popular brasileiro para as mordidas de cobra, denominado «*especifico Pessoa*», além de uma dieta alimentar de leite em abundância, a fim de se desintoxicar. Apresentava ainda hemorragia bucal e ocular.

Quanto aos cachorros, são geralmente magros e muitas vezes também doentes; por isso, mais talvez do que pelos serviços que lhes possam prestar, não os comem. Há indícios que em Pari-cachoeira (rio Tiquiê), os indígenas comeram um cachorro morto a tiro. O caboclo do Rio Negro é incapaz de matar um cachorro, embora doente. Receia que esse «*pecado*» (assim pensam e dizem) lhes atrairia «um castigo de São Lázaro», que retêm como protetor dos cachorros, e que os puniria, provavelmente com a lepra.

Os principais animais que lhes servem de alimento são:

macacos de várias espécies (*axké*, *emôá*, guariba, *sêi*, amoré, *wauú*, uáia-piçá)

boxsó, cutivara, preá (*Cavia aperea*, *leupyga*, *fúlgida*, etc.)

bú, cutia (*dasyprocta águti*)

byí poxtá, um rato de pêlo comprido

dya-yö, lontra (*Lutra brasiliensis*, *L. paraensis*)

dyá - *wexkô*, capivara (*Hydrochoerus capibara*)

mixpí, coati (duas variedades de *Násua*, mamífero procionídeo)

ñamá, veado (*Cervus campestris* e outros)

pamô, tatu (*Xenarthros dasipodidas*; de várias espécies: *pamô soã*, *pamô ubô*, etc.)

semê, paca (*Caelogenis paca*)

u, tartaruga (várias espécies de quelônios)

uburi, jabuti (*Testudo tabulata*)

wexkô, anta (*Tapirus americanus*, Briss; da anta sabemos que, quando conseguem matar alguma, cortam-lhe imediatamente a língua, para que não o conte às outras; note-se que a todos os bovinos chamam com o nome de *wexkô*; é provável que o façam à imitação dos cablocos do Rio Negro, de fala Nheengatú, que os denominam de *tapira* i.e. *anta*)

yexsé, porco do mato (caítetu, *Dicotylis torquatus*, e queixada, *Dicotylis labiátus*).

Dentre as aves, quando as conseguem matar, consta-nos que se alimentam de:

abã, inambu (gêneros *Crypturelus* e *Tinamus*, de várias espécies *dyayró*, *puxtáwá*, etc.)

daxsé, tucano (várias espécies de *rampastus*)

dyá kaxta, pato-d'água (várias espécies)

kaxtá, cujubim (*Pipile cuyubí*)

kaxtá kasörô, jacú (cracídeo penélope)

koxtóá, coró-coró (*Phimosus infuscátus*, dos ibidídeos)

tã-tã, jacamim (*Psóphia crépitans*, Lin.)

wá'rōpí, mutum (vários galináceos do gênero *Crax*)

Presentemente criam (ainda que em pequena escala) galinhas patos e porcos; não, porém, para o seu consumo, e sim, para vender (suínos, aves e ovos) às

Missões ou aos regatões. É sempre uma maneira mais fácil de ter dinheiro, para as suas compras, do que com qualquer outro gênero de trabalho.

Sabemos, por ex. que nos 30 postos indígenas (14 povoados e 16 sítios isolados) da ampla paróquia de Taracua, havia, em 1972 apenas 123 galinhas e 58 patos (não incluindo a criação do Centro Missionário). Fomos informados que atualmente (1968-1974), uma vez por outra, preparam e comem alguma galinha. Assim o fez, por exemplo, um índio Pirá-tapuya de Taracua, convidando uns poucos companheiros para comemorar o próprio aniversário, a 17 de Julho de 1969, com um almoço que constou de arroz e galinha.

Informa Wallace (*Viagens ao Amazonas e Rio Negro*, ed. 1939, pag. 202) que alguns índios criavam araras pela sua plumagem. No local da pena extraída injetavam (ou melhor esfregavam) a secreção leitosa do sapo, e a nova pena nascia de cor amarela ou alaranjada. É o processo que se denomina « tapiragem » ou « tapirização » (proximamente derivado do verbo francês « tapirer », proveniente de « tapiré », que na língua dos índios Galibis das Guianas significa *vermelho* ou *amarelo*). Outros, prossegue Wallace, criavam gaviões reais, *uira-uacu* (*Thrasaetus hapyra*, Lin.), alimentando-os com duas galinhas por dia, para aproveitá-lhes as penas e, por essa razão, lhes ficavam caros os seus adornos. Não nos consta que, na área do Uaupés, ainda hoje submetam a arara à « tapiragem ». Aliás as araras domesticadas quase que se encontram só nas malocas mais afastadas. Quanto ao *gavião real* e ao *galo da serra* (*Rupicola elegans*) hoje em dia só os apanham quando há esperança de vendê-los aos civilizados. Koch Grünberg (*Z.I.*, 50) informa também que os *Káwa-tapuya* obtinham a cor alaranjada das penas, injetando gorduras de pirarara ou a secreção de um sapo.

É notável a habilidade do índio em criar algumas aves, como o jacú, jacamim, mutum, papagaio, araras e outras, que se tornam incrivelmente mansas. Fazem-no, porém, por simples divertimento, sem aproveitar a carne. A mulher indígena masca o alimento para os filhotes dessas aves que, algumas vezes, se vêem tirando o alimento dos lábios mesmos da mulher.

e) *Tubérculos e verduras*

Comem cozidos ou assados os tubérculos da batata, *yaxpi* (*Hipomaéa batatas*, Lam.), do cará, *ñômô* (*Dioscória alata*, Lin.) que foram introduzidos no século passado, e vários tubérculos da região, como *duxtú*, *kaxpó* e outros. Não conhecem a batata inglesa (*Solanum tuberosum*, Lin.).

Quanto às verduras, recusam-nas, quando se lhes oferecem, dizendo que não são vacas (propriamente, anta, *wexkö*).

Nos molhos de peixe, além da pimenta, às vezes põem folhas tenras de mandioca (vd. acima, *maniçoba*). Algumas vezes também, deixam envelhecer as folhas da mandioca três ou quatro dias, até adquirir a cor escura; machucam-nas, então, fervem-nas e bebem o caldo. É o que se denomina *kí-pū*.

Serviam-se outrora das cinzas do carurú-da-pedra (*Mourera fluviatilis*), que nasce espontaneamente nas pedras de algumas cachoeiras, em substituição do sal, para salgar-lhes a comida. Conforme a descrição do Cônego André Fernandes de Souza (fim do sec. 18) o processo se assemelhava ao do preparo da lixívia para o fabrico do « sabão de cinza ». A saber: a planta era reduzida a cinzas que se deixavam em infusão em água, a fim de que dissolvesse o sal, e este, ao depois, pela evaporação se depositava sob forma de cristal « esbranquiçado » (pag. 467 das *Notícias Geográficas*, ap. *Rev. do Inst. Hist. e Geogr.*

Brasileiro, vol. 10, Rio de Janeiro 1870). Esta planta fornece, outrossim, excelente salada, já salgada por sua natureza. Porém o índio « não é vaca » para comer verdura. Wallace informa (*Travels*, 340) que dos frutos das palmeiras *inajá* e *jará* (*Leopoldinia maior* e *pulchra*, Mart.) preparavam uma farinha de sabor salino. Não nos consta, porém, que atualmente o façam, em razão da facilidade de obter o sal. Os índios que trabalham nas Missões compram sacas inteiras de sal, e ao depois o vendem, até com exagerada usura, aos das malocas mais afastadas, mesmo em território colombiano. Comiam também flores caídas da pupunheira fermentadas ao azedo dentro da água.

f) *Insetos*

1) *Térmitas e formigas*. — a) *Mexkã* (em Nheengatú *maniuara*, *manivara*) é a rainha de uma espécie de cupim amarelo, que sai em abundância dos buracos da terra logo após a chuva. Comem-nas vivas ou assadas. É o alimento obrigatório dos moços e moças no rito pubertário.

b) Nos tempos de escassez, as mulheres sondam o terreno, com varas, nos lugares onde sabem provavelmente existirá um tipo de manivara sem asas, dito *exkó*. Elas saem numerosíssimas e são comidas vivas, ou depois de assadas em pequenos amarrados de folhas de sororoca.

c) Comem igualmente a tanajura, *dyārã* (Uaupés *dyānã*) e diferentes espécies de formigas *yami-ka* (formiga-da-noite, porque sai à noite ou de madrugada), *dexpótyāra* (uarabá), *dubúsã* (que saem pela tarde), etc., ao emigrarem dos formigueiros. Quando observam os olheiros limpos e grande movimento de formigas, preparam um jirau à altura de meio metro acima do formigueiro. Pode-se ver uma família inteira postada sôbre este jirau, e as tanajuras à medida que emergem da terra, são comidas cruas, muitas vêzes também com acompanhamento de beijú ou farinha. Quando é muito abundante a saída, as tanajuras são recolhidas em cestos especiais, nos quais são, em seguida, torradas.

d) Igualmente comem, vivas ou assadas, as saúvas, *byá-pōrá* (ou *pōná*; quer dizer filhos ou crias, *pōrá*, da pimenta, *byá*, pelo seu sabor picante), e ao cupim, *buxtwa*.

2) *Larvas*. — a) Em certas épocas do ano aparecem numerosíssimas larvas escuras de uns 3 ou 4 cm. de comprimento, sôbre as plantas do japurá, *ba'ti* (*Erísma japurá*, Spr.) e do cunurí, *waxpö* (*Cunúria spruceana*, Baill.), devorando-lhes totalmente as folhas. Apenas o percebem, os índios abatem as plantas em redor, para que a larva não passe para outras árvores, e ficam assim obrigadas a descer pelo tronco, em procura de alimento. Na parte inferior do tronco fazem um anel com a folha da pocova sororoca (*ohó pūrī*), que é muito lisa. As lagartas ao chegarem aí, escorregam e caem no chão, sendo recolhidas com paus ou fios em peneiras e depois torradas lentamente sobre uma esteira a certa distância do fogo. É tão grande a quantidade, que podem encher cestos, que são conservados no fumeiro para ir consumindo aos poucos.

Mesmo quando o descobrem só na fase de crisálida, cortam os galhos carregados de casulos, como uma grande espiga de milho, e os torram; sendo assim mais fácil de abrir os casulos, como se fôra uma casca de amendoim torrado. A crisálida constitui uma iguaria muito apreciada, e serve, outrossim, como isca para o anzol. Estas larvas denominam-se em tukano *ba'ti-ya* (piolho? do japurá) e *waxpö-ya* (piolho do cunurí).

b) *Mē'rē-pāma* é o nome Tukano de uma larva amarelo-esverdeada, semelhante ao bicho-da-seda, que se nutre das folhas do ingazeiro (*Ingá edulis*, mimosácea), e que muito apreciam, viva ou torrada. Por vêzes as grandes favas do ingazeiro (até 50 e 60 cm. de comprimento) se acham totalmente tomadas de larvas. Para o indígena é melhor assim, pois basta aproximar essas favas do fogo e já tem as larvas torradas e guardadas num recipiente de fácil transporte.

c) Além das indicadas, há várias outras larvas procuradas como alimento, como as denominadas *mē'rē-ka-pe'torōá*, igualmente do ingazeiro; *nixtŷá*, também do cunurí; *nexoá*, que vive na árvore homônima; *suxpíra-ya* que se nutre das folhas da acuaricuara (de sementes vermelhas miúdas); *pixkōrōá*, da pupunheira; *sitá*, da árvore dita *uxpísikāra*.

3) *Cabas (vespas)*. — A palavra Tukano *uxtyá*, como também a de origem Nheengatú *caba*, indica várias espécies de vespas ou marimbondos (*Parachartécus apiculis* e outros da família dos vespídeos e pompilídeos). Comem-lhe as larvas com farinha. Curioso o processo que empregam. Quando descobrem uma caixa de *caba*, esfregam a mão nas axilas e aproximam-na da caixa. Ao cheiro os marimbondos fogem, apoderam-se, então, da caixa com as larvas, e o próprio vespeiro lhes serve de prato, onde põem farinha que comem com as larvas (informação do missionário agrônomo Teotônio Ferreira).

4) *Coleópteros e outros alimentos animais*. — a) Alimentam-se ainda de certas espécies de gafanhotos e de besouros, vivos ou torrados. Anos há em que uns besouros ditos *úkasya*, Nheengatú *moxiua*) aparecem em tal abundância que conseguem encher muitos cestos e até mesmo grandes canoas.

b) Atravessando a mata, muitas vêzes se encontram áreas como se fôsem revolvidas por suínos. É que por ali passaram os *Makú* com um pedaço de pau, ou com a mão, à procura de vermes para comerem.

c) Apreciam sobremaneira certas espécies de pequenas rãs arborícolas, denominadas *omā*. Sem limpá-las sequer, moqueam-nas ou cozinham-nas com pimenta. Igualmente saboreiam muito uma rã grande terrestre, chamada *toboā*.

d) Agrada-lhes grandemente um caranguejo, *sā'ā*, dos igapós ou alagados. O missionário sr. Manoel Valério observou um particular interessante desse caranguejo, a saber: êle faz seu ninho à margem dos igapós, porém a tal altura que os peixes não venham comer os seus ovos. E assim, pela altura dos ninhos poder-se-ia prever, ano por ano, a alta das águas na enchente.

Quicá à riqueza de vitaminas A, hauridas da ingestão de tão variados

insetos e larvas, o índio é devedor da admirável visibilidade noturna de que desfruta.

g) Frutas

Se a alimentação indígena carece de verduras e legumes, são muitas as frutas que consomem.

1) Dentre as fruteiras cultivadas, em primeiro lugar vêm cinco ou seis variedades de banana, *obó*; e comem-nas cruas, assadas ou cozidas e reduzidas a mingau. Até mesmo ainda verdes, comem-nas assadas na cinza.

Apreciam ainda o abacaxi, *sē'rá* (Uaupés *sē'ná*), biribá, *pixká*, *cajú*, *sō'rá* (U. *sō'ná*), e, mais recentemente, a laranja, *darãñõ*, abacate, *ñõmõ*, abio, *kã'rē*.

2) As frutas silvestres que conhecem e comem são numerosíssimas. Lembremos algumas: *õ'sé*, cucura ou mapatí (*Pourouma cecropiaefoliae*, Mart.), uma morácea muito parecida com a embaúba, produzindo grandes cachos de frutos do tamanho de uma jabuticaba, os quais, quando maduros, são escuros, doces e mucilaginosos, e fermentados dão uma bebida vinhosa; *mē'rē* (U. *mē'nē*), *wirí-mē'rē*, várias espécies de ingá (*Ingá cinamómea*, *margináta*, *édulis*, etc. das mimosáceas); *burukũña*, maracujá; *õxtã-ñimĩ*, cumã (fruto da sorveira); *pã-gá*, outra espécie de cucura; *kenõ*, jatobá; *simiõ*, uacú; *tebeõ* e *ehú-pu*, variedade de pequiá, *yúa-pixuna*; *wamã*, umarí; *wihĩ*, paricá; *extoá*, cubio; *wextí*, umirí; *wikasoró*, pequena fruta branca; *tobá-kaxperí* e *ñērē*, semelhantes ao cumã.

3) E muitas espécies de cocos, mais ou menos oleosos: *ixkĩ*, inajá; *puxpyá*, ucuquí; *mĩx'pĩ*, açai; *ã'rē*, pupunha de que são gulosos; *bextá*, tucumã, que muito apreciam; *yumũ*, (U. *nãmã*) bacaba e patauí; etc.

Açai, *patauí* e *bacaba* são cocos pequenos, em cachos. Postos em água quente, desprende-se a polpa que o envolve. Esta, depois de amassada e peneirada, espalha-se no chibé ou no mingau, tornando-o mais nutriente e saboroso.

4) Deixam também em água o umarí (*Paroquéiba paraénsis*, Ducke), depois de lhe chupar a casca amarela adocicada, fim de que o caroço perca o suco amargo que possui. Costumam misturar ainda sua massa amarela ao mingau.

5) A pupunheira é uma palmeira ornamental, erecta, de belas palmas, que plantam em todos os seus povoados. Duas vèzes por ano produz cachos de pequenos cocos vermelhos ou alaranjados, com uma polpa farinhosa e enxuta. Comem-nos cozidos em água.

Apreciam-no tanto que, nessa época, chegam a abster-se de outros alimentos. Sua polpa diluída em água, e deixada a fermentar em camotins durante 24 horas, transforma-se numa bebida muito saborosa, o caxirí de pupunha, *ã'rē-kó*.

Quando há muita fartura dêsse côco, preparam grande quantidade de massa,

e para conservá-la durante o ano sem se estragar, cavam um buraco nas proximidades da casa, forram-no bem com fôlhas de bananeiras, e aí introduzem a massa, premendo-a bem, a fim de expulsar todo o ar, depois recobrem com folhas de bananeira e uma camada de terra de um palmo ou mais de espessura. Essa massa servirá para ir preparando o caxirí durante meses.

6) Dentre os mais procurados frutos da mata figura o *japurá*, uma dicotiledônea, como amêndoa, dentro de um invólucro mole. Submetem-no à fervura, a fim de eliminar-lhe a pele fina e amarga que a envolve, e depois esmagam-no, resultando uma massa escura, de um picante que lembra o queijo gorgonzola.

Disso já informava o Pe. José Monteiro de Noronha em 1759 no seu *Roteiro de Viagem*, pág. 114: «O nome de Japurá lhe impoerão os Indios (a um rio) por ser mui usual entre o gentio dele huma massa branda negra e de ingrattíssimo cheiro feita de certas frutas chamadas Yapurà (assim pronunciado entre os indios o nome do rio) depois de corruptas, a qual come com pão ou beijú, e com tudo o que lhes parece».

Comem-na com beijú ou como tempêro do peixe. Quando o fabricam em grande quantidade, conservam-no em buracos na terra, como a massa da pupunha.

Note-se que a mulher não deve ir à sentina, nem mesmo beber água, enquanto prepara o *japurá*. Diversamente a massa ficaria tôda estragada, dizem.

7) O cunurí, *waxpö*, também é consumido assado ou cozido. Porém depois de cozido deve ser deixado imerso em água corrente a fim de perder o sabor amargo.

h) *Bebidas*

Com um têrmo tomado da Língua Geral denominam-se *caxirí*, em Tukano *pêru*, as várias bebidas que o índio fabrica. O têrmo *caxirí*, ou *pêru baxsasé*, designa também as suas festas, que se fazem sempre com bebidas. Nem sem estas se concebem aquelas.

O *caxirí* assemelha-se a uma cerveja ou vinho de fruta, pelo paladar; tão grosso, porém, que mais parece um mingau ou papa rala, alongada. São bebidas fermentadas, e em muitos casos dá-se, outrossim, fermentação alcoólica. O paladar é agradável, especialmente quando se lhes acrescenta caldo de cana. Torna-se, então, mais doce, porém com maior teor de álcool e mais inebriante.

Preparam-nas de manicuera, *yōxká*, de beijú, *abū-ga*, de cará, *nōmō*, e de várias espécies de frutas. «Das palmeiras fazem os indios vinho», traz o Pe. Alonso de Rojas, nas sua relação da viagem de 1637 (em *Descobrimientos do Rio das Amazonas*, pág. 118). O beijú para o *caxirí* deve ser bem torrado, diz-se precisamente *pêru-abūā*; sendo depois esmigalhado e misturado à água que se deixa fermentar durante dois dias.

Os principais tipos de bebidas são:

1) *Ya'ráke*. — Espera-se que o beijú fique meio mofado, adiciona-se

depois a mandioca ralada sem descascar, e abundante caldo de cana quente. Para ativar a fermentação o grande vaso, dito *baxpá*, que contém essa mistura, ficará sôbre a cinza quente. Ao cabo de uma semana, mais ou menos, acha-se pronto para o consumo.

2) *Tu-sa'béké*. — É preparado também com beijú desmanchado na manieira, e depois adiciona-se caldo de cana. A fermentação é mais rápida, em lugar fresco, rocobrindo-se com fôlha de bananeira o coxo que a contém. Ao cabo de três dias pode ser bebido. Quando resulta mais forte e estonteante, crêem que isto se dá porque *Wāx-tī* tomou banho dentro do coxo de bebidas, quando ainda recoberto de fôlha de bananeira.

Patrícia Vasconcelos narrou-nos que certa ocasião em S. Luzia (rio Papurí) achava-se um velho muito fraco deitado na sua rede próxima do cocho de *tu-sa'béké*. Pôde, da sua rede, ouvir o barulho de *Wāx-tī* que rasgava a folha de bananeira e banhava-se no líquido, e dêle bebia. Chamou, então, seu neto e disse-lhe: « meu neto, joga essa bebida fora; eu ouvi *Wāx-tī* tomar banho dentro dela ».

3) *Doxké dōxpoáse*. — Mais apreciado, e dando oportunidade para as suas maiores festas e danças, é o « caxirí de pupunha » *doxké dōxpoáse*, para o qual todos trabalham. Cabe ao homem a coleta das frutas na mata. As mulheres cozinham-no em grandes panelas, adicionando-se à água fôlhas de pupunheira, para facilitar o cozimento, assim no-lo explicaram. As môças solteiras é que ralam a fruta cozida, ou socam-na, quando apenas amassada. Um ralo cômodo, embora de pouca duração, é o que se diz *waxtá-nō-saró*, isto é, uma raiz adventícia e aérea, munida de pequenas, porém numerosas e resistentes saliências, que emite a palmeira paxiúba. As índias mais idosas trazem o milho, mastigam-no e acrescentam-no à massa, que se dilui em águas e deixa-se a fermentar durante três dias com caldo de cana.

Esses três tipos de bebidas são os mais fortes que, originariamente, sabiam preparar. Afirmam que, se os fabricantes têm « mão boa », ficam muito fortes os caxirís. Julgam, outrossim, que os « sopros » dos Komū (VII 2, e 3) emprestarão ainda maior força inebriante à bebida.

4) *Péru kaxtisé*. — É o caxirí habitual, porque se prepara de um dia para o outro, apenas com a manieira fresca, sem cana. Consomem-se num espaço de 24 horas, de meio-dia a meio-dia. Se este caxirí foi feito em pequena quantidade (informou um indígena Taryāna, e o pudemos verificar também entre os *Bará* do Tiquié), de sorte que até a meia-noite já está tudo terminado, então, talvez fiquem sentados, conversando e soando as flautas-de-pã, porém não dançam. Note-se que fora das danças executam suas músicas sentados, e declararam que o fazem sempre assim, sem contudo indicar a razão desse costume.

5) *Duxtú-kó*. — É o caxirí que se prepara com a batata *duxtú* (semelhante à batata japonesa). Soca-se a batata já cozida e mistura-se com a mandioca e deixa-se fermentar com suficiente quantidade de água.

6) *Yamō-kó*. — Prepara-se fazendo-se cozinhar o cará, *yamō*, o qual

depois é insalivado e esmagado ao pilão. Mistura-se, por fim, ao beijú ou à manicuera e deixa-se fermentar.

7) *Siby'ke*. — É verdadeira aguardente. Obtém-se destilando ao fogo o caldo de cana (*ã'rã-kó*, Uaupés *a'nã-kó*). O seu uso era mais raro há vinte anos, sendo geralmente reduzido o plantio da cana, *ã'rã*. Parece que às vezes destilam também os caxirís. Podemos acrescentar (1968-74) que não só o plantio da cana se está generalizando, mas que em muitos povoados há alambiques para preparar aguardente. Mais, por vezes os convidados levam para as festas aguardente que destilaram, afim de fortificar o teor alcoólico nos caxirís usuais.

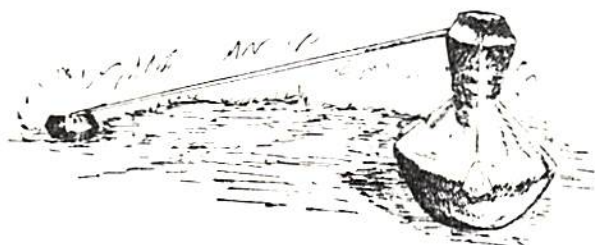


Fig. 16. — Alambique (*sibeóri-pá*)

Soubemos, por exemplo que índios do Tiquié trouxeram para as festas em Taraquí (Ag. de 1969) aguardente por eles destilada. Já havíamos visto em Ambaíba (rio Içana, 1954) uma daquelas mais primitivas alquitaras ou alambiques, *sibeóri-pá* (Nheengatú *mutiquere-páua*). Constava de um grande camotim, com capacidade de uma centena de litros, terminando em boca mais-estreita, que se fechava por um tampão de madeira ao qual estava adaptado um tubo de paxiuba que conduzia a aguardente para outro camotim menor. Os orifícios eram obturados com argila. Não consta ter havido alambiques nem destilação de cachaça nessa região noroeste do Amazonas, e atentando que os indígenas não se preocupam com o problema do resfriamento da destilação, alguns são levados a supor que se trata de uma invenção indígena. Pode, no entanto, ser uma imitação imperfeita dos alambiques que já no sec. 18 havia no baixo Rio Negro.

i) *Excitantes e entorpecentes*

1) *Tabaco*. — É pequeno e raro, atualmente, o plantio do tabaco *mô'rô* (Uaupés *mô'nô*) (*nicotiana tabácum*), e quase que só vê nos povoados e malocas de pouca ou nenhuma relação com os civilizados. Preparam-no do modo seguinte: os homens colhem as folhas com o talo, reduzem tudo a pedacinhos e põem-nos ao fogo dentro de uma panela bem quente, movendo o conteúdo até tornar-se uma massa escura. Comprime-se depois a massa em pequenas formas arredondadas. Sob a ação do sol e da fumaça endurecem êsses pães de tabaco *mô'rô be'tó* (Nh. *mboti*). Quando querem preparar o cigarro tradicional das festas, esmigalham o tabaco e o enrolam em lâminas finas de taurá (vd. VI 2, f 5) ou de bananeira, resultando o grande cigarro, *utikaro*, de 15 a 20 cm. de comprimento.

O índio gosta muito de fumar. O fumo, porém, que hoje em dia consome (nos três rios cuja área estudamos), é todo obtido dos civilizados. Costuma êste obsequiar os adultos, homens e mulheres, com alguns cigarros, ou pedaço de fumo em rôlo ou em vara, a título de amizade. O fumo em rôlo é um produto que sempre tem procura da parte dos indígenas, como pagamento pelos seus trabalhos.

Mais rara é a aspiração do tabaco em pó, pelas narinas. Servem-se, então, de dois pequenos tubos de taquara ou osso, ligados entre si em ângulo de 45° por fio e breu. Introduzindo o pó num dos tubos, o índio aplica a extremidade a uma das narinas e a outra extremidade na bôca, e com um sôpro obriga o pó a subir pela narícula.

2) *Pimenta*. — O indígena consome a pimenta, *byá*, em grandes doses, quase sempre como tempêro da quinhapira.

Ordinariamente já tem preparado o seu tempêro, dito *byá-uhá-pyosé* (isto é, pimenta em infusão em água), para aplicar ao peixe. É freqüente hoje que o índio, em viagens ou mesmo em casa, tenha uma garrafa com pimentas inteiras ou pulverizadas.

Em alguns casos trituram e mastigam a pimenta pura: a malagueta (*Cápsicum fructescens*, Willd, das Solanáceas), e muitas outras, como as denominadas *koró-byá*, *awi-byá*, *oxkó-byá*, etc.

É admirável como até crianças, de dois anos, ou talvez menor idade, tomam o beijú molhado na quinhapira sem mostrar sentir o ardor da pimenta, que é excessivo para o nosso paladar.

Serve-lhe a pimenta de estimulante do apetite, em falta de sal ou outros temperos.

3) *Caápi* (em Nheengatú) ou *Kaxpi* (em Tukano). — Como observamos também abaixo, a propósito do *Ipadu*, a palavra *Kaxpi* pode ter derivado do Nheengatu *Caápi*, ou viceversa. É certo, por um lado, que a origem e o uso do *Kaxpi* é muito antigo e perde-se nas lendas, e, por outro, que é generalizado entre todas as tribos da região (cfr. *Lendas do Uaupés*, em preparação).

Em uma das festas que se realizou entre os *Wanana* de Caruru-cachoeira (rio Uaupés), com participação dos *Kubewana* e *Hubúdene* (de Uaupuí-cachoeira, rio Aiari, afluente do Içana) e de elementos de várias outras tribos, nos dias 24 e 25 de abril de 1955, um pajé Tukano, por nome Henrique, do Japú-igarapé (afl. do Uaupés), levou, com muito cuidado, um par de instrumentos denominados «*ebeõnõ*» (isto é, catarro, gripe), muito antigos e religiosamente conservados por ele, como feliz herdeiro dos seus antepassados. Assemelhavam-se a uma pequena corneta de madeira, reforçada com fio de tucum enrolado, e medindo seus 25 cm. Fazia-se soar soprando com força pelo orifício superior, e simultaneamente abrindo lentamente o orifício inferior, um pouco mais largo que o superior, e que a palma da mão estava obturando. O som imitava um vagido de criança. Explicou o detentor dos instrumentos que «*ebeõnõ*» é a «*mãe do kaxpi*». A desenfreada fantasia indígena, excitada pelas bebidas, máxime pelo *kaxpi*, ao ouvir esse som, revive a lenda e quiçá mesmo reproduza a cena lendária dos primeiros componentes do grupo, que assaltaram o recém-nascido e devoraram-lhe os ossos «*que eram kaxpi*».

Kaxpi é uma bebida de sabor amargo, que se obtém de algumas trepadeiras especialmente do gênero *banistéria*. Não saberia se é mais exato chamá-lo

excitante ou entorpecente, violento e quase instantâneo para os índios, à conta do alcalóide *banisterina*, porém de efeito passageiro.

Assim descreve A. R. Wallace (*Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*, 381) o efeito do *kaxpí*: « Um índio velho avançou para o meio da sala, com um grande (?) pote de barro, que parecia pintado de pouco, e que foi pôsto no chão. Então, agachando-se, o velho permaneceu de cócoras, em frente do pote, e começou a remexer o conteúdo. Em seguida, encheu de líquido duas pequenas cuias, e, erguendo-se estendeu os braços, sustentando, porém, em cada mão, uma cuia. Depois de pequena pausa, dois índios avançaram em direção dêle, trazendo os seus arcos e flechas, e as suas lanças. Cada um pegando a oferecida cuia bebeu a dose que ela continha. Por ser excessivamente amarga aquela bebida, cada um fêz uma cara muito feia. Durante meio minuto, talvez, ficaram imóveis. Repentinamente, ambos deram forte pancada nas cordas de seus arcos, fazendo-as vibrar; sacudiram as suas lanças; bateram com os pés no solo; e, em seguida, foram procurar os seus assentos. As pequenas cuias de novo se encheram e pela mesma forma foram apresentadas a dois outros índios, que se aproximaram e procederam de maneira idêntica. E assim, dois de cada vez, êles se foram sucedendo uns aos outros. Alguns, entretanto, ficaram como que mais exaltados. Empunhando as lanças, correram em seguida, pela casa furiosamente, como se quisessem matar um inimigo, bateram com os pés no chão, soltaram gritos e pularam selvagememente numa atitude guerreira e ao mesmo tempo terrível. E, como os outros também o fizeram, voltaram depois, tranqüilamente a ocupar os seus lugares. A maior parte recebe ruidosos e frenéticos aplausos por parte dos assistentes, o que também é feito por vêzes durante as danças ». Esta estranha cena final denomina-se « golpe-ao-branco » *pekká-sâ-paasé*, e têm-na também presenciado (cfr. VII, 4, e 2,3); porém sem relação com a absorpção do *kaxpí*. Pensamos que se trata de um engano de Wallace, supondo-a mero efeito do *kaxpí*, quando, na realidade, é um rito regular dos Dabacurís, e que se pode realizar mesmo antes de beber o *kaxpí*.

Os pajés Henrique do Japú-igarapé e Marcelino do Juquirá (rio Uaupés), ambos da tribo Tukano, informaram que êstes preparam o *kaxpí* com a casca dos seguintes cipós: 1) *mêrê-oê-kaxpí-dá* (cipó ingá); 2) *boxká-dá* (cipó encontrado), do qual há duas variedades; 3) *kúri-kaxpí-dá* (um cipó nodoso, que dá *kaxpí* dos mais fortes); 4) *sêi-pixkōrō-dá* (cipó rabo de guariba); 5) *yehé-nōxkã-dá* (cipó perna de garça). Extraídas as cascas dos cipós, pilam-nas bem em um cocho de madeira, e diluem em água. Maceram, outrossim, as fôlhas de *kaxpí-pūrī* e de *kāna-pūrī*, reduzindo-as a uma massa como fumo, que se diz precisamente *kaxpí-mō'rō* (fumo de *kaxpí*), e que se mistura ao líquido precedente. Misturam-se ainda as fôlhas de *doxké-morēri-dá* e *duxtú-sarēnō-dá*.

Um seringueiro de Urânia (no Uaupés colombiano), de mãe Tukano e criado e vivendo entre os indígenas da região, soube dos Taryana que, além dos cipós precedentes, empregam também o denominado *ma-kaxpí-dá*, do qual há 3 variedades, que produzem bebida muito forte, donde a fama de ser mais violento o *kaxpí* dos Taryana.

Poucas horas de infusão em água, dentro de uma ânfora de 8 ou 10 litros de capacidade, com os desenhos costumeiros, dita *kaxpí-tō*, basta para estar em condições de ser consumido. Seu uso é reservado exclusivamente às pessoas do sexo masculino e de idade madura. Crêem que o « sôpro ritual » do pajé ou de algum Komū, aumenta-lhe a virtude excitadora da fantasia. É servido em pequenas cuias, seguido imediatamente de libações de caxirí.

Sob a ação do *kaxpí* o índio diz ter visões agradáveis. « Vê sinais luminosos », foi a expressão do nosso prestimoso auxiliar Tukano, Antonio Barreto.

E foi também o que viu Koch Grünberg (*Zwei Iahre*, 201), ao qual parecia ver maravilhosas lentejoulas claras quando voltava os olhos para o escuro, ou chamas vermelhas, quando os deslizava sôbre o papel.

Um funcionário da alfândega Colombiana de Iauareté (rio Uaupés) tomou-o e viu imagens de objetos com muita nitidez, e com tôda a clareza percebeu figuras geométricas, e até teoremas de trigonometria lhe vieram á imaginação. Um negociante do rio Querarí revelou-nos que o *kaxpi* lhe provocara, em certa ocasião, uma bela e agradável deformação das sensações. Assim as mulheres lhe pareciam cobras coleando com lindíssimos enfeites; as flautas-de-pã davam-lhe a impressão de uma grande orquestra.

Seu efeito é, pois, também uma superexcitação da fantasia. No entanto algumas vêzes tomba por terra sem sentidos. « Na quarta cuia, diz o velho índio Antônio a Koch G. (*Zwei Iahre*, 201), a gente cai violentamente, e tem, então, as mais belas visões ».

De nossa experiência pessoal podemos informar que temos bebido *kaxpi* preparado por indígenas *Makú*, *Wanāna* e *Taryana*. Na grande festa dos *Wanāna* de Carurú-cachoeira (Uaupés), da qual se falou supra, foi servido *kaxpi* das tribos *Makú*, *Wanāna* e *Taryana*. O da tribo *Makú* foi preparado por um dos *Makú* que serviam aos *Wanāna* da localidade. O dos *Taryana* o foi pelo velho Taryana Calisto de Iauareté que, desde esta localidade, levava consigo, por esta circunstância, um feixe de cipó grosso (1 polegada de diâmetro e 1,5 m. de comprimento aproximadamente). O *kaxpi* foi distribuído pessoalmente pelo tuxaua local, de nome Mandú, que levava simultâneamente duas pequenas cuias, uma para cada pessoa. O Komü que « soprara » a bebida, antes que fôsem enchidas as cuias remexia o líquido, servindo-se de um pedaço de cipó grosso, com 4 entumescências, e que é um dos ingredientes da bebida. Toma-se sem dificuldade, pois é de um gosto amargo suportável. No entanto, vários índios fizeram caretas e alguns cuspiram o resto fora. Em seguida três homens, cada qual com duas grandes cuias de caxirí, vinham em fila, ziguezagueando e fazendo com a bôca um rumor como um zumbido de insetos, e distribuiam o caxirí aos que haviam bebido o *kaxpi*, a fim de tirar o gôsto desagradável. Alguns indígenas declararam-nos que haviam visto globos ou chamas luminosas. Nada percebemos nós; experimentamos, então, apenas leve excitação nos músculos das pernas, e, à noite, forte dor occipital de cabeça. Cremos, porém, que tais sensações nenhuma relação tinham com a bebida, e eram apenas efeitos do cansaço, do sol e calor do dia. Observamos depois aos índios Taryana, que nos acompanharam à festa, que o *kaxpi* estava fraco e nada sentíamos. Explicaram-nos que faltava um dos ingredientes, um cipó que era plantado por um velho já falecido e não haviam encontrado tal cipó ao empreenderem a viagem. Prometeram-nos preparar mais tarde um *kaxpi* bem forte e com tôda a técnica. Efetivamente o fizeram dias mais tarde e no-lo ofereceram. Com receio de uma ação violenta provocada pela bebida não a quisemos tomar publicamente, porém em particular, e não apenas uma pequena cuia, porém sorvemos uma boa cuia em três etapas. Embora como Koch G. tivéssemos ante os olhos papel branco, em que anotávamos nossos apontamentos, nenhuma sensação luminosa logramos perceber, ou de outro sentido externo. Apenas o sabor desagradável provocou-nos um mal-estar, embora sem vômito, obrigando-nos a uma dieta naquele dia e ao uso, mais tarde, de gotas amargas e outras poções estomacais. Opinamos, por isso, que os efeitos sinalados nos indígenas devem ser explicados pela fácil excitabilidade da sua fantasia.

4) *Ipadú* (em Nheengatú) ou *Pátu* (em Tukano). — O nome Tukano « *Pátu* » parece derivar do Nheengatú « *Ipadú* », fazendo-nos supor que as tribos do Uaupés tenham recebido o uso *Ipadú* dos habitantes do Rio Negro. O *Ipadú* é o produto da *coca*, arbusto da família das *Eritroxiláceas* (*Eritroxilon coca*, Lin.), que pega facilmente de galho. Se bem que as mulheres adultas possam

também tomar o *ipadú*, cabe aos homens o seu plantio e o fazem na roça, mas, para as ocasiões mais urgentes, vêm-se alguns pés junto à maloca, à guisa de sebe. Diariamente os homens vão colhendo as folhas tenras, deixam-nas secar e depois as torram em panela especial, denominada « *pátu axtēri-tō* ». Como tempero do *ipadu*, ou « *pátu mōá* » (que significa « sal do *ipadu* »), queimam folhas de *embaúba* (Cecrópia) ou de *cucura*, no interior da maloca, porém junto da porta. Não sabemos se a queima à porta da maloca seja uma prescrição de caráter mágico, ou apenas por razão de comodidade. Esta segunda hipótese é mais verossímil; efetivamente, sem dificuldade alguma executaram as várias operações do preparo do *ipadú* também fora da maloca, a fim de serem filmadas.

Misturando as cinzas com as folhas torradas do *ipadu*, passam-nas longamente por um pilão de forma usual, o « *pátu abū-gō* » ou « *pátu doxké-khá* » até ficar tudo bem moído. Depositam depois o pó em uma sacola de tururí, a qual denominam « *pátu pa:ri-sutiro* » (« veste de bater o *ipadu*). Atravessa esta sacola uma vara, dita « *pátu pá:-kō* ». Introduzindo-a num tubo de forma de um pilão alongado, de 1,80 m. e uns 15 cm. de diâmetro, e que se diz « *pátu pá:pō* », vão batendo com as duas mãos a sacola contra as paredes internas do tubo, até que o pó fique tão finamente pulverizado, que passa através da sacola e se deposita no tubo. A fim de facilitar esta operação, costumam amarrar êsse tubo a uma das colunas da maloca, de sorte que a sua abertura fique a um metro de altura do solo, posição cômoda para quem deve « bater » o *ipadú*, e a extremidade fechada apoia-se ao solo.



Fig. 17. — Sacola-de-*ipadú* (*patu aburé*)

Retira-se, por fim, o pó e guarda-se em sacolas apropriadas, também de tururí, ditas « *pátu aburó* » (sacola do *ipadú*) ou « *pátu waxsó-ro* » (tanga do *ipadú*), cuja bôca é atravessada por um tubo fino de osso de garça « *pátú baari-yehé-o'ã* » ou de um osso qualquer, « *pátu baari-o'ã* » (ou mesmo de taquara), e por esse tubo se aspira o pó, como nos bares se chupa um refresco. Assim nas viagens, pois em casa o *ipadú* é conservado mais comumente dentro de uma cuia, e dele se servem tirando um punhado com uma espátula de madeira ou mesmo uma folha. Fazem-no com atenção para evitar que o pó finíssimo caia no goto. Os *Makú* preparam-no em bolas. O índio serve-se do *ipadú* especialmente quando vai à caça ou à pesca, porque, entorpecente como é, não lhe deixa sentir fome nem sede, e deste modo dispensa-o de levar alimentos. Dele fazem, então, uma bola, num canto da bôca, vão chupando aos poucos. As mulheres, salvo raras exceções, não comem *ipadú*; apenas os homens adultos.

Talvez o abuso do *ipadú* seja responsável pelo depauperamento orgânico nos velhos, e muitas úlceras estomacais, em razão da potassa das cinzas com

que se prepara. Vicia, ademais os indivíduos, e seus filhos nascem fracos, apatetados, tarados. Podemos verificar, em 1968 que no Tiquiê é ainda geral o uso do *ipadú*, quiçá ainda mais do que há 20 anos atrás, embora tenham tido alimentação abundante.

Informou-nos o Missionário Salesiano, hoje Bispo Dom João Marchesi, haver ele feito ver ao tuxaua de um povoado do rio Tiquiê (ou à reunião dos tuxauas), como o filho de um comedor de *ipadú* diversamente do que ocorria às outras crianças da escola missionária não aprendia a ler nem a escrever, mas nem sequer mostrava habilidade alguma nos trabalhos manuais. Não obstante o combate moderado e prudente que se faz ao *ipadú*, o seu consumo é ainda bem geral, mesmo quando os indivíduos têm sua alimentação regular.

j) Conclusão

Os indígenas do Uaupés tomam crus apenas os frutos e alguns insetos. Nunca um pedaço de carne ou peixe. Não nos foi possível apurar se é questão unicamente de gosto e costume, ou entrem também motivos supersticiosos. Não nos parece que os haja, embora em uma de suas lendas se diz que *Waxti* é que come carne crua. Caça e peixe são ordinariamente moqueados. E o peixe é, freqüentemente, cozido ou reduzido a molho com pimenta, para acompanhar a ingestão do beijú.

O fogo obtem-se pelo fósforo, *palito*, como o denominam, e procuram não deixá-lo apagar-se. Dia e noite acha-se aceso o fogo dentro da maloca, e levam, outrossim, panelas com brasas acesas para a roça e nas viagens. Outrora obtinha-se o fogo girando rapidamente, entre as palmas das mãos, um graveto cuja extremidade munida de uma mecha de paina, se vai esfregando no pequeno orifício de outro graveto bem seco. É o aparelho denominado, em Tukano, *pexká-mē wihyaró*.

Pela variedade de insetos crus e assados que lhes servem de alimentação e, particularmente, pela variedade de frutos silvestres que consomem, quando se lhes depara a ocasião, supúnhamos que o organismo não sofreria carência de *vitaminas* e *proteínas*. Infelizmente tal não se dá.

Numa viagem de inspeção e estudo pelo Uaupés, em 1956, o Dr. Joaquim Álvaro dos Santos (então major do exército), verificou que os indígenas uaupesinos, embora corpulentos e com aparência sadia, eram *subnutridos*. Ao passo que, não só as crianças dos internatos da Missão, mas até os próprios índios adultos que, na qualidade de empregados, recebiam sua alimentação da cozinha do centro Missionário, eram muito mais bem nutridos, pois além dos elementos da dieta indígena, tinham ainda outros da civilização: *açúcares*, *amidos*, *proteínas*, *sais* e *graxos*.

É grande a quantidade de alimentos que o índio ingere diariamente, quando tem fartura; embora outros dias, pela falta de alimento, se veja obrigado a um jejum bem rigoroso. A falta de higiene acarreta a todos freqüentes (e, muitas vezes, bem sérios) distúrbios intestinais. O próprio caxiri, que bebe em grandes doses, por ocasião das festas, exerce a função de uma lavagem periódica do estômago, intestinos e rins. Todos estes são elementos que se acumulam à anemia e verminose endêmica para produzir aquela fraqueza que se evidencia nestes indígenas e que tem sido relevada pelos Missionários, como

também por observadores e estudiosos, embora privando muito menos tempo com estas tribos. Nota-se que o índio exala um cheiro característico, que faz pensar seja devido à alimentação preponderante de peixe e pimenta. E, certamente, sua urina apresenta um teor maior de amoníaco.

5. - Pesca e Caça

a) Pesca

O peixe é um elemento importante na alimentação dos índios, já o vimos. No regime de casa familiar cada chefe de família providencia o peixe; é sua ocupação habitual, embora não exclusiva. No regime de habitação coletiva de várias famílias, a maloca, cabe ainda aos homens a pequena pescaria e saem em grupos de dois ou três, ou mesmo sózinhos, ou acompanhados de algum filho, quicá muito pequeno, que reme e governe a canoa. Toda a preocupação do índio é fazer do filho um ótimo pescador, um marupiára. « *Mõ'sigö* » é o termo Tukano para indicar o indivíduo feliz na pesca e caça.

Chega, porém, a piracema, época em que os peixes se reúnem em cardumes, *wai tūrirō*, especialmente nas cachoeiras, tentando vencê-las a fim de ganhar as cabeceiras. É a oportunidade para que o índio prepare suas reservas de peixe para os dias infrutuosos. É o período das grandes pescarias. Ou, ainda, sobrevém a vazante, e os peixes que subiram os igarapés procurarão ganhar o rio. Igarapés são os pequenos afluentes dos rios; igapós são os braços d'água ou lagos que se formam nas enchentes. É o momento também das pescarias em comum. Constituem estas um ato social que estreita os habitantes da maloca ou povoado. Mais ainda, é um divertimento ou esporte coletivo, uma época de festa. Se a distância até o local da pescaria fôr grande, como muitas vezes o é, por lá deverão pernolar vários dias, e, neste caso, deverão levar suas redes. Não raro improvisam tapirís ou barracas nas proximidades, com a conveniente antecedência. As mulheres prepararão o beijú e a farinha. Os homens atenderão às redes e verão se as canoas estão em boas condições. O preparativo completo compreende além dos instrumentos da pesca, os paneiros para guardar o peixe, o fogo, etc.

Os principais processos de pesca são:

1) *Com veneno.*

Discute-se sobre a nocividade do processo, e alguns condenam-no como destruidor dos peixes, dos quais muitos não são aproveitados. O fato é que desde muitas gerações pescam nos mesmos lugares, e sempre acham peixe. Se não são atualmente tão grandes e tão abundantes, talvez se deva atribuir não ao processo, mas à frequência da pescaria. Parece, também, que muitos peixes ficam apenas entontecidos e conseguem escapar. A circunstância de fato inconveniente é que por vezes os igarapés estão muito vazios e foi muito grande a dose do timbó, e tanto o peixe como a própria água que bebem provoca desarranjos intestinais aos índios.

a) *Ehú (timbó)*. A grande pescaria (*Wai pu'asé*), é a que se realiza com o timbó, nome de várias leguminosas dos gêneros *Tephrósia* *Lonchocarpus* (*densiflorus*, *rufescens*, etc).

Previamente foi escolhido um local adaptado, por exemplo um remanso do rio como pequena baía, ou a foz de um igarapé ou igapó, e cevou-se, *buxtú-kūse*, isto é, com freqüência aí se lançava alimento para os peixes (cupim, *buxtúwá*, donde o termo *buxtú-kūse*, ou ainda pupunha, farinha, frutas, massa de beijú etc.). Depois, durante a noite, cercou-se o sítio com o *parí*, em Tukano *sütérika*, ou seja com uma cêrca bem cerrada de estacas finas de paxiuba, deixando apenas uma abertura por onde entram os peixes. Para facilitar êste trabalho, já fabricam o *parí* com uma esteira, não trançada, mas com talas verticais bem unidas, e que adaptam no local escolhido, com fortes estacas. Na noite precedente à pescaria fecha-se a abertura, de sorte que os peixes que entraram para comer não podem voltar para o rio. É o cêrco do peixe ou *wái-ōō*. Partem, então, as canoas muito de madrugada (ou já se deslocaram com mais antecedência, se o lugar é muito distante), com tôda a família, homens, mulheres carregando os filhos, as crianças, os apetrechos. Socam bem o timbó, batendo-o contra as pedras, ou esmagando-o com um bastão. O sumo, que é de cheiro ativo, se espalhará pela água, matando os peixes pequenos e entontecendo os grandes, os quais logo virão à tona. A fim de que o veneno atinja as camadas inferiores da água, lançam também barro com o sumo da planta. Nesse dia ninguém comerá mingau, nem algo doce; devem ir em jejum, porque senão a pesca será infrutuosa. « Eu comi doce e fui feliz na pesca », objetou o Padre Alfonso, Missionário Montfortiano de Teresita. — « Mas o senhor não é dos nossos », respondeu-lhe o índio convicto. Procurarão todos entrar simultâneamente na água, avançando de cima da correnteza para baixo, gritando em uníssonos (e será repreendido quem o fizer atrasado): *pwá-pwá-pwá*, a fim de amedrontar os peixes. Essa ação se denomina *wái nãrã*, é o « enxotamento dos peixes », a fim de que penetrem na água envenenada.

Os peixes pequenos sobem à tona mortos e são recolhidos com o puçá, ou com peneira, é o *wái wa'sá*; ou mesmo com a mão. Os grandes, apenas entontecidos, são presos com flecha ou azagaia. Alguns peixes conseguem saltar o pari de baragem, caso êste tenha ficado muito imerso, mas caem em redes horizontais suspensas ao longo da barragem; é o *wái bu'pú-pearó*.

A pescaria se faz com gritos, risadas, tombos, grande alegria enfim. E todos participam, crianças, mulheres, homens. Nas imediações do local da pescaria preparam o peixe para comerem e moqueiam-no também para conservá-lo.

b) Wái nimá (em Nheengatú *Cunambí*). *Wái nimá*, quer dizer veneno-de-peixe. É *Phyllanthus cunamí*, arbusto de fôlhas grandes, da família das Euforbiáceas, que costumam ter plantado nas vizinhanças da sua habitação ou na roça. Pisam-lhe as fôlhas e sementes, adicionando farinha, cinza de cana brava, pimenta e japurá, obtém uma massa consistente da qual fazem pequenas bolas que são atiradas à água. Antes, porém, de lançar uma dessas bolas, têm-na entre o indicador e o polegar, descrevem com a mão ao redor da cabeça dois círculos para a direita e um para a esquerda. Se se omitir um desses gestos, dizem, nada se pegará. Explicam que a cinza sendo de cana que flutua, também o peixe flutuará. A explicação talvez seja esta, a potassa de cinza atua sôbre a bexiga

natatória do peixe, fazendo-a dilatar-se, e o peixe vem à tona. O peixe engolindo alguma dessas bolinhas virá depois de alguns instantes à flor d'água, atordoado, e os índios, a nado ou em canoas, o recolhem em cestos. É, porém, passageiro o efeito. A mulher enquanto prepara o japurá para semelhante pesca nada deve comer, nem pode ir à sentina, para que o veneno mantenha tôda sua eficiência. Empregam também o veneno-de-peixe como o timbó, misturado seu sumo com o barro.

Do mesmo modo que o veneno-de-peixe, podem-se empregar umas fôlhas miúdas conhecidas por *doé nimá*, veneno-de-tarairas.

c) *Ehú-pu. Piquiá (Caryócar villósum, Aubl.)* é o nome de uma castanha comestível, cuja polpa, no entanto, é venenosa. Por isso, depois de machucada resulta uma massa que, lançada à água, tem ação mais forte ainda que a do timbó, isto é entontece os peixes, os quais logo sobem à tona, sendo, então, presos à mão ou flechados.

Êstes dois últimos processos empregam-se nas pequenas pescarias.

2) Com armação

São várias as espécies de armadilhas de que se servem para a pesca; as principais são:

a) *Büxköá-wö* (em Nheengatú, *matapí*). É uma nassa ou jequí, como a dos pescadores do sul do Brasil. Consiste numa gaiola de varetas de pataua, de paxiuba, ou mesmo de cipó, em forma de cone ou cilindro alongado. A parte fina é amarrada por cipó, e se desata no momento de por aí extrair os peixes presos. Na parte larga (base do cone) há uma abertura de forma afunilada denominada em Tukano *ÿe'ẽ-nẽ-pá*, com varetas flexíveis que se alargam a fim de dar passagem ao peixe. Imerge-se o matapí nos pequenos canais, encravando-o entre as pedras da cachoeira, com a boca para o lado de baixo, e a ponta fechada para o lado da correnteza. O peixe, que tem a tendência de subir a correnteza, entra pela bôca, porém encontra o fundo fechado. Às vêzes recolhem diáriamente dêste modo numerosos e grandes peixes.

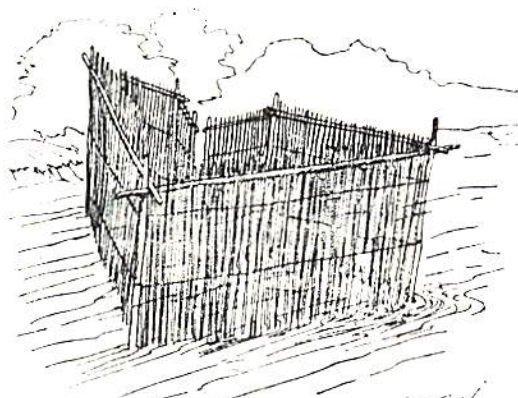


Fig. 18. — Cacurí (*wai-ro*)

b) *Wai-ro* (em Nheengatú *cacurí*). Consiste num cercado de varetas de paxiúba ou patauá, prêso a estacas bem altas e reforçadas, para que a correnteza do rio não o derrube, localizado próximo da beira do rio, ou de ilhas, por onde sabem que os peixes costumam passar na enchente. O cercado, quase sempre de forma triangular, é continuado lateralmente por dois panos ou barragens de parí, que se juntam em ângulo obtuso, encaminhando para o cercado os peixes, os quais, conforme seu instinto, avançam sempre contra a correnteza. Ao chegar ao ângulo da barragem, esta cede passagem, porque aí está solta, porém volta logo a fechar-se pela ação da correnteza. Os peixes avançam, mas encontram o fundo fechado e, não achando o caminho por onde entraram, ficam presos, não raro em grande quantidade. Este sistema é muito prático, equivale a um viveiro no qual os peixes são conservados vivos e o pescador mergulha e vai apanhando com o puçá, *wai webē-kō*, os peixes que deseja. As mulheres quando grávidas, não podem comer peixe do *cacurí*. Pensam que o espírito da criança vai à noite chorar perto da armadilha e espanta os peixes. Atribuem os insucessos a tal causa, e remedeiam envolvendo a estacada com um cipó venenoso. O espírito da criança ao percebê-lo fugirá, e os peixes tornarão a entrar na armadilha.

c) *Imi-nō*. Assemelha-se ao *cacurí*; é, porém, de pequenas dimensões, geralmente um metro de comprimento e outro tanto de largura. Costuma ser de varetas e encaixa-se, como a *nassa*, por entre as pedras correnteza.

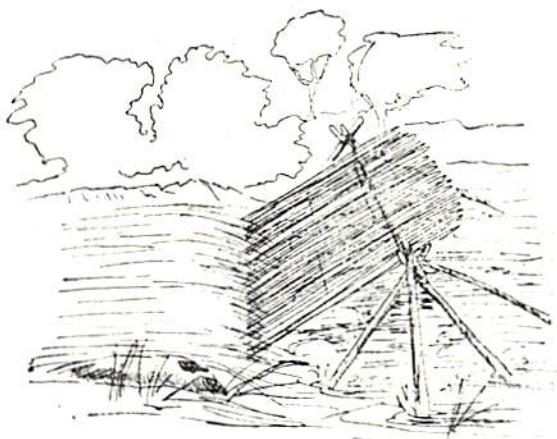


Fig. 19. — Jirau de pesca (*ewá*)

d) *Ewá* (em Nheengatú *cajá* ou *jirau*). O índio sabe que o peixe, em certa época, tenta vencer de salto as pequenas quedas de água. Conhecedor desses lugares, aí arma, durante a vazante, um *jirau* firmado sobre paus, de sorte, porém, que ficará como um plano inclinado, com o lado mais baixo correspondendo ao ponto em que os peixes tentam a passagem. Algumas vezes vêm-se troncos

enormes e bem travados que resistem à força da correnteza, representando talvez o trabalho de muitos dias de todos os homens da maloca ou povoado. Os peixes saltam, tentando alcançar a parte de cima da cachoeira, e caem sobre o jirau, donde, várias vezes por dia, os recolhem os pescadores. Ou ainda, tal grade é disposta de sorte que receba a água da correnteza e retém os peixes por ela arrastados. São os *sē'ã* (em Nheengatú *pirá-mirim*) os peixes que logram assim apanhar, enchendo por vezes muitos paneiros.

3) Com flecha e rede

a) *Com flecha.* À margem dos rios existem muitas vezes árvores cujos frutos ou sementes são procurados pelos peixes, como o japurá o é pelo aracú. O índio põe-se, então à sombra dessas árvores, dentro da sua canoa, e espera que o peixe suba para apanhar êsses frutos que sobrenadam; atinge-os nesse momento com flechada certa, e os recolhe na canoa. É um exercício que muito diverte e se diz *wái böeró*. Em falta de frutos quebram os ninhos de cupim, cheios de larvas, de que os peixes muito gostam, e lançam-nos à água. Quando os peixes saltam para abocanhar essas larvas são alvejados pelas flechas.

b) *Com rede.* Vimos o emprêgo da rede afunilada puçá, *webē-kö*, e com a bôca sempre aberta, para recolher os peixes mortos ou entontecidos pelos venenos. Servem-se também, para o mesmo fim, de suas peneiras ou *baxti*; é o processo que se diz *wái wa'saró*.

Note-se que enquanto o homem prepara o seu puçá, fá-lo escondido, sem fumar nem comer, apenas com ipadú na boca e abstém-se de falar ou de ir à sentina, a fim de que o puçá seja eficiente.

Empregam-no também para a pesca direta; é o *wái yūrō*. Parado na bôca do igarapé espera que o peixe assustado pelos que fazem barulho de montante, procure o rio, e com um movimento rápido levantam o puçá trazendo quase sempre algum peixe.

Também na escuridão da noite, especialmente nas praias, surpreendem os peixes e os apanham com seus puçás; é o que se denomina *wái eōrō*.

Ou ainda, com aquele tipo maior de puçá (VI 2, c 3) dito em Língua Geral *jereré*, que se abre só no momento do uso, megulham-no e quando o peixe está dentro fecham a rede, tirando-lhe a cunha. São processos simples, porém rendosos, especialmente na vazante ou nas piracemas.

Usam ainda o seguinte processo: cercam com parí a bôca de um igarapé deixando uma pequena passagem para os peixes que sobem para dormir. À certa hora da noite um homem se põe com o seu puçá junto dessa abertura, enquanto outros, na parte superior do ribeirão, batem com paus nágua. Os peixes assustados, que procuram voltar ao rio, caem no puçá.

Piracema, *wái turirō*, é a reunião dos cardumes de peixes em certos lugares no tempo da desova, em que, por isso mesmo, são menos ariscos. A *piririca*, isto é, o encrestar das águas, e um ruído característico, em Tukano *böxsörá*, denunciam êsses lugares. Metem-se, então, de canoa entre os cardumes, e com o puçá ou com a flecha os índios apanham grandes quantidades de peixes.

4) Pesca com anzol, azagaia e arpão.

a) Hábeis pescadores como são, os índios servem-se ainda de outros processos e instrumentos de pesca, e também dos meios introduzidos pelos civilizados, dando-lhes, no entanto, aplicações características.

Às vezes com um facho aceso, entontece o peixe que está dormindo; é o que se diz *encandear* ou *fachear* o peixe, e fiska-o com seu arpão, *yōxsē-kō*. Este processo denomina-se *wai wārō* (*tataitica* ou *muturisáua* em Nheengatú). Note-se que para esta pesca, que se denomina de *farracho*, a própria mata lhe fornece êsse facho com a árvore dita *māxpāri* ou turí do gênero *Licânia*, cuja madeira se separa em fasquias finas, e uma vez acessa, mantém seu facho até consumir-se tôda a fasquia. Essas fasquias empregam-se também como ripas, pois a resina torna-a inatacável pelos cupins.

Na época da piracema saem à noite, duas ou mais canoas com certa velocidade e com fachos de turí. Os peixes, mesmo os grandes, acordados com o rumor e tontos pela luz, saltam e muitos caem dentro das canoas. É o promombó que se diz em Nheengatú *piráquirá*, em Tukano *wai nārārō*, isto é, enxotamento dos peixes.

b) *Isca*. São várias as iscas, *abū-yese*, que empregam, conforme a qualidade do peixe que desejam e cujo hábitat procuram e conhecem. Por vêzes empregam a minhoca, *abwā*, ou larvas de insetos, gafanhotos, etc.

Muitas dessas minhocas vivem dentro de bromélias ditas por isso, pelos de língua Nheengatú, mãe da minhoca, *šimwi-māña*. O pescador já leva consigo algumas dessas bromélias, verdadeiros depósitos de minhocas vivas, denominadas *darakubí* em língua geral.

Esse tipo de minhoca *darakubí* encontra-se nas bromélias dos igapós. Informou-nos um esperto pescador, o sr. Manoel Valério, que quando o *darakubí* quer emigrar, corta um pedaço de si, os anéis finais do próprio corpo, e deixa-os cair. Se há peixe pelas proximidades, dará logo um salto para apanhar a isca. O ruído é indicio do perigo e a minhoca fica quieta. Quando não ouve mais rumor, quer dizer que os peixes já emigraram para o rio, e ela pode sair sem perigo.

Outras vêzes, como isca, empregam pedaços de peixe ou ainda bagas, frutos ou massa de fruto preparada como pequenas bolas. O *tambaquí*, por exemplo, gosta muito do fruto da jacitara dos igapós, conhecida por *wai-tū-dá*, em Nheengatú *Kamú-kamú*. O pescador, até sem anzol amarra o fruto na ponta da linha, bate com êle n'água, como se o fruto estivesse caindo diretamente da árvore. O peixe avança sófrego e engole o fruto. Então, com rápido movimento o pescador o traz fora d'água. Até com simples bola de osso ou pau, *doxké-ñō-webeká* (Nheengatú *ya-pōga*), conseguem apanhar o tambaquí, agindo como precedentemente.

c) *Anzóis*. Outrora fabricavam o seu anzol com dois espinhos resistentes de tucum, *bextá*, unidos em ângulo bem aberto, por um fio com breu, no qual se esmaga *kaxpó*, uma raiz semelhante à batata japonesa. Explicam que o peixe sentirá o cheiro da raiz e virá morder o anzol.

Muitas vezes o anzol é deixado prêso a uma vara, *weheri wā'sō*; fincada à margem do rio. É o processo dito minjoada *wai wehé-kū*.

Ou o índio o traz à mão, fixo à extremidade de uma vara; diz-se *wai weheró*. *Wai myō-hē* é quando se dispensa a vara e o anzol, em cujo lugar se põe uma pequena pedra, pois o mandí costuma engolir o fio mesmo sem isca alguma.

Por vezes o caniço do anzol está engenhosamente com a ponta arqueada e constituindo uma armadilha, *wai yuró*. Quando o peixe morde a isca, o caniço levanta-se e o peixe fica suspenso no ar. Assim costumam apanhar a taraíra que vive na beira dos lagos e brejos.

É muito curiosa a maneira de apanhar o *buú* (tucunaré), peixe de escama, muito saboroso, e que durante o dia nada na superfície d'água à caça de outros peixes. O aparelho conhecido por « impostura » se diz *buú weheri wā'só* em Tukano (nheengatú *pindá siririka*). Consta de uma vara tendo na extremidade um cordel com um floco de penas bem vermelhas do pescoço do tucano, entre as quais se escondeu um anzol. Nos lugares em que há o tucunaré, descrevem com a ponta da vara movimentos rápidos semicirculares na água. O peixe segue o movimento da vara a fim de alcançar as penas coloridas e, quando o consegue, dá um salto para abocanhá-las. Nesse momento o índio, com hábil puxão da vara, fiska o peixe que pode pesar até três ou quatro quilogramas.

Às vezes conseguem apanhá-los com o cordel amarrado à popa da canoa, durante as viagens, de sorte que as penas vão roçando à flor d'água; é o meio dito *buú weheri-da* (Nheengatú *pindá wa-waká*).

d) *Espinhel* ou *Espinel*. Atualmente adquirem os anzóis metálicos dos civilizados e empregam-nos ainda com processos muito rendosos e cômodos. Um desses, por exemplo, é o espinhel ou « aparelho », processo dito em Tukano *moō-weheri-kārō*.

O espinhel consta de um cordel bem forte, de 50 a 100 metros de comprimento, atado por uma extremidade à margem do rio, e, pela outra, a uma pedra que se lança no fundo do rio. Um pedaço de molongó, como flutuador, *poogō döxká* ou *pa'sa-ká* (em Nheengatú, *mututí*), prêso ao centro do cordel conserva-o em profundidade conveniente e serve para a localização do espinhel. Neste cordel longo, com intervalos de 3 ou 5 metros, estão ligados pequenos cordéis, cada qual como o seu anzol munido de isca. Armam o espinhel à tardinha e pela madrugada com a sua canoa o retiram, começando a puxar pela parte da pedra, no meio do rio. À medida que o peixe preso se avizinha da canoa, matam-no com uma bordoadá na cabeça, pois não raro se encontram grandes surubis e piraíbas de 50 kg. e até mais. Frequentemente encontram os peixes já cansados pelos esforços feitos para libertar-se, ou até mordidos e semi-comidos pelas piranhas.

O primeiro peixe do espinhel será dado a algum cachorro, ou soltam-no à água, ou enterram; o essencial é que não seja comido por pessoa alguma. A mulher grávida (VII 4, f 2 d) não pode comer do peixe preso ao espinhel, pois, diversamente, nenhum peixe mais ficará preso.

Na época da enchente quando os rios desbordam, invadindo as matas

(são os *igapós*), muitos peixes emigram dos rios para comer as frutas da mata. Aproveita-se, então, o indígena dêsse fato para amarrar aos arbustos ou aos galhos das árvores, cordeis com anzóis, de sorte que êstes fiquem mais ou menos um palmo debaixo d'água. Ao passar revista, de madrugada, encontra quase todos os anzóis com o seu peixe. É a pesca denominada *wai poxtá-poóro*. Nos primeiros dias de enchente podem fazer essa operação duas ou três vêzes por noite, com resultado positivo, a fim de que o jacaré não coma os peixes.

b) Caça

1) *Caçada de perseguição, a'mã siro-tu-pehká-yero*. — A fauna do noroeste amazônico é pobre qualitativa e quantitativamente de animais para a alimentação. E, talvez por isso, é que as tribos dessa área se alimentam de tantas espécies de insetos, batráquios e répteis. Com rigor de termo não se pode, pois, falar das nações uaupesinas que praticassem a caçada. Nem outrora, quando as circunstâncias lhes impunham a *vida comunitária*, i.e. dentro de uma habitação coletiva, a *maloca*, residia um inteiro grupo de até uma centena ou mais de indivíduos. Nem agora, que residem em *povoados*, a saber, cada família com a sua moradia, e dispendo de um grande número de espingardas (cfr. VI 4, d). Mas a caça além de proporcionar alimento, é um esporte agradável ao índio. Escassa como é, na densa floresta virgem, só pode ser praticada por grupo de dois ou três índios. Raramente sairia um caçador sozinho, a não ser muito recentemente, quando, obtem dos civilizados uma espingarda. Isto que agora é a praxe generalizada tem a sua exceção, a saber quando lhes sucede localizar, em alguma zona, uma vara de porcos-do-mato. Reunem-se, então, em grupo e procuram cercá-los, e com paus *terçados* (i.e. facões, utensílio e arma indispensável e geral) e, outrora, também com arcos e lanças conseguiam matar um bom número deles. Acontece por vezes, que a vara de porcos esfaimados, ao ser atacada, agride os homens que se salvam trepando agilmente às árvores. Os *Makú*, embora desprovidos de espingardas, sob o estímulo da fome saem com seu arco à procura de alguma caça e, quando localizam um animal, correm-lhe ao encalço, com gritos característicos, fazendo grande algazarra, e nada, nem cipós, espinhos e outros obstáculos valem a detê-los.

Sucedo presentemente que um indivíduo, munido de sua espingarda, se dirija à sua roça ou à procura de uma área para a futura roça, ou mesmo à cata dos produtos da selva (frutas, cipó). É, em semelhantes circunstâncias que se manifesta a utilidade dos cachorros, em geral pequenos, magros, e muitas vezes quase cegos, pelas picadas das formigas *taxi*, e, quiçá, por isso mesmo com o faro mais aguçado. O cão levantará ou acuará uma cotia que já se afreguesara à sua roça, ou alguma anta passageira que o indígena consegue matar. É a *caçada de perseguição* ou *a'mã siro-tu-pehká-yero*.

2) *Caçada de tocaia, pehká-ye-du'tiró* ou *pehká-ye-pe'sa-kö*. — Os animais têm seus bebedouros, onde vão tomar água ou seu banho, nos dias mais quentes. Como têm, outrossim, lugares mais ou menos habituais da floresta onde vão comer frutas. No alto Tiquiê, perto da Cachoeira Grande, vê-se uma pedra que as antas vêm lambar. Denomina-se « *chupador de anta* » o terreno ou pedra

com sais naturais e por essa razão procurados pelas antas, veados e outros animais. As pegadas sinalam esses sítios, onde os animais costumam ir em horas mais ou menos constantes. Sabedor desse costume, o índio constrói nas proximidades do local o seu *kaxsá-wö*, em Nheengatú *mutá*, i.e. jiraus entre os galhos das árvores. E aí ficará pacientemente de tocaia, sem fazer rumor, ou mesmo imitando os pios das aves que desejam matar. É o processo que se diz *pekká-ye-pe' sa-kö* ou caçada de tocaia. Ou mesmo ficará no chão, escondido atrás de alguma árvore é o *pekk-ye-du'tiro*, caçada às ocultas. Uma pequena queimada, próxima do *mutá*, atrai também algum veado, com o desejo de lambe-lhe as cinzas. Ao aproximar-se o animal dispara-lhe uma flecha (ou um tiro) que o atingirá mortalmente. Ou talvez o ferirá apenas, e, neste caso, perseguem o animal até matá-lo. Se o animal se entoca, acendem pequeno fogo, quase sempre servindo-se da casa do cupim, à boca da cova, e o calor e a fumaça obrigam o pobre animal a sair, sendo, então presa dos caçadores.

3) *Caçada de mundéu, pekká-ye-sā-kö*. — Os animais, especialmente quando têm sua toca, costumam bater os mesmos caminhos ou *carreiros*, à procura do seu alimento ou de água. Descobrimo um desses *carreiros*, o índio faz uma cova estreita e profunda, tendo o cuidado de transportar para mais distante a terra cavada. Depois recobre bem a cavidade com varas, folhas e detritos, de sorte a não diferenciar do restante trilho, e está feito o *mundéu, koxpé*. Nas primeiras noites o animal não passa por aí; mais tarde, porém, vem a cair e o índio o mata. Sucede algumas vèzes que se esquece de ir rever o *mundéu*, e encontrará o animal já morto de fome.

4) *Caçada de armadilha, pekkáye-kö yuró*. — É simples o processo que usam para os pequenos animais como a cutia. Uma haste forte, porém flexível, é plantada no chão. Servem-se às vèzes de arbustos já existentes no local escolhido. Vergam a extremidade livre à qual adaptam um laço, prendendo-a a varas, no local em que prevêem passe o animal, e está pronta a armadilha, *yuró* (Nheengatú *žuká*). Quando o animal tenta comer a isca aí deixada, ou mesmo simplesmente ao passar pelo laço, a haste solta-se violentamente e o animal fica suspenso pela perna. E assim ficará até morrer ou será morto a pauladas.

Modernamente em vez do laço está, muitas vèzes, uma espingarda armada que dispara e mata o animal: é a armadilha que se diz *pekkáye-wö*.



Fig. 20. — Armadilha para aves e pequenos animais

5) *Caçada de canoa*. — Muito freqüentemente o veado, a anta, lançam-se ao rio, porque perseguidos pelos cães, ou para procurar seu alimento na outra margem. Perseguem-nos então os caçadores com suas velozes canoas e com o remo, um pau, ou facão os matam. Em algumas ocasiões alcançam assim varas de queixadas, e matam-nos em grande número.

Na vazante saem também à caça durante a noite, vogando lentamente e sem fazer rumor, enquanto um dos índios traz um facho de turí. Surpreendem assim as pacas, que ficam facheadas pela luz e o índio as flecha. Modernamente utilizam para a caçada noturna um farolete de pilhas.

6. - Agricultura

A mandioca é que subministra o principal alimento aos índios da bacia do Uaupés. Tôdas essas tribos se acham assim na fase da lavoura, que se pratica, porém, de uma maneira muito primitiva: é a fase do « *cavouco* » ou da « *cova* ».

Escolhem com liberdade a terra que mais lhes agrada, pela proximidade da sua residência, e pela garantia contra o furto. Por isso não se fará à beira do rio, a não ser que seja ao lado da sua habitação. Se é na proximidade do rio, deixará sempre uma nesga de mato entre a roça e o rio, para ocultá-la à vista dos que navegam. E o pôrto onde desembarca e amarra a canoa será a certa distância da roça, a fim de não denunciar o local da mesma. Um pouco arenosa, como o são, em geral, as « *terras-firmes* » de tôda a região, a terra convém à mandioca. O ato de derrubada, *wexsé pá:kūrō*, é que lhe dá a propriedade do terreno enquanto o cultivar.

A derrubada se faz nos períodos de menos chuva, a saber, de junho a agosto, e de dezembro a fevereiro. É trabalho exclusivo dos homens. Começam pela escolha de uma área conveniente pela distância e não sujeita a inundações, de terra amarelada, semi-arenosa, *di'tá sōarā*, ou preta e algo humosa, *nāxkã di'tá ñyirō*.

« Cercam » a roça, *pū:pé* é o têrmo tukano que usam, isto é, delimitam do restante da mata a área que desejam com uma pequena picada, cortando as plantas pequenas e quebrando galhos. Antigamente executavam-no só com o machado de pedra, *ōxtā komé*; hoje se faz a derrubada com auxílio do facão, *di phī*, e, às vêzes, também com o machado de ferro, *komé*. Consiste o trabalho essencialmente em quebrar os arbustos e contornar os troncos grandes com pancadas de modo a fazer saltar a casca. Com isso a árvore vinha a secar e assim podia ser queimada. Seco todo o arvoredo, de uma área mais ou menos quadrada de seus 50 ou 100 metros de lado (conforme o número de pessoas da família), põe-se fogo em diversos pontos e assim as árvores gigantesas ou se incineram ou ficam reduzidas a um tronco enegrecido, que muitas vêzes tomba por terra. Os bulhões de fumo que se erguem, aquí e alí, da verde mataria, denunciam os lugares em que se está realizando uma boa queimada, *ōbōá-dyakã-siri*.

Se a queimada não foi bem sucedida, porque não estavam secos os paus, ou por falta de vento, refaz-se o trabalho, abatendo galhos ajuntando-os redor

das árvores, — a isto se chama *coivara*, em Tukano *dosté-peosé*, e faz-se nova queimada.

Embora a roça seja propriedade individual, ou melhor, familiar, o interessado pedirá, para o trabalho da derrubada e da queima, a colaboração dos seus companheiros da maloca ou do povoado; ou, se éle mora isolado, a dos habitantes mais próximos. E não só da própria tribo, senão até mesmo de outra nação. Esse trabalho coletivo (cfr. IX 2) diz-se *neōsé*, em nheengatú *ayuri*. A paga imediata, isto é no dia ou nos dias de trabalho, é um *caxiri* abundante para todos os trabalhadores; e, mais remotamente, o próprio auxílio, quando solicitado para idêntico trabalho em benefício de outros. O *ayuri* se pratica sempre que se faz mister a participação de muitos para um mesmo trabalho, por exemplo, cortar e trazer madeira da mata, assentar o travamento de uma cobertura de casa, etc. O *ayuri* é uma prática que vigora ainda entre os próprios caboclos do Rio Negro.

Após a operação da *queima* ou da *coivara*, procede-se à limpa imperfeita, *o'asé*, removendo para os lados um ou outro tronco e galho que estejam por terra.

Começa agora o *plantio* que é reservado às mulheres, isto é, à esposa auxiliada por suas filhas ou mulheres que vivem com ela. Como êsse trabalho pode durar longo tempo, se a roça está muito distante da casa, o homem constroi lá uma pequena barraca ou *tapiri*, em Tukano *wiya'kã-pama*. São quatro estacas suportando uma cobertura de palha. Aí ficará a sua família durante a limpa e o plantio. Realiza-se este, ainda hoje, da maneira mais simples, dita *wexsé bu'beró*, com auxílio do *digging-stick*; a saber, depois de uma chuva, quando a terra está ainda mole, faz-se um buraco em terra com um pau de ponta (mais raramente, hoje em dia, com um ferro de cova), *se:erí-phî*, e introduz-se obliquamente uma maniva (ramo de mandioca) e ao redor se reúne um montículo de terra.

Atualmente, além da mandioca, plantam nas suas roças nós de *cana* (*Saccharum officinale*), mudas de *bananeira* (*musas*), de *carás*, de *batata doce* (*Hypomoea batata*), de *abacaxi* (*Ananas satíva*), sementes de *mamão* (*Papáya cárica*). Ordinariamente não plantam de uma só vez tôda a área roçada, mas em duas etapas ou duas roças por ano, nas duas épocas propícias, é o que chamam *dexkó bu'besé*, meio plantio. A plantação é feita em desordem, as mudas muito próximas e sem passagem. Por essa razão, e também pela pobreza do terreno, o rendimento é sempre escasso. De ordinário não arrancam mandioca para farinha senão depois de um ano, nos anos sucessivos quiçá após 9 meses (informação de Lina Teles). As ervas que crescem são extirpadas à mão, *taá kuresé*, pelas mulheres. Na roça passará a mulher várias horas do dia com seus filhos e ao voltar trará às costas um aturá de mandioca, à cabeça um feixe de lenha para o fogo e uma criança ou duas enganchadas à cintura.

A colheita, *du'áro*, se faz puxando e arrancando com as mãos a planta pela haste. Começam a colheita pela periferia da roça « para enganar a cutia ». Dizem que esta, encontrando o terreno revolvido marginalmente, abandona a roça que julga tôda colhida. O índio não é previdente, nem pensa em acumular alimentos. Não tem por isso depósito ou armazém. A circunstância do clima o favorece e o induz a isso. De resto, a mandioca, algumas horas depois de

arrancada, pelo clima quente e úmido, começa a deteriorar-se; e a farinha e o beijú frescos são mais saborosos.

O homem só periodicamente irá ver a roça, especialmente quando se torna necessária a sua participação para o combate à formiga ou aos animais que assaltam à plantação. Extirpam as formigas, quando em quantidade que causa apreensão, fazendo fogo no ôlho do formigueiro com caixa de cupim, ou para lá encaminhando as águas das frequentes chuvas.

Conforme a fertilidade do terreno, aí se plantará durante dois ou três anos. No segundo e terceiro plantio, quando as raízes e troncos vão apodrecendo, a limpa, *O'aró*, é mais perfeita e se faz arrastando a terra solta com um pedaço de pau. Todo êste processo de queimadas e limpas vai empobrecendo a roça, aí nunca mais se formará mata. Um claro ou uma charneca ficará perpetuando o local. No máximo surgirá alí uma raquítica capoeira. Dizem-nos os índios que o segundo plantio no mesmo local não é para ter *raízes* mas para ter *manivas* (i.e. mudas) pois as raízes saem poucas, pequenas e finas. Para ter maior quantidade de farinha para um pequeno comércio, devem queimar roça nova cada ano.

Com freqüência, no regime de maloca, há perto da habitação, uma pequena roça, quando a outra é muito distante, para os dias de chuva ou doença.

A contingência de derrubar nova roça a curtos espaços; a imprevidência indígena, que é um característico racial; a inconstância dos elementos climáticos, que o é da região, acarretam períodos de escassez.

Esta inconstância dos fatores climáticos, que caracteriza toda a bacia do Rio Negro, por um lado, e pelo outro a pobreza quase geral do solo e as pragas (insetos) de tôda espécie, incapacitam a região para uma produção agrícola suficiente e econômica. O problema da fome exnotando para fora os habitantes do Uaupés, ainda não se pôs (e tardará ainda, como notamos alhures), porque se trata de pequenos ajuntamentos humanos, com um mínimo de exigências e já parcialmente socorridos pelos gêneros alimentícios que as Missões Salesianas mensalmente carregam de Manaus e de outros pontos do país.

Vem aqui a propósito uma conversa que tivemos na manhã do dia 8 de março de 1956, com o Missionário Salesiano Pe. João Marchesi, que desde 1922 moureja heróicamente na Prelazia do Rio Negro, e que se acha resumida em 6 pontos, em nosso *Diário*, dos quais os cinco últimos se prendem ao assunto em foco. A saber: 1) êste ano morreu um número maior de índios Brasileiros que trabalhavam na Colômbia, entre os quais três de Pari-cachoeira (rio Tiquiê); 2) O Caiarí (Uaupés) hoje tem menos gente do que antes, e vai diminuir ainda mais; 3) Os índios tendem a descer, e um bom grupo dêles já se estabeleceu em S. Isabel, no baixo Rio Negro; 4) Dos Pirá-tapuya de Aracú-ponta (Uaupés) muitos já baixaram para o Rio Negro, e outros querem descer para lá (e efetivamente em nossa companhia, e na mesma lancha, aos 14 de novembro de 1956 baixaram para Tapuracúara umas duas dezenas de Pirá-tapuya); 5) Também de S. Luzia (rio Papurí) estão descendo; alguns já se estabeleceram perto de Bela-Vista e Tauá (baixo Uaupés), onde há boas terras, e vão se dedicar a tirar borracha que venderão ao José Maria (ex-prefeito de S. Gabriel). E repetiu-nos, nesta altura, a queixa que ouvira dos índios: « a terra é pobre, não dá. Onde vamos buscar sal e roupinhas para nossas mulheres? »

Pode-se fixar também em cada três ou quatro anos o *periodismo da fome*, para estas populações. O *conformismo indígena*, filho da indolência, da ignorância, da falta de ambições; o *hábito dos jejuns*, forçados pela carência de alimentos

ou impostos pelas tradições; as *reservas de frutas* que a mata proporciona, e, por vèzes, justamente na quadra da carestia de farinha, ajudam o índio a superar esta dificuldade que, pela sua freqüência, já o não impressiona. Modernamente encontra êle nas Missões Salesianas um alívio para estas crises periódicas. Durante as épocas em que as suas roças não lhes fornecem a mandioca para a farinha e o beijú, corre a família inteira, marido, mulher e filhos, aos centros missionários. Os pais serão ocupados em um serviço qualquer, e, além da diária que vencem, para aquisição de roupas e utensílios, está assegurada a alimentação para si e os filhos todos.

7. - Indústria e comércio

Já o temos notado, nestas tribos que moram tão vizinhas, em ambiente mais ou menos com idênticos recursos naturais e ligadas entre si pelo matrimônio, e por vèzes morando no mesmo povoado, há um intercâmbio cultural, de sorte que uma tribo vai aprendendo a fabricar objetos que outrora constituíam exclusividade da outra, e ainda hoje é especialidade sua, pois os faz com mais perfeição. Desta exclusividade na produção de certos objetos, que correspondem às primeiras necessidades para a vida, seguia-se, naturalmente, um comércio entre as várias tribos. Parece que dentro da tribo ou maloca não há comércio, porque todos sabem fazer as mesmas cousas. Além disso o espírito comunitário não favorece o comércio propriamente dito.

Nunca houve uma moeda para a realização do seu comércio. Temos visto as crianças brincando com favas chatas e arredondadas, como as fichas ou moedas, e essas crianças dizem que são a sua *moeda*. Um grande número delas, hoje em dia, sabem o que é um moeda. Talvez o denominar moedas a tais favas, derive da forma que apresentam. É possível, no entanto, que os antigos se servissem dessas favas como unidades para facilitar-lhes os cálculos (vd. contagem pelos dedos, VII 2, b). Efeituava-se, outrora como hoje, o comércio « *em espécie* », a saber, a permuta de um objeto por outro. Vai-se acentuando modernamente entre os índios, pelas relações com os civilizados, o conceito de um valor intrínseco, pela raridade não só, como também pelo trabalhoso do seu fabrico e dificuldade de obter a matéria-prima. Ainda hoje, no entanto, e muito mais intensamente outrora, consideravam apenas o *valor apreciativo*, isto é, o valor dependia do desejo ou da necessidade de um objeto. Compreende-se facilmente que sendo uma tribo produtora exclusiva de uns objetos e outra, de outros, não era difícil chegar a um acôrdo.

Não se tem informação alguma sôbre a existência de mercados intra ou extra-tribais, isto é, lugares para a exposição dos produtos destinados ao comércio. O índio outrora, como ainda hoje o faz, sob a necessidade de um objeto empreendia uma viagem (e foram sempre muito andejes, parecendo mesmo reminiscência de um nomadismo ancestral) aos povoados de outra tribo, levando algo para a troca. Êste comércio era mais freqüente com as tribos com as quais havia relações matrimoniais. Temos visto alguns índios levando nas viagens mercadorias recebidas dos civilizados (sal, facão, espelho, etc.), com intenção de

trazer em troca algum objeto indígena (canoa, ralo, puçá, etc.). Em alguns casos sucederá que não encontram para permuta o objeto que desejam; ou não interessa aos dos vários povoados os objetos oferecidos, e o seu dono retorna da viagem com a mercadoria que levara. Podemos pensar que o mesmo se daria outrora, talvez mais raramente do que hoje.

Se bem que se mantenha ainda hoje o comércio entre as tribos, pela permuta dos produtos de sua especialidade ou exclusividade, tornou-se êle muito mais intenso pelas relações com os civilizados, que desde o século 18 navegam, com maior ou menor freqüência, aquêles rios.

Em primeiro lugar o civilizado precisa do serviço do indígena. Foram sempre êles os remadores para os primeiros viajantes dos rios. Sabemos por exemplo, que na esquadra de Pedro de Teixeira, em 1637, havia 1.200 índios para o labor do remo e outros serviços. Ainda hoje são êles os « marinheiros », isto é, práticos, maquinistas, remadores, carregadores das lanchas. E não raro são contratados como guias e interpretes. Todos êstes serviços são pagos com mercadorias. Desde o tempo da Capitania de S. José do Rio Negro e da do Amazonas, e em menor escala ainda hoje, com irregularidade descem ao baixo Rio Negro levas mais ou menos numerosas de índios de diversas tribos para os mais variados trabalhos, particularmente a extração de vários produtos (borracha, piaçaba, castanha, madeiras, etc.), e mais recentemente, 1974-75, para a construção da grande rodovia denominada « *Perimetral Norte* », uma ramificação da grande « *Transamazônica* » (Vd. *Relatórios* dessas Províncias). Antigamente, em vez de contratos de trabalho, que outrora não se conheciam, houve negociatas entre os latifundiários ou negociantes do Rio Negro e os próprios tuxauas ou os que, em caráter particular ou oficial, se achavam em relação com os índios ou moravam entre eles, para explorar os silvícolas. Desciam êstes iludidos com promessas que não correspondiam à realidade e eram vítimas de impudismo ou de outras doenças. Nem sempre lhes facilitavam os meios para voltarem ao seus povoados. Mesmo não violando a justiça, explorava-se o fraco do índio pelo alcool, e com algumas garrafas de aguardente pagavam-se-lhe meses de serviço.

Da indústria indígena objetos de compra não são apenas os seus artefatos para coleções de museus ou adornos de casas particulares. Os que vivem ou viajam por suas regiões obtêm dos índios parte da sua alimentação em *frutas* (especialmente bananas, mamões, abacaxis), *farinha*, *beijú*, *peixe*, *caça*. As Missões Salesianas têm trazido grande estímulo aos índios para a produção dos meios de subsistência, pois mantendo mais de milhar de crianças indígenas no regime de internato gratuito, devem comprar ao índio *farinha*, *beijú*, *peixe*, *frutas*, *caça*, etc. para os seus alunos. Durante a segunda conflagração mundial passavam regularmente negociantes comprando grande quantidade de farinha para os que trabalhavam nos seringais da Venezuela e Colômbia. Hidroaviões americanos vinham periódicamente até o Papurí recolher e transportar centenas de paneiros de farinha.

São ainda os silvícolas que fornecem aos civilizados daquelas paragens canoas, material para construção das residências (madeira, cipó, palmas para a cobertura), bancos, cerâmicas, esteiras, cestos, peneiras, etc. Os índios do alto

Rio Negro e do Rio Xié dedicam-se atualmente ao fabrico de cordas de piaçaba que são vendidas não só para espias das lanchas daqueles rios, senão também regularmente para os navios do Rio Amazonas.

Dos civilizados os índios quase todos procuram hoje anzóis, fósforos, fazendas (e os acessórios para a roupa), sal, fumo, sabão. Tem menor procura pólvora, chumbo, espoletas, machados, facões, espingardas. A prática mercantil já fixou mais ou menos os preços dos diversos artigos. Não obstante, os índios, sob o estímulo do interesse e de certos preconceitos contra os brancos, querem sempre vender caro e comprar barato ou obter de graça.

Os índios que estão em contacto com os civilizados adquirem destes roupas e muitos objetos para depois revendê-los a outros indígenas. Tem-se verificado que nesse comércio revelam tino econômico e sabem auferir grandes lucros não só com os índios de tribo diversa, senão também dos seus próprios « irmãos » de tribo (cfr. Interesse e ganância, C. V, 13).

8. - Vias de comunicação

Para seu comércio e relações sociais as vias de comunicação são os rios e igarapés; a canoa é, pois, o primeiro meio de transporte. Jamais constroem jangadas. Os *Makú*, porque só vivem no interior das matas, não sabem fazer canoas, nem as possuem. Dizem que algumas vezes improvisaram jangadas para atravessar os rios ou paranás. São episódios, porém, raríssimos. Como de ordinário êsses rios são bastante largos e sujeitos a grande desnível e impetuosidade das águas nas enchentes, não é possível a construção de pontes. Quanto à passagem nos pequenos riachos, ou o fazem a vau, ou derrubam árvores sem nenhum cuidado senão que liguem as duas margens. Êste trabalho é, aliás, raríssimo, porque a cada passo se encontram árvores, abatidas pelas tempestades, que servem de ponte.

A floresta amazonense entrançada como é de lianas (um pouco menos, é verdade, do que aparece a quem só a vê pela margem dos rios) atravessa-se com certa dificuldade, e talvez por isso não é retalhada de passagens. Ê conhecido o costume dos índios de caminhar sempre um atrás do outro, jamais ao lado. Ê o que se diz « *fila indiana* », isto é, por um de fundo. O indígena não penetra muito na mata; tem medo de *Wãx-ti* (VII 4, d 5). Quanto à sua roça, é até desejável que não haja caminho revelador do sítio. Assim estará mais a coberto dos furtos. Por essas razões não abrem estradas senão a que leva da maloca ou povoado ao pôrto, de ordinário poucas dezenas, ou no máximo, uma ou duas centenas de metros de extensão.

Descobrem, no entanto, passagens mais curtas que as intérminas voltas pelos rios ou igarapés, de uma maloca a outra. Tais passagens, quanto mais freqüentadas para as trocas de mulheres, as festas ou comércio, tornam-se melhores e constituem o que se denomina varadouro (em Tukano *ma'á*).

Parece que originariamente o termo Tukano *ma'á* significava só o trajeto que devia seguir a canoa nas passagens perigosas das cachoeiras. Hoje o termo *ma'a* se usa como equivalente às palavras portuguesas: varadouro, caminho, estrada, etc.

Todo o transporte de carga por terra se faz por meio dos aturás ou *pi'i*, que a mulher carrega às costas.

Na enchente dos rios formam-se entre a mata canais navegáveis por canoas, pois a selva converte-se num mar, e o indígena disso se aproveita para encurtar as viagens; a sua canoa atalha pela mata a dentro, em vez de seguir tôda a sinuosidade do rio. A sua memória topográfica dos rios nos quais vivem subindo e descendo, não os deixa extraviar-se.

CULTURA ESPIRITUAL

O homem é sempre animal racional, e são inúmeras, e vêm a cada momento, as provas da sua natureza racional. Mas também é sempre verdade o « *primum vivere, deinde philosophari* », a saber, só se pode dar às especulações, depois de satisfeitas as necessidades prementes da matéria. A inteligência necessita de um ambiente favorável para desenvolver-se; porém mesmo no ambiente mais adverso, dará sempre manifestações da sua presença. E são muitas estas manifestações que nos autorizam a dizer, de uma maneira geral, que o índio uaupesino tem suficiente inteligência, lembrando que os testes aplicados pelo Dr. Ezio Pozzo (cfr. C. V, n. 2, p. 119) revelaram um nível mental da criança francesa de 8 anos, nos indígenas adultos mais adiantados, em princípio de 1963. A facilidade relativa com que se adata à nossa civilização, com que aprende e fala várias línguas indígenas e algumas noções de Português, que lhe são ministradas nas escolas, a perspicácia com que observa o Branco, ouve-o e lhe fala, são provas do nosso asserto sobre a sua inteligência.

Até o presente, porém, nenhum indígena do Uaupés adquiriu uma instrução superior, nem mostrou interesse em adquiri-la, apesar dos estímulos oferecidos pelas Missões Salesianas, mas nem mesmo mostrou uma inteligência mais aberta. Os nossos estudos lingüísticos, especialmente a compilação dos amplos *Dicionários Tukano-Português e Português-Tukano*, obrigaram-nos a milhares de horas de trabalho, utilizando dezenas de indivíduos de ambos sexos, tidos como os mais inteligentes e melhores conhecedores do Português, incluindo também os que, em cursos especiais de férias, se habilitaram ao título de professores, e como tais são aproveitados em várias escolas e grupos escolares da Prelazia do Rio Negro. Em todos eles é ainda escasso o conhecimento da língua Portuguesa (embora alguns deles tenham dela conseguido pronuncia melhor que a totalidade dos indígenas), não só pelo pequeno vocabulário que possuem, como, outrossim, pela dificuldade de assimilar idéias abstratas, que constituem a maior parte da nossa linguagem. Basta dizer que nenhum desses professores sabia o que queria dizer « *eu devo fazer* », « *eu prometo fazer* » (sendo inexistentes nas suas línguas os conceitos: *prometer, dever*). Para eles equivalia apenas: « *eu disse: eu farei* ». Mas nem mesmo sabiam o significado de palavras bem simples, como os adjetivos: *paciente, pacífico* e do substantivo: *carinho*.

Indicaremos aqui as manifestações primitivas da sua cultura (*Persönlichkeits kultur*), entendendo por esta expressão o que esses silvícolas apresentam de

cultura própria e não recebida do Branco, e que facilmente se descobre da convivência com eles.

1. - Escritura

Emerge, para logo, uma questão: possuem as tribos do Uaupés alguma forma de escritura? Deve-se responder que atualmente não conhecem, nem usam escritura alguma. Com exceção, naturalmente, dos que passaram pelos colégios das Missões. Nota-se este particular: com alguma facilidade aprendem a escrever a Língua Portuguesa, não, porém, o Tukano. Fato bem compreensível, de resto, visto que os sinais latinos que usamos e como o pronunciamos em Português, não reproduzem os *fonemas* da língua Tukano. Talvez por haver esquecido o pouco de Português aprendido na escola, alguma vez um indígena tenta mandar, por escrito, um aviso em Tukano a outro indivíduo. Duas vezes nos foram apresentados tais bilhetes, pela pessoa que o recebera, pedindo que o decifrásemos. Foi, porém impossível, e provavelmente por uma dupla razão: a primeira a impossibilidade de exprimir com letras portuguesas os fonemas Tukano, e segunda uma presumível confusão dos sinais usados pelo escrevente.

Desde 1955 o Autor se ofereceu, em várias ocasiões, nos três Centros Missionários de Taracuá, Iauareté e Pari-cachoeira para ensinar-lhes os poucos sinais da Convenção Internacional de Fonética (além do alfabeto Português que já conhecem; cfr. *Observ. Gram.* 1) necessários para a grafia do Tukano. O desinteresse tem sido geral. Tal desinteresse deve ser debitado a várias causas: à indolência congênita, à lentidão intelectual, e ao desejo de passar por Branco (Civilizado) ou Caboclo. E se é ingente e generalizada a dificuldade destes indígenas para aprenderem o Português, menos dificilmente conseguem aprender o *Nheengatú*. Recordamos ainda aqui, *Caboclos* se dizem os mestiços de origem indígena, seja ela qual for, os quais, na bacia do Rio Negro, se servem do *Nheengatú*, que é Tupi do Norte do Brasil. Um dos Missionários, no intento de obter a tradução do *Novo Testamento* em Tukano, excogitou uma sua grafia bastante simplificada, baseando-se na pronuncia *castelhana*. Sob o estímulo da remuneração pecuniária, alguns ex-alunos têm-se empenhado em aprendê-la e usá-la nas traduções que fazem. Fomos, porém, informados dos grandes esforços desse Missionário e das numerosas correções que ao depois teve de fazer, e, mesmo assim, os seus pupilos encontravam invencível dificuldade em ler o que haviam escrito, embora se tratasse da sua língua natal e o texto estivesse já datilografado.

É uma questão aberta à discussão se aquêles sinais que se encontram em muitas pedras do Rio Negro e afluentes, isto é, os *petróglifos* ou *itacoatiaras*, *ôxtá oboritiri-pa* em Tukano, sejam ou não uma escritura de língua falada. Seriam ao menos *linguagem cifrada*? De qual idioma? De qual tribo? Em qual época? Ou seriam apenas desenhos, quiçá estilizados, isto é tratar-se-ia de sinais lúdicos?

Sobre as *itacoatiaras*, sua antiguidade e sua interpretação, cfr. o notável trabalho de Bernardo da Silva Ramos, *Inscrições e tradições da América pré-histórica*. Koch Grünberg subindo o rio Curicuriari (afluente da margem direita do Rio Negro), aos 14 de fev. de 1904, encontra numa pedra desenhos com figuras de homem, de macaco e ornamentais, ainda frescos, talvez executados semanas ou dias antes. Emite, então, a opinião que um índio dá o primeiro risco com alguma pedra. Outro, ao passar, afunda mais o traço e assim sucessivamente, até resultar um sulco indelével (*Z.I.* 144). O mesmo Koch indaga

de um índio que lhe servia de guia no rio Cuduiarí quem teria feito os petróglifos que se viam. E o índio lhe responde prontamente: «Foram os antigos com uma pedra» (Z.I. 304).

É de todo inaceitável essa opinião de Koch.

Não teriam, porém, uma linguagem por sinais ou sinais correspondentes a algumas idéias? Muitos viajantes que subiram o Rio Negro mostraram-se surpresos de verificar que já era conhecida previamente sua vinda, de quantos se compunha a comitiva, a finalidade desta, etc.

Lemos, por exemplo, na «Participação Quinta» (da *Viagem Philosophica* de Alexandre Rodrigues Ferreira, datada de Barcelos aos 30 de março de 1789, na sua chegada a Ipanuré): «Mandei logo reconhecer as cinco malocas de gentio, situadas em cima do outeiro e segunda vez me confirmei que elle ja tinha sido avisado da minha subida; acharão-se as casas desertas, largando por mão todo o trem de igaçabas, tipitis, balaios, etc. enterrada no chão bastante tapioca, os ananaseiros das roças cortados de fresco, e os índios das canoas me informarão que haveria dois dias que elles se tinham retirado».

Consta-nos que muitas vezes tais informações foram fornecidas de viva voz por índios que subiam mais veozmente, por igarapés e atalhos, e uma maloca se encarregava de enviar a notícia à maloca seguinte (cfr. V, sôbre a curiosidade dos indígenas).

Porém um dos principais meios dessas comunicações à distância era o *Trocano*, *Twá-tò*, hoje quase totalmente desaparecido, instrumento, de resto, sem caráter religioso e só usado para as relações sociais pelo tuxáua. É um teleresoador constando de um tronco de madeira de lei, suspenso por cipós a quatro estacas e escavado no meio por uma estreita fenda longitudinal. Percutido à margem da fenda com um macete, *Twá-tò pá-kö*, com saliência de borracha ou de couro de anta, emite um som profundo que, na solidão daquelas matas e com o favor dos ventos, ouvia-se a muitos quilômetros de distância. Koch G. (Z.I., 171) informa que de Cucura-igarapé (uma hora de canoa acima de S. José, rio Tiquiê) os Desana se puserem em relação com os Tukano de Pari-cachoeira (cfr. III, os Povoados), por meio de trocano.

Cada tribo ou maloca possuía o seu instrumento e seus sinais convencionais. Com êsse instrumento os tuxauas participavam a data e convidavam para os caxiris. Com os trocanos dariam, outrossim, informações sôbre as comitivas que subiam os rios (Informações de Plácido Rodrigues, descendente dos Baré). Cfr. também *Notas sôbre os Trocanos* de Carlos Drumond, *Boletim 58 da Univ. de S. Paulo*. Koch G. (Z.I. 393) informa que era muito desenvolvida entre os *Witoto* do Pirá-paraná (Colômbia) a linguagem dos Trocanos, fabricados aos pares, isto é, homem e mulher, conforme a pitoresca expressão indígena.

De alguns instrumentos musicais conseguem emitir sons que se parecem com palavras. Por exemplo, do instrumento denominado «*námá döxpoá*» (cabeça de veado, cfr. VII, 3 c 3) parece-nos ouvir as sílabas «*Péru wáatya* (traga caxiri) ... *keró!*... *keró!*... *keró!*... (depressa, depressa, depressa!)».

Os rapazes dirigem convites amorosos às moças com os sons de alguns pífaros. Foi-nos dado no Uaupés (e por isso registramo-lo com a pronúncia dêsse rio) o seguinte convite que exprimem no pífaro: «*Yöö-mēna váya*» (vá comigo), «*Yöö-mēna vágo tá* (tu mesma vá comigo), «*añunō nīgosa*»

(seja boa) « *añūnō nīnosa* » (vai ser bom). Emitir tais convites com o som das flautas é que se diz em Tukano *puxti-weresā* (literalmente: queixar-se tocando flauta).

Sabem, outrossim, emitir certos gritos característicos e vários, algumas vezes semelhantes à voz dos animais e pio das aves, e com êsses sinais se orientam, chamam-se, dão informações, etc.

Numa viagem à grande maloca dos Tuyuka, no alto Tiquié, fronteira com a Colômbia, desapareceu o facão que um dos nossos companheiros de viagem havia emprestado aos índios. No momento de a canoa partir indaga êle pelo facão e ninguém sabe dar informação onde se acharia. Impaciente, queixa-se que é um roubo, e isto é feio. Depois que a canoa se afastara uns quatrocentos metros, ouve-se um grito característico, que nos parecia mais o pio de alguma ave. Os Tukano que iam conosco como remadores, interpretaram logo: « É o tuxaua que está chamando para entregar o facão ». Efetivamente o tuxaua nos esperava com o facão que foi devolvido ao legítimo dono.

Em várias ocasiões, ao navegar pelas cabeceiras dos rios ou pelos igarapés, índios que estavam no interior da mata e percebiam o rumor dos remos, trocavam assobios com os nossos remadores, os quais depois nos davam particulares informações: quem eram êles, se estavam caçando, colhendo frutas, procurando caraná ou cortando madeira. (Talvez estas informações fôssem meras deduções dos nossos remadores). Note-se que nunca ouvimos o índio trauteando as suas canções ou assobiando por mero divertimento. Ouvímo-los presentemente (1968-1975), em geral com muita inabilidade, são porém as canções dos civilizados que ouvem nos discos ou rádios.

2. - Ciências

a) *Geografia - Topografia*

Seus conhecimentos geográficos da região não são muito numerosos, são porém exatos. É difícil distinguir o que conhecem por experiência individual, por tradição da tribo, ou por influência dos civilizados aos quais consultam, porque dotados de apreciável memória, guardam as informações que recebem, como o que aprendem *de visu*.

De muitas cachoeiras, rios, ribeirões, ilhas, canais, pedras, montanhas, florestas, etc. admitem uma origem lendária. À guisa de exemplo: para os antigos era uma bananeira uma pedra lendária da cachoeira de Uaracapá (rio Papurí) embora em nada se pareça com tal planta. Numa pedra denominada precisamente Cabeça-de-anta (cachoeira de Tapira-jirau, alto Uaupés), os indígenas vêem o focinho de uma anta, e uma de suas lendas explica-lhe a origem. Afirmam que de Piracuara, no rio Papurí, parte um canal subterrâneo que liga êsse rio ao Tiquié, um pouco acima da cachoeira de Pari. Rezam as lendas que por êste canal é que passaram os primeiros peixes daquele rio para êste. O que se observa em tal ponto do Tiquié, é uma barranca donde corre um pequeno jorro de águas de infiltração, como se dá também em outros lugares e rios (cfr. III).

Sua memória topográfica é louvável; não só identificam pelo nome os povoados e malocas que vão passando, como também os rios, igarapés, pontas, etc. Mais ainda, sabem quantas voltas e pontas do rio faltam para chegar a determinados lugares. Parece, no entanto, que êsse conceito de volta, (*mahamīse*),

estirão (*kusá*), ou ponta (*nõá*), é diverso do nosso, ou, quem sabe, seja um tanto subjetivo. Verificamos muitas vezes que não correspondiam ao número que nos indicavam; êrro quiçá imputável ao seu deficiente conhecimento da matemática.

Quanto ao aguçado sentido de orientação dos indígenas na mata, ou o seu *senso topográfico*, que tem sido tão decantado, parece ser fruto de imaginação poética, se se generaliza às tribos do Caiarí. Conhecem bem os rios e matas que freqüentam; não se aventuram, porém, a penetrar muito na selva. Citam-se vários episodios em que se perderam na floresta. E para que tal não suceda, recorrem ao expediente de quebrar ramos, todos no mesmo sentido à medida que se afastam dos caminhos habituais. Os *Makú* vivem no interior das matas, são caçadores, e por isso se orientam melhor. Releve-se, contudo, que êles são semi-nômades e mudam-se sempre em grupos.

b) Matemática

Possuem os indígenas do Uaupés nomes diferentes para os cinco primeiros números, e distinguem o *masculino*, o *feminino* e o *neutro* (coisa), a saber:

número	masculino	feminino	neutro
1	nikã ou nikõ	nikõ	niká
2	põára (U. põána)	põára (U. põána)	põá, põáro
3	i'tyāra (U. i'tyāna)	i'tyāra (U. i'tyāna)	i'tyá, i'tyáro
4	bapári-tira (U. bapári-tina)	bapári-tira (U. bapári-tina)	bapári-tise
5	niká-mūkõra (U. niká-mūkõna)	niká-mūkõra (U. niká-mūkõna)	niká-mūkõse

Com rigor estas línguas indígenas só possuem termos para os três primeiros números. Com efeito, *quatro* deriva da partícula *bapa* (pl. *bapari*) que significa: *par, companheiro*. E quanto a *cinco*, *niká-mūkõra* (M.F.) ou *niká-mūkõse* (N.) significa uma mão. Ordinariamente, em vez de pronunciar o *número*, preferem indicar ou mostrar o número de dedos correspondentes. Ação esta que executam de ordinário com lentidão, que trai sua dificuldade e embaraço. Os mais inteligentes contarão até 20, servindo-se dos dedos da mão e dos pés. Números superiores a 20, não sabem mais contar. Evidentemente na aula de Aritmética os alunos aprendem a contar em Português. Temos verificado, no entanto, o embaraço que experimenta o ex-aluno na conta e sua inexatidão depois de alguns anos.

Não possuem, propriamente, medidas de extensão ou de comprimento, e nenhuma outra espécie de medidas (para líquido, sólidos, peso, etc.). Falam em: *sē:rõ* (sé:nõ), o tamanho da envergadura, ou os dois braços abertos; *nikārõ sē:rõ*, *põáro sē:rõ*, duas envergaduras, etc.; falam em: passo, *yeraró*; *nikáro yeraró*, um passo; *põáro yeraró*, dois passos; falam em: palmo, *wamũ-kã keoró* ou *wamũ-pãma keoró*, um palmo, *nikáro wamũ-kã keoró*; dois palmos, *põáro wamũ-kã keoró*. Como meio prático para seus calculos, farão até uma

varinha com o tamanho de um braço ou de um palmo; são, no entanto, medidas individuais e casuais.

Releve-se o seguinte particular, que é um característico destas línguas indígenas: com os três primeiros números, o substantivo fica no singular, ex. um vestido, *nikārō su'ti-ro*; dois vestidos, *pöáro su'ti-ro*; três vestidos, *i'tyáro su'ti-ro*; com o quarto número em diante é que se usa o plural, ex. quatro vestidos, *bapári-tise su'ti*; cinco vestidos, *niká-mükōse su'ti*.

A tabuada já constitui para as crianças da escola uma séria dificuldade, apesar de ser mera questão de memória. Parece que lhes é igualmente difícil a avaliação do tempo, como também da distância e da superfície: assim serão capazes de dizer que o comprimento de uma sala são três quilômetros, e o curso do rio, cem metros.

c) *Astronomia - Cosmografia*

1) *O mundo*. — Conforme suas concepções a terra, *Di'tá*, é uma planície recoberta por uma calota esférica regular e sólida que se denomina *ö'mã-se*, (coisa alta?), o céu, com quatro portas correspondentes aos quatro pontos cardiais, por onde escapam as águas dos rios. Se se fechassem essas portas, as águas inundariam as terras e afogariam toda a humanidade (cfr. a Lenda da cobra *Sē*).

Distinguem as nuvens em *oxkó-kururi*, os nimbo, e *o'mē-kurúri*, cirros.

Aos pontos cardiais chamam « porta », *Soxpé*, e assim os designam: Éste, *Siro-ká-soxpé* (porta de trás); Oeste, *Pó'té-ká-soxpé* (porta da cabeceira, a saber, do rio); Sul, *Kū'pé-ká-soxpé* (porta à esquerda, de quem sobe o Uaupés); Norte, *Dyakō-ká-soxpé* (porta da direita).

2) *Astros e estrelas*. — Não sabem explicar como são formadas as estrelas, *Yōx'kōá*. Todas as constelações, porém, têm uma origem lendária. Afirmam mesmo que o sol, a lua e as estrelas são gente, *Maxsã*, consoante suas lendas. À guisa de confirmação releve-se que, enquanto todos os seres inanimados pertencem na língua Tukano (e ao que nos parece, em todas as línguas indígenas da região) ao gênero neutro, *sol*, *lua*, *estrela*, *trovão* e o instrumento sagrado *miri* (cfr. VII 3, p. 272, 14) são do gênero masculino.

Há um só nome para designar o sol e a lua, é *Mubi-pū*. Concebiam-nos, primitivamente, como um só e mesmo ente que iluminava o mundo, e era sempre dia. Até que apareceu a *noite*, à maneira de poeira escura espalhada pelo espaço.

O eco, *Oxká-keoārō*, se deve a *Wāx-ti* (vd. VII 4, d 5 a) o qual do meio da mata se diverte a remedar algum rumor. E muitos dos rumores da selva (o sibilar do vento, o ciclar da brisa entre as folhas, quedas de galhos) lhes parecem arremedos das músicas e rumores das danças que *Wāx-ti* executa.

A trovoadas são as criancinhas abortadas, *Paxkó-mārírá-khāra* (i.e. orfãos-zinhos de mãe) que choram, porque vai fazer muito calor. « Essas pobres crianças andam sozinhas, porque ninguém cuida delas » (Patrícia Vasconcelos).

3) *As Constelações*. — Distinguem as constelações com nomes de animais

ou cousas, que lhes parece ver figuradas pelas estrelas, *Yōx'kōá*. O conhecimento das constelações é mais generalizado entre os indígenas do que entre os civilizados. Assim perguntando a um grupo de rapazes de seus 16 a 20 anos os nomes das constelações, todos demonstraram conhecê-las, e um lembrava o nome quando o outro se esquecia, e mostravam-nas no céu.

Distinguem as seguintes constelações cujas figuras principais damos, conforme o desenho e na mesma ordem em que no-la forneceu um velho Pirá-tapuya, Antônio Goes, do povoado S. Paulo, no rio Papurí.

1. *Āña*, arraia (peixe batoide; *āña* é também o nome do planeta Vênus);
2. *Pamō desté-ke* ou *Pamō dōxká* ou *Pamō dōxká süxtéke* (pedaço de tatu);
3. *Kāi sārī-rō* (cercado de periquito);
4. *Daxsyā* (camarão);
5. *Yai* ou *yai pwé-ro* (enchente da onça);
6. *Syó-a yaxpú* (cabo de enxó);
7. *Wai kaxsá* (jiráu de peixe; VI 5, a 2 c);
8. *Yebé* (garça);
9. *Dya-yó* (lontra);
10. *Böō* (o peixe piranha);
11. *Yōxkwātéro* (personagem da lenda);
12. *Yōkwātéro maxkō* (filho de *Yōxkwātéro*);

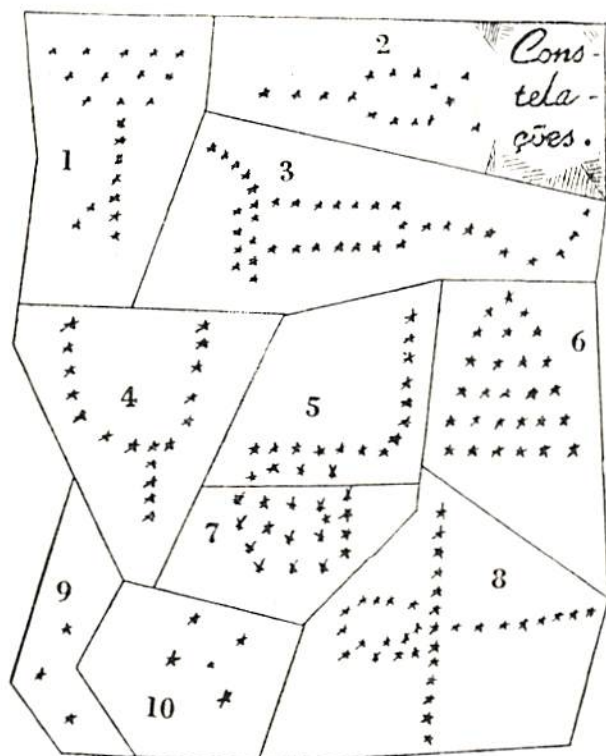


Fig. 21. — 1. *Āña*, arraia; 2. *Pamō dōxká*, pedaço de tatu; 3. *Yai pwé-ro*, enchente da onça; 4. *Daxsyā*, camarão; 5. *Syó-a yaxpú*, cabo de enxó; 6. *Wai kaxsá*, jiráu de peixe; 7. *Kāi sārī-rō*, cercado de periquito; 8. *Yebé*, garça; 9. *Dyayó*, lontra; 10. *Böō*, piranha.

13. *Aña pixkō-rō* (rabo de arraia);
14. *Koxi-pa* (escorpião);
15. *Ko dyéri me'sā* (amontoado dos seus ovos);
16. *Yai öxsé-ka-poari* (cabelos da barba da onça);
17. *Māhōā* (o peixe jacundá);
18. *Namákurú* (um veadinho da lenda).

4) *O tempo e as estações.* — Possuem hoje um termo para indicar o ano: *Kömā* (pl. *Kömāri*) que é o espaço entre uma vazante e outra dos rios. Conforme declararam alguns dos nossos informantes, o termo *Kömā* primitivamente indicava apenas o tempo das chuvas menos abundantes, que vai de setembro a março. O período da enchente, que se estende ordinariamente de março a setembro, denomina-se *Pwé-kö*. Àquele período de 10 a 15 dias mais secos, com poucas ou nenhuma chuva (o que é deveras raro) época propícia para as queimadas das roças, denominam *Kömā-rō* (Uaupés *kömā-nō*), verão, estio. Talvez pelas reações fisiológicas, mas especialmente pelas fases da lua, distinguem o período das lunações ou meses, e o denominam pelo termo *Muhī-pū*, que se aplica tanto ao sol como à lua, como já dissemos. Esta, quando se quer distinguir do sol, se diz *Yamī-ka muhī-pū*, sol da noite. Parece também, de acordo com algumas informações obtidas, que, mais remotamente, não distinguiam lunações ou períodos correspondentes aos *meses*. É certo que o termo *muhī-pū* (plural *muhī-pū-rī*; no Uaupés *muhī-pūni*), como correspondente à palavra mês, não só é de emprêgo recente, como também não é muito generalizado. Não existe, porém, termo para indicar a semana. Vimos nos rios Içana e Aiari uma régua denticulada com sulcos transversais servindo como Calendário, para marcar os dias da semana e do mês. Uma laçada de tucum ia sendo deslocada dia por dia, de um dentículo para outro. Refere Koch G. (Z.I. 298) que os *Juriti* tinham também um pau com ranhuras para seus cálculos: numa das extremidades chatas as ranhuras marcavam os dias de viagem até o Lago-do-espelho (Uaruá-lago), na outra, os dias da volta.

Conhecem apenas duas estações, as que realmente existem, a saber, o verão (sêca ou vazante dos rios), *Wextiro* ou *kömā-rō*, e o inverno (enchente) *Pwé-kö*.

O ano começa, conforme antigamente computavam, no *verão* ou vazante do Uaupés, quando se dedicavam às derrubadas e roças.

O 1º mês correspondia à metade de agosto a meado de setembro, e diz-se *Pūri Pwé-ro* (que quer dizer enchente das fôlhas).

O 2º, *ā'rē puxtiró* (florescimento da pupunheira), época das derrubadas e queima.

O 3º, *āña pwé-ro* (enchente da arraia ou de Vênus, porque se nota aumento da águas nos rios). É o que no Amazonas se diz « repiquête dos mortos ».

O 4º, *āña pwé-ro pityá* (termina a enchente da arraia), começa a sêca.

O 5º, *mē'rē kōmā* (tempo do ingá).

O 6º, *Kömā wáaro* (o ano vai), tempo do plantio da mandioca.

O 7º, *ā'rē kōmā* (tempo da pupunha), é a época dos grandes caxiris.

O 8º, *mā'mā kōmā* (ano novo).

O 9º, *Wamā petiró* (fim do tempo do umarí).

O 10º, *Yai öxsé-ka pwé-ro* (enchente da barba da onça).

O 11º, *Yōxkwātéro pwé-ro* (enchente de Yōxkwātéro).

O 12º, *Yōxkwātéro pwé-ro pitiró* (fim da enchente de Yōxkwātéro).

Não pudemos alcançar se essas divisões dos meses correspondem também a nomes de constelações visíveis nos meses a que emprestam o seu nome. Note-se que a grande umidade dificulta muitas vezes a visibilidade das constelações.

Uma Tukano por nome Dorotéia Brito, com dezenas de anos de convivência nos colégios das Irmãs Salesianas, forneceu-nos, uma lista de 12 meses, com os correspondentes nomes em português. Como se verá, apenas parcialmente há correspondência de nomes, com a lista precedente que nos foi obtida pelo Padre Antonio Giacone. Dorotéia explicou a origem dos nomes como sendo o das figuras que lhes parecia ver nas nuvens (*sic*). Note-se que coincide com os nomes das constelações, precisamente como os antigos dividiam os meses pelas constelações.

São êstes os nomes dos meses:

janeiro, *Ma'mā bahwari mubi-pū* (novo mês apareceu)
fevereiro, *Daxsyā pixkō-rō* (rabo de camarão)
março, *Dyá-yó* (lontra)
abril, *Yái pwé-ro* (enchente da onça)
maio, *Wārā* (bicho-preguiça)
junho, *Axpā kaxsá* (jirau do carangueijo)
julho, *Pamō pwé-ro* (enchente do tatú)
agosto, *Wái kaxsá* (jirau de peixe)
setembro, *Syó-a yaxpú* (cabo de enxó)
outubro, *Yōxkwátéro* (estrela dalva)
novembro, *Aña* (arraia)
dezembro, *Yái öxpö* (corpo da onça)

5) *O dia*. — Sabem, com bastante aproximação, calcular a hora do dia, pela altura do sol. Não possuem, porém, cálculos de anos, meses, semanas e dias, nem sabem dizer em que data estamos.

Distinguem as seguintes horas do dia:

Boreá-mābhātise (lit. antes de subir a claridade ou aurora), pelas 4 da manhã
Boré-kease, aurora
Boréke-yöröáse, maior claridade
Mubi-pū mābhā-tyase (levantar do sol), 6 da manhã
Axsi mābhā:ti wá:ró (começa a subir o calor), pelas 9 de manhã
Axsi mābhā:ti daharitero twa'tá nō'kā-nīmī (aumenta o calor, aproxima-se a hora de voltar), pelas 10 horas
Daharí-tero (tempo de voltar, a saber, da roça) pelas 11-12 horas
Ö'mā-ko dexkó (meio dia) pelas 12 horas
Daharitero mābhā-nīmī dōhöagö (o sol subiu e caiu depois do tempo de voltar), pelas 13 horas
Töröáro dexkó (meio do declínio do sol), pelas 14-15 horas
Sahāgō wemī-mahā (o sol vai entrando), pelas 16 horas
Sahā-wá:pī-mahā (o sol entrou), pelas 18 horas
Nāi-kea wá: (vai escurecendo), pelas 19 horas
Nāiá wá:mahā (escureceu mais), pelas 19-20 horas
Yamī nī:mahā (a noite avançou), pelas 21 horas
Yamī-ka bwī (acima da noite, noite avançada) pelas 22 horas
Yamī dexkó (meia-noite), pelas 24 horas.

d) Ciências naturais

1) *Idéias sobre a natureza.* — a) Há reminiscências de uma crença antiga, pela qual julgavam que todos os animais eram « gente », maxsã. Alguns declararam-nos categoricamente que os animais são « gente ». Confirmação, talvez, desta crença seja o fato de todos os animais, na língua Tukano, serem do gênero masculino; ao passo que todos os seres inanimados são do gênero neutro.

Quando surpreendem um animal ou grupo de animais, por exemplo veado, anta, etc., entretidos a beber água ou a lambar uma pedra (cfr. chupador-de-anta VI 5, b 2), pensam que esses animais estão tontos, porque passaram uma noite de danças e orgias.

Explicam, igualmente, que a *piracema* é uma grande concentração de peixes solenizando um *caxiri*.

Há uma espécie de vulpídeos brancos com algumas penas pretas, aos quais denominam « *baaró* » (conhecido também pelo nome regional de « *tesoura* »), e que em certas épocas aparecem em bando à procura de vermes. Sendo de leve pêso e abundante plumagem, têm um vôo gracioso e leve. Crêem que é um grupo de espíritos ou « gente », que dançam no ar. Dizem-nos *ã'rã nõ'myá* (moças da serra) e afirmam que não fazem ninho, pois ninguém jamais os encontrou deitados no ninho.

b) Admitem a transformação dos animais. Crêem, por exemplo, que uns vermes que proliferam na bacabeira, por ocasião dos eclipses, transformam-se no peixe *büxkôá-wi* (ou *matapi*, dos silúridas), por acharem certa aparência com tais vermes. Uma confirmação dessa procedência, parece-lhes descobrir no fato de tais peixes serem encontrados ainda vivos no mato, depois de secarem as lezírias (igapós). Dizem que, por terem sido vermes, fogem para o mato, quando se põe timbó nos ribeirões.

Sinalamos (VII 4, f 1) que admitem a possibilidade de pessoas humanas se transformarem, temporária ou definitivamente em animais; e vice-versa.

Afirmam que os *papagaios* são meninos da mata, *nãxkã wimãrá*. Propriamente são filhos de Boraró (vd. VII, 4, d 5 b) ou *Curupira*. Vivem nus, brincando; quando querem passear, tomam penas e voam.

Narram histórias interessantes sobre a origem de certos animais; por exemplo, *Abã*, inambú, antes era uma moça muito bonita. Os papagaios *veú* começaram por transformação de duas irmãs, esposas de um belo rapaz Baré.

c) Relevamos alhures (VII 2, e 1) sua crença na própria imortalidade. Informam que antigamente não comiam carne de animal. À alimentação, exclusivamente de vegetais, era permitido acrescentar vermes e insetos. Nessa época de regime vegetariano não havia doenças, dizem. Apareceram estas depois que seus pais começaram a comer carne de peixe e de animais. Em certas doenças o pajé prescreverá logo que se abstenham das carnes dos animais grandes (anta, veado, macaco, etc.).

Afirmam, outrossim, que, no princípio, os Tukano não só não morriam, porém nem sequer envelheciam. Depois de viverem muitíssimos anos, sempre fortes, findavam quando alguém lhes lançava um malefício, *dobasé*.

2) *Fisiologia humana*. — Sobre a *anatomia* e *fisiologia* humanas possuem noções bastante exatas, tanto das funções externas, como algo das internas, e nomenclatura bem rica, para as diversas partes do organismo. À guisa de documentação vão estes termos:

öxpö (plural *öxpö-ri*), corpo
döxpo-á (pl. *döxpo-pá*), cabeça
poá (pl. *poá-ri*), cabelo
dyápo-a (pl. *dyápo-pá*), rosto, face
dyápo-a-törö (pl. *törö*), fronte
döxpo-pe'toro (pl. *pe'tori*), crânio
kaxpé-a (pl. *kaxpé-ri*), olho
kaxpé-poa (pl. *poari*), pestana
kaxpé-su'tiro (pl. *su'ti*), pálpebra
waxsu-poro (pl. *pori*), bochecha
waxsú-di-a (pl. *waxsú-di-pá*), zigoma
ē'kē-a (pl. *ē'ké-pá*), nariz
ē'ké-a-pé (pl. *peri*), venta, narina
o'mē-pero (pl. *peri*), orelha
töörí-pe (pl. *tööse-peri*), orifício auricular
wamā-ta (pl. *wamā-tari*), pescoço
wamā-pé (pl. *wamā-peri*), garganta
u-khá (pl. *usé-pá*), corpo hióide (pomo de Adão)
héri-mirö (pl. *héri-misé*), laringe
meörö (pl. *meösé*), faringe
meörí-da (pl. *meösé-dari*), faringe, esófago
öx'sé-ro (pl. *öx'sé-ri*), boca
öx'sébe'to (pl. *be'tori*), lábio
öx'sé-ka (pl. *kari*), queixo
öx'sé-ka-poa (pl. *poari*), barba
öx'sé-be'to-poa (pl. *poari*), bigode
öx'sé-ko (pl. *inus-kori*), saliva
kuxti-ro (pl. *kuxti-ri*), peito
uxpí-ka (pl. *uxpí-kari*), dente
uxpí-mö (pl. *möri*), gengiva
duri-khá (pl. *duri-kháasé pikari*), dente molar
ye'mē-rö (pl. *ye'mē-ri*), língua
kätö ou *kätö-a* (pl. *kätö-ri*), nuca
oxkō-poro (pl. *pori*), ombro
sē'éma (pl. *sē'māri*), costas
sē'éma-o'á (pl. *o'āri*), coluna vertebral
patí-pāma (pl. *pāmāri*), costela
oxpē-ro (pl. *oxpē-ri*), seio (mulher)
oxpē-kō (pl. *inus. kōri*), leite
oxpē-yōxkō (pl. *yōxkōri*), bico de teta
oxpē-ro-tö (pl. *töri*), escroto
oxpē-ro-tö dye (pl. *dyé-ri*), testículo
súmā-a (Uaupés *sömö-a*) (pl. *súmū-pá*; Uaupés *sömö-pá*), umbigo
héri-pōra (pl. *pōrāri*), vísceras (modernamente coração, fígado)
héri-mise (inv.), respiração
ye'mē-turi (só pl.), guelras, *purumā* (do Port.), pulmão
nimā-ga (pl. *nimā-pá*), vesícula biliar, bexiga de fel
si'sērē (pl. *si'sērēri*), trocanter
wa'té-ro (pl. *wa'té-ri*), virilha
nibī-su'tiro (pl. *su'ti*), útero

nihī-koro (pl. *korori*), vagina
yaxpé ou *yaxpē* (pl. *yaxpē-rī*) ou *nihī-soxpé*, vulva
so'mūri-phī (pl. *phīri*), lábios da vulva
kō'rē-tuxturo (pl. *tuxturi*), clitóris
nū'rī-gō (pl. *nū'rī-paō*), pênis
ō'rē (inv.), urina
ō'rē-su'tiro (pl. *su'ti*), bexiga
sō'kōā (pl. *sō'kōāri*), cintura, região lombar
si-á (pl. *si-pá*), nádegas
si-á-pé (pl. *si-á-peri*), ânus
kaxsé-ro (pl. *kaxsé-ri*), pele
o'ā (pl. *o'āri*), osso
axsí-busu (pl. *bususé*), calor, febre
axsí-thúase (inv.), suor
keká-doxká (pl. *doxkari*), axila
wamū-kā (pl. *kāri*), braço, mão
wamū-ka-mīpero (pl. *mīpese*), (ou *mē-twari-tubu*) prega do cotovelo, sangradouro
sa'ā-ga (pl. *sa'ā-pá*), apófise do cotovelo
wamū-ka-o'ā (pl. *o'āri*), cotovelo
wamū-ka-kuxtiro (pl. *kuxtiri*), palma da mão sem os dedos
wamū-pa (pl. *pari*), palma dos dedos juntos
wamū-ka dö'po-ka (pl. *kari*), espádua
wamū-pika (pl. *pikari*), dedo da mão
wamū-sero (pl. *seri*), unha da mão
wamū-ka-doxká (pl. *doxkari*), antebraço
ōx'só (pl. *ōx'só-rī*), coxa
ōx'se-peko-a (pl. *peko-ri*), joelho
kū-nārō (pl. *kū-nāse*), joelho
nōxkā (pl. *nōxkā-rī*), perna, tibia
nōxkā-di-a (pl. *nōxkā-di-pá*), panturrilha
nōxkā-ga-phī (pl. *phīri*), canela
dō'pó-kā (pl. *dō'pó-kāri*), perna, pé, base
dō'pó-di-a (pl. *dō'po-dipá*), calcanhar
dō'pó-pāma (pl. *pāmāri*), planta do pé
dō'pó-pika (pl. *pikari*), dedo do pé
dō'pó-sero (pl. *seri*), unha do pé
ā'naya-gá (pl. *ā'naya-pá*), tornozelo
ō'tá ou *ā'tá* (inv.), fezes
ō'tá-mi'sī (pl. *mi'sīri* ou *mi'sī-dari*), intestinos, entranhas, vísceras
ō'tá-su'tiro (pl. *su'ti*), estômago
ya'ko-kó ou *yá'kó* (inv.) lágrimas
dī (inv.), sangue
dī'i ou *dī'iró* (inv.), carne
dī-wá-da (pl. *dī-wá-dari*), veia, artéria
dī-wa:sé (pl. *dī-wa:sé-dari*), veia, artéria.

3) Classificação dos animais. — Nos animais admitem a seguinte distinção:

1. *Ya'ará* (Uaupés *nā'ānà*), i.e. maus, ferozes: são as feras e bichos daninhos como a onça, gambá, etc.
2. *Nāxkā-khārá* (U. *khāná*), i.e. habitantes do mato: são os bravios comestíveis, como a cutia, a paca, etc.
3. *Ex'kārā* (U. *ex'kāna*), i.e. os que alimentam: são os domésticos, como a galinha, porco, etc.
4. *Bāārā* (U. *baāná*) i.e. os que comem: sob esta denominação vêm os peixes, lagartas, insetos, etc., que costumam comer.
5. *Buīrā* (U. *buinā*), *buí*, em cima: são os voláteis.

e) Medicina

1) *Origem das doenças*. — Seus conhecimentos neste setor ficaram prejudicados pela magia e superstição. Embora a natureza que o rodeia lhe seja pródiga, o indígena quase não usa remédios caseiros, pelo conceito que faz das doenças, sob a influência do *xamã* ou *pajé*.

Em a narração da viagem de 1637, do Pe. Alonso de Rojas (*Descobrimentos do Rio das Amazonas*, p. 110) já encontramos: « Temem aos feiticeiros, aos quais consultam, e estes ao demônio de quem recebem oráculos, e com embustes enganam aos miseráveis índios ».

Por quanto lhes é possível, ocultam suas doenças. Não sabem da existência de germes patogênicos ou da ação químico-biológica do organismo e dos venenos que sôbre êle agem. Seu espírito lógico, por outra parte, exige uma explicação para os fatos, está certo que os efeitos exigem uma causa proporcional. Como existem as forças manifestas da natureza, admitem haver, outrossim, forças ocultas capazes de produzir os mais vários e estranhos fenômenos. Nem pode deixar de impressioná-los os fenômenos meteorológicos e astronômicos. O índio, ademais, é uma animista convicto, como adiante veremos. Tôdas as doenças, para êle, têm uma única causa, por mais variadas que sejam as suas manifestações, a saber o *dobasé*, que poderíamos traduzir por *maleficio*. Como muitos dentre os civilizados, crêem no quebranto, mau olhado, mandinga, macumba, candomblé. Conseqüência dessa opinião sôbre as doenças será a nenhuma higiene e cuidados preventivos, donde o alastrar-se, por exemplo, da malária, da gripe, da tuberculose, etc. como consta em várias oportunidades e lugares. Todas as doenças são provocadas pelo espírito malévolo dos homens que, invejando (um dos pontos fracos da psique silvícola) o seu semelhante, procura fazer-lhe algum mal. Para tanto podem servir os mais variados objetos tornados maléficis por magia: um emaranhado de cabelos, um pedaço de pano, pau, pedra, metal, osso, espinho, muito comumente uma ponta de cigarro e até o simples pensamento. Tôda vez que, ao cavar um local, encontra uma ponta de cigarro, o índio pensa imediatamente que se trata de um maleficio. Os objetos maléficis agirão quando colocados no caminho do indivíduo, dentro da sua casa, enterrados no seu terreiro, ou lançados ao seu pôrto ou à sua canoa.

Crêem que (informação do tuxaua Júlio de Parí-cachoeira, rio Tiquiê) entes misteriosos, aos quais denominam *Wai maxsã* (gente peixe) hajam disseminado germes de doenças sob as pedras dos rios; assim falam em *seré-pá* (pedra do purú-puru), *yahá-pá* (pedra da disenteria). Por isso opõem-se a que se quebrem essas pedras, porque tais doenças se espalhariam e dizimariam a população. Afirmam de algumas pedras de Parí-cachoeira, que até os peixes, quando aí se encostam, morrem. Um dos Irmãos Missionários deu uma explicação verossímil para o fato: a existência aí de numerosas piranhas que assaltam os outros peixes.

A causa de uma dor local, inflamação ou febre, pode ser também um daqueles objetos maléficis que se introduziu no organismo. A cura, naturalmente, só se obterá com a eliminação do objeto localizado na parte doente, ou eliminação

do malefício. Como atingiu o organismo misteriosamente, por um processo mágico, só outro processo mágico será capaz de provocar a cura. E entra aqui em ação o « *feiticeiro* » ou « *xamã* », dito em Tukano *Yai* (*pajé*). *Yai* também quer dizer onça. Haverá talvez alguma relação entre êsses dois conceitos? Não nos souberam dizer os índios. Admitem-na os Etnólogos.

Pensam também que os civilizados, para fazer-lhes mal, lhes enviam *maleficio* (gripe, etc.) dentro das caixas de mercadoria, as quais ao serem abertas, infeccionarão a muitas pessoas ou a todo o povoado.

No povoado Tukano de S. Luzia (rio Papuri) morrera, relata-nos o Pe. Giacone, de coqueluche, a filha do tuxaua (1947). Com inveja dos *Makú* que eram bem remunerados pelo *curare* adquirido para ser estudado no sul do Brasil, correu logo voz que as doenças foram preparadas pelos civilizados com o *curare* dos *Makú* e enviadas a S. Luzia com a mercadoria.

Dessa persuasão da origem malevolente e mágica das doenças nasce a convicção de que tôda morte tem como autor uma pessoa inimiga. É, portanto, violenta; o homem é, naturalmente, *imortal*. É esforço baldado tentar convencer a um velho decrépito que êle vai morrer e convém se vá preparando. Tal atitude mental, já se vê, não é favorável ao suicídio, embora se possa encontrar talvez algum velho que deseje a morte.

« Quero morrer », dizia um desses velhos ao Pe. Antônio Giacone, « porque os meus dentes estão cansados de mastigar ». O Pe. João Marchesi narrou-nos, em 1947, os particulares do único caso de provável suicídio de que teve notícia. Um índio Taryana do povoado denominado Cigarro, rio Uaupés, fortemente embriagado pelo caxiri, derrubou por terra a própria esposa e a espezinhou até matá-la. Depois deitou-se na rede e dormiu. Enquanto êle dormia, os parentes e outras pessoas enterraram o cadáver. O assassino ao despertar-se na manhã seguinte, chama pela mulher, a fim de que lhe preparasse o mingau. Contaram-lhe, então, como êle mesmo a havia matado em a noite precedente. O assassino, sem falar nada a pessoa alguma, toma a sua canoa e interna-se num igarapé vizinho. Algumas horas depois a canoa foi encontrada bubuiando (flutuando à mercê da corrente), e dentro alguns pedaços de timbó e uma cuia ainda suja do suco de timbó. O pobre homem espremera e sorvera o suco venenoso daquela planta, e, talvez, nas convulsões da agonia, caira dentro d'água e morrera afogado.

Esse provável suicídio não autoriza, evidentemente, a inferir tenha sido impulsionado pelo amor, não só porque é apenas provável, mas por tudo quanto tem sido exposto nestes estudos, especialmente quanto à *vida sentimental* destes indígenas (cf. C. V, 18), e até pelas circunstâncias do assassinato da própria esposa, bem como pelos freqüentes maus tratos às suas esposas que, fatalmente, devem ser de outra tribo, fato em direta oposição ao exagerado espírito racista que os caracteriza.

Devemos acrescentar outro caso que nos foi narrado por uma das Irmãs Missionárias, e ocorrido em Iauareté em agosto de 1969, com uma moça da tribo Arapaço e de certa instrução, circunstância esta que lhe merecera o ser admitida como funcionária do Serviço Nacional da Malária (S.N.M.). Como consequência das liberdades sexuais verificou ela, em dado momento, que ficara grávida, embora solteira. Teria, naturalmente, como tantas outras em idênticas circunstâncias o fazem ainda atualmente, recorrido às beberagens indígenas tidas como abortivas, e às intervenções do pajé. Releve-se que os indígenas destas tribos já verificaram também a ação abortiva de alguns purgantes usados nos hospitais, e os pedem para essa finalidade. Donde se impôs a necessidade de negá-lo as mulheres em estado interessante, e, como medida geral de só os empregar com doentes internados no hospital, quando provada a inexistência do perigo do aborto. Vendo esta moça a improficuidade das tentativas de aborto, resolveu suicidar-se e poucos dias antes o anunciou indiretamente

às suas companheiras, dizendo-lhes: no próximo domingo vocês não me verão mais. Efetivamente, nesse dia ela findava tristemente, contorcendo-se e imprecando. Havia ingerido 20 comprimidos de antimalárico cuja falta se pôde verificar no depósito do S.N.M.

2) O *Xamã* ou *Yai*. — O *pajé* ou *Yai* é, portanto, o médico e ao mesmo tempo *Xamã* i.e. um mago ou feiticeiro. Só os homens podem ser *pajé*.

a) *Seus poderes*. — Seus poderes são muitos. Em primeiro lugar, neutralizar o malefício lançado sôbre um doente, e assim curá-lo. Pode mesmo tornar os indivíduos invulneráveis às doenças.

Reversivamente, êle lançará malefício e causará enfermidade nos outros, e até a morte. Atribuem-lhe ainda poder sôbre os ventos, chuvas, tempestades, raios. E é êle também que fará as crianças crescer ou, ao contrário, as tornará raquíticas. Sabe predizer o futuro.

É capaz de descobrir os criminosos, quando se supõe a existência de um crime e ninguém foi prêso em flagrante.

Como efeito de suas cerimônias os indivíduos serão felizes na caça ou na pesca.

É ainda por ação do *pajé*, dizem, que o *curare* tem seu formidável poder tóxico; que as bebidas se tornam mais inebriantes ou perdem esta sua qualidade.

Na realidade o *pajé* intervem na vida dos indivíduos desde o nascimento até a morte. Donde se deduz tôda a importância social do *pajé*, e o respeito e temor que o envolve da parte de todos os índios, não só da própria tribo, como das outras tribos também. É talvez o maior sacrifício que a catequese católica impõe aos indígenas cristãos, a renúncia à crença no poder do *pajé*. Em alguns casos só o consegue parcialmente.

b) *Meios de cura*. — O *pajé* é um *herbolário* ou *ervanário*. Conhece e aplica as plantas medicinais, das quais faz poção, prepara o pó e aplica fumigação. Como podemos dizê-lo também um *hidropata* ou *hidroterapeuta*, pois aplica também abluções, em Tukano *oxkó pyó-peose*, borrifamentos, *oxkó süxtasé*. Bem como entrega massagens, *tu-börööse* e sucções, *põ äsése*. Os meios todos de cura de que se serve o *pajé* correspondem, no entanto, ao conceito mágico das doenças. Possui, outrossim, um aparelhamento de poder mágico conservado, ordinariamente, num pequeno cesto que se diz *Wamõ axká-ro*, o seu estôjo médico, onde há pequenas cabaças contendo pós, e também espinhos, pedaços de osso e de paus cilíndricos, pequenos seixos, pedras polidas de cristal para a visão e, especialmente, o *maracá* pintado (*Yaxsã-ga*), considerado instrumento mágico, e o cigarro, *Baxséke mörö-rö*, Uaupés *mõ'nõ-nõ*. Para designar êsse estôjo médico do *pajé* temos ouvido também a expressão *Pi't-kamõ*, se é um cesto, e *Wihiyõ-sáku*, quando é uma bolsa de tururí. Fuma o cigarro e espalha a fumaça sôbre o corpo ou a parte dolorida do corpo, com a fôrça de espancar o *dohasé* e operar a cura. Pela fumaça êle é capaz de pressagiar a morte do doente; e a direção que ela tomar, ou a figura que descrever no ar indicará quem causou aquêle malefício.

Quando o *pajé* sopra na mão esquerda fechada, e, abrindo-a depois, solta a fumaça em dado sentido, ou com gesto largo, moroso da mão direita impele a fumaça desde a axilla esquerda para determinada direção, para lá enviará doen-

ças e desgraças. O simples sôpro, fechando lentamente a mão esquerda, espancará as nuvens, fazendo cessar a chuva. Se, ao invés, fôr abrindo os dedos, enviará ventos, tempestades, raios. Os raios têm sempre origem de algum pajé (cfr. Ermano Stradelli, *o.c.* verbete *Payé*).

Há uma crença profundamente enraizada na força misteriosa do « Sôpro », « *Baxsesé* », do pajé, porque o sôpro provém do íntimo da pessoa, do seu *Héripōra*. Admitem essa força misteriosa também no sôpro dos brancos, especialmente se ele é médico. A êste julgam um pajé. Sabemos que o próprio Koch Grünberg (*Z.I.* 101) praticou os sôpros entre os indígenas.

Não se pode, evidentemente, falar que os índios admitam uma força magnética natural no pajé. Têm-no, pois, como possuidor de uma virtude espiritual extraordinária.

c) *Os Baxsesé (ou sopros)*. — Os próprios indígenas que sabem o Português traduzem por *sôpro* os « *Baxsesé* » dos pajés ou dos *Komūa*. Na realidade não consta apenas de sôpro (quicá em algum caso nem haverá sôpro). Em muitos dêles há, sim, interrupções por suspiros, gemidos, gargalhadas rituais ou cerimônias de defumação ou abluções, como acabamos de ver.

São variadíssimos os *baxsesé*. Conforme nos informaram, os mais proficientes pajés conheceriam talvez várias dezenas de « *sopros* » para as diferentes circunstâncias: para um parto feliz, para a mãe que acaba de dar a luz, *baxsesé* diversos sôbre a criança se é do sexo masculino ou feminino, sôbre o pai da criança (que deverá submeter-se ao chôco; cfr. C. VIII, 1, b, 3, p. 376), sôbre o cigarro que êle vai fumar, sôbre o fogo que a mulher deve acender pela primeira vez após o parto, sôbre cada um dos alimentos que o pai ou a mãe devem tomar como dieta obrigatória pós-natal. Há *baxsesé* para especiais circunstâncias da vida: imposição do nome, a primeira menstruação, ritos pubertários femininos e masculinos, as várias atividades (pesca, caça, agricultura, artesanato, etc.) as várias doenças, morte, sepultamento.

O elemento essencial dos *baxsesé* são os formulários longos, decorados e declamados numa toada característica e com incontáveis repetições. A memória do prolador com freqüentes indecisões e tropeços, e sobretudo as incontáveis repetições dos mesmos estribilhos, quicá com alguma pequena variante do formulário ou de deficiência mnemônica, farão alongar o *baxsesé* por uma hora ou mais. A rapidez da prolação e a duração do rito valorizam o rito, não só, mas também ao oficiante, perante o oficiado e eventuais assistentes, porque mais os impressionam e sugestionam.

Particularmente ganham em duração quando o pajé (por exemplo no rito da iniciação masculina) se põe a recordar as lendas das origens, *dōxporokhāsē kexti*, e as peripécias de navegação dos ancestrais até chegarem ao *habitat* atual, a suposta história da genealogia dos cabeças de cada tribo e subgrupos de tribo e inúmeros pequenos episódios que os dividiram e separaram em diversas localidades e muitas vêzes os tornaram antagonistas e inimigos.

Não só o nível intelectual pouco elevado dos componentes destas tribos (8 anos os indivíduos intelectualmente mais desenvolvidos que foram examinados pelo Dr. Ezio Ponzo em 1963), mas especialmente o processo mnemônico (pois

não conhecem a escrita) como único meio de conservação e transmissão desses formulários, quem sabe lá por quantas gerações, explicam-nos porque muitas vezes sejam apenas conjuntos de palavras ou de frases sem sentido. Ao depois o fato de um pajé ter discípulos de diferentes tribos (temos gravadas canções e *baxsesé* executados em conjunto por dois pajés de tribos diversas, Wanana e Huhúdeni, cfr. *Discoteca Etno linguístico-musical* do Autor), poderia ter favorecido a corrupção dos textos primitivos. Quiçá consciente ou inconscientemente um pajé vai introduzindo nesses formulários elementos pessoais seus, que serão conservados, repetidos (e por vezes acrescidos) pelos seus alunos, futuros pajés e *Komûa*.

d) *Algumas plantas da terapêutica xamanística*. — Em um pequeno herbário, em organização no « Centro de Pesquisas » de Iauareté, havia, em 1955, as seguintes plantas da terapêutica indígena, recolhidas por alguns pajés, os quais de cada uma delas nos indicaram o nome, emprêgo, utilidade, método do preparo e posologia. Pelo costume indígena de denominar as plantas pelo seu emprêgo, plantas diversas recebem o mesmo nome, como se verificou no herbário e se indicará abaixo, e, algumas vezes, com processo de preparo e posologia idênticos ou quase.

1. *Dyápoa pūrisé-ko* (isto é remédio para as dores de cabeça). Raspa-se a casca e deixa-se algum tempo em água, da qual se toma depois uma cuia.

2. *Me'rê-da* (Uaupés *Menê-da* ou cipó ingá-colírio). Retira-se a seiva que se aplica em gotas aos olhos.

3. *Kaxpéri soásé-ko* (isto é remédio para os olhos vermelhos, colírio). Deixa-se por algum tempo a raspa da raiz e da casca em água que se pinga cinco vezes por dia no olho e ao deitar-se.

4. *Kaxpéri soásé-ko* (outro colírio). Da água, em que estiveram em infusão raspa da casca e da raiz, pinga-se no olho algumas vezes por dia, especialmente antes de ir deitar-se.

5. *Pixkô-kó* (isto é remédio para os dentes, contra dor-de-dente). Deixa-se a casca em infusão na água da qual se toma um meio copo. Possui também ação emética.

6. *Pá-pūrisé-kó* (isto é remédio para dores de estômago). Deixa-se a casca em infusão na água da qual se toma um meio copo. Possui também ação emética.

7. *Pápwa-kó-da* (isto é remédio do cipó papoque, contra a disenteria). Raspa-se a casca, ferve-se em água, filtra-se e toma-se meio copo três vezes ao dia. O liber do papoque provoca espuma e é usado para a lavagem da cabeça.

8. *Waxkari-kó* (isto é, remédio para as cólicas hepáticas, *waxkari*). Empregam-se as raspa da raiz deixadas em água, da qual se toma uma cuia.

9. *Waxkari-kó* (outra variedade também para as cólicas hepáticas). Toma-se uma cuia da água na qual esteve em infusão por algum tempo a casca desta planta.

10. *Pirô-pūri-kó* (Uaupés, *pinô-pūni-kó*, isto é remédio para verminose ou doença-da-cobra, *pīrô-pūri*). Deixam-se raspa da casca em água, da qual se toma uma meia cuia.

11. *Pirô-pūri-kó* (variedade usada também como vermífugo). Toma-se uma cuia da água em que esteve em infusão a casca desta planta.

12. *Pirô-pūri-kó* (outra variedade de vermífugo). Raspa da raiz postas em infusão produzem um líquido avinhado do qual se toma uma cuia.

13. *Wāx-ti-poári-kó* (isto è remédio contra os pelos de *Wāx-ti* para tosse e afecções pulmonares. *Wāx-ti* é um ente lendário, perverso). Crêem que tais incômodos resultem dos pelos e os pelos teriam sido lançados por malefício na garganta dos doentes. Maceram-se raspa da casca em água da qual se tomam três cuias ao dia.

14. *Wāx-ti-poári-kó* (outra variedade contra a tuberculose). Deixa-se a casca em infusão, e tomam-se três cuias dessa água diariamente, por um espaço de dez dias.

15. *Seré-kó-da* (isto é, cipó, remédio para o *puru-puru* ou *victiligo*). Consiste o *purú-purú* numa descoloração da epiderme, e mais raramente em manchas pretas, causadas por um espiroqueta como a *treponema pállidum*. Sobre esta doença, muito espalhada entre os Arwake do Içana, o Centro de Pesquisas da Missão Salesiana do Rio Negro promoveu estudos do Prof. Dr. Ettore Biocca e outros. Raspa-se a casca que se ferve em água até lhe dar a côr vinhosa. Desta água tomam-se três colheres ao dia até desaparecerem as manchas.

16. *Dyápoa-nyísé-kó* (isto é, remédio para as manchas pretas do rosto). Deixam-se as fôlhas em infusão na água, com a qual se banhará a rosto.

17. *Aña-kó* (contra a picada de cobra). Comam-se a casca e raízes desta planta e apliquem-se também no lugar da picada.

18. *Mebêka-nítisé-kó* (regulador). Deixam-se as raspas da raiz em infusão na água, que a mulher deve ir tomando até regularizar o mênstruo (mulher que não foi separada por menorria).

19. *Pōrá-ti-tóokó siri-kó* (Uaupés *pōnā-ti-tóokó sinī-kó*, para ter filhos). Raspas da raiz são deixadas em infusão em água que a mulher deve ir bebendo até conceber.

20. *Ōmōā-di-tā sirisé-ko* (isto é beberagem para ter filho homem). A mulher deve ir bebendo da água na qual estiveram em infusão raspas da raiz desta planta.

21. *Ōmōā-nū'myá-pōra-tise-kó* (isto é remédio para ter alternadamente filhos dos dois sexos). A mulher deve beber periodicamente da água em que estiveram em infusão raspas da raiz desta planta.

22. *Pōrá-ti-teogo siri-tá-kó* (Uaupés *pōna-ti-teogo sinī-tá-kó*, isto é remédio para espaçar o parto, ou esterilizante temporário). Toma-se a água em que se deixaram raspas da raiz em infusão. Seu uso muito prolongado pode trazer à mulher a esterilidade absoluta e definitiva.

23. *Pōrá-tisé siri-tá-kó* (Uaupés *pōna-tise siri-tá-kó*, isto é, remédio para espaçar o parto, esterilizante temporário). A mulher deve beber da água em que estiveram em maceração raspas da raiz desta planta. É preferível misturar com a espécie abortiva.

24. *Pōrá-mārisé-kó* (Uaupés *pōnā-manísé-kó*, isto é remédio para não ter filhos ou esterilizante). Raspas da raiz em infusão em água que a mulher bebe para evitar a fecundidade.

25. *Siri-tá-kó* (Uaupés *sinī-tá-kó*, isto é remédio para espaçar o parto, esterilizante temporário). Raspas da raiz em infusão em água da qual a mulher vai bebendo até alcançar o efeito.

26. *Siri-vesé-kó* (Uaupés *sinī-vesé-kó*, isto é remédio para abortar). Raspas da raiz em infusão na água da qual a mulher tomará três ou quatro cuias ao dia até alcançar o efeito desejado.

e) *Seus processos de cura*. — O processo de cura, mesmo nos casos do emprêgo de remédios adequados, ou de plantas de reconhecida virtude terapêutica, funda-se na sugestão, ou, ao menos, é por ela auxiliado. Com efeito, das massagens ou sucção da parte doente, ou de aí fazer cair água desde uma cuia, mostram ao depois ao doente (recorrendo à prestidigitação, como pôde observar Koch Grünberg, *Z.I.* 99) o objeto (osso, pedra, espinho, insetos, escamas, etc.) que lhe extraiu do membro dolorido e lhe causava as pontadas, *Waxkarí*.

Com auxílio de narcóticos ou de excitantes, provocará em si estados de crise ou de excitação nervosa, durante o qual vê as causas da doença, ou os causadores do malefício. Será capaz de fazê-lo ver também ao doente. Preferirá trazer o enfermo à sua barraca; ou irá à do doente durante a noite. Exigirá a ausência de outras pessoas, e, a sós com o doente, começará suas práticas

num ambiente de trevas e mistério, resmungando muito rapidamente (gostam, por isso, que o Missionário diga as orações mais apressadamente) palavras ininteligíveis, cantaroladas em peculiar entoação e alternadas com ruidosos suspiros e gemidos. Sabem e executam uma série de canções, cada qual com sua eficiência para dado tipo de enfermidade, acompanhadas muitas vezes pelo som do maracá, *Yaxsã-ga*, havido como instrumento mágico. São os *Nomos* (cf. C. VII, p. 268). Conseguimos gravar algumas dessas canções dos pajés das tribos *Tukano*, *Wanana*, *Taryana* e *Huhúdeni* que se podem ouvir na *Discoteca Etno-linguístico-musical* do Centro de Pesquisas de Iauareté (Endereço P. Alcionílio Brüzzi — Largo C. de Jesus, 154 — S. Paulo, Brasil).

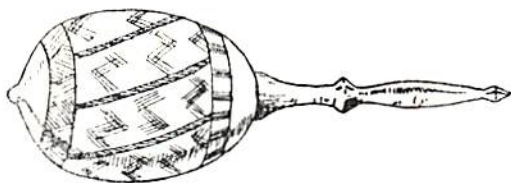


Fig. 22. — Maracá (*yaxsã-ga*)

O desenvolvimento desse processo sugestivo é facilitado por várias causas. A primeira é a atitude mental do índio. Depois talvez o efeito natural medicinal do tratamento e coincidências que o índio tomará como causa. Parece, outrossim, que em alguns casos se trate de um hipnotismo inconsciente, quiçá mesmo força magnética e telepatia espontâneas. Conhecem-se fatos de singular manifestação telepática e outros, que espantam e escapam a qualquer explicação da nossa parte.

Em Iauareté os pajés disseram que debaixo dos alicerces da igreja ficara enterrado um cigarro maléfico, o qual com suas emanções haveria de atacar os fiéis. Na realidade apareceram entre os indígenas vários casos de tuberculose, explicados naturalmente, como efeito das emanções do cigarro. Em Teresita, outrora Missão dos Padres Monfortianos e hoje do Instituto das Missões estrangeiras de Yarumal, no rio Papurí (Colômbia), em menos de três anos morreram seis irmãos, homens fortes, por malefício, se disse, do Pajé Pirá-tapúya de Umurutinga.

Pode suceder também que o pajé, nos casos graves de doenças, epidemias, tempestades, convide outros colegas para realizarem uma « junta médica ».

f) *Suas qualidades psíquicas*. — Outrora cada maloca ou povoado possuía o seu *xamã* e, às vezes, até mais de um. Hoje já não os dá tantos. Parece um índio como os demais, terá sua família, sua casa, sua roça como os outros, ou até um apartamento na maloca comum. Participa das reuniões sociais: pescaria, caxiris, dabacuris. Deixam por vezes de comparecer a tais reuniões a fim de se não encontrarem com outros pajés. São oficiais do mesmo ofício...

É, porém, um indivíduo que deve possuir singular temperamento e ser dotado de qualidades especiais: inteligência mais aberta, memória tenaz para conservar os conhecimentos necessários ou úteis, conhecimentos das plantas

e dos processos de cura, poder de sugestionar, capacidade de autosugestionar-se, de provocar em si emoções vivas, ou mesmo crises nervosas que causarão contorsões e até perda dos sentidos; e com estas manifestações emocionarão também o seu cliente.

Deve, outrossim, manifestar amor à solidão. Alguns preferem morar em barracas afastadas, mais no interior da mata ou nas cabeceiras dos igarapés.

São estas as principais qualidades que deve apresentar o pajé. Tais qualidades, conforme pensam, lhe advêm de um espírito especial que pode passar para o seu filho. Por isso êste é o indicado para suceder ao pai. Não é, contudo, necessariamente hereditária a pajelança, e um outro qualquer, com as qualidades convenientes, pode constituir-se pajé.

Além das qualidades requer-se adequada preparação que durará anos. Consiste na solidão, jejuns, em sonhos e excitações e muitas outras práticas para desenvolver, ou mesmo criar, as qualidades sugestionadoras. Para alcançar esta finalidade o candidato pôr-se-á à escola de outro pajé como servente aprendiz. Não raro um pajé mais célebre atrai à sua escola mais alunos e dá-lhes uma formação coletiva.

Perto de Taracua-ponta, na maloca de Sussuaca, conforme atesta Mons. Lourenço Giordano, habitava por volta de 1917, um pajé famoso que tinha sempre numerosos alunos, de sorte a constituir como uma « Faculdade de Medicina indígena » no seu barracão. Soubemos também de um prestigioso pajé de Iauareté, por nome João, que preparou de uma feita cinco pajés em Melo Franco (rio Papurí).

g) *Preparação do xamã*. — (Relação do índio Taryana de Iauareté, Vicente Joaquim Rodrigues, por alcunha o *Wãx-ti*, em 1955, pouco depois que concluiu seu curso de pajelança). É longa a preparação de um pajé. Além das instruções teóricas que recebem, servem-se de várias substâncias e instrumentos mágicos, denominados *Wihîõ*, todos de origem lendária, alguns dos quais teriam aparecido misteriosamente, e se transmitem de pajé a pajé.

Wihîõ provavelmente deriva de *Wibi*, cheirar, e designa propriamente as substâncias que aspiram ou cheiram, como o paricá, quase todas de odor intenso, algumas capazes até de entontecer. Talvez, por extensão do sentido, o termo *Wihîõ* passou a indicar também o continente dessas substâncias.

Quando um velho pajé quer preparar um filho seu para exercer a pajelança, inicia a preparação desde os primeiros meses, pondo-lhe por três meses um *Wihîõ* aplicado ao umbigo, *Wihîõ peomî kã max-kõ-ré*. Este *Wihîõ* é de forma arredondada, de uma substância endurecida, cuja origem se perde na lenda, conforme nos asseguraram. Durante êsses três meses o pajé deve também ter uma alimentação leve, de resguardo, quase exclusivamente mingau e chibé.

Mais tarde, depois de tirar o primeiro *Wihîõ*, adapta-lhe ao umbigo, por cinco meses, o *Axpá-khwî-re Wihîõ*, o qual consiste numa pedra pequena e arredondada de quartzo, de seus dois a três centímetros de diâmetro.

Ao depois aplicar-lhe-á o *Wihîõ* de coco de tucumã, bem pintado com carajurú, dito *Õnõná Wihîõ* (em Taryana *Enúki*).

Há um *Wihîõ* em forma de rapé, que o pajé e o aprendiz aspiram, é o

Kaxséri Wibiô, obtido do suco de algumas plantas (uacú e outras) submetido à evaporação até se reduzir a um pó finíssimo.

O mais maravilhoso, dizem, é o *Wibiô-phî* (em Taryana *Kerá-yúki*). É uma pequena pedra de cristal, com uma cavidade e sua tampa. Conforme a crença indígena este aparelho remonta à origem da tribo e, misteriosamente, contém uma substância de um perfume leve e agradável. O pajé de vez em quando, nas suas preleções, destampa o *Kerá-yúki*, a fim de que exale aquêle perfume, o qual contribui para esclarecer a inteligência dos seus discípulos, postados em semi-círculo diante dêle.

Dizem que em certa época do ano, lá por Abril, essa substância fica sêca e quase desaparece, e pelos meses de Junho-Agosto torna-se a encher de per si.

Pelos 15 anos começa o curso intenso de pajelança, e dura mais ou menos uns 15 anos. O candidato só pode casar-se depois de concluído o curso.

Durante todo êsse tempo êle vive ao lado do pajé-mestre, e às suas ordens. Não tem preocupação de preparar sua roça ou participar das pescarias, porque, como o pajé, também êle será mantido pelos donativos dos doentes.

É um curso severo. Levanta-se duas horas antes de clarear o dia e prolongam-se suas atividades até alta noite. Além de ensinar ao aprendiz as lendas das origens de cada tribo e as suas façanhas, ensina-lhe, outrossim, os diferentes *baxsesé*, o uso dos remédios e sua aplicação. É um curso eminentemente prático, e o aprendiz acompanha ao pajé nos seus trabalhos junto de cada doente.

Procura o velho pajé desenvolver nos candidatos o poder de sugestão. Solenemente, de pé diante dos seus discípulos (assim depunha um dêles), com gesto impressionante, faz invocação dos elementos provocadores das doenças. São especialmente três: *ôxtâ* (pedra), *Waxkari* (fragmentos de paxiúba) e *Uhá-phî* (cascas de árvore). Os aprendizes percebem vir do ar êsses elementos, em forma de fragmentos de pedra, paxiúba ou de casca. Os mais ágeis os aferram logo, outros os deixam cair no chão.

Deve o candidato saber engolir e, ao depois, vomitar êsses fragmentos. Para vomitá-los, consoante o relator, não usam introduzir o dedo na garganta; comprime-se o estômago, inclina-se o busto para a frente e, com esforço do estômago, o fragmento é vomitado. Devem fazer tal exercício muitas vêzes, e assim lavam (?) o fragmento que foi vomitado para engoli-lo novamente e expeli-lo daí a pouco.

A escassa habilidade do aprendiz neste exercício, como sua incapacidade de memória para guardar as lendas e ensinamentos teóricos, acarretam sua exclusão. E assim o mestre vai reduzindo o número de aprendizes.

Muitos dos seus conhecimentos advêm ao pajé dos sonhos, que deve saber interpretar. Com o progresso do tempo, em pleno dia, êle é capaz de cair em torpor, de pé, diante dos alunos, e vê, então, à distância, os doentes que virão consultá-lo e a causa das doenças.

Crê que as nuvens lhe revelam as doenças, bem como outros fatos que interessam ao grupo ou aos indivíduos. Recorde-se que as figuras vistas nas nuvens é que lhes sugere o nome para os meses, conforme o relato de Dorotéia Brito acima (C. VII, p. 234).

Submete os alunos a provas de capacidade. Manda-os observar as nuvens

e dar a interpretação e os vai corrigindo: « Aquela forma de nuvem representa mulher e não homem, representa criança e não adulto. Não é tal parte que está doente, porém estoutra ».

Já antevê que a doença é incurável, e por isso, quando chamado, recusa ir e dirá a seus discípulos: « Não vamos tratar, é inutil, êle vai morrer ».

Quando prevê a cura, dirige-se, então, à casa do doente e faz a diagnose, dizendo se a causa das dôres é *Öxtã*, *Waxkari* ou *Uhá-phî*. A eliminação desses corpos estranhos que acarretam as dôres é a primeira condição de cura. Ele o consegue com sucções profundas, repetidas três ou quatro vezes, feitas diretamente sobre o órgão dolorido, entremeadas também de cantos, gemidos e exorcismos.

Não deixa de dar conselho ao doente, para um pronto restabelecimento, ou para evitar a reincidência. Entre esses conselhos, citou o informante « abster-se do abuso das relações sexuais ».

O resto do tratamento fica aos cuidados dos *Kômû* (do qual falaremos adiante) conforme as prescrições do pajé. Realiza-se com *sopros*, *invocações* ou *esconjuros* (*baxsesé*). Por exemplo, tendo entre mãos a cuia de mingau que o doente vai tomar, o *Kômû*, quando a doença é provocada por *Waxkari*, pronuncia um *baxsesé* que começa pelas palavras: « *Yára-páruri-yâvi* »... Minutos depois o doente começa a sentir-se melhor, e a cura sobrevirá mais tarde.

h) *Sua influência*. — A fama de um pajé dependerá dos fatos favoráveis. Há destarte pajés superiores ou *Fortes*, e inferiores, conforme as curas ou outros fatos extraordinários que conseguir realizar. Os mais famosos atrairão clientela de grandes distâncias e mesmo de outras tribos. Até alguns civilizados, que se estabelecem por aquelas regiões, deixam-se influenciar e recorrem também aos serviços do pajé.

Confirma-o a declaração do motorista da lancha, da Missão de Pari-cachoeira, Eusébio Moura, feita ao Dr. Ezio Ponzo (*op. cit.* 99), que êle gostaria muito de ser pajé. « mas a preparação que se deve fazer com outro pajé é longa e ademais durante o período de preparação é proibido (*sic*) ter relações com mulheres, diversamente o aluno fica doído ».

Consta-nos que presentemente (1954) são cinco os pajés tidos como *fortes* no Rio Tiquié nas seguintes localidades: Uira-poço, S. João, Matapi, Cabari e Carurú-cachoeira.

Remotamente eram ainda mais famosos pois, conforme a tradição indígena, realizavam cousas extraordinárias. Já em 1900 queixava-se um dêles, o velho Taracua, a Stradelli (*o.c.*, p. 595, verbete *Paié*): « Hoje não há mais pajés, somos todos curandeiros ». « E eram queixas, explica Stradelli, de collega a collega, porque eu passei sempre por muito bom pajé, graças à photographia, ao microscopio e às colleções de plantas, especie de *Calladiums*, que fazia durante o tempo que passei no meio dos indígenas no Rio Uaupés ». O mesmo Stradelli no seu Vocabulário traz esta noção: « Pajé não é qualquer, só os fortes de coração, os que sabem superar as provas de iniciação, que têm o fôlego necessário para aspirar a ser pajé. Com menos de cinco fôlegos não há pajé que possa afrontar impunemente as cobras venenosas; é preciso ter mais de cinco fôlegos para poder curar as doenças com a simples imposição das mãos e, com o cuspo, as mordidelas das cobras venenosas. Os pajés que têm de sete fôlegos para cima, lêem claro o futuro, curam à distância, podem mudar-se à vontade no animal que lhes convém, tornar-se invisível e se transportar de um lugar para outro com o simples esforço do próprio querer ».

É tal a influência do pajé que os próprios alimentos do doente serão submetidos ao seu sôpro, *Baxsesé*. Até os remédios dados pelos civilizados são apre-

sentados ao pajé que sôbre êles soprará, para dar-lhes eficácia. Se o doente sarar, o mérito será naturalmente do pajé. Se não conseguir a melhora e vier a falecer, explicará que se trata de malefício de outro « pajé mais forte », ou por ter tomado remédio dos brancos, ou alimento « não soprado », ou, enfim, sobreveio novo e imprevisto malefício antes que o pajé pudesse ser chamado.

E se declarar que nada mais pode fazer, o doente será abandonado como alguém fatalmente condenado à morte; e não raro lhe negarão os parentes tôda assistência, e até mesmo a alimentação.

O doente muita vez, depois de tal parecer do pajé, acelerará a própria morte, recusando outros remédios do civilizado e qualquer comida ou bebida (vd. V 24, estoicismo).

Ao doente assim desenganado o pajé facilitará, por meio de convenientes *baxsesé*, que êle veja o *caminho* que deve seguir para alcançar a casa das nuvens, a casa de *Bûxpó* (isto é do *Trovão*) ou para lá envie logo a sua alma, de sorte que daí em diante a *vida* do doente que talvez ainda entenda, fala e come, é apenas « aparente ». Assim crêem todos, pois na realidade o pajé, com o seu *baxsesé* lhe fez sair do corpo a alma (cfr. sepultamento de vivos).

Uma Revda Irmã Enfermeira em Iauareté informou-nos que mais de uma vez os doentes lhe declararam que já viam bem nitidamente (e em alguns casos que ainda não viam — e então o pajé renovará seus *baxsesé* — ou apenas entreviam confusamente) o caminho. Alguém chegou até a convidar a Irmã para irem juntos.

Como na totalidade êstes índios hoje são cristãos (com instrução mais perfeita em uns e menos em outros), não é infreqüente que vejam também (recorde-se o que dissemos, C.V., n. 3 sôbre a fantasia ou imaginação do índio, p. 119) N.S. Jesus Cristo, Maria SS. ou algum Santo, e se põem até a transmitir mensagens celestes aos que o rodeiam. Vêem também seus parentes mortos. Tais casos são tão freqüentes que, a morte de um ex-aluno ou ex-aluna (sobretudo destas) ocorra logo a questão: « Que é que ela viu? » Ao doente em estado grave, porém com consciência de si, os curiosos vêm perguntar: se viu ou está vendo alguma coisa e que foi ou que é? Esta curiosidade dos sãos é o estímulo para que a psique indígena acuse ou ao menos afirme ter tais visões.

Fato mais grave, porém, após o pronunciamento fatal do pajé, são os indícios de que venha acelerada artificialmente a morte do desenganado, especialmente se a morte começa a retardar muito, apesar da afirmação do pajé de que o *wãx-ti* do doente já o haja abandonado. Isto se obtém facilmente dando a beber ao doente alguma substância venenosa.

Esta suspeita surgiu-nos em nossa primeira excursão (1947), quando verificamos dois casos de índios desenganados pelo pajé e que nos pareciam ainda com bastante vitalidade (um dos quais falava e gemia com grande força e plenos pulmões), vieram subitamente a findar em poucos segundos. Fatos semelhantes têm sido observados por outros Missionários, em doentes mortos em suas barracas, como até com doentes que morreram no hospital. Num dêsses casos o doente foi visto ingerir um líquido que lhe subministrara o pajé. Em vista disso a Rvda Enfermeira de Pari-cachoeira (em 1968) assegurou-nos que se via obrigada a impedir que os índios desenganados pelo pajé recebessem visitas dêstes ou de outros

indígenas, e quando concedia tais visitas, procurava que fossem breves e sob sua fiscalização.

Tem acontecido que o pajé declare a maloca ou o povoado irremediavelmente perigoso, e, então, os índios não duvidarão de abandoná-lo e transferir-se para outro local, não obstante tôdas as dificuldades.

Tem sucedido igualmente que, após alguns anos voltam ao mesmo local. Em 1932 um surto de impaludismo vitimou cerca de 70 índios em Taracuá-ponta, rio Uaupés. Apesar de nenhum aluno do colégio missionário ter sido vítima, os índios abandonaram, por medo, a localidade. Em 1947 começou o retorno.

Tem-se visto os índios cavar um terreiro larga e profundamente, sob as ordens do pajé, a fim de descobrir o cigarro aí enterrado e causador das doenças, e que o pajé fará ver no momento oportuno. Certa ocasião um pajé ordenou, e foi fielmente obedecido, que se cavasse todo o piso da maloca e fosse substituído por outra terra, para que cessassem as doenças da maloca.

i) *Sua posição.* — Desfrutando o pajé do máximo ascendente, pois, conforme a crença dos indígenas, depende dêle a vida ou a morte dos homens da sua como das outras tribos, bem como as tempestades e a natureza toda, compreende-se que é privilegiada a sua posição. Embora careça de poder político, o próprio tuxaua e a população inteira respeitam-no e temem-no.

Vários índios, depois de conquistada a sua confiança, declararam-nos não querer bem, porém apenas *temer* e, as vezes, odiar o pajé. Ordinariamente, porém, por receio da vingança do pajé, calam-se quando interrogados sobre êle, sobre seus processos de cura, etc.

Confirma-o o Padre Antonio Giaccone: «Pela autoridade que goza entre os índios e pelo temor que todos têm dos seus sopros mortíferos, torna-se sumamente orgulhoso e cheio de si mesmo chegando alguns a serem cognominados *Uâque bukque*, velho Deus» (o.c., 38).

Temem-no até depois de morto, pois também o seu espírito é capaz de fazer mal. Em Iauareté pediram ao Missionário que não enterrasse no cemitério comum o pajé, «porque êle assustará nossos filhos pequenos» aí enterrados. Acontece às vezes que os indígenas não querem morar perto do pajé. Um Missionário Montfortiano, o Pe. Umberto Limpens (conhecido por Pe. Clemente, o nome do seu antecessor) viu-se obrigado a ordenar a um pajé que fizesse sua barraca mais longe. Em setembro ou outubro de 1947, um menino foi mordido de cobra nas proximidades de Montfort, Colômbia, à margem esquerda do Papurí. O pai da criança quis levá-la à Missão, porém o pajé não o permitiu, dizendo que êle «sopraria» fora o veneno. Fê-lo, porém o menino veio a morrer. O pai da criança insurgiu-se contra o pajé, o qual lança seu sopro sobre o pai, e êste veio a morrer pouco depois. A população local fica irritada contra o pajé. Julgou êste mais prudente fugir para as cabeceiras do ribeirão Cuiú-cuiú (afluente do Papuri) onde os *Desana* costumavam fazer suas grandes pescarias, ameaçando de soprar sobre todos os que lá fossem. Os *Desana* naturalmente ficaram amedrontados, e deram curso ao boato que os Missionários Montfortianos estavam também com medo do sopro do pajé.

Para não o terem inimigo, satisfazem-lhe a vontade; para terem-no amigo e alcançar seus bons serviços, dão-lhe presentes, mesmo antes de ter operado alguma cura. Como a sua fama cresce com os fatos e curas a êle atribuídos, decresce, outrossim, com os seus insucessos. Em vista de serem êles os conhecedores dos

malefícios (que preparam para instrumento de vingança), aos pajés se atribuem as desgraças e as mortes misteriosas e rápidas em circunstâncias impressionantes; e contra eles também se descarregam as vinganças.

Afirmam alguns que ao pajé não se pode administrar veneno. « Ele vê mesmo de longe ». Essa crença é vantajosa aos pajés. Parece, no entanto, que, ao menos agora, nem todos a endossam. Em outubro de 1946 morreu de pneumonia um indígena de Ipanuré. Atribuíram a doença e morte ao pajé do vizinho povoado de Cigarro. Quando tal pajé com alguns do seu povoado se dão ao trabalho do transporte da nossa bagagem pelo varadouro da cachoeira de Ipanuré, os índios desta localidade abandonam o trabalho, escondem-se no mato e, quando o pajé vai passando pela estrada, um dos homens de Ipanuré dá-lhe uma bordoadada que ele evita desviando a cabeça e cobrindo-a com o braço que se quebra ao cotovelo e antebraço.

A sua presença nas proximidades de um povoado à noite, quando vai fazer a sua pesca, é sempre suspeita. Se após uma sua visita à alguma maloca (especialmente de outra tribo) aí sobrevier alguma morte ou desgraça, o pajé será inculcado.

Numa maloca de Jandú, no igarapé Umarí, afluente do Tiquiê, pouco antes de nossa passagem por aí (dezembro de 1947) caíra um raio. De tal desgraça foi responsabilizado o pajé que ameaçara lançar ali um raio.

Alguns pajés se viram obrigados a abandonar seus povoados e se ausentarem por muito tempo, até que se atenuasse a irritação contra eles.

j) *Seu papel social.* — Pelo que temos exposto precedentemente, o pajé representa o mais elevado nível intelectual do povoado indígena, não só, como também é o zelador pela observância das leis da tribo. Ele as conhece, ensina, e exige seu cumprimento, sendo capaz de punir, com doenças, raios, malefícios enfim, o desrespeito às práticas tradicionais. Ele é, pois, o maior opositor da assimilação da nossa cultura por parte dos silvícolas.

Ele preside a toda a vida social, tanto da família como do grupo. Ao nascer uma criança quem a *soprará*, *exorcizará* e *pintará* com carajurú, a fim de que ela cresça forte e livre de doenças, é o pajé; como também dará os remédios à parturiente.

Em algumas tribos a imposição do nome se faz com a presença do pajé. Com seu indispensável cigarro enfumando a criança, sob a inspiração do momento, ele dará o nome ou sugestionará ao pai, que está para escolher um nome indicado por uma circunstância qualquer, talvez mesmo um nome indecente.

Quando a menina atinge a puberdade, o pajé passará com ela algum tempo, dando-lhe oportunas instruções teóricas e práticas sobre a maternidade e obrigações inerentes a esta.

Por ocasião da iniciação masculina cabe-lhe ensinar aos rapazes as lendas tradicionais, seus direitos e deveres como membros do grupo, as práticas rituais e verificar sua habilitação, por meio de interrogatórios, castigos, flagelações, jejuns, etc.

Ele é ainda o principal instrutor dos *Komū* (vd. VII 2, e 3) de cuja capacidade emitirá parecer, e dos quais será sempre o dirigente, reunindo-os perio-

dicamente em assembléia, e dando-lhes as indicações oportunas a cada circunstância.

k) *Conseqüências*. — Uma primeira é que em muitos casos agrava-se a doença por falta de tratamento adequado; ou o próprio processo iatralíptico do pajé exacerba o mal e acelera a morte. Em vários casos de pneumonia e tuberculose laríngea e pulmonar precipitou-se o desenlace por efeito das abluções do pajé.

Em Acuricuara, margem Colombiana do Paurí, um indivíduo adoece e deixa-se tratar pelo pajé. Era, porém, cristão, e vendo que eram inúteis os tratamentos, manda chamar o Missionário, Pe. Clemente, e chega até a pedir-lhe que não deixasse mais o pajé vir à sua casa. Era, porém, já um caso desesperado e teria sido possível a cura se se pusesse com mais antecedência aos cuidados do Missionário.

Outra conseqüência gravíssima dessa credulidade no poder mágico são as vinganças sem fim e numerosos crimes. Tôda doença, morte ou desgraça teve como causa algum malefício. O pajé não só procurará neutralizar êsse malefício, como indicará, outrossim, alguém como causador dêle, e preparará venenos e contra-malefícios para a desforra. Do envenenamento pelo caxirí ou mingau dizem *Nimá tōāsé* (*nimá*, veneno; *tōāsé*, ação de dar a beber). Ou excitará à vingança a vítima depois da cura; e se êle morreu, os seus parentes. Donde sempre acirrado o ânimo de tribo contra tribo, e dentro de uma mesma tribo, de um povoado contra outro, ou de família de mesmo povoado ou maloca. Daqui ainda maior submissão de todos ao pajé, do qual em tudo dependerão, e isto é um impecilho ao desenvolvimento do espírito do índio. Por outra parte, essa mesma crença tem por efeito vincular ainda mais o indivíduo à própria família ou grupo como garantia que será vingado dos malefícios, e isto é já um preventivo, porque os seus inimigos, com medo da vindita, se absterão de fazer-lhe mal. Assim pensa o índio.

1) *O xamã, convicto ou impostor?* — Há fatos insofismáveis em que o pajé leva, por exemplo, na bôca, um pedaço de osso que dirá ter chupado do órgão dolorido, ou, por prestidigitação, mostrará o côto de cigarro venenoso. Também Koch Grünberg o pôde observar (*Z.I.* 99).

Ocupa, além disso, posição de destaque e muito vantajosa, capaz portanto de despertar inveja e cobiça. Por exemplo, um indivíduo muito feio, quase deforme, faz-se pajé, e um pai, por temor, dá-lhe uma sua filha como espôsa.

É um dos episódios que nos foi narrado pelo Padre Clemente, Montfortiano de Acuricuara, rio Paca. A êsse Missionário veio ter um índio que por oito anos frequentara o colégio de Montfort e depois se fizera pajé «para que os outros tivessem medo dêle, e assim poder fazer boas compras», declarou mais tarde. O pajé que o preparara deu-lhe a aspirar algo que entontecia e «fazia ver muitas coisas». Declarou também que aspirara demais e ficara doente, pedindo que o Padre o curasse. Nesse caso, porém, se verificou um desequilíbrio mental, quicá agravado pelo tratamento do pajé.

Como retribuição de serviços, os pajés são sempre bem remunerados até o ponto de terem o que lhes é necessário para a sua manutenção sem mais trabalho.

O Padre João Francisco Bigiaretti, médico e Missionário da Prelazia do Rio Negro, tentou várias vezes, porém de balde, ouvir e falar a pajés sobre doenças, remédios e métodos de curas. Chegou certa vez a convidá-los para uma reunião em Parí-Cachoeira, com promessa também de presentes, mas nenhum deles se apresentou.

Será êle apenas um espertalhão a explorar a credulidade de seus irmãos? Parece que não. Embora talvez mais inteligente que os outros indígenas e dotado de mais conhecimento, não se pode pensar que esteja libertado da crença geral nos espíritos, nas forças ocultas da natureza e as quais crê ligadas a processos e cerimônias que os antepassados sempre empregaram. Talvez da sua grande sugestionabilidade é que lhe venha o poder de transferir a outros a sua sugestão e a cura.

Não se pode excluir, já o dissemos, certo poder magnético ou hipnotismo natural. Quem sabe, em algumas circunstâncias se dão fatos espontâneos de telepatia, tanto mais misteriosos para os próprios protagonistas, quanto mais ignorantes. Até mesmo as curas por efeito das ervas usadas, ou dos banhos aplicados, e as coincidências totalmente fortuitas, contribuirão para radicar no ânimo do pajé uma convicção profunda sobre a eficácia de suas cerimônias e o próprio poder mágico.

São numerosos os fatos reveladores dessa convicção nos pajés. Um deles tinha um filho internado no colégio de Taracuí-ponta e, sabendo que estava doente, veio visitá-lo e encontrou-o assistido pelos Missionários e em uso de remédios. Nada pode fazer então. Pouco depois, aproveitando o momento em que todos se achavam na igreja para uma função religiosa, sobe apressadamente para junto do seu filho, e lá foi surpreendido junto à rede do mesmo aplicando-lhe seus processos de cura.

Do mesmo modo chegam a convencer-se de seu poder sobre a natureza e muitas vezes ameaçam fazer descer raios. Atribuirão os insucessos à ação perturbadora de outro pajé mais forte.

Os Salesianos construíam em Iauareté o primeiro grande pavilhão da sede da Missão, quando, por ocasião de uma tempestade, cai um raio sobre a parte recém-construída, com grande susto e alarma de todos, sem vítimas, porém. Dias depois aparece o pajé Taryana da localidade, muito penalizado, assegurando ao Superior da Missão que não fora ele absolutamente quem fizera cair aquele raio. Fora um pajé mais distante, e seu inimigo, que fizera aquilo, para atrair a odiosidade sobre êle que residia em Iauareté.

Uma informação de Patrícia Vasconcelos (outubro de 1955) dá-nos a entender que, ao menos alguns pajés, têm consciência da própria responsabilidade e a noção do dever profissional. Seu tio Marcos é um pajé forte do povoado de S. Luzia, margem brasileira do rio Papurí. «Sopra muito, porém não derrama água», dizia Patrícia, isto é não usa o processo das abluções. Não saberia se é uma defesa espontânea que faz a jovem; quiçá teria ouvido algum Missionário criticar êsse processo terapêutico responsável por algumas mortes de doentes pneumônicos. De uma feita disse êle a Patrícia: «Minha sobrinha, é coisa séria ser pajé. Ele deve soprar direito (isto é exercer seus ritos com exatidão). Se não soprar direito, êle sera castigado». Seria o conceito de um julgamento após a morte? E repetindo o que ouvira do seu tio, a jovem acrescentou: «Quando o doente tem dor de cabeça, o pajé deve invocar (?) todos os espinhos que entraram na cabeça de Jesus. Todas as doenças foram as doenças de Jesus». De aqui se evidencia mais uma vez, como até nas crenças e ritos do *xamã* se realiza interculturação de elementos cristãos. Soubemos recentemente (1968-1975) que *xamãs* ex-alunos da Missão, têm introduzido nos ritos xamanísticos elementos que viram o Sacerdote católico praticar em funções religiosas e administração dos sacramentos, como o *signal da cruz*, *bençãos* e até a *avemaria*.

3) O *Komū*, um iniciado. — Compreende-se a fácil associação entre a « fumaça » e o « sôpro », os dois importantes recursos mágicos no processo de cura dos pajés.

Não é, porém, apenas o pajé que usa o cigarro pelo seu poder mágico, e aplica « sôpros ». Crêem, outrossim, que a fumaça espalhada por algumas pessoas, particularmente certos velhos, tem a mesma virtude que a fumaça do pajé, ou quase. O mesmo se diga dos « sopros ». Esse é o motivo por que em algumas circunstâncias (*imposição do nome*: VIII 1, b 4; *iniciação pubertária*: VIII 1 b 7; etc.) essas pessoas intervêm « soprando » fumaça.

Soubemos de episódios de indivíduos que se gabavam da força do próprio « sôpro », capaz de enviar doenças e desgraças, e com isso iam amedrontando os outros.

Esses « sopradores » se dizem *Komū* (pl. *Komūā*), correspondente, parece, ao conceito etnológico de « iniciado ».

Temos assistido a longa preparação teórica, sob forma de preleções noturnas, que os *Komūā* mais velhos dão aos que aspiram à mesma posição. O velho *Komū* de cócoras, ou sentado num banquinho, tendo diante de si o aspirante, também de cócoras ou sentado, vai desenvolvendo o seu programa de instrução. Quando lhe parece bem, talvez depois de uma ou duas horas de explanação, dá por encerrada sua lição, despedindo-se do seu aluno com a saudação *nika-niya* (U. *nika-nīna*), *adeus!* (lit. você vai ficando).

Sentados a certa distância, em amena conversa entre si, estão outros *Komūā*, e o tuxáua. Quando o primeiro finalizou a sua lição sôbre as histórias, lendas, crenças, tradições, costumes, origem das cousas e das doenças, etc., virá um segundo instruir o aluno que espera pacientemente a nova lição, e mostra o seu interesse e aproveitamento dialogando com o mestre, conforme o costume indígena. E as lições prolongam-se até horas velhas da noite, encerradas por uma despedida geral. Mestres e alunos, durante estas horas de preleções servem-se abundantemente de *ipadú* (cfr. VI 4, i 4).

Informou-nos o *Xamā* Taryana, Vicente Joaquim Rodrigues, que o pajé tem reuniões periódicas, até uma ou duas vezes por mês, com os vários *Komūā*. Preavisa-os de doenças que vão aparecer, e dá-lhes instruções sobre o que devem fazer para esconjurar esse e outros males. Em outra reuniões mais solenes, dá a cheirar aos *Komūā* o seu *Wibiō* (*wibiōti kã axkavērera-re peókami*, ele cheira e dá a cheirar a todos os parentes seu rapé). Além destas há outras reuniões mais solenes, aproximadamente cada semestre, de pajés entre si ou também com a participação de *Komūā*. Um regatão bahiano, conhecido por Sabá, que há muitos anos reside no Tiquiê, contou-nos, numa de suas viagens a Pari-cachoeira, em agosto de 1968, que encontrara recentemente numa praia perto de Fátima (rio Tiquiê) 5 ou 6 pajés alucinados por haver bebido o *kaxpi*, olhando para o céu, descrevendo para os outros ou antes para si mesmo em voz alta, porque todos falavam ao mesmo tempo, as imagens das estrelas, vultos, etc., que viam.

4) *Doenças e curas*. — São várias as doenças que acometem os silvícolas e muitas vezes os prostram. As principais, pela freqüência e o maior número de vítimas, são:

a) *Verminose*. - *Pirō pūrīsé* (Uaupés *Pinō punísé*). — As verminoses atacam-nos até quando velhos, mas especialmente as crianças dos dois aos dez anos, das quais quase 50% tombavam vítimas, ou ficavam tão enfraquecidas, que sucumbiam ao assalto de qualquer outro incômodo. Esta proporção deveras alarmante nos foi indicada pelo Missionário Pe. João Marchesi. Naturalmente isto sucedia e talvez suceda ainda àquelas tribos e localidades indígenas desprovidas de qualquer assistência sanitária. Graças aos hospitais da Missão Salesiana e às lanchas-ambulatórios que sobem mensalmente os rios Uaupés, Tiquié e Papuri, levando aos índios os recursos sanitários e de alimentação, e transportando os doentes mais graves aos hospitais, esta cifra reduziu-se dez vezes ou mais ainda. Citam-se episódios verdadeiramente impressionantes de vitimados de verminose. Do cadáver do filho do tuxaua de Taracua, em 1934, saíam vermes pela bôca, pelo nariz, etc. Em Urubucuará os vermes perfuraram o abdômen de um menino que os ia tirando com os dedos. Os Missionários Salesianos se viram obrigados nos seus internatos, a submeter todas as crianças a tratamento de verminose duas vezes por ano.

b) *Gripes e pneumonia*. — Indicam-nas com um termo geral *Ebô*, catarro. Pensamos que o organismo do indígena que passa não só a noite, mas também várias horas do dia, no ambiente enfumado da maloca (ou casa), com fogos acesos e sem escape para a fumaça, seja um campo propício para as gripes e pneumonias. Convém recordar que o índio é um indivíduo friorento (consequência de sua fraqueza orgânica?). Por isso a necessidade do fogo aceso dia e noite, que os aqueça. Causa-nos surpresa que recolhidos aos hospitais, mesmo nas horas quentes e ensolaradas do dia tranquem portas e janelas dos quartos que ocupam. No entanto, afirmando que o « *catarro* » vem dentro dos caixotes de mercadoria, temo-los visto fugir do povoado de Pari-cachoeira ao simples alarme de que, em tal viagem da lancha, com o reabastecimento mensal da Missão, as caixas de mercadoria traziam também « *catarro* ».

c) *Anemia - Di-petisé*. — Observa-se especialmente nas crianças pela ingestão da terra, e nas senhoras depois de certa idade, pelo excesso de trabalho e depauperamento orgânico com a criação dos filhos.

d) *Bôba ou framboesia tropicalis - Maxsã dihyārâ* (Uaupés, *maxsã dihyānâ*). — Consiste em chagas dolorosas sobre o corpo todo. Consequência da falta de higiene e de precaução para evitar o contágio (indivíduos nus, com o corpo sujo, deitados nas redes de outros ou dois na mesma rede) são os numerosíssimos casos de dermatoses (favorecidas também pelo clima) micóticas, infecciosas, etc., quicá em todos os habitantes de uma maloca. Com frequência grupos de alunos do colégio devem, durante o ano escolar, ser internados no hospital para o tratamento da *curuba*, conforme a expressão regional, isto é da sarna.

e) *Impaludismo*. - *Uháke*. — Em geral os povoados indígenas situam-se em lugares saudáveis, pois são terras elevadas e, muito freqüentemente, vizinhas das cachoeiras. Têm aparecido, no entanto, surtos palúdicos, ou por causa lugares inundados (os igapós) que o índio visita durante suas pescarias. O

S.N.M. (Serviço Nacional da Malária) com sua eficiente e periódica assistências aos Centros Missionários e aos povoados indígenas dos rios Uaupés, Tiquié e Papuri, tem, nestes últimos anos, conseguido a erradicação desse flagelo nesta área uaupesina.

f) *Tuberculose pulmonar e laringea - Wāx-ti poari.* — Dizem-nas *Wāx-ti poa-ri*, isto é, cabelos de *Wāx-ti*, que supõem pegados à garganta do doente. Citam-se numerosos casos nos rios Uaupés, Tiquié e Papuri, com tendência a ampliar-se (cfr. III 4).

g) *Mal-de-olhos - Kaxpé-ri pūrísé.* — Em tôdas as tribos são freqüentes as oftalmias, desde as simples irritações por friccionamento dos olhos com as mãos sujas, até os casos de conjuntivite e tracoma. Há umas formigas amarelas, ditas *taxi*, ou formiga-de-fogo, que vivem em alguns paus e arbustos e cuja picada é dolorida e venosa, provocando até degenerescência da córnea. Os *Makú*, especialmente, são muito picados por essas formigas e ficam sofrendo da vista. Mesmo não computando os velhos já de vista cansada, são bem numerosas as pessoas mais jovens com miopia ou presbitia e suas complicações. Se são pouquíssimos os casos de indígenas que presentemente usam óculos (uma dentre as três moças professoras na Missão de Taracua, em 1969) isto se deve ao facto de ser necessária ao menos uma viagem até Manaus para um exame da vista e consequente aviamento da receita.

h) *Disenteria, Yohá - Diarréia, Di-yohá - Febres intestinais, Uháke.* — Disenteria, diarréias e febres intestinais são freqüentes e causadas por comidas deterioradas, águas corrompidas ou com alta dosagem de *timboina* (por ocasião das pescarias com timbó). São freqüentes, outrossim, as disenterias por ocasião das festas indígenas, causadas pelo excesso de bebidas.

Rios e ribeirões (igarapés) são constituídos em longos trechos por águas paradas, nas quais não raro se vêem, *em toda a superfície líquida*, polens, pétalas, folhas e outros elementos organicos em decomposição. De ordinário êsses mesmos cursos d'água, ao menos durante os meses da enchente ou mesmo durante o ano inteiro, se acham em comunicação com atoleiros e águas putrefactas, como facilmente verificará quem alguma vez atravessar algum trecho da mata uaupesina. Se excetuarmos talvez os trechos encachoeirados dos grandes caudais, é possível que uma análise meticulosa condenasse como insalubre tôda a restante e vasta superfície aquosa da região.

i) *Doenças venéreas.* — Há nas lendas alusão, parece-nos, a doenças venéreas. No entanto são poucos os casos verificados de sífilis. Provando, porém, que não se trata de uma especial resistência do organismo ao *treponema*, bastam os poucos fatos conhecidos no Uaupés, e o contágio apresentado por alguns rapazes mal chegados a Manaus em busca de trabalho. Talvez conheçam e usem remédios vegetais. E é provável também que a imunização ou cura da sífilis seja resultado de uma malário-terapia espontânea, sabido como é que os indígenas são muitas vêzes acometidos de malária.

Revelou-nos uma veterana Irmã enfermeira que nos seus 25 anos de enfermagem só lhe aparecera um caso de um rapaz afetado de doenças venéreas; e como se tratava de um rapaz já noivo, julgou de seu dever avisar a moça que não devia casar-se sem antes ter

êle feito conveniente tratamento. Não foi, porém, atendida, com as lamentáveis consequências previstas para a esposa.

j) *Ataques epileptiformes*. — Conhecemos casos de ataques epileptiformes em pessoas de ambos sexos e de várias idades. Tombam fulminados com perda dos sentidos, quase sempre com espasmo e convulsões, seguidos de sono e completa amnésia do ocorrido, do que foram informados pelas testemunhas.

Por ocasião da nossa permanência no povoado de Pari-cachoeira, em as noites sucessivas de 24 a 27 de agosto de 1968, semelhantes ataques histórico-epileptiformes ocorreram a uma moça auxiliar do serviço do hospital. Lembramo-nos então de indagar da Rvda Irmã enfermeira se conhecia outros casos. Respondeu-nos que sim, e com certa freqüência, e não só entre indígenas do grupo Tukano, mas também recordava-se de 5 casos entre moças Aruaque do Rio Içana nos anos que estivera como enfermeira no Centro Missionário denominado *Assunção*, no baixo Içana. O Diretor de Pari-cachoeira (1967-68) citou-nos três casos nesse último ano entre os índios do rio Tiquiê. De um desses casos soubemos a origem dos ataques. Trata-se do *bayá* (mestre-danças) Henrique, Wanana de Carurú-cachoeira, rio Uaupés, atualmente (1955) setuagenário de cabelos grisalhos e olhos claros. Há alguns anos atrás um raio tomou em sua casa, queimando-o gravemente e deixando-o privado dos sentidos por algumas horas. Desde essa época sofre ataques periódicos e, por isso, tem receio de pintar-se para as danças, embora delas participe como Bayá (cfr. VII 6, a 2) que é. Temo-lo visto, apesar dos seus anos, dirigir com garbo as danças rituais durante 24 horas seguidas.

O conceito mágico sobre a origem das doenças não lhes permite tomar a mínima precaução. Não evitarão o contacto com a pessoa atacada por tuberculose ou gripe, ou infecção da pele, dormirão o seu lado, deitar-se-ão na mesma rede, assentar-se-ão no mesmo banco, beberão pela mesma cuia, servir-se-ão da mesma panela em que imergem os dedos com o beijú.

O Missionário procura persuadi-los, por exemplo, do perigo do contágio na tuberculose. Apesar disso não deixam de tomar caxiri talvez mastigado por uma pessoa tuberculosa.

Não se decidem, senão vigiados e constrangidos, a tomar um remédio conforme as prescrições médicas, em tantas doses repetidas com tais intervalos. Já nos referimos à geral irresponsabilidade, de crianças como de adultos.

Podemos lembrar um episódio de Taracú, verificado a 24 de abril de 1974. Uma moça ex-aluna desta Missão sofrera vários ataques durante os últimos meses, na casa dos seus pais, no povoado de Uriri, baixo Uaupés. Teve a oportunidade de uma consulta médica na cidade de S. Gabriel, naturalmente tudo gratis, inclusive dois vidros de comprimidos antiepilépticos, pois o médico diagnosticara epilepsia. Em março esta moça foi admitida como empregada na secção feminina da Missão de Taracú. No dia 24 de abril lembrou-se ela do vidro de comprimidos antiepilépticos, e bem enérgicos, que tinha trazido consigo e convidou outra moça, também empregada na Missão a tomarem juntas do tal remédio. Dividiram a dose entre si, cada qual tomou de uma vez meio vidro de comprimidos. Pouco depois começam a sentir-se mal, com dores de cabeça e, em seguida, vômitos. A Diretora dessa secção, indagada logo a causa, faz que as duas moças se internassem no hospital e tivessem um tratamento desintoxicante. Ludibriando todos os cuidados, não duvidarão de pôr fora o remédio que lhes é desagradável, ou mesmo não o sendo, julgam inútil.

Sabemos de vários episódios em que jogaram na caixa de lixo preciosos comprimidos de vitaminas americanas doados pela *Catholic Medical Mission Board* de New York. Se o remédio lhes é agradável ao paladar, tomá-lo-ão todo de uma vez, ou dividi-lo-ão entre o

doente e os sãos. Um vidro de xarope será em poucos minutos consumido com farinha, donde a necessidade, por exemplo, nos Centros Missionários de exigir que o paciente venha 2 ou 3 vezes por dia até o hospital para aí, ante a Irmã responsável, tomar o remédio necessário.

A crença no pajé vai sofrendo um golpe indireto e lento nos hospitais e ambulatórios das Missões e as viagens do Missionário distribuindo remédios. É verdade que, não raro, submetem ao sopro do pajé os remédios recebidos do hospital, como já o dissemos. E, para muitos foi esse sopro que deu eficácia ao remédio dos Brancos. Muitos deles, presentemente, não só aceitam, como até pedem os remédios dos civilizados, especialmente quando lhes verificam uma pronta eficácia, por exemplo, os remédios antimaláricos, analgésicos, etc. Não se conformam, porém, com submeter-se a um demorado tratamento, que vários incômodos exigem, e não duvidam de fugir do hospital. Há dois lugares visitados regularmente por quantos se dirigem dos vários povoados ao Centro Missionário: é a *despensa* (ou armazem) e o *hospital*, pedindo remédios para si e os seus (que talvez ficaram lá nos povoados) ou mesmo para um curativo, a extração de dentes, pequena cirurgia ou mesmo a internação.

5) *Remédios caseiros*. — Em alguns casos indicam-se alguns meios de cura para certas doenças, ou de prevenção contra elas, sem o recurso do pajé. É não tanto um enfraquecimento do prestígio dêste, quanto, parece-nos, da magia medicinal. Ensinam, por exemplo, que o peixe *surubi* faz mal a quem está com ferida; e a fruta *cubiú*, a quem está com impaludismo. Se alguém comer do peixe *piraiba*, sofrerá da vista, etc.

Os mais conhecidos remédios caseiros são, conforme nos informou o Húngaro Ladislau Auer, que vive há vários anos entre as tribos do Uaupés:

a) *Para feridas*. — *Recentes*: fervem a casca do cipó *dyi-dá* (cipó de sangue), e aplicam a água à ferida. Ou ainda aplicam-se às feridas raspas da batata conhecida por *Kamî büxkö-Ro-kó* (remédio contra chagas).

Antigas: lavam-nas muitas vezes com a água em que se ferveu o cipó de beira d'água chamado *Mõõ õx'sé-ka-poari* (bigode de piraíba).

b) *Contra picada de cobras*. — De *jararaca*: machucam-se as folhas e a raiz amarelada de um arbusto denominado precisamente *Aña-kó*, remédio de jararaca, e por isso o cultivam nas roças. Aplicam-nas às mordeduras e dão também a beber o sumo ou infusão dessas folhas. Uma variedade de raiz preta tem ação ainda mais enérgica. Contra o veneno da jararaca empregam, outrossim, a infusão da raiz da *sororoca*.

Para as picadas de cobra em geral, bebem a seiva de um cipó denominado *Pirõ-dá* (cipó de cobra), de caule grosso e da seiva abundante e agradável, de que se servem igualmente para se dessedentarem quando caminham pela mata.

Apesar desses seus remédios há cada ano certo número de vítimas das cobras e se esse número não é maior deve-se aos remédios e soros obtidos da Missão.

c) *Para dôr de dentes*. — Empregam uma planta que arde como pimenta

Pixkô-kó, remédio-para-dentes. Queimam as folhas e aplicam as cinzas ao dente dolorido.

d) *Para dor de olhos*. — Se se trata de crianças, raspam a casca do cipó minhoca, *Abwã-da*, deixam-no em infusão no leite materno ou, na falta dêsse, em água, e depois pingam algumas gotas no olho doente, servindo-se de um pequeno funil de folha de arumã. Para idêntico emprego, e com o mesmo processo, servem-se também do *guapuí*, uma planta parasita de longas raízes aéreas.

Quando o doente é uma pessoa crescida, aplicam-lhe ao olho, em gotas, infusão da raiz do cipó *Waxsyã-dá*, depois de bem lavada e ralada. Aplicam, ainda, aos olhos doentes sal puro, ou misturado com estêrco de galinha bem pulverizado. Provavelmente o uso de sal seria uma indicação dos civilizados, aplicado, porém, conforme a concepção indígena.

e) *Para disenteria*. — Misturam o latex da planta *yoá-motô* com água e tomam-no aquecido. Ou comem a tapioca misturada com o latex do cipó *pixkô-sẽ-dá* (cipó do pássaro *tesoura*).

f) *Para dor de estômago*. — Ralam uma batata dita *Bará*, e deitam a massa em água fria, que vão tomando em pequena doses. Antes porém, de tomá-las devem transvasar de uma cuia para outra, e soprando sempre a substância. Sem esta precaução, afirmam, o remédio matará o doente.

g) Informam que da planta denominada *taá-dõxka* (é a perí-pirioca, *cyperus piperioca*, cuja raiz tem cheiro ativo e à qual se atribuem igualmente virtudes afrodisíacas) há muitas variedades, cada qual com sua virtude particular (Vd. adiante, C. VII, 4, f 2, b): uma para a mordedura de cobra; outra serve para as dôres-de-barriga; uma terceira para reumatismo; uma quarta as senhoras esfregam nas pernas, nos seus incômodos.

6) *Higiene*. — O ambiente em que vive o índio e suas crenças sôbre as doenças não são de molde a facilitar a higiene.

a) *Na maloca*. — Sabemos que antes da influência dos civilizados, os defuntos eram enterrados na própria maloca.

A maloca quanto mais bem feita, mais fechada é, com apenas duas portas e sem janelas, portanto com pouca ventilação e pouca luz. A fumaça dos fogos acesos dia e noite enegrece e conserva as folhas do caraná do teto. Mas se esse fogo é uma necessidade para o aquecimento, vem prejudicar os pulmões com seu gás carbônico sobretudo à noite e com as portas fechadas.

Pela freqüência dos casos, pensamos que as gripes, *Ehõ*, e pneumonias não sejam apenas efeitos de um resfriado de alguém que sai fora da maloca à noite, com o corpo nu. Trata-se porém de verdadeira predisposição de brônquios irritados pelo ambiente da maloca sem arejamento e supersaturado de anidrido carbônico.

O chão não é batido, embora seja limpo periodicamente, com um feixe de mato por vassoura. Fazem-no, por vêzes, quando já está dentro o visitante que terá que suportar a poeira.

Não raro, porém, por causa, outrossim, dos cães que aí habitam (e temos visto às vêzes cães chagados e doentes), o piso é poeirento, favorecendo uma incrível proliferação dos bichos-de-pé (*Culex penetrans*) que chega a causar chagas.

Não raro as cascas de fruta são atiradas a um canto a apodrecer, provocando desagradável cheiro. Este é insuportável, pelos vômitos e defecações na própria maloca, durante os dabacuris. Percebemos, algumas vezes, um cheiro peculiar ao aproximarmos-nos dos povoados indígenas.

b) *Na pessoa.* — É também deficiente a higiene corporal. Tomam banho tôdas as manhãs, e mais vêzes durante o dia. É porém, antes um banho para refrescar, do que para limpar. Não dispondo de sabão para eliminar a gordura do corpo e dos cabelos, vêem-se, não raro camadas de sujeira sobre algumas partes da epiderme, especialmente nas dobras da pele e nas partes cabeludas. Mesmo os que usam sabonete, como os alunos do colégio, exalam odor desagradável e característico.

O índio jamais lava as próprias mãos, seja qual for o uso que delas tenha feito (por vêzes os mais repugnantes para nós). Compreende-se que assim se habitua, pois o rio está a certa distância da sua casa, e nesta haverá, de regra, apenas um camoti com água e ao lado, ou flutuando na água, uma cuia. E dessa água e nessa cuia servem-se todos, crianças e adultos, quando sentem sede, repondo a cuia no mesmo lugar.

Embora saibam lavar a roupa, e alguns o façam bem, na maioria conservam a roupa no corpo até muito suja, ou mesmo até apodrecer. Nota-se precisamente o seguinte costume: lavar as próprias roupas com certa frequência enquanto novas. Quando as julgam velhas, não as lavarão mais. Se se molham, deixam as vestes secar no corpo.

As suas primitivas redes de tucum, de regra nunca são lavadas, e dentro em pouco estão enegrecidas pelo suor, fumaça e imundície. Sobem à rede com o corpo sujo. O único cuidado será talvez, esfregar as solas dos pés, uma contra a outra, para limpá-las da terra.

Com tôda a liberdade um índio, mesmo estranho e de passagem pela maloca (têm-lo visto até entre índios de tribos diversas), deita-se durante o dia na primeira rede que encontra livre, enquanto descansa e conversa.

c) *Na alimentação.* — Não vigora entre os indígenas a prática de preparar e tomar a alimentação com as mãos limpas. Vão cortando os pedaços de beijú com as mãos e, alternativamente, cada pessoa o mergulha com os dedos na quinhapira. Se esta, por acaso, estiver demasiado quente servir-se-á de um pau, encontrado casualmente no chão, para apanhar o fragmento de beijú que lhe escapou dos dedos na panela.

O beijú e outros alimentos não só são tomados com as mãos sujas, porém ainda depositados sobre uma rede ou outro objeto qualquer imundo, ou mesmo sobre o chão.

Bebem pela mesma cuia que anda de boca em boca. Do mesmo modo o cigarro ou uma bala passará de uma boca para outra.

Têm sido vistos a tirar e comer algum alimento, quiçá mesmo deteriorado,

depositado na recipiente do lixo ou na lavagem dos porcos. E até mesmo, a disputar a ração com algum animal que está comendo, embora esteja ela no chão ou num cocho de pocilga.

d) *Nos atos.* — Praticam igualmente certos atos bem repugnantes. Vai à maneira de exemplo o da mãe que, com a própria língua, limpa o nariz do filhinho; ou vai comendo os parasitas à medida que os encontra na cabeça da suas crianças. Este, aliás é um costume geral, quando uma mulher « cata » a outra. Quiçá, à guisa de paga, quem tem o trabalho de catar, vai comendo também os piolhos. Mais raramente dará o parasita à sua legítima proprietária. Embora seja um costume geral, e o observem sempre que uma mulher procura os parasitas na cabeça de outra pessoa, negam-se a informar se há algum sentido mágico nesta prática. Alguém acrescentou apenas que o comer os piolhos do outro era uma prova de amizade. Quando percebem, no entanto, que estão sendo observadas, ou receiam sê-lo, interrompem o ato e procuram até disfarçá-lo.

Desconhecem o uso dos lenços, limpando o nariz com os dedos, os quais, ao depois, são esfregados contra alguma parte do corpo.

A mãe, ou outra mulher, com as próprias mãos atende ao asseio da sua criancinha e, depois, para limpar-se, contenta-se de sacudir a mão de lado e esfregá-la por terra ou contra alguma planta.

3. - As artes

No complexo dos trabalhos que executam, os silvícolas não só revelam aptidões preciosas, rara habilidade e outras qualidades já acenadas alhures, como também singulares prendas artísticas que, se fôsem acompanhadas pela atenção e constância, mereceriam maiores oportunidades para se desenvolverem (Cf. o que foi dito sobre sua « habilidade e gosto artístico » C. V, 26).

A casa que constrói, com toda a sua alfaia, — bancos, cerâmica, tecidos, canoas, armas, utensílios de caça e pesca, cestaria, — revelam, de um modo geral, além da estabilidade e solidez para os fins a que se destina, uma harmonia no conjunto, uma proporção das partes, um acabamento nos pormenores que impressionam agradavelmente. Em quase tudo se pode descobrir um apreciável *senso artístico* que convém particularmente considerar em sua tríplice manifestação: *tecidos, desenhos, música.*

a) *Tecidos*

Dentre os trabalhos de tecedura já recordamos as redes de dormir e de pescar. Mais, particularmente na *rede batida* (que parece de origem européia) e no *puericueio*, *Yaxkē Waxsó-ro*, (vd. p. 277, e) a mulher indígena mostra seu gosto e habilidade artísticos. No *Yaxkē Waxsó-ro*, há uma bela combinação do tecido e enfiadura, servindo-se de avelórios coloridos. Admira-se nele uma agradável combinação de côres, proporção e regularidade no desenho e um acabamento perfeito da peça. No tecido, a malha é diagonal. Apresenta também

combinação de fibras coloridas, para efeito de desenho. Na escolha das côres, como no acabamento revela-se bom gôsto que faz dêsse tecido um belo adôrno para as mulheres nas danças. Com missangas ou com fibras coloridas, os desenhos são as *gregas* características destas tribos.

b) *Desenhos*

1) *Desenhos murais*. — Os desenhos pintados nas cascas que constituem as paredes das casas, não são reveladores de gôsto artístico. Por exemplo, a representação de figuras humanas com o tronco desproporcional e informe, o pescoço figurado por um traço vertical, etc. É provável que aquilo que nos parece garatuja ou caricatura, seja a estilização de representações lendárias. Aceitando, embora, essa possibilidade, não se percebe a perícia dos riscos. As circunferências fazem-nas com perfeição. Quiçá seja por influência dos civilizados, servem-se para isto de um cordel, firmando-lhe uma das extremidades e amarrando na outra uma ponta de madeira que deixará a marca regular como a ponta de um compasso.

Nas pinturas murais servem-se da argila de diversas côres (principalmente branca, amarela, avermelhada, azulada), diluída no latex de *ôxtã-nîmî*, isto é da sorva (*Couma útilis*, Mell. e outras espécies) o qual depois de sêco adquire grande estabilidade e resistência às intempéries, nem altera as côres.

2) *Desenhos sôbre o corpo*. — Executam, outrossim, no corpo vários desenhos. Terão seu sentido mágico, mas pode-se ver nesse fato um pendor artístico, e, em alguns casos são feitos com capricho e maestria.

Não cremos que a pintura no corpo seja indício de um período de nomadismo: « Não tendo onde executar seus desenhos, faziam-nos sôbre o próprio corpo ». Opinamos, ao invés, que tenham um *caráter decorativo* (são, pois, indício de pendor artístico), além de os suporem dotados de *poderes mágicos* (virtudes profiláticas, etc.).

Observe-se:

1. — As pinturas não trazem representações totêmicas claras; salvo se se trata de uma estilização, cujo sentido os indígenas atuais parecem desconhecer.

Koch Grünberg (Z.I. 349) encontrou entre os *Arwake* do Içana, e os *Wanana* e *Kubewana* do alto Uaupés brasileiro, numerosos *desenhos antropomórficos*, e desenhos de plantas e animais, por vêzes mais ou menos estilizados. E informa ainda que as mesmas figuras das paredes de casca e postes da maloca aparecem, nas festas, nos corpos dos índios, bem como nos seus potes e objetos de dança. Revela, outrossim, a escultura de « atraentes figuras » antropomórficas e de animais não só na madeira, como também executados em espigas de milho, e dependuradas às traves e postes da maloca por meio de um cordel. Isto já não é dado ver ao visitante que alcançou estas tribos meio século mais tarde.

2. — O que se diz *Nö'ôsé* ou pintura do rosto são semi-círculos com a parte côncava para cima, na testa, e retas em V ao lado dos zigomas e na face. De ordinário para a execução dêsses desenhos servem-se do *Mumi-kha*, isto é, um

pauzinho como se fôra um *baton*, tendo numa das pontas uma bola de cera à qual adere o pó colorido, que se retira da pequena cuia em que se conserva, e se vai aplicando ao rosto.

3. — No tronco e membro executam vários desenhos, *We'é obasé*, todos, no entanto, constando de linhas retas. Em alguns casos, nas grandes danças do dabacurí, todo o corpo é pintado como se fôsse uma veste, com riscos longitudinais e transversais. O processo para essas pinturas é o denominado *We-obari-tyã*, a saber, tomam um pequeno cilindro de uma madeira muito leve dita *molongó* (em Tukano *Poó-gô*, é a *Ambelânia grandiflora*, da família das Apocináceas), com entalhes correspondentes aos traços que desejam, e enquanto a tinta está fresca fazem-no rolar de encontro à pele onde deixa os traços bem regulares. Servem-se igualmente de finas talas de arumá, não raro

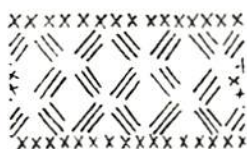


Fig. 23. — Desenho impresso com o cilindro do molongó

duas ou três amarradas à guisa de pincel, deixando um risco duplo ou triplo. Há também traços grosseiros executados com o dedo indicador molhado na tinta.

Não há, presentemente, marcas que caracterizem as tribos, como insinuam os primeiros exploradores. Observam-se os mesmos desenhos nas várias tribos.

4. — *As pinturas são feitas com tinta:* a) *preta* obtida das fôlhas de uma erva denominada *dyá-wé*, conhecida por *jenipapo*, ou do arbusto dito *we'é*. Do decocto das fôlhas do jenipapo deixado ao sereno resulta uma loção escura que empregam para tingir os cabelos quando vão branqueando. Da casca da vagem do ingá *laterifólia* extraem, também por maceração, uma tinta preta usada para os desenhos dos bancos.

b) *Vermelha do önõñá* ou *carajurú*, e do *Mõ'sã* ou *urucú*. *Carajurú* (ou *crajurú* como grafa Gonçalves Dias, *Relatório da Provincia do Amazonas*, I, p. 766) conhecida também por *piranga* ou *pariri*, é uma trepadeira da família das bignoniáceas, (a *Bignonia chica* de Humboldt ou *Arrabidaea chica* de Verlot). Das fôlhas sêcas e deixadas em maceração durante alguns dias desposita-se um pó vermelho, insolúvel em água que se guarda em cabaças e mistura-se com óleo ou resina quente quando se querem pintar. A pintura do carajurú tem evidentemente um caráter mágico. Assim figura no rito da iniciação pubertária, e o pajé pinta com êle o próprio corpo e objetos quando é chamado para atender a algum doente. Admitem que quando « soprado » pelo pajé, o carajurú adquire extraordinária virtude profilática; por isso servem-se dêle para pintar, com pequenas circunferências, o rosto das crianças recém-nascidas e, ao depois, quando lhes impõe o nome, e sempre que há doenças ou receios de doenças.

Emprega-se o urucú (a *Bixa orellana* ou *arbórea*, Hub. da família das bixáceas), diz Koch G. (Z.I. 448) com saliva, óleo ou leite de planta; não é tão resistente como a tinta do carajurú e descora-se à luz.

Tôdas estas tintas são bastante resistentes, pois perduram muitos dias, apesar dos seus banhos freqüentes.

Muito freqüentemente se encontram mulheres com o rosto mais ou menos empoadado de vermelho; é a pintura denominada *Tu-dyó-kūsé*. Explicaram que é somente para não sentirem tanto o ardor do sol nos trabalhos da roça. Esses pós são preparados com o urucú e carajurú.

Tatuagem verdadeira não usam e até parecem desconheçê-la os indígenas da geração atual.

Wallace, contudo, informava há um século (o.c.): «Estes índios (do Uaupés) fazem tatuagens, mas em pequena escala: para isso praticam ao longo dos braços uma fileira de picadas de formato circular. Os Tukanos distinguem-se das demais tribos por três

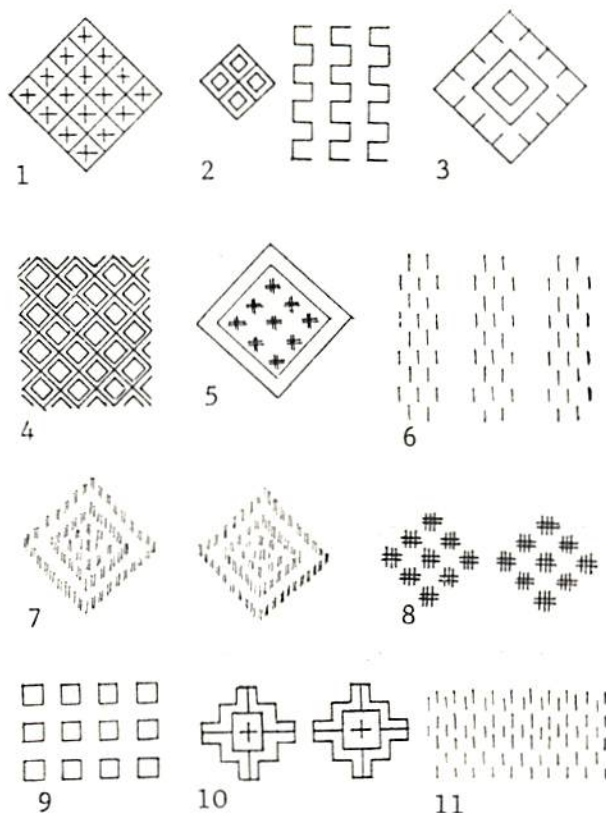


Fig. 24. — 1. *Yóásō paxkó sē'ēma*, costa de jacaré (preto); 2. *Soxkō-rō ó:ri*, flor (desenho) do ralo (preto e branco); 3. *Sē'rá*, abacaxi (verde e amarelo); 4. *Abū-dōxkari*, pedaços de beijú (preto e branco); 5. *Bu wahá-ro*, cuia de cutia (verde); 6. *Neé ó:ri*, flor do miriti (amarelo); 7. *Siri-pia ó:ri*, flor (desenho) da andorinha (verde e roxo); 8. *Ūhuri sē'ēma*, costa do jabuti (preto e branco); 9. *Ó:ri mārī*, desenho sem flores (branco e preto); 10. *Sakú dö'pó-kā*, perna de saracura (branco e preto); 11. *Yóásō sē'ēma*, costa de calango (verde).

linhas azuis verticais que riscam no lábio superior em lugar dos bigodes ». Pelos antigos exploradores sabemos das tatuagens de outras tribos do Amazonas, por exemplo, os Yavari, Urupá, Suarirana, Periquita, tôdas localizadas no rio Tapajoz (cfr. *Roteiro* de 1759, n. 54). Quanto às tribos do Rio Negro (sem precisar se estão incluídos os indígenas do Uaupés) escreve o Cônego André Fernandes de Souza (o.c. 455): « Uns furam as orelhas, beiços e nariz, em que introduzem penas e paus, custando-lhes essas operações dôres insofríveis; outros desenham na pele muitos riscos pretos permanentes, usando destas deformidades industriais não tanto por distinção da sua tribo, como por causar um terror impostor aos seus inimigos ». Dos *Desana*, informava Koch G. (Z.I. 264) no princípio do século, são os únicos do Caiari que usam tatuagem executada com espinho de palmeira. São duas linhas paralelas azuis, do lábio inferior ao queixo.

3) *Desenhos sobre os objetos*. — Os Baniva costumam executar desenhos nos camutins ou potes, e as outras tribos nas cuias de uso, especialmente no *maracá*. São côres vegetais com predomínio do branco, e os desenhos são sempre de gregas. Já mencionamos os desenhos nos banquinhos que os Tukano fabricam.

São oito os principais motivos ornamentais mais comuns que aparecem nos tecidos e trançados das redes e peneiras:

1. *Soxkôrô-ô:ri* (flores do ralo), isto é, semelhante á disposição das pedrinhas nos ralos.
2. *Mixpi pûri* (fôlhas de açáí), desenhos como as fôlhas da palmeira açáí.
3. *Byá-pôrá ma'á* (caminho da saúva).
4. *Neé ôori* (flor do mirití).
5. *Yôãsô sê'êma* (costa de calango).
6. *Pamô sê'êma* (costa de tatú).
7. *Dôxpôri-têrô sê'êma* (costa de lambari).
8. *Wâx-ti ôx'sé-pekuri* (joelhos de Wâx-ti), semelhante à cruz gamada ou esvástica.

Comprazem-se os índios uaupesinos em combinar êsses motivos e obtém numerosos desenhos. Casualmente em 24 peneiras adquiridas por nós em 1947, em diversos lugares do Uaupés, havia 23 combinações diversas.

c) *Música*

1) *Senso musical*. — Provavelmente o mais acentuado senso artístico destas tribos é o gôsto pela música. É tão notável êste senso musical, que uma criança corta as suas taquaras com as dimensões devidas, amarra juntas oito ou dez e resulta um pequeno *órgão*, a « *flauta-de-pã* » ou *caricho*, com as notas sucedendo-se com o mesmo intervalo de freqüência de vibrações que na escala musical, como se pôde verificar com um harmônio. De regra fabricam-na aos pares, de modo que uma servirá de contracanto à outra.

São, pois, dotados de bom ouvido musical, por isso com muita facilidade aprendem os mais variados dos nossos cantos, mesmo trechos clássicos, a uma e mais vozes, e comprazem-se grandemente com a música instrumental ou vocal. Apreciam, outrossim, muito a « música dos brancos », isto é, dos civilizados.

Por efeito da língua Tukano, cheia de nasais e numerosíssimas e ásperas guturais e aspiradas, e da influência da alimentação (pimenta), clima e gênero de vida, a voz do índio é forte, mas de pequena elasticidade, metálica, desagradável quando fala, e mais metálica ainda o é no conjunto, quando canta, e

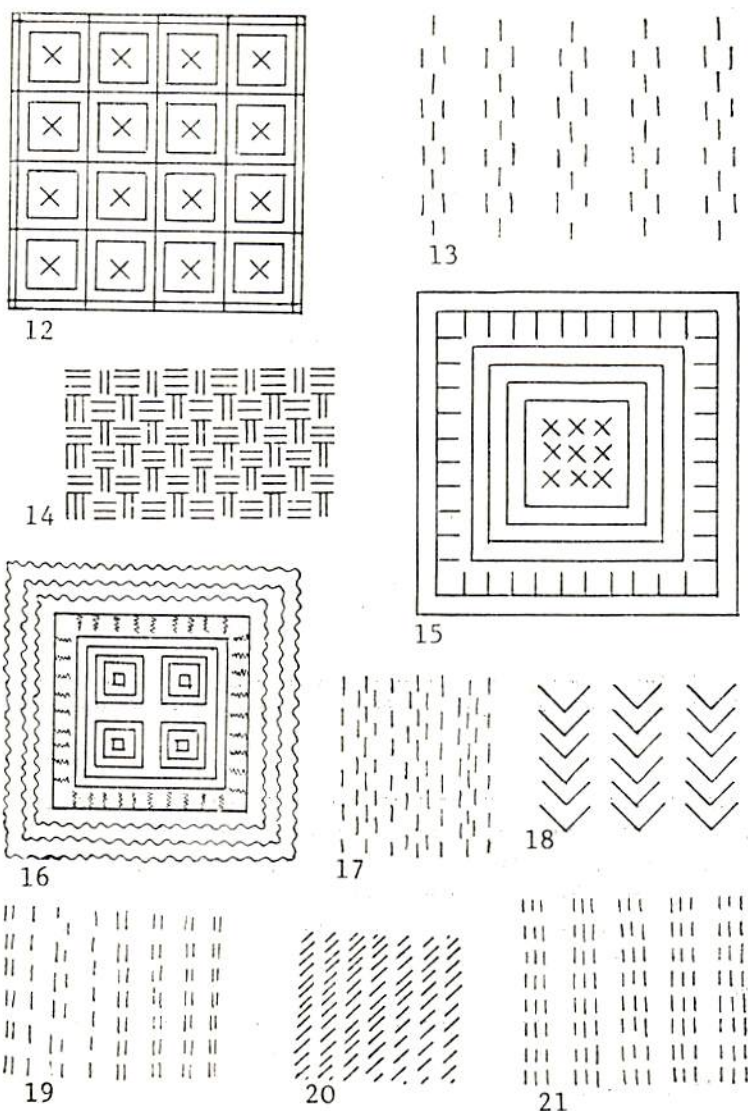


Fig. 25. — *Yuskö-döxká*, fruta; 13. *Mixpi ó:ri*, flor do açaf (vermelho e branco); 14. *Poxtá-da*, rama de espinho; 15. *Piã ó:ri*, flor (desenho) do piã (ave); 16. *Piã ó:ri*, flor (desenho) do piã (ave); 17. *Soxkô-sero*, surucucu (ofídio, amarelo); 18. *Á'rê-pûrî*, folha da pupunheira (verde); 19. *Sê'ã ma'á*, caminho do piramirim (peixe, vermelho e branco); 20. *Nixtiã ó:ri*, flor (desenho) larva do cunuri; 21. *Döxpöri-têrô sê'êma*, costa do lambari (branco).

especialmente quando falam em conjunto com certa intensidade (por exemplo, nas orações). Ouve-se então, um estranho vibrar das cordas vocais como um rebôo na garganta. É tão pequena a elasticidade da voz (salvo os falsetes que se ouvem, por exemplo, entre os *Kubewana* e *Arwake*) que talvez nenhum indígena do Uaupés seja capaz de dar uma oitava inteira. Fora das festas e danças os

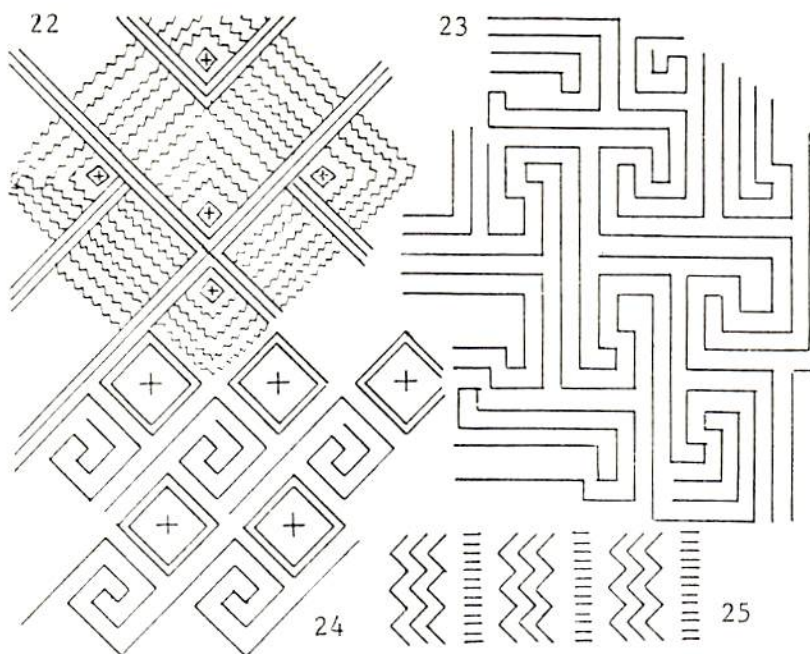


Fig. 26. — 22. *Öxsö sē'ema*, costa da cobra de duas cabeças; 23. *Wāx-ti öxsé-pekuri*, joelho de *Wāx-ti*; 24. *Wāx-ti-ke-ō*, tipiti; 25. *Bya-pōrá mā'ā*, caminho de saúva (amarelo).

homens jamais cantam; as mulheres raramente o fazem, por exemplo, quando trabalham na roça. Releve-se, porém, que as canções dos homens são hinos religiosos, ao passo que as das mulheres são composições báquicas que executam quando distribuem a bebida. Entre os ex-alunos, e especialmente entre as ex-alunas da Missão Salesiana, há maior elasticidade e ouviu-se com mais freqüência cantarolar. São, porém, de ordinário os cantos religiosos ou profanos aprendidos no colégio.

Releve-se que, de regra, é agradável o timbre de voz das meninas quando chamam uma sua companheira, e, então, costumam abreviar-lhe o nome, por exemplo Madá (Madalena).

2) *Canções*. — O indígena gosta de cantar, embora se mostre acanhado de o fazer, fora das festas, diante do civilizado. Possui um repertório de cantos para as danças rituais (*cantos religiosos*), e outros para os seus divertimentos (*cantos profanos*). Aqueles sempre corais, sem *solos* e a uma só voz. Estes são cantados por um ou mais cantores simultaneamente ou alternadamente, repetindo o mesmo motivo, ou não.

a) *Cantos religiosos*. — São cantados exclusivamente pelos homens. São lentos, monótonos, com muitas repetições. Quanto ao ritmo, inspiração e movimento podem classificar-se ou enquadrar-se entre as composições grego-gregorianas. Como o único processo de aprendizado é a outiva e a memória, segue-se

que a *música* se conserva mais ou menos fiel (como se verifica assistindo-se, em diversas circunstâncias e lugares ou tribos diversas, as suas festas), porém, a *letra* se foi corrompendo. Hoje, em muitos desses cantos, há apenas sons sem significado, e os próprios silvícolas confessam não entenderem, na generalidade, o sentido das articulações que proferem. Como, de resto, acontece, por vezes, também nos cantos populares dos civilizados (cfr. também C. VII, 6, a 2).

Alguns desses cantos inspiram-se em a natureza: *canção da « cutia que come umari »*, o « *desfolhar-se do açai* », *canção da borboleta*, da *abelha*, etc.

Os cantos ou as danças iniciam muita vez com assobios e regularmente terminam também com um *fortíssimo* de assobios e gritos.

O Pe. Antônio Giaccone informa (*Os Tukanos*, pag. 52) que há um canto reservado ao tuxáua, e com a mesma melodia da dança. Enquanto o grande cigarro ritual vai passando de boca em boca entre os homens sentados em seus banquinhos, o tuxáua canta assim: « *māri būxkōrá, māri paxkō-s'ômōā baxsesé dubi-we: pāra, yōō ná pōrá ubú dubí, ubú dubí we:yá, máxsā yōō pōra* »; isto é: « nossos velhos, nossos antepassados, sentados faziam cerimônias (Sopros); como faziam eles antigamente, fazei-o vós também, fumando, meus filhos, fumando sentados ».

b) *Cantos profanos*. — Os cantos profanos constituem patrimônio artístico exclusivo das mulheres. Os homens não os sabem cantar, como as pessoas do sexo feminino ignoram os cantos religiosos dos homens. Merecem denominadas *canções báquicas*, porque, de regra, as mulheres ou moças os cantam quando distribuem a bebida, no intervalo das danças. Tôdas estas canções apresentam um sentido bem claro; são convites para beber ou pedido de bebidas; não raro referindo também episódios da vida da cantora. São *recitativos*, e, portanto, respeitando a melodia, a executante irá cantando seus versos, ora mais longos, ora mais curtos, umas vezes com mais felicidade, outra, com menos. Há, assim, campo para a inspiração pessoal, embora obedecendo a um padrão tradicional e empregando frases e idéias usuais. Algumas são mais movimentadas, outras, menos; desenvolvendo um motivo musical simples, de poucos compassos, porém melodioso e agradável. Como melodiosas e agradáveis, embora também de poucos compassos, são os cânones musicais que executam na « *flauta-de-pã* » e no « *japurutú* ».

Quanto à execução, releve-se que, às vezes, se encontram belas vozes. Entre as *Baniva* e *Kubêwāna* observam-se também os trechos de *piano* ou mesmo *pianíssimo* e os *fortes*; cuidado que não nos foi dado notar em outras tribos. Não há, porém, preocupação quanto à respiração; especialmente quando já temulenta, a mulher cantará enquanto lhe sobrar fôlego, interrompendo depois de improviso o verso ou a melodia para respirar rumorosamente.

Algumas dessas canções das danças das mulheres, como outrossim dos pajés, terminam com uma gargalhada ou um grito característico.

c) *Elegias*. — O pranto dos mortos é um dever que cabe às mulheres, embora sejam elas de tribo diferente da do finado. São, pois, as *elegias* parte do repertório musical feminino. De ordinário executam-nas as mulheres casadas, especialmente se o morto é seu filho ou marido, ou parentes deste; mas têm-las

ouvido também dos lábios de moças solteiras. Embora acompanhadas regularmente de imprecações contra os supostos causadores daquela morte, são melodiosas e tristonhas as elegias. A interculturação destas tribos (favorecida pelo comércio e a exogamia, recordámo-lo ainda) faz com que encontremos as mesmas melodias em tribos diversas, que distam entre si várias centenas de quilômetros. Também não se nota variedade na letra, são as mesmas idéias e dizeres (cfr. todavia a *letra* de uma delas registrada, C. VII, 4, g 1, p. 328). Algumas dessas *elegias* foram por nós gravadas e podem-se ouvir na *Discoteca Etno-linguístico-musical*, organizada pelo autor (Largo C. de Jesus, 154, São Paulo - SP, Brasil).

d) *Nomos ou Canto dos xamãs*. — Há um repertório exclusivo dos pajés. Como um pajé se forma à escola de outro, quicá de tribo diversa (cfr. VII, 2, e 2 f), explica-se o fato de ouvir um mesmo canto executado por pajés de diversas tribos. São no entanto bem diversas as melodias dos cantos dos pajés *Tukano* do Tiquié e as dos pajés *Wanana* e *Arwáke* que pudemos gravar (cfr. « *Discoteca Etno-linguístico-musical* »).

Quase sempre os pajés cantam ao som do maracá. Seus cantos constituem um dos processos de cura, e por isso variará conforme a doença. O motivo musical é um canon grego-gregoriano, melodioso, lento, solene. Em alguns cantos a letra já se acha adulterada; são sons articulados sem sentido. Por vêzes há também gargalhadas intercalares.

3) *Instrumentos musicais*. — R. G. Izikowitz (*Musical and other sounds instruments of the South American Indians. A comparative ethnical study*, 1935) apresenta quatro grupos de instrumentos musicais: 1) *idiófonos*; 2) *membranófonos*; 3) *cordófonos*; 4) *aerófonos*. Do terceiro grupo não encontramos nenhum exemplar nas tribos Uaupesinas. Dos outros há vários instrumentos, todos de origem evidentemente indígena. Nestes últimos anos, alguns indígenas que desceram por motivo de trabalho ao Rio Negro, se enamoraram tanto de *guitarra* que por lá ouviram, nas festas dos caboclos, que o possuir uma delas constitui o sonhado fruto dos seus trabalhos. E, ao regressarem aos seus povoados passam horas esquecidas do dia e da noite tangendo monotonamente o pobre instrumento. Talvez o encanto não lhes derive do prazer auditivo que experimentam, como de parecerem, com isto, mais adiantados ou civilizados que os outros seus irmãos. Já se vê também alguma gaita ou sanfona entre os ex-alunos da Missão, soados no entanto com pouca maestria, porém muito prolongada e monotonamente.

a) *Idiófonos*. — Como instrumentos de ritmo das danças possuem:

1. *Tubo-de-ritmo*. No idioma *Tukano* denomina-se *abāw-wō*, pl. *abāw-pawö* (ou *abū-wö*, plural *abū-pawö*). É um cilindro de embaúba de um metro de comprimento, e 10 cm. de diâmetro, ôco, com a extremidade inferior que toca o solo, obturada porque corresponde ao nó. A superior é aberta e termina com um prolongamento retangular, por onde se segura com a mão direita. Cada dançante leva o seu instrumento e vão todos juntos marcando o ritmo do passo com uma pancada contra o solo. Com frequência êstes instrumentos

são pintados de branco, com o latex da sorva, e com desenhos de gregas de cor vermelha ou preta.

2. *Bastão-de-ritmo* ou *Tacapu*. Algumas vezes os dançantes trazem na mão direita um simples bastão de qualquer madeira, que se diz em Tukano *yuxkë* (pau), também com a finalidade de marcar o ritmo.

3. *Murucu*. *Murucu* é termo da Língua Nheehgatú. Em Tukano chama-se *yai-gö* (isto é, pau-da-onça). Gonçalves Dias denominava-o *murucu-maracá* (cf. *Relatório da Província do Amazonas*, vol. 1, p. 760).

Câmara Cascudo (*Dicionário do Folclore Brasileiro*, vol. I, p. 101) registra como sinônimos de *murucu* os termos: *caucauá*, *carutana*, *waranga*, e também *bastão-de-ritmo*. Inaceitável esta última sinonímia. Enquanto o *bastão-de-ritmo* é um bastão ou pedaço de pau qualquer, o *yai-gö* ao invés, é um instrumento artístico, e, com rigor, não se emprega para marcar o ritmo de danças. O *yai-gö*, que hoje raramente se vê no Uaupés, é usado poucas vezes pelo tuxaua. Nem corresponde ao «*canudo*» do trecho de Gabriel Soares de Souza citado por Câmara Cascudo. A esse «*canudo*» corresponde o que indicamos sob o n. 1, a saber, o «*tubo-de-ritmo*». Informa-nos C. Cascudo que Nordenskiöld di-lo de origem da Melanésia. Resta a esclarecer qual desses tres primeiros instrumentos de ritmo que descrevemos seria de origem melanesiana. Ou o seriam os três?

Consiste o *yai-gö* numa haste de pau brasil (mira-piranga), com belas pinturas e adorno de plumas coloridas, de uns dois metros de comprimento e seus 3 cm. de diâmetro, com a extremidade inferior em ponta e a superior em forma de garfo. Quase ao centro há uma intumescência com fendas e dentro, algumas pedrinhas. Feitas as fendas, submete-se o lugar ao calor do fogo, quando está aquecido dilatam a intumescência e introduzem as pedrinhas, as quais depois ficam presas, quando a madeira se resfria e contrai. O tuxaua, que preside às danças, empunha-o com a mão direita e bate-o contra o biceps do mesmo braço, produzindo um rumor como de chocalho, enquanto a haste inteira se põe a vibrar. Serve para marcar o início das danças.

4. *Crótalo*. Em Tukano chama-se *kixtyó* e soa como castanholas. São pequenos cocos de tucumã, enfiados em um cordão que se amarra ao tornozelo direito, em alguns números de danças, a fim de marcar-lhes o ritmo.

5. *Maracá*. Em Tukano denomina-se *yaxsã* ou *yaxsã-ga*; pl. *yaxsã-pá*. É um chocalho preparado com uma cabaça, na qual se praticou um orifício na parte inferior por onde se introduziram algumas sementes ou pedrinhas e se adaptou um cabo de uns 10 ou 15 cm. por onde se segura e agita. Alguns são pintados com os desenhos comuns já vistos. Em alguns números de danças os homens todos agitam o maracá.

É, além disso, um instrumento mágico, de que se servem os pajés nos seus processos de cura, e com o qual vão ritmando também suas canções terapêuticas ou nomos.

Do *trocato* já falamos (VII 1, p. 228).

b) *Membranófonos*. — Só conhecem um, de que se servem para anunciar a hora do caxirí, o *tambor*, em Tukano *twá-tö*, pl. *twáthe-pawö*. É um pequeno

tambor de seus 20 cm. de diâmetro e 20 de altura. A parte cilíndrica é feita de casca de louro, e é fechada em ambas extremidades com pele de macaco sem o pêlo, e bem esticada. Soa-se com uma pequena baqueta de madeira, *twátö pa:-kö*.

c) *Aerófonos*. — Neste grupo se inclui o maior número dos instrumentos indígenas, os seus vários tipos de flautas e apitos. Alguns destes instrumentos emitem diversos sons, permitindo a execução de variados e agradáveis motivos musicais. Outros, ao invés, apenas um som que se faz soar sempre ritmicamente. Observe-se que, em geral, a execução começa por pequeno exercício de afinamento dos instrumentos, e encerra-se por um *fortissimo* de todo o conjunto instrumental.

1. *Flauta-de-pã*. É o *syrinx* dos gregos, conhecido regionalmente pela denominação de *cariço*, e, em Tukano, *wéô*, pl. *wéô-pari*. Consta de 6 a 10 tubos de taboca, de diverso comprimento e grossura, amarrados entre si, com os orifícios num mesmo plano, como numa gaita. Fabricam-nos sempre aos pares, para que os dois tocadores estejam afinados e, com uma *terça* ou *quinta* de diferença, um possa executar o *canto* e o outro o acompanhamento ou *contracanto*. Classificam-se em vários tipos, conforme o número de tubos e sua tonalidade: *yörörí-pa*, *wéô-pa*, *puxtirí-pa*, *wanÿã-pa*, *yötirí-pa*.

A flauta-de-pã, é, por excelência, o instrumento dos rapazes; jamais a vimos tangida por homens maduros. Ao som dos *cariços* desenvolvem-se agradáveis números de danças (vd. VII 6, a 4), com variadas melodias, e com caráter recreativo nos intervalos das danças rituais. As moças também participam, como parceiras de cada rapaz músico. Os músicos às vezes dançam em ala, segurando com a direita a flauta, e com a esquerda o ombro do companheiro ao lado; neste caso as damas postam-se de permeio, segurando pela cintura os dois homens entre os quais se acha, um em cada braço. Outras vezes os tangedores em coluna, evoluem circularmente ou em caracol, ora para a direita, ora para a esquerda, e então, com a mão esquerda acima do próprio ombro, seguram a mão de sua dama.

2. *Flauta longa*. Em Tukano por vezes se diz *buxpú-wö*, pl. *buxpú-pawö*, que propriamente indica a *sarabatana*. Denunciando no entanto sua origem estranha, está o nome mais comum *yapúrutu* (*yapurutú* em Língua Geral). É uma flauta de paxiúba, sem registros, medindo aproximadamente 1,50 m. de comprimento, com o diâmetro de 3 a 5 cm. Sopra-se pela extremidade superior, tendo a uns 10 cm. abaixo um orifício que se gradua com uma lâmina de folfolo de palmeira, como se fôsse a palheta de uma requinta. Combinam-se também aos pares, canto e contracanto.

São de vários tamanhos e cada qual traz o nome de uma ave ou animal, assim entre os *Wanãna* e *Kubêwana*. O Tuxáua Julio, de Pari-cachoeira (rio Tiquié) assegurou que êsses nomes são dados por outras tribos, não pelos Tukano.

Com esta flauta se executam belos e variados motivos musicais. É, por certo, o mais agradável dos instrumentos indígenas. Após breve ensaio, a fim

de verificar a afinação dos instrumentos (canto e contracanto), dois ou quatro homens iniciam a dança: com a mão direita seguram o instrumento, enquanto a mão esquerda pousa sobre o ombro do companheiro a seu lado. Deslocam-se assim até o fim da maloca, tendo o cuidado que o instrumento de um não se choque com o do outro ao mudarem de posição para a marcha em sentido oposto. As mulheres, que entram para a dança, postam-se entre dois homens, segurando-os pela cintura.

3. *Flauta de osso*. Em Nheengatú é conhecida por *membí*, e em Tukano por *wái-kö o'ã* (osso de animal) ou também *puxtiri o'ã* (osso de soprar). É uma flauta de 15 a 20 cm., feita de osso da tíbia de animal, com três orifícios longitudinalmente, à semelhança das nossas flautas, e um superior, verticalmente, por onde se sopra, sendo êste orifício em parte obturado com breu, para que o ar entre na intensidade e direção convenientes. Toma diferentes nomes, conforme o nome do animal cuja tíbia se aproveitou: *ñamã o'ã* (osso de veado), *yái o'ã* (osso de onça), etc.

Durante as danças esta flauta estará sempre enfeitada com uma enfiada de carapaças de diversas côres de coleópteros. Os homens trazem o instrumento com a mão direita, em alguns números de danças, e fazem-no soar com intermitência, à guisa de apito, nos intervalos dos cantos.

4. *Flauta-cutia*. Seria a tradução do nome Tukano *bwá-wö*, pl. *bwá-pawö*; pois *bwá* significa *cutia* (pequeno roedor, *Dasyprocta aguti*). É um pequeno pífaro de taboca, de 20 a 30 cm., adornado com penas coloridas.

Há uma dança que se denomina *bwá-baxsá*, na qual todos os homens trazem na mão direita êsse pífaro. Em dados momentos cessa o canto, e cada qual faz soar o próprio instrumento, como um simples apito, porém ritmadamente. A certa altura alguns atiram ao chão o seu pífaro, mas retomam-no em seguida, fazendo-o novamente soar. A dança se encerra com um assobio mais forte e prolongado.

5. *Caramujo*. Em Tukano se chama *sã'ã*. É um apito que se obtém do caramujo. Um velho indígena informou que, sob êste mesmo nome, antigamente se designava também um pífaro de taquara ou taboca, com um orifício no centro que se aplica ao nariz para emitir o som, e com os dedos obturam-se as extremidades. É êste um instrumento que muitos da geração nova desconhecem.

6. *Varejeira*. Em Tukano se diz *mõxtê-poro*, que significa justamente *mosca-varejeira*. É uma pequena flauta de embaúba de uns 30 cm. com orifício vertical, como em geral nas flautas. Tangem-na nos intervalos das danças. Os sons imitam articulações de palavras, e assim os rapazes dirigem convites sexuais às môças. É o que se diz *puxtí-weresã*, queixar-se tocando flauta (cfr. VII 1).

7. *Mawáko*. Sob êste nome vêm dois tipos diversos de flauta: 1) um pífaro de embaúba, podendo atingir até um metro de comprimento; 2) uma pequena flauta de 12 a 15 cm. com um orifício lateral, ao centro, também de embaúba.

8. Há vários tipos de *apitos* ou assobios, e que usam nas danças, assobian-

do ritmadamente nos intervalos dos cantos. Um deles é de taboca, tem o feitio de um apito comum, de uns 10 cm. com o orifício de sôpro na extremidade superior, e usa-se na dança denominada *wá'wa-ri baxsá* (dança do boné de arumã).

9. *Uaraperu*. Outro apito, também de taboca, e do tamanho do precedente, porém com orifício no meio, diz-se *uaraperu*.

10. *Simiõ-mi*. Em outras danças, em vez de apito, cada homem traz um pedaço de cipó, de 20 ou 30 cm. de comprimento, cuja casca se desprende facilmente, ficando como uma baínha. Apertando-se com a mão esquerda essa baínha e com a direita puxando o cerne de cipó, resulta do atrito um silvo muito agudo. A este instrumento ouvimos denominar *simiõ-mi* ou *simeõ-mi*. Note-se que *simyõ-mi* ou *simeõ-mi* é também o nome de um dos instrumentos misteriosos e lendários, ou *jurupari*, cuja vista é interdita às mulheres. Seria ele, por esta razão, substituído, em tais danças, pelo apito supra?

11. *Jabutí*. É preparado da carapaça do jabutí, donde lhe vem o nome, que em Tukano é *úhuri*, esvaziada de sorte que o casco fique intacto. Depois obturam-se, em parte, os orifícios com breu. Prende-se fortemente o instrumento sob o braço esquerdo, enquanto a mão direita aberta vai atritando com fôrça o lábio do orifício superior; emitirá, então, som rouco, semelhante ao da cuíca.

Vimos que o homem, ao soar este instrumento, ia recuando até esbarrar, por brincadeira, nas mulheres que se afastavam entre gargalhadas.

12. *Cabeça de veado*. Em Tukano denomina-se *nâmá döxpo-á*. Consiste exatamente numa cabeça de veado, tendo obturados com breu os vários orifícios, exceto um, na parte superior, entre os chifres, por onde se sopra. Usam este instrumento para anunciar o caxirí, e precisamente o som procura imitar as palavras: *pêru wá-tya* (traga caxirí) que se repete várias vêzes, e termina com a repetição: *keró, keró, keró* (depressa, depressa, depressa).

13. *Ocarina*. Em Nheengatú *toré*; em Tukano *uxpitu*, pl. *uxpitu-pá*. É um instrumento de barro cozido, que lembra a ocarina, e que sopram pelo caminho, quando se dirigem ao dabacurí (cfr. VII 4, e 2, p. 303).

14. *Jurupari*. Em Tukano se diz *mîri* (Uaupés *mîni*). É o instrumento misterioso cuja vista é vedada às pessoas do sexo feminino. São tubos de paxiúba, envolvidos pelo líber de *chibarú* (*Epêrua grandiflora*) enrolado em espiral, com duas varas que emergem como chifres, da extremidade superior, e por onde se segura para soprá-lo. Conforme o comprimento que varia de 80 cm. a 1,50 m., e diâmetro de 6 a 10 cm., o som será como o de um trombone, ou mais grave, como o de um baixo.

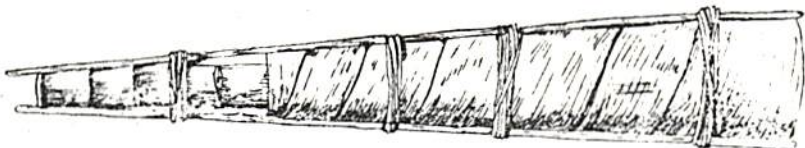


Fig. 27. — Miri (*jurupari*)

São quatro diversos, porém, como os fazem sempre aos pares, *canto* e *contracanto*, constituem uma banda musical de 8 instrumentos que soam simultaneamente, num conjunto rouco, forte, mas bem harmonizado e que muito agrada ao índio. Na pitoresca nomenclatura indígena, em vez de canto e contracanto os instrumentos são denominados *marido* e *mulher*. Já relevamos alhures (VII 2, c 2) a crença que os *mīriá* são « gente », e talvez derive desta crença a denominação de marido e mulher.

Cada instrumento tem seu nome, conforme o tamanho; não sabem, porém, explicar-nos a razão dos nomes.

Começando pelos maiores, é a seguinte a ordem que nos deu o tuxáua-bayá Júlio de Parí-cachoeira (rio Tiquié) em 1953:

1) *baaró* (uma ave de rapina); 2) *mabā* (arara); 3) *dētō* (esquilo); 4) *kixtyó boxká* (feixe de crótalos); 5) *arūtō* (assarí, um pequeno tucano); 6) *mērē-i'si* (um macaquinho, talvez o saguí); 7) *doé* (tarai-ra, peixe); 8) *pextoá* (maçarico, ave aquática caradriídea).

Em abril de 1955, dois pajés da tribo Tukano, Marcelino de Iuquirá e Henrique de Japú-igarapé (Uaupés), indicaram também os nomes dos instrumentos, porém com alteração da ordem, a saber (registramos sua pronúncia defeituosa), começando pelo maior:

1º par: *kixtyó-boxká* (conjunto de chocalhos), sua mulher é *anönō* (assarí); 2º par: *i'tši* ou *mē'nē-i'si* (macaquinho branco de costa amarela), sua mulher é *pusō* (assim pronunciam, em vez de *poxsō*, makú; e explicaram o porque, isto é, serve de criado, é o makú dos juruparí); 3º par: *doé* (tarai-ra), sua mulher é *pextoá* (maçarico); 4º par: *dētō* (esquilo), sua mulher também é *pusō*.

Parece que cada tribo tem o seu modo peculiar de preparar os *mīriá*, de sorte que, sem prévio ensaio, os de uma tribo não sabem tanger convenientemente os instrumentos de outra tribo. Assim, ao menos, se desculparam os *Wanāna* de Carurú-cachoeira (Uaupés) de só haver um homem deles que sabia tocar os *mīriá* emprestados para a ocasião, pelos vizinhos *Huhudēne* de Uaupim-cachoeira (rio Aiari, afluente do Içana).

15. *Eheönō*. Não é propriamente um instrumento musical, senão um objeto lendário e para comemoração das lendas. Já descrevemos acima esta pequena corneta (Cfr. VI 4, i 3, p. 205).

4) *Motivos musicais das flautas-de-pã*. — Do Missionário Salesiano, Pe. Eduardo Lagório, apreciador da música indígena e que já se tem inspirado sobre motivos musicais indígenas para a composição de cantos religiosos e profanos, obtivemos as seguintes notícias sobre as *flautas-de-pã* e seus motivos musicais: « Os três primeiros tubos (da flauta-de-pã) dão sempre um acorde às mais das vezes *maior*, e de vez em quando *menor*, resultando os três primeiros tubos:



Fig. 28. — 1. Notas dos três primeiros tubos; 2. *wānyā-pa* (de nove tubos); 3. *yörörí-pa* (de seis tubos); 4. *puxtiri-pa* (de oito tubos); 5. *wéō-pa* (de sete tubos); 6. *yötiri-pa* (de nove tubos).

Os outros tubos se vão sucedendo com mais variedade. Há uma flauta pequena, a que chamam *wānyā-pa*, com nove tubos, cujas notas são as seguintes (2 supra).

A outra com que respondem aos tubos mais grossos, ou viceversa, toma o nome de *yötiri-pa* (*yöti*, respondo).

As tonalidades variarão naturalmente com a variação das medidas. Estas dependem, da medida que se adotou para o tubo maior, e também do seu fabricante, porque se medem pelas falanges dos seus dedos. A diferença de tamanho entre o 1° e 2° tubo corresponde às duas primeiras falanges do indicador; entre o 4° e o 5°, apenas meia falange; entre os outros tubos só a ponta do indicador.

Note-se que a partir do 3° tubo o diâmetro vai diminuindo. Essa regra vale para o tipo pequeno *wanyā-pa*.

Preparam, outrossim, uma flauta pequena de seis tubos, a qual chamam *yörörí-pa*, e toca-se sòzinha, isto é, sem contracanto.

Uma delas dava as seguintes notas (3 supra).

Com tubos mais compridos fabricam vários tipos de flautas, uma denomina-se *wéō-pa*, outra, *puxtiri-pa*.

As mesmas sopradas nos tubos mais grossos, ou vice-versa, servem de contracanto, e neste caso se dizem também *yötiri-pa*.

Duas delas, confrontadas com o harmônio, e que serviram para a execução das melodias abaixo, davam as seguintes notas (4 e 5 supra) ».

O mesmo informante forneceu as seguintes melodias, escolhidas entre as mais fáceis do repertório indígena, para adaptá-las ao compasso:

Fig. 29. — 7. melodia com *wêõ-pa* (7 tubos); 8. variante melódica com o instrumento de 8 tubos; 9. melodia com *puxtiri-pa* (8 tubos); 10. outra melodia com o de 8 tubos; 11. melodia com a *yötiri-pa* (9 tubos); 12. melodia com *wêõ-pa* (7 tubos); 13. outra melodia com *wêõ-pa*.

d) Plumagem e adornos

São muitos os enfeites indígenas; os mais vistosos são para os homens. Este conjunto de adornos (brincos, pulseiras, colares, pentes), o cabelo longo em trança, cuidadosamente penteado, a depilação da barba e do bigode, davam ao índio, conforme testemunho de Wallace, um aspecto tão efeminado, especialmente na dança, quando ainda resguardavam o peito com o escudo de cipó e a parte inferior do corpo com o longo *waxsó-ro* de tururí pendente, que o

cientista inglês pensava estar diante de uma mulher. A opinião de Wallace é que dêsse engano nasceu a lenda das Amazonas ou mulheres guerreiras (*Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*, 630). Mas seu uso nestes é exclusivo para às danças, ao menos presentemente entre as tribos do Uaupés. Nas tribos *Roéra* e *Ihwāna* mesmo fora das danças, temos visto os homens, especialmente os moços, com as pinturas no rosto, pulseiras nos braços e brincos constituídos de um batoque de plumas coloridas ou brancas.

Os antigos viajantes falam em adereços de ouro e prata. Não há tais metais nessas regiões, e não sabem trabalhá-los. Da relação com outras tribos da Colômbia a Venezuela tê-los-ão obtido por troca. Atualmente só se encontram algumas mulheres com lâminas triangulares de prata batida, de variado tamanho, enfiadas em um cordão, e se usa como colar ao redor do pescoço. São ditos, pela sua aparência, *mo'mō-rō khwiri* i.e. fatias de borboleta.

O Pe. Cristovão de Acuña, relatando a viagem de Pedro Teixeira, em 1639, da nação dos Curizaris, que começava 28 léguas abaixo da foz do rio Juruá, diz: «A primeira aldeia desta nação, vindo rio abaixo, chamaram os portugueses "aldeia de ouro", por nela terem encontrado e comprado algum, que em pequenas laminas os índios trazem pendentes dos narizes e orelhas, que foi tocado em Quito e se achou ser de 21 quilates» (*Descobrimientos do Rio das Amazonas*, trad. de C. Melo Leitão, pag. 236). Conforme êsses primeiros exploradores, tais chapas se obtinham batendo «este ouro, todo em pontas e grãos de bom tamanho», que tiravam de uma serra banhada pelo rio Iquiari.

O Pe. José Monteiro de Noronha, no seu *Roteiro* informa que os Taryana obtinham tais lâminas dos índios colombianos *Panēnōá* (Vd. acima pag. 36). Manoel da Gama Lobo D'Almada, que, por ordem do Governador do Rio Negro, João Pereira Caldas, explorou as passagens do Uaupés para o Japurá, em sua relação de 13 de setembro de 1785 assim manifesta a sua opinião ao mesmo Governador (cfr. Artur Cesar Ferreira Reis, *Lobo d'Almada*, 1ª ed., Manaus 1940, pag. 82): «No que pertence às Folhetas de ouro das quais se diz que usavam para pendentes de orelhas, certos índios do Rio Uaupés; he couza esta de que não pude descobrir nem menor noticia por mais que indaguei das muitas diferentes Nações com que falei abitantes do mesmo Rio. Bem pode ser que aquelas pretendidas Folhetas de Ouro não fossem mais do que huma illusão quimerica originada de se ver nas orelhas dos ditos Índios as Azas de certos Bizouros grandes côr de cobre, cujas Azas depois de secas parecem huma especie metalica pela sua consistência e luzimento.

Enfim eu tenho para mim que esta Notícia das tais Folhetas de ouro do Rio Uaupés, he tão Fabuloza, como o he certamente a que se afirma na Sinopse do Padre Jozé Monteiro, de se terem tirado ou trazido do Rio Tiquié no anno de 1749, certas Pedras, que fundidas mostrarão ser de prata; quando bem se deixa crer que elas não seriam outra couza mais do que aquelas Pedras Metalicas chamadas Pirites, de que eu remeti a V. Excia. algumas apanhadas no Apaporis, e que também se achão pelo Rio Tiquié, as quais parecerão prata à maior parte das pessoas da minha cometiva, que já como tal as pretendião carregar».

1) *Adornos femininos*. — Além das pinturas sôbre o rosto, seios e corpo, como enfeite (e não como veste), como declaram, possuem as mulheres poucos objetos de adôrno:

a) *Colares*. São de diferentes tamanho, feito e matéria. Resulta de várias sementes, especialmente um coco miúdo, enfiado em uma fibra de tucum, é o *parakē-dá*; ou também missangas, é o *yax'kē-dá*; ou contas obtidas dos civilizados e combinando diversamente as diferentes formas, tamanho e côres.

Usam-nas mesmo fora das danças; não são, porém, de uso geral, e no tempo de Wallace não se usavam absolutamente (*Viagem pelo Amazonas e Rio Negro*, pag. 630).

b) *Pulseiras*. São de contas ou sementes, como os colares, e denominam-se em Tukano, *yax'kē wā-yāsé*.

c) *Ligas*. Em Nheengatú denomina-se *tapacúra*, e em Tukano *yuxtá-seri*. É uma faixa de delicado e curioso tecido, feita de fio de caroá, às mais das vezes, colorido de amarelo ou vermelho. Aplica-se uma em cada perna, pouco abaixo do joelho. Em muitos casos é tecido sem emenda, e por isso, quando, pelo crescimento da pessoa, começa a apertar demasiado, cortam-no fora.

Afirmam que tem por finalidade engrossar as pernas.

Entre os *Ide-masã* do ribeirão Komé-ya, afluente do Pirá-paraná, vimos também rapazes usando ligas. Nas demais tribos os homens só as usam como adornos para as danças.

d) *Brincos*. Atualmente só se vêem brincos (em Nheengatú *nambi-purá*, em Tukano *yoxsasé*) obtidos dos civilizados; ou, em lugar deles, pequenos colares de avelórios.

e) *Puericueio*. É a tanga feminina da qual falamos antes (C. VI 3, a), em Tukano *yax'kē waxso-ro*. Atualmente só o usam nas danças e muito raramente.

« Em seus festivais, escreveu Wallace (p. 630), quando dançam, as mulheres põem, então uma pequena tanga ou avental, feito de contas dispostas em padrões regulares, com muito gosto e muito capricho. Essa tanga tem cerca de seis polegadas quadradas. Em outras ocasiões nunca é usada, tanto que acabada a festa, as mulheres logo a tiram ».

f) *Grinalda*. Durante as danças, às vezes as mulheres ajustam à cabeça uma grinalda de ramos daquele arbusto de odor agradável e intenso dito *bará*. É o que se chama em Tukano *bará pu'sasé*.

g) Muitas mulheres e moças usam habitualmente pentes recurvados e de côres vistosas, *i'i be'tó* ou *i'i-ro be'tó*, obtidos dos civilizados. Há um século atrás, conforme Wallace, não usavam pente algum.

2) *Adornos masculinos*. — Para as danças os homens pintam o rosto e o corpo, como se disse acima.

a) *Pedra do mando*. Assim a denominamos porque atualmente é um distintivo dos tuxauas, que a trazem pendente ao pescoço nas ocasiões solenes (danças, recepção de algum civilizado, etc.). Hoje em dia é um adorno raro, e poucos o possuem. O ouvidor Xavier Sampaio (cfr. acima II 3), seguindo o Pe. José Noronha, cita a existência desse adorno e o dá como indicador e classificador, pelo seu tamanho, da nobreza do portador. Em Tukano se denomina *ðxtā bohá*, isto é, *pedra clara*. É um pedaço de quartzo amorfo, bem liso, de forma cilíndrica, e de uns 15 cm. de comprimento e 2 a 3 de diâmetro.

Nas margens do Uaupés não é encontradido o quartzo. Koch Grünberg informa que essas pedras provêm de um local no interior da mata na margem

esquerda do Tiquiê, próximo das cabeceiras. São atravessadas por um orifício regular de alguns milímetros de diâmetro, no sentido transversal (e em algumas pedras também no sentido longitudinal), por onde se suspende ao pescoço. Esse orifício constitui uma das melhores documentações da paciência indígena, nos seus trabalhos, pois é executado com auxílio de arcia fina e água, servindo-se de uma fina vara, que se rola entre as palmas das mãos enquanto os pés firmam a pedra ao chão.

b) *Acangatara*. Em Tukano se designa por vários nomes: *mabā poá-ri baxsari-be'tó*, ou *mabā poá-ri pe'saró*, ou simplesmente *mabā poá-ri* (penas de arara). É uma grinalda larga de seus 10 ou 15 cm. que se adapta à testa, amarrando-se atrás da cabeça. É um tecido de tucum ao qual se prendem as penas, servindo-se do leite da sorva. Costumam dispor as penas de modo que na margem inferior (a que cobre a testa) fica uma faixa de 3 a 4 cm. de delicadas plumas brancas de garça, *yehé poá-ri*; depois uma faixa, mais ou menos da mesma largura de penas vermelhas de gavião real, *a:-paxkō wixtō*, e uma faixa superior, mais larga, de penas amarelas de arara *mabā poá-ri*.

Os rapazes trazem o seu *wimārā pe'saró*. Consta de uma coroa ou, antes, de uma pala de palhinha, de 2 ou 3 cm. de largura, à qual se adapta um cordão densamente enfeitado de vistosas plumas vermelhas e amarelas, de arara. Algumas vezes em vez das penas de arara, há as vermelhas do tucano; diz-se então, *daxsé be'tó*.

c) *Tranças*. 1. *Emō poá boxka-ri* consta de três tranças duplas de seus 40 cm. feitas de pêlo de macaco, e que se amarram à nuca, deixando pender sobre as costas. *Emō* é o nome Tukano do macaco guariba. 2. No momento da dança ajustam às tranças precedentes, e em sentido horizontal, sobre a nuca, outro trançado de pêlo de onça e que se denomina *poa-ri dö'teri-dá*, (*dö'teri-dá* quer dizer fio de amarrar). 3. Acrescentam ao precedente um pequeno osso de onça, *yai o'ā döxká*, e um discozinho de casco de tatu, *pamō pe'toró*, com uma pena no orifício central. Este enfeite se denomina *tu-si'ti-óoro*.

d) *Penachos*. 1. Sobre essas tranças adaptam ainda vários penachos. O primeiro consta de um trançado retangular de arumã e tucum, *uká-pāma*, encimado por longas e afiladas penas da cauda de garça, *yehé si-á ubaú*, e na base, plumas vermelhas de arara e brancas de gavião real (*si-á ubaú*, *uropígio*). Relevese que em alguns destes penachos, em vez de tucum, entravam no tecido fios coloridos, obtidos dos civilizados, e pêlo de macaco. Os demais homens usam penacho mais simples, em que sobre o *uká-pāma* se acham plumas de gavião real, *a:-paxkō si-á ubaú*. Este penacho, como o precedente, fica verticalmente sobre a nuca. 2. O segundo penacho denomina-se *a:-paxkō wixtō-pō*. Consta de uma haste sobre a qual com sorva se fixou ao redor uma camada de finíssima penugem branca (*wixtō*) de gavião real (*a:-paxkō*). Ajusta-se perpendicularmente sobre a nuca, formando ângulo reto com o primeiro. 3. Acrescentam ainda uma ou duas longas penas vermelhas da cauda de arara, *mabā pixkō-rō*, igualmente em posição perpendicular à nuca.

e) *Boné*. O boné *wa'wá*, consiste num tecido de palhinha de arumã,

semelhante precisamente a um boné, e que se usa sobre a cabeça em certa dança denominada justamente *wa'wá-ri baxsá*, dança dos bonés. A parte posterior é arredondada adaptando-se bem à cabeça, e a anterior é plana como uma pala dos nossos bonés.

f) *Pente*. Sabemos que antigamente fabricavam um pente, semelhante ao nosso pente-fino, dito *waxtá ii-ro*, porque como dentes se empregavam fragmentos de paxiúba, *waxtá*. Hoje, porém, muito raramente são usados.

g) *Cangatá*. É um cordel com finíssimas e variegadas plumas de tucano e diz-se em Tukano *daxsé si-á ubaú-dá*. Fica pendente da nuca, ao longo das costas.

h) *Colares*. 1. O que trazem ao pescoço é longo, e feito de sementes pretas e chatas de inajá, e diz-se *ixkí-phe patá-dá*. Ou ainda de contas achatadas obtidas dos civilizados, é o *yaxkê-patá-dá*. 2. Abaixo da cintura, caindo sobre as nádegas, usam, amiude, colares de dentes de onça, *yai-pirí-dá*, ou de vértebras de cobra *pîrô o'ârî-dá*. 3. Ao tornozelo direito amarram um colar, geralmente de pequenos cocos de tucumã, *bextá*, ou de sementes; é o *kixtyó*, ou chocalho, do qual já falamos, com a finalidade de marcar o ritmo dos passos.

i) *Encacho*. O encacho, *waxsó-ro*, ou tanga que usam como adorno de dança, é uma lâmina de liber do tururí, de 20 a 30 cm. de largura e uns 40 cm. de comprimento, com pinturas vermelhas de argila. Usa-se pendente da cintura até a coxa (cfr. o que acima se disse sobre as vestes: VI 3, a).

j) *Brincos*. Os homens trazem ainda às orelhas longos brincos, possivelmente de metal dourado, *axpôá-phî*.

O tuxáua Makú de Iauareté tinha por brincos um cartucho de fuzil burnido e serrado longitudinalmente em duas metades, uma em cada orelha. Quando o não possuem, põem, à guisa de brinco, um molho de plumas coloridas. Já observamos que a geração mōça, em contacto com os civilizados, não fura mais os lobos das orelhas, e por isso, não usará mais brincos nas danças.

k) *Braceleira*. A braceleira, *baxsá karô-ga*, é um grande anel de pêlo de macaco, do qual pendem, como flóculos, cordas do mesmo pêlo, com vistosas penas de arara. Adapta-se ao braço esquerdo, na altura do cotovelo.

l) *Enxó*. É a enxó primitiva, *syó-a yaxpú*, para os trabalhos de madeira (vd. VI 2, b) e hoje usada tão só como enfeite de dança. Consta de um galho recurvado como gancho, *yaxpú*, de seus 30 cm. de altura, bem alisado e com plumas prêsas por meio do leite de sorva. Numa das extremidades traz encravada uma pedra sólida (hoje, que é mero enfeite, também um pedaço de madeira duríssima), da forma de um machado, porém mais estreita. Esse instrumento é usado pelos indivíduos mais importantes (tuxaua, *komû*, *bayá*) e vai sobre o ombro esquerdo.

m) *Enfeites das flautas*. Em certos números de danças trazem na mão direita uma flauta de osso, *membí* (vd. acima: Instrumentos musicais), ou

mesmo um pequeno osso de onça ou de outro animal, variamente enfeitado com um dos seguintes adornos: 1. *Mabā-iti*. Consta de 8 ou 10 penas vermelhas de cauda da arara, prêsas a um cordão. Enrola-se êste cordão a uma extremidade da flauta ou osso, como um penacho ou leque. 2. *Umū-ka-iti*. É um penacho de penas brancas de garça (*yehé*) e amarelas do japú (*umū*), usado como o precedente. 3. *Pexká pixkōrōá pe'torí* ou, abreviadamente, *pyōrōá pe'torí*. É um colar de carapaça furta-côr de besouros que envolve a flauta de osso durante as danças. Um indígena forneceu-nos o esclarecimento que os *pixkōrōá* vivem dentro da palmeira bacaba. Acrescentou ainda que *do'tó* é 'pai' do besouro *pixkōrō*. Trata-se provavelmente de insectos com fases diversas, como a borboleta que passa pelas fases de *larva* e *crisálida*.

n) *Máscaras*. No Uaupés só os *Wanāna* e *Kubēmāna* atualmente usam as máscaras nas danças fúnebres, e por isso as denominam *ya'ko-kó su'ti-ro*, isto é, veste de lágrimas.

Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, pag. 205) soube que, além dos *Bubágana*, também os *ömōa* e *Sāra* usam as máscaras. Parece que, pelos fins do século passado e inícios dêste, o emprêgo das máscaras era bem divulgado entre as tribos do Tiquié e afluentes.

Preparam-nas com o liber do tururí, e tem a forma de um camisolão, que envolve a pessoa da cabeça aos joelhos.

O processo de preparação é como o das sacolas do ipadú. Escolhido o tronco do *tururí*, de grossura e comprimento desejados, vão batendo a casca com um macete até que a parte lenhosa seja eliminada e se desprenda o líber. Ao depois, com o fio de tucum cosem-na dando-lhe a forma de uma camisa. fecham-lhe algum rasgão, e na altura dos ombros, adaptam-lhe as mangas também de tururí, por onde o dançante introduz os braços. Na parte inferior o tururí será esgarçado em longa fimbria que recobre as pernas.

Essas máscaras trazem pintura variada, pois conforme a simbólica indígena, cada máscara representa um animal. Por essa mesma razão, cada uma delas tem seu nome, e vai também variando de uma máscara para outra o feitio da parte superior (que recobre a cabeça do dançante correspondendo à cabeça do animal simbolizado). Estas máscaras fúnebres não constituem objetos tabuados. Temo-las encontrado conservadas dentro de habitação à vista de todos.

Até fins do século passado, informa Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, pag. 236) os *Taryana* usavam máscaras também na festa de *Wāx-ti*. Estas, porém, não podiam, como o instrumento sagrado (cfr. acima) ser vistas pelas mulheres e crianças.

Temos, outrossim, encontrado máscaras entre os *Ide-masā* do Komé-ya (afluente do rio Pirá-paraná) as quais não são objetos tabuados, nem sequer a que se denomina *Waxtī* (cfr. acima: IV 2, h), pois estão à vista de todos e as crianças com tôda a liberdade servem-se dela para os seus brinquedos.

4. - Religião

a) *Dificuldades*

Constitui êste assunto um dos capítulos mais difíceis da etnografia dessas tribos. Em outros pontos a influência dos civilizados é mais superficial, e logo desaparece, quando cessa o contato com os brancos e o indígena volta à vida das selvas. Ou é facilmente recognoscível pela cultura material que ficou como testemunha. Na Etnologia religiosa não só temos a influência recíproca entre as tribos, como a dos civilizados quem sabe desde a descoberta do Novo mundo, todos eles cristãos, com seu culto que impressionaria ao selvagem, e com suas conversas ou até com sua positiva catequese, querendo trazê-lo ao Cristianismo.

Frei Gaspar de Carvajal, O.P., na descrição da viagem de Francisco Orellana, 1541, refere a informação de uma índia: «Prendeu-se nesta aldeia (nas proximidades da foz do Rio Negro) uma índia de muita razão. Disse que, perto daqui, no interior havia muitos cristãos, entre êles duas mulheres brancas, e que outros viviam com índias das quais tinham filhos. Ao que se presume são estes os que se perderam de Diogo Ordaz». Uma das naus que faziam parte da esquadra de Ordaz, saída de Sevilha em princípios de 1531, com destino ao rio Maranhão, sob o comando de Juan Cornejo, encalhou nesse rio com mais de 300 homens que se internaram entre os índios.

Tribos do Amazonas e Rio Negro (cfr. II 1) (e as do Uaupés mantinham relações com as do Rio Negro e Içana), foram mesmo evangelizadas por Missionários em diferentes épocas. No século 17 estiveram no Rio Negro os Jesuitas e Mercedários, no 18 os Carmelitas, no 19 os Capuchinhos, Franciscanos e Padres Seculares.

Os convertidos cristãos eram às vezes uma minoria dentro do grupo que continuava com suas crenças e práticas. Quiçá, em alguns casos, todo um grupo, por exemplo um povoado indígena, se fez cristão, porém mais tarde perdeu o contacto com os Missionários — e vimos que foram periódicas e intermitentes as catequese nos rios Negro e Uaupés —, e retornou às suas praxes pagãs.

Sabemos de comerciantes que, nas primeiras décadas deste século, batizavam índios para fazê-los seus «afilhados» isto é, com obrigação de trabalhar para êles. Citam-se episódios grotescos dêsses batismos por vêzes de uma maloca inteira, derramando apenas água ou pondo sal na bôca, sem proferir palavra alguma. O próprio Koch Grünberg batizou algumas crianças doentes, como êle depõe no seu livro «*Zwei Jahre*». Ainda pela metade do século os Missionários Salesianos encontravam índios esparsos por várias malocas e que afirmavam haverem sido batizados «por branco», a saber por civilizados que passaram pela região comerciando.

Não teria ficado reminiscência alguma dêsses ensinamentos aprendidos e práticas religiosas? Há indícios que sim, donde é lícito inferir: o que os índios hoje praticam e nos declaram, pode não estar isento da influência dos civilizados cristãos.

Outra dificuldade não menor que a primeira é a reserva do indígena, sempre desconfiado, e muito mais se mostra nestes assuntos, sôbre os quais talvez haja até a obrigação de nada revelar aos civilizados. Verifica-se que mais

facilmente fazem revelações sôbre assuntos de moralidade que, parece-nos, deveram ficar recatados, do que sobre assuntos religiosos.

O General Couto de Magalhães, apesar de suas amistosas relações com muitos indígenas, revela essa silenciosa discrição: « Os índios são muito reservados e discretos em tudo quanto diz respeito a assumpto religioso. No meio da conversação mais animada, se se lhes dirige qualquer pergunta tendente a esclarecer qualquer dêsses pontos, elles tornam-se imediatamente frios, as vêzes sombrios, e, ou respondem por monosyllabos, ou nada respondem » (*Ensaíos de Anthropologia*, 495).

b) *Influências Cristãs - Os "Cristos" indígenas*

Mencionamos apenas três provas da influência Cristã.

1°. A inclusão de elementos da tradição Cristã nas lendas indígenas (como se verá na obra em preparação '*Lendas do Uaupés*'), que nos fazem admitir uma infiltração Cristã. E não nos referimos às narrações dos ex-alunos das Missões Católicas. Como tivemos mais de uma vez o ensejo de verificar, intercalam êles, na exposição das suas lendas, episódios e nomes de personagens sôbre os quais ouviram na catequese. Uma prova disso é a Cosmogonia Tukano exposta pelo pajé Marcos Sierra e Marcos Fulop (cfr. C. VII 4, e 2 c, p. 318).

Marcel Homet, numa conferência realizada em Manaus em março de 1949, defendia a tese da influência da Civilização mediterrânea na bacia Amazônica, porém já no período cristão, seja vinda diretamente do Mediterrâneo, seja passando pela África. Como um dos argumentos aduzia a tradição de expedições precolombianas à América. Poderia, nesta hipótese, haver penetração Cristã nas lendas destas tribos. A própria *lenda de Sumé* serviria de argumento de tal infiltração.

Mais plausível, parece-nos, seria uma influência pré-cristã ou messiânica. Assim como o episódio do dilúvio ocorre em tantas lendas, que os homens Americanos transplantaram do seu *hábitat* original para as terras da América, poderiam, outrossim, trazer outros elementos como o da promessa de um Libertador. Interessante é que êste grande Libertador nasce, conforme as lendas indígenas de uma Virgem, como fôra prometido na primeira grande profecia Bíblica.

Na história da primitiva Humanidade há vários capítulos em branco, entre êles o das vicissitudes dos *Caimitas*, isto é dos descendentes de Caim. Ter-se-iam propagado muito, como sucedeu aos outros filhos de Adão? Abandonaram logo o primitivo *hábitat*? Para onde terão ido?

É uma tese de facil defesa que os grupos de *Caimitas* foram os primeiros a se afastarem da Mesopotâmia, onde surgiu a Humanidade. É, outrossim, não só defensível, porém muito provável a tese que o dilúvio só tenha atingido e exterminado os habitantes do Oriente próximo. Não teriam podido grupos dêsses *Caimitas* alcançar as regiões mais distantes do afastado Oriente Polinesiano e Australiano, bem como as do Ocidente Americano?

Parece-nos menos aceitável a tese de Marcel Homet, entendida como uma migração do Oriente próximo para as Américas dentro do período cristão. Remontará, por certo a seis milênios ou mais a existência do homem no solo Americano.

As pesquisas pré-históricas nos *sambaquis* do Brasil (no do Mar-Casado, Ilha de S. Amaro, sob a direção de Paulo Duarte, nos do Paraná iniciadas por Joseph Emperaire e prosseguidas pelos professores da Universidade de Curitiba) depararam com homens pré-históricos em camadas para as quais o Carbono 14 acusa seis e oito mil anos. Nos segundos encontros intelectuais promovidos pela Unesco em S. Paulo em 16 de agosto de 1961, o prof. Crushent informou sobre o achado de artefatos em Manzanilla, Venezuela, em jazidas de até 16.500 anos, pela análise do Carbono 14.

Nem repugna que para aqui tenham vindo grupos prediluvianos, quiçá dos *Caimitas*. Se se provasse o conceito de um *diluvio noético* nas lendas ameríndias, (e não se tratasse apenas de inundações regionais), ainda assim poder-se-ia concluir que teria havido migrações de grupos *pós-diluvianos*, sem excluir a possibilidade de migrações *pré-diluvianas*.

2°. Índios com nomes bíblicos (vd. acima II 3).

3°. Alguns episódios de fanatismo religioso que se deram no século passado nos rios Içana, Uaupés e Papurí, com tal repercussão que, apesar das distâncias, chegaram a preocupar os governantes de Manaus. Ora, não é improvável que tais episódios impliquem uma mais remota influência Cristã.

Em 1857 o Governador João Baptista de Figueredo Tenreiro Aranha, ouve falar de um grande movimento dos indígenas do rio Içana atraídos por um pregador que se dizia o « Verdadeiro Cristo ». Nomeia, então, Missionário do Içana e Uaupés, ao Padre Romualdo Gonçalves d'Azevedo, « para baldar as prédicas do pretendido Christo, acalmar a agitação promovida e impedir a emigração dos índios para alheio território ». Constará, com efeito, ao Governo que, o « Christo » procurava seduzir os índios a passarem ao território da Venezuela. Receiou-se até, fôsse emissário político estrangeiro, quiçá mesmo da Inglaterra, França ou Estados Unidos. Tratava-se de um índio venezuelano, por nome Venâncio, que se estabelecera na povoação Cuiari, na confluência do rio homônimo com o Içana, e em presença de uma cruz ia pregando a sua falsa doutrina, e crescia seu conceito de Santo. « Prevalencia, diz o *Relatório* do Pe. Romualdo, do estado a que o reduziu o ataque de catalepsia, de que sofre, para fazer crer que morria, ia ao céu, falava com Deus; e que tinha o poder de perdoar os pecados » (*Relatório* datado de 10 de fev. de 1858, *Arquivo do Amazonas* de 23 de julho de 1907, vol. II, n. 5, p. 14). Prevendo os ataques, preanunciava suas relações com Deus, por cuja ordem ia exigindo paga dos índios, em troca do perdão dos pecados. A tais notícias se abalavam para vê-los os silvícolas de onde quer que se achassem. O missionário Frei Manuel de Santana Salgado, o qual, a pedido do Pe. Romualdo impedido por doença, o substituiu, ameaçando-o com a intervenção policial, obrigou Venâncio a retirar-se para a Venezuela. Ainda durante a viagem de Frei Salgado, outro movimento religioso semelhante surge junto à *Povoação da Guia*, no igarapé Pirá-iauára. Desta vez o protagonista era um índio brasileiro, também de nome Venâncio, « que se intitulava Padre Santo enviado do Christo », e « tivera lugar a repetição de tais atos, e foi aí que se fizeram as confissões públicas, divorcios, novos casamentos, sucedendo a tudo isto divertimentos profanos de danças, comes e bebes, o que também se praticava no Cuiary em seguida do ensino da doutrina e dos supostos milagres do intitulado Christo ».

No seu relatório datado de Cunury (rio Uaupés), aos 12 de abril de 1859, o Pe. Romualdo informa que em Juquirá-rapecuma, no Uaupés, se achavam reunidos índios de várias tribos « venerando outro Christo que ali se apresentara praticando o mesmo que se dera no Igarapé Pira-iauára, no Içana, isto é, batizando, casando, etc., que esta reunião contava para mais de mil pessoas armadas de armas de fogo e curabís (flechas com as pontas envenenadas), dispostos a resistir às diligências, caso para ali fôsem, como acontecera no Içana, que allí mesmo esperariam os brancos ».

Efetivamente, Frei Salgado foi recebido hostilmente e teve que retirar-se com perigo de vida, a 3 de março de 1858. « Segundo consta, prossegue o *Relatório*, e passa por certo, o Christo he um índio natural do Uaupés, que residia no distrito de Marabitanas, bem conhecido allí de todos, chamado Alexandre. Entre o sequito do Christo, conclui o *Relatório* (*Arquivo do Amazonas*, dia 23 de Outubro de 1907, vol. II, n. 7, p. 85-90) existem para mais de 10 Macus presos, que deles se servem como de escravos, a ponto de vendê-los a troco de uma arma, terçados, machados e de mais que lhes há mister ».

Depois de Venâncio e Alexandre, um desertor por nome Basílio Melgueiro renova os mesmos erros, informa Koch Grünberg (*Z.I.* 20).

Pelo fim de 1880 surge outro indivíduo, êste da tribo *Arapásu*, que a si mesmo denominava Vicente Cristo, e afirmava manter diálogos com os espíritos dos mortos e com

o próprio Deus, de quem se proclamava representante. Apregoava-se como « Pai dos Missionários » que, a pedido seu, Deus enviou ao Caiarí. Fanatizou a muitos, aos quais fazia dançar ao redor de uma cruz. Tendo com seu fanatismo prejudicado a muitos seringueiros, foi, por fim, prêsno em Barcelos.

Em *Açaí-igarapé*, afluente do rio Papuri, conta-se que, pelo fim do século passado, uma menina *Desana*, por nome *Maria*, mal começara engatinhar, comprazia-se em formar uma pequena cruz no chão, com dois pauzinhos, brinquedo que continuou ainda com mais idade, e também a fazer cruces e a dá-las a outras pessoas que as levavam para os seus povoados. Quando moça, *Maria* teria começado também a « ter visões e a predizer o futuro e a todos recomendava a devoção à cruz ». Não conseguimos saber como foi o final da vida dessa mulher *Desana*. Mas um velho *Tukano*, por nome *Paulino*, de *Turi-igarapé*, também afluente do Papuri, resolveu, então plantar uma grande cruz junto à sua maloca, ante a qual freqüentemente reunia-se muita gente rezando, cantando e dançando. E traziam também presentes ao velho *Paulino*, inclusive *fitas vermelbas*, que *Paulino* usava como adorno ao pescoço. Pouco depois começou a ser conhecido pelo nome de *Paulino Bispo*. Essa alcunha passou a sobrenome da família, havendo ainda em 1970 uma sua neta na Missão de *Iauareté* com tal *sobrenome*. Diz-se que do ritual de *Paulino* constava todo o povo dançando tres vezes ao redor da cruz. Com o *suco de flores* que brotaram nas imediações, *Paulino ia batizando* o povo, e com uma água que escorria do madeiro, e que o velho recolhia em uma garrafa (*sic*), ele operava curas de doentes. Esta tradição se manteve velada durante o período dos Missionários Franciscanos de 1880 a 1888, e dos Salesianos (desde 1916). Vindo estes ao conhecimento da história de *Paulino Bispo*, em fins de 1969, alguns Missionários quiseram localizar a tal cruz e a encontraram nas imediações do povoado de *Turi-igarapé*, já bem carcomida por ação do tempo, próxima da sepultura (assim dizem os velhos) de *Paulino Bispo*. E no Domingo de Ramos, 22 de março de 1970, foi levada até a igreja paroquial de *Iauareté*. Notaram-se logo sintomas de revivescência do fanatismo religioso, pois os indígenas traziam vidros, com a esperança que a cruz transudasse líquido curativo de doenças, tornando-se necessário afastar esse madeiro do alcance do povo.

Tivemos conhecimento de um episódio ainda de fanatismo religioso ocorrido no rio Papuri, nas últimas décadas do século passado. Um índio da tribo *Tukano* (sub-divisão dos *Sakúro-pōrá*; cfr. C. IV, 2 a), por nome *Lino Sêwa*, apareceu na localidade *Buxtuá-pweá* (hoje Montfort). Accorreram a êle indígenas do Papuri e até do Uaupés e Tiquiê. Mandava cada qual fazer uma cruz para si, ensinava cantos sacros, pregava que todos subiriam ao céu e operava muitas curas com seus remédios. Informante destes episódios foi uma velha índia de *Pari-cachoeira*, chamada *Isabel*, a qual completou seu relato, afirmando que por não ter praticado a fornicção, o « Santo » *Lino* a tomou como auxiliar no preparo dos remédios. Entre os fatos extraordinários, *Isabel* conta o de uma floração maravilhosa de bellssimas flôres em tôda a região compreendida entre o Papuri e o Tiquiê. Estavam ainda vivos em 1949 alguns velhos que tomaram dos remédios do « Santo ». Essas romarias e curas terminaram com a morte de *Lino*.

c) *Conceito de Religião*

Religião, num sentido mais rigoroso, é o reconhecimento teórico e prático de um Ente Supremo, a quem denominamos *Deus*, como Soberano, Senhor de todo o universo, que é uma criação sua. Tomando-a neste sentido, afirma-se que os índios do Uaupés não têm religião. Com efeito, à diferença do que sucedia à antiguidade pagã, e a tantos denominados Primitivos atuais, não se encontra entre os uaupesinos nem templo onde adorar a Deus, nem representações esculpidas ou pintadas (fato estranho em se tratando de grupos humanos tão rudes) da divindade ou das divindades que presidissem e recebessem as

homenagens do culto individual ou social, nem cerimônias religiosas e orações para honrar a divindade.

Esta ausência se nota desde a época dos descobrimentos. É verdade que Frei Gaspar de Carvajal (*Descobrimientos*, p. 51) descrevendo a viagem de descobrimento de Francisco Orelana, em 1540, fala-nos do culto do sol, com templo e altar: «Nesse dia (segunda-feira após a Festa da SS. Trindade, 5 de junho de 1540) aportamos a uma aldeia de medíocre tamanho, onde a gente nos esperou. Havia lá uma praça muito grande e no meio da praça um grande pranchão de dez pés em quadro, pintado e esculpido em relêvo, figurando uma cidade murada, com sua cerca e uma porta. Nessa porta havia duas altíssimas tôrres com as suas janelas, as tôrres com as portas se defrontavam, cada porta com duas colunas. Tôda esta obra era sustentada sôbre dois ferocíssimos leões que olhavam para trás, como acautelados um do outro, e a sustinham nos braços e nas garras. Havia no meio desta praça um buraco por onde deitavam, como oferendas ao sol, a chicha, que é o vinho que êles bebem, sendo o sol que êles adoram e têm como seu deus.

Era todo êsse edifício coisa digna de ser vista, admirando-se o capitão e nós todos de tão admirável coisa. Perguntou o Capitão a um índio o que era aquilo e que significava aquela praça, e o índio respondeu que êles eram súditos e tributários das Amazonas, e que não as forneciam senão de penas de papagaios e guacamaios (araras) para forrarem os tetos dos seus adoratórios. Que as povoações que êles tinham eram daquela madeira, conservando-o ali como lembrança e o adoravam como emblema de sua senhora, que é quem governa tôda a terra das ditas mulheres. Encontrou-se também nessa praça uma casa muito pequena, dentro da qual havia muitas vestimentas de plumas de diversas côres, que os índios usavam para celebrar as suas festas e bailar, quando queriam regozijar diante do já referido pranchão, e ali ofereciam seus sacrifícios com a sua danada intenção.

Saimos logo desta aldeia, encontrando a seguir uma outra, muito grande, que tinha o mesmo pranchão e diviso ».

Isto entre as tribos da foz do rio Nepo. E da região das Amazonas informa-nos de « Adoratórios e casas dedicadas ao sol, as quais são por elas chamadas *caranáí*, e que estas casas são assoalhadas no solo e até mais altura e que os tetos são forrados de pinturas de diversas côres, que nestas casas têm ídolos de ouro e prata em figura de mulheres, e muitos objetos de ouro e prata para serviço do sol » (*o.c.* 67).

Porém Carvajal está referindo o que ouviu e sua narração está toda impregnada de inverossímeis, fruto de credulidade e de sugestão.

O Pe. Alonso de Rojas, descrevendo a descida do ano 1637, depõe: « Não têm ritos, nem cerimônias para venerá-los (seus falsos deuses), nem templos de seus ídolos, nem sacerdotes » (*Descobrimientos*, 110). Precisamente como os encontramos três séculos depois.

Existem, sim, nem poderia ser diversamente entre homens de tão pouca cultura, muitas superstições. Há unanimidade em afirmar que, se há um culto, é o do *Jurupari* ou demônio (em Tukano *Wãx-ti*), que se festeja ou se entende aplacar com os *Dabacuris* (em Tukano *Poosé*), a fim de que não os prejudique, espírito malvado que é. Quanto a Deus (em Tukano *Wá:kô* ou *O'ã-kô*) é um grande ausente, que não se preocupa com os homens e sem influência alguma sôbre a sua vida. Não há, portanto, necessidade de interessar-se de *Wá:kô*, nem de pensar nele para venerá-lo.

Nos seus *Diálogos das grandezas do Brazil*, Teixeira Pinto, tratando dos ritos dos gentios afirma « Não ter elle nenhum e si algum modo de adoração fazem, posto que não se conheça, é ao diabo ao qual dão o nome de *Jurupari* » (ap. Barbosa Rodrigues, *Porandúba Amazonense*, 94). *Jurupari* e *dabacuri* são termos da Língua Geral ou Nheengatu, que ainda se fala em todo o Rio Negro. O emprêgo desses termos pelos próprios índios do Uaupés, quando nos descrevem suas tradições, vale por uma prova da influência estranha nos seus mitos e ritos.

Em conclusão o estudo destas tribos convence-nos que estão numa fase de grande regressão ou involução, com traços de totemismo, cujo pequeno sentimento religioso e grande preponderância da magia nos ostentam.

Tomamos aqui o termo religião num sentido menos rigoroso e mais amplo, como: 1) crença em seres superiores aos homens e diferentes deles, com os quais é possível e convém estar em relação; e 2) crença numa vida futura extraterrena e diversa da que se leva aqui em terra.

M. Morris Jastrow (*The study of Religion*, New York 1921) reduz a três os elementos constitutivos da Religião: 1) reconhecimento de uma ou várias potências que não dependem de nós; 2) sentimento de dependência do homem com relação a essa potência ou potências; 3) possibilidade de trato e comunicação com essas potências. É inexato e incompleto tal conceito. Inexato, pois leva a confundir *Religião* com *Magia*. Se esse poder ou potência é algo impessoal, como a força cósmica, não é possível uma relação e comércio com ele, e, embora o homem o reconheça superior a si, não o venera, teme-o e procura conquistá-lo e dominá-lo com práticas particulares que se dizem *mágicas*. Como o fazem as tribos uaupesinas. Temos, pois, a *Magia* (e entre os uaupesinos com uma riqueza de crenças e práticas surpreendentes na atualidade). Se o concebe como potência pessoal ou melhor « Ser espiritual » ao qual respeita e propicia pelo culto, temos, então um *culto religioso* e uma *Religião*. Ora, parece-nos descobrir os indícios, embora vagos, ou quiçá dissera melhor, reminiscências de um culto e de uma Religião nas tribos do Uaupés.

Religião num *sentido subjetivo* é, conforme W. Schmidt (*Manuale di Storia Comparata delle Religioni*, pag. 2) "a idéia e sentimento da dependência de uma Potência pessoal supraterrrestre, com a qual se pretende entrar em relação"; e, *objetivamente*, é "o conjunto dos atos exteriores nos quais se exprime a religião e pelos quais se manifesta".

Esperamos abordar mais delongadamente este assunto no livro em preparação '*Lendas do Uaupés*', e examinar, então, se algum ou a vários das personagens lendárias destas tribos se pode aplicar o conceito de *Potência pessoal supraterrrestre* da definição de Schmidt. Isto é, se são concebidos como *criaturas humanas* que se transformam alcançando (na mente indígena) poderes *supraterrrestres*; ou se algum ou alguns nunca teriam sido criaturas humanas. Nesta segunda hipótese o nível intelectual tão pequeno destes grupos humanos não chega a compreender o que seria *potência pessoal* supraterrrestre. Não se estranha que ante um fenômeno cósmico (por exemplo: raio, relâmpago, trovão — note-se que parece que nem logram distinguir esses três fenômenos), respondam-nos que são *gente*, "*maxsã*" em Tukano. Aliás é difícil conversar com estes indígenas; quando são prolixos em alguma narração, repetem as mesmas idéias com as mesmas palavras. Ante a obscuridade da sua exposição, sentimos necessidade de esclarecimento, porém muitas vezes a nossa questão não é entendida pelo índio. Desejamos, então, ser mais claros, e corremos o risco de, com nossa pergunta, insinuar-lhe a resposta. E, então, o índio para se livrar do embaraço, responderá prontamente: 'é assim mesmo'.

De resto, em toda esta área não só há muitos cristãos, mas a totalidade é hoje cristã, e os poucos indígenas que o não são, direta ou indiretamente aprenderam noções cristãs ou bíblicas que inconscientemente identificam ou combinam com seus conhecimentos originários. Basta este aceno para dar a entrever a dificuldade deste assunto e tirar a veleidade de poder solucioná-lo fácil e convincentemente, pela quase impossibilidade de fazer uma triagem entre o que é primitivo ou originário das tribos uaupesinas, o que receberam de outras tribos (do *hábitat* atual e de séculos ou milênios atrás) e o que receberam das

idéias cristãs, diretamente da catequese ou quiçá deformado através de conversa com outros indígenas.

Para uma melhor apreensão dos indícios desse fraco sentimento religioso uaupesino, e sua exata compreensão, examinemos separadamente: 1) os seus pontos doutrinários; 2) quais seriam as reminiscências de culto recebidas dos ancestrais; 3) suas regras de conduta moral, religiosa e social.

d) Pontos doutrinários

1) *Conceito de um Ente Supremo?* — a) A totalidade dos índios destas tribos residentes nos povoados à margem dos rios Uaupés, Tiquiê e Papuri brasileiros distinguem, atualmente, como há um século atrás, no tempo de Wállace (o qual infelizmente não arquivou os termos indígenas), um Deus Criador e Remunerador Supremo, perfeito e bom, e o denominam *Wa:kö* (ou *O'ã-kö*), e um espírito mau, que lhes pode causar muitos males e, por isso, o temem, é o *Wãx-ti*. Recorde-se que empregam também o termo *wãx-ti* para indicar a alma humana, ao menos depois que se separou do corpo pela morte.

Não se pode, porém, provar que isto seja um conceito originário seu; antes tudo faz supor seja influência cristã. Lembremo-nos que o Tukano, bem como as outras línguas indígenas da área, não possuem um termo que corresponda ao conceito de *espírito* e que conviria tanto a *Wãx-ti* como a *Wa:kö* e outras personagens lendárias, ou às almas dos homens vivos ou mortos. Aliás *Wa:kö* é um termo de cunho recente: parece que de autoria do Pe. Pedro Kok, Missionário Montfortiano do Papuri, o primeiro dos seus confrades que estudou o Tukano e outros idiomas indígenas e deixou escritos (pequeno vocabulário e gramática e livros de catequese e devocionais), de que se beneficiaram os outros Missionários Montfortianos (território limítrofe colombiano) e Salesianos (território brasileiro).

A semelhança fonética poderia levar a identificar *Wa:kö* (o Deus da catequese cristã) com *O'ã-kö* (personagem das lendas uaupesinas). Quanto à identificação entre *Wãx-ti* (da língua Tukano) e *Jurupari* (da língua Geral ou Nheengatu) e o próprio *demônio* (cfr. Teixeira Pinto, citado acima), essa não padece dúvida. Não é apenas identificação feita por estudiosos, mas dos próprios indígenas atuais, como os do tempo de Wallace (sec. 19) e dos primeiros exploradores (séculos 17 e 18). Há, por exemplo, à margem do rio Uaupés, acima de Chibarú ou Jibari, um lugar que se denomina *Jurupari-ponta* e os de língua Tukano chamam-no *Wãx-ti-nõá*, identificando deste modo *Wãx-ti* e *Jurupari*.

Diante dessas informações poder-se-ia pensar que a sua religião fôsse um *maniqueísmo*, com um *duplo princípio*: o *bom*, que praticamente não há mister levar em conta, e o *mau*. Com mais exação dever-se-ia dizer ter sido tal *maniqueísmo religioso* a religião de antepassados seus mais remotos, quiçá ainda no local de origem e que, como o volver dos séculos, se obliterou a ponto de os seus descendentes, os indígenas do Uaupés (os atuais, como os de séculos atrás), embora recordando pontos doutrinários maniqueístas, não terem religião alguma (como, de um modo geral, não manifestam religião alguma os índios do Brasil).

Não fazendo, por ora, questão de nomes, os melhores conhecedores de lendas dentre os uaupesinos falam-nos de um Ser pessoal « que sempre existiu, muito superior ao homem e que mora lá no alto ». Dizêmo-lo *Ser pessoal* porque nos respondem que é *maxsã*, como se exprimem em Tukano, sem querer, todavia dar à expressão *maxsã* o valor do termo filosófico « *pessoa* », pois também ao *sol*, *lua*, *estrélas*, *trovão* e ao instrumento musical misterioso denominado *mĩrĩ* ou *mĩnĩ* [cfr. C. VII 3, c, 14, p. 272] (que seria o próprio *Wãx-tĩ*) ou *Jurupari* consideram também *maxsã*, gente. A êste *Ser* os velhos denominam *Bũxpó*, o Trovão (assim, por exemplo, o velho Gabriel Costa de Pari-cachoeira, rio Tiquiê) e os que têm alguma noção de Cristianismo esclarecem dizendo que é « *Deus Pai* ».

Por exemplo, a jovem Patrícia Vasconcelos, cristã e ex-aluna da Missão Salesiana, conversando com seu velho tio e pajé Marcos de S. Luzia, rio Papuri, ao falar sôbre o *Padre Eterno* (Pai de Jesus Cristo), ouviu interrompê-la: « ora, minha filha, êsse é *Bũxpó* ».

Releve-se que o termo da Língua Geral para indicar Deus é *Tupana*, simples variação, introduzida provavelmente pela catequese, do nome *Tupã*, que quer dizer *Trovão*. Não seria mera coincidência de nomes. Mas ou ambos grupos humanos, o de língua Nhenngatú e o do Tukano, tinham as mesmas crenças e culto, ou houve um empréstimo de crenças ou, ao menos, de lendas.

Alguns — mas não se pode excluir influência cristã — acrescentam que dêsse Ser Supremo procede o mundo e os homens, por efeito de uma simples palavra criadora. A grande maioria, no entanto, dos indígenas (excluindo o que aprenderam da catequese católica) nada sabe da criação dos seres inanimados (cfr. o que dissemos sôbre o *sol*, *lua*, *estrélas*, tidos como *maxsã*, gente, como também o *trovão*), das plantas, dos animais e dos homens. A grande e importante *Lenda das origens* (*dõxporokhãsé kextĩ*) já supõe existentes os homens e chegando ao seu *hábitat* atual, isto é, a determinado povoado do Uaupés, do Papuri e do Tiquiê (como de modo paralelo e semelhante, aos rios Aiari e Içana, para as tribos Arwake).

Isto é o que conseguimos em 1947, em conversa com os velhos de diversas tribos e em diferentes localidades, e alguns dêles não cristãos; e tem probabilidade de representar a sua tradição primitiva, porque corresponde, outrossim, ao que narram as lendas.

b) Entre os Tukano do rio Tiquiê, o Padre Eduardo Lagório, Salesiano, encontrou a crença em um *Deus* e uma *Deusa*, que existiram de per si, isto é, não criados por outro, « *kã õaró*, por sua vontade », assim exprimem em seu idioma; e ela também « *ko õaró* ».

Contra a psicologia indígena que não liga à mulher, e cujos predicados físicos não a valorizam mais, o índio que em seu pragmatismo realista parece despreocupado das qualidades estéticas das pessoas, detém-se, ao invés, a descrever a beleza dessa deusa. Parece-nos, por esta razão, lícito procurar para tal fato, uma origem cristã, a saber o culto e homenagem à Mãe SS. de Deus.

O índio Sebastião Mariano da tribo *Yurupari-tapúya* (Arwáke do Içana) narrando-nos em Carará-poço (rio Içana), em agosto de 1957, a lenda de *Koáy*, que êle identificou e traduziu por *Jurupari*, di-lo filho de *Yaperikuli*. E à nossa pergunta como se chamava sua mãe, respondeu prontamente « Santa Maria ».

Ao Deus chamam *O'ã-kõ*, e não souberam dizer o sentido dessa palavra. De acôrdo com o espírito da língua Tukano, poderia ser palavra composta de *o'ã*, osso, e a terminação de *max-kõ*, filho. Portanto *O'ã-kõ* quer dizer « Filho do osso ». Riam-se quando dávamos essa tradução e acrescentavam o comuníssimo: « é assim mesmo ». Coerentemente (ou « por analogia ») chamam a Deusa *O'ã-kó* ou *O'ã-kõ*. *O'ã-kõ* quer dizer « filha do osso » (de *O'ã*, osso e *max-kõ*, filha); *O'ã-kó*, como mais comunemente se ouve, significaria « mãe do osso » (derivado de *pax-kó*, mãe) insinuando que seria *mãe de O'ã-kõ*.

Não se trata, por outra parte, de um casal qual modelo da família humana, como em outros povos, ou a deificação dos progenitores do grupo. *Oã-kõ* não gera filhos deuses ou homens; êle criará uns e outros.

Foi a convite de *O'ã-kõ* ou *Oã-kó*, assim informaram ao Pe. Lagório, que *O'ã-kõ* desceu à terra e aí criou montes, rios, matas, animais e por último os homens.

Pessoalmente não logramos conhecer nem ouvir velho algum relator dessa lenda e transcrevemos como a ouvimos do Pe. Lagório.

c) *Oã-kõ*, conforme lendas obtidas por nós (e que serão estudadas mais amplamente em outro trabalho), é uma personagem traída por sua esposa, *mahāwi* (a pirárara); e êle, por vez, preferia a cunhada à própria mulher. É verdade, a personagem que fez sair as tribos do poço de Urubucuará, *Yapá-sonyá*, chamam também *Yepa-O'ã-kõ*, e alguns dos velhos cristãos dizem-na « Filho de Deus ».

Cada tribo possui suas lendas que exprimem êstes pontos doutriniais, como se verá em outro trabalho.

2) *Imortalidade da alma*. — Outra verdade bem estabelecida entre as tribos do Uaupés, é a da existência e imortalidade da alma. Esta verdade, entretanto, se vai contaminando de metempsicose e confundindo com a existência de espíritos desencarnados, ou que nunca foram encarnados.

Admitem no homem, além do corpo, *õxpõ*, outro elemento invisível que o vivifica e sobrevive após a morte do indivíduo.

Informa o veterano Missionário Salesiano Pe. João Marchesi que conhece e fala o Tukano, que não se lembra de ter ouvido falar em outro elemento ou « *sombra da pessoa* », como crêem alguns primitivos. Em língua Tukano « *sombra* » se deveria chamar « *babusé* », isto é « *coisa que aparece* ».

Os indígenas da geração môça (portanto não excluída a possibilidade de ser um têrmo aprendido na catequese), designam-no com o mesmo termo que indica o coração, isto é, *héri-põra* (Uaupés *héri-põna*). Porém os velhos não sabem dar esclarecimento algum sôbre *héri-põra*; jamais empregam êste têrmo para designar o *elemento incorporeo*. A êste denominam unicamente *wãx-tĩ* (cfr. abaixo, VII 4, g 3, o que se diz sôbre o *wãx-tĩ* dos defuntos).

A Catequese vem empregando o termo *héri-pōra* (ou *héri-pōna*, como se pronuncia no Uaupés e Papurí), como correspondente a: *coração, alma e consciência*. Quando repetem os ensinamentos da Catequese, os indígenas, naturalmente, dão à palavra *héri-pōra* essa tríplice equivalência. Porém os velhos só a empregam no sentido *material*, para indicar uma parte do organismo, a saber, o conjunto dos principais órgãos internos, especialmente o coração, os pulmões, vísceras, etc. Entre os moços que falam o Português temos ouvido o termo *árima*, derivado da palavra portuguesa *alma*.

Admitem a possibilidade de a *alma* sair do *corpo* durante o sono, e que realmente a do pajé o faz muitas vezes. Conforme atesta Koch Grünberg (*Zwei Iabre*, pag. 317), os *Kubêwāna* crêem que a alma dos pajés, não apenas depois da morte vaga pela floresta como « jaguares muito ruins », porém mesmo em vida, quando já velhos, de tempos em tempos transforma-se em jaguar, vai à mata onde caça e come veados e outros animais.

Por ocasião do entêrro sepultam com o cadáver sua rede, fogo (hoje fósforos), a cuia para beber e outros objetos, para que não sofra necessidade na outra vida.

Crêem hoje na possibilidade da alma, ao sair do corpo humano, entrar no de um animal. Mas apenas no do veado ou da anta (cfr. lendas do Uaupés) e citam exemplos da alma de determinada pessoa que entrou no corpo desses animais. Por exemplo, um pajé informou a Mandú, filho do tuxaua *Taryana* de Iauareté, Nicolau, que a alma de sua mãe se encarnara numa anta, e por isso durante algum tempo se abstiveram af de caçar antas.

Não sabem, porém, precisar se o animal já estava vivo (assim opinam alguns) ou nasceu no momento em que a alma humana nele entrou; nem se se trata de um estado permanente ou transitório.

Conforme alguns só as almas dos maus é que passam para o corpo dos animais. A dos pajés pode entrar no da onça. Convém ter presente que ao pajé ou feiticeiro chamam *yaí*, termo que significa precisamente onça.

A onça, se não está faminta, não vem aos povoados. Quando há falta de alimento rosna nas vizinhanças das malocas, assalta os cachorros, e citam-se vários episódios de ter ela entrado até nas barracas. Informou-nos o Pe. João Marchesi que certa vez, no alto Papurí, uma onça matou dois índios e comeu parte dos cadáveres. Fizeram uma armadilha junto dos cadáveres e conseguiram apanhá-la. Não tiveram, porém, coragem de matá-la (provavelmente porque supunham que nela estivessem os *wāx-ti* das vítimas). Mas ao redor da armadilha e dos cadáveres puseram lenha e fogo até reduzir tudo a cinzas. E iam pranteando e dizendo: « tu mataste nosso irmão (o Tukano) e o nosso escravo (o Makú) », e « pensavam que na onça havia o espírito de um pajé » (assim esclareceram ao Pe. Marchesi).

É crença mais geral que as almas dos pajés vão ocupar a região dos trovões, donde enviam tempestades e raios, vingando-se assim dos homens que os mataram ou lhes fizeram mal. Julgam propiciá-las enviando-lhes o fumo dos cigarros ou agitando os maracás, ritos que os pajés executavam em vida.

Todas as outras almas reúnem-se debaixo da terra, em lugar muito profundo, escuro e frio, donde a necessidade do fogo. Portanto a metempsicose é caso extraordinário de punição.

Um jovem Tukano de Parí-cachoeira, Casimiro Sampaio, indagado porque se punha fósforo junto ao cadáver que se enterrava, explicou que era para não sentir frio. Insistindo nós se o lugar para onde ia era frio, disse que sim. Este conceito de inferno frio explica-se recordando a sua região quente e gostam do calor. Ao Padre Kok (conforme nos disse o seu confrade Pe. Afonso Kuypers) que descrevia o inferno como lugar de fogo, um índio disse: «melhor, assim lá não há necessidade de fazer fogo».

Não admitem, porém, a reencarnação humana, isto é, que o espírito reapareça animando o corpo de um recém-nascido. Compreende-se perfeitamente. A reencarnação só pode firmar-se nos grupos humanos em que se equilibrem a mortalidade e a natalidade. Entre os nossos indígenas há ligeira tendência ao aumento da população, com periódicas epidemias que dizimam as malocas.

Igualmente não admitem uma futura ressurreição dos homens.

Do *cadáver* nenhum medo têm, nem mesmo as crianças; tanto que o enterravam na própria maloca, onde a vida continuava normal. «É apenas uma visão desagradável, observou-nos o Missionário Pe. Humberto Limpens, ao índio, como o é a todos nós, porque nos faz pensar na morte». Nem sequer praticam rito algum purificador quando tocam algum cadáver (como os judeus). Da *alma*, sim, mostram algum receio embora declarem, quando interrogados, que elas não podem voltar, nem ser evocada pelo pajé ou por outra pessoa qualquer. Até mesmo da alma ou *wāx-ti* de vivos têm medo, pois admitem que podem sair do corpo para fazer mal a outrem, ou porque o pajé com o seu sôpro fê-la sair, antes mesmo da morte.

O Irmão Mateo, de Montfort, contou-nos que, navegando ele com uns índios chegou a um local dito S. José (rio Papuri), onde dois dias antes fora enterrado um velho. Só o Irmão Mateo ficou nessa margem durante a noite; os indígenas foram, por medo, dormir na margem oposta.

Uma mulher Tukano, Dorotéia Brito, interrogada sobre o que pensava de *Wāx-ti*, respondeu que «é sombra da pessoa». E o Tukano Casimiro Sampaio, indagado porque algum tinha medo do morto, explicou «porque vira *Wāx-ti*». Tendo morrido um índio longe do cemitério, foi enterrado dentro de uma barraca. Vieram depois os índios queixar-se ao Pe. Humberto Limpens, que não queriam mais habitar ali, porque «o *wāx-ti* do homem» ficava vagando por toda a casa. Aos 10 de Janeiro de 1949, em *Ki-xseri-ya* (igarapé da casca da mandioca), no rio Tiquiê, próximo à fronteira colombiana, morre afogado um velho conhecido por Chico, enquanto pescava. Contra o costume enterraram o cadáver onde fora encontrado, num sítio abandonado, pouco abaixo do povoado. Informam que à noite ouvem-se gritos, e nenhum indígena ousa passar por aí. Quando lá estivemos, uns 15 dias depois do sepultamento, ainda os habitantes continuavam apavorados.

3) *Princípios morais*. — Qualificam algumas ações como *yā'asé* ou *nā'asé*, i.e. *más*; por exemplo, o casamento entre pessoas da mesma tribo, o ter filhos de um incesto entre pais e filhos, ou entre membros da mesma tribo, o *dobasé*, i.e. malefício, o *yahasé* ou furto. A punição, porém, fica a cargo de quem se julgar prejudicado se o puder fazer. O pajé, pelos seus poderes extraordinários, é aproveitado como instrumento de justiça ou, antes, de *vingança*. Julgam, no entanto, que não lhe é lícito fazer isso, embora todos a ele recorram para isso. Temem-no, e quando podem, dele também se vingam.

4) *Prêmio e castigo*. — Menos preciso é o conceito de um prêmio ou castigo na outra vida. Sabem, atualmente, que os bons são recompensados e os

maus punidos. Talvez por influência cristã, dizem que aqueles «vão para cima», onde terão «vida boa»; os maus «irão para baixo», onde «a vida é má».

O conceito de bom ou mau, porém, alarga-se até abranger todos os do povoado como bons, e os dos povoados inimigos como maus. É, pois, um conceito em função do grupo, e não da vida dos indivíduos.

O fato de enterrar o cadáver com seus instrumentos de caça (arco e flecha), talvez seja vestígio de uma crença antiga de um «paraiso da caça», como existe em tribos caçadoras. Obliterou-se esta crença com a mudança do sistema de vida da caça para a pesca e a agricultura.

Vigora ainda a crença numa vida social além túmulo, semelhante à vida presente, com *pesarias* e *festas*, como resulta de respostas categóricas.

A uma religiosa que, explicando o Catecismo, falava do céu, uma menina interrompe para perguntar se no céu havia peixe. Tomada de surpresa, a Professora respondeu que não. A criança acrescentou prontamente: «Então não quero ir para lá!» Alguns pensam até que na outra vida há procriação de filhos.

Referiu-nos um Missionário o seguinte: «Uma vez um rapazito estranhou muito ao ouvir que no céu haverá plenitude de vida, sem necessidade de propagação da espécie». Perguntou quase desiludido: «Então lá no céu não haverá mulheres para nós?»

5) *Existência dos espíritos*. — Crêem na existência de espíritos que nunca foram encarnados em corpo humano, nem o serão; podem, no entanto, tornar-se visíveis em dadas circunstâncias. Habitam tais espíritos em determinados lugares: interior das matas, cabeceiras dos igarapés, grutas, pedras, etc.

São muitos e de distintas categorias, com sua maneira característica de se apresentarem. Não é, porém, concorde a descrição como no-la trazem os índios. E alguns afirmam que os vêem e ouvem com relativa freqüência. Tais fatos assustam-nos e, por vezes, os apavoram, mas nota-se certa complacência em contá-los aos outros, inclusive aos civilizados, como há curiosidade por parte dos outros de deles ter notícia. Como consequência de sua pequena inteligência, são confusas e contraditórias as exposições e descrições que nos fazem desses fatos singulares de que se dizem testemunhas. Por outro lado, não sendo sinceros, antes, sendo muito obstinados em sustentar a sua mentira, torna-se, por vezes, difícil apurar uma verdade. Não conseguimos, por exemplo, descobrir se julgam trazer alguma vantagem para o indivíduo o ter sido expectador de algum desses fatos extraordinários. Ou se se trata apenas de uma forma particular de exibicionismo peculiar à vaidade indígena. Compreende-se que a sugestionabilidade possa alargar o círculo das pessoas que tiveram estranhas visões ou audições. Mas talvez, em alguns casos, entrará também, a vaidade pessoal para arquitetar desses fatos.

Citaremos um pequeno episódio que serviu de núcleo para que a mentalidade mágica destes indígenas revelasse vários aspectos seus. Não fora bem feita a *fossa* de alvenaria de esgotamento da instalação sanitária do Colégio feminino de Taracua. E, por falta de solidez em a noite de 7 de abril de 1974 cedeu uma parte do aterro, produzindo algum rumor e amanheceu no pátio de recreio das meninas uma pequena lagoa fétida, de superfície escura, de decantação das fezes, e medindo seus 3 ou 4 metros de diâmetro. Entre os indígenas da localidade circulou logo a notícia do acidente e que fora causado pelo «sopro»

ou *malefício* de um *Komû* do povoado denominado *Cigarro* (no médio Uaupés), quando a Diretora lhe comunicou, meses antes, i.e. em Outubro 1973, que uma sua filha não poderia mais continuar no internato gratuito de Taracuá, pelo seu aproveitamento nulo nos estudos. Outro *Komû* ou «Soprador» local apresentou-se à Diretora, oferecendo-se para «soprar» (aplicar um contra-malefício), afim de que não fosse crescendo o desabamento do terreno (de aterro, como já dissemos). Naturalmente a Diretora agradeceu a oferta do seu serviço técnico de «soprador». Apesar disso a esposa desse «soprador» introduziu-se às escondidas no pátio colegial e foi surpreendida na tarefa de contornar a tal «lagoa» com breu pulverizado, conforme as instruções do seu marido. Nesses dias em que se esperava o material necessário para reparar o inconveniente, pela construção de *fossa* mais bem feita e em local mais adequado, uma das moças empregadas da Missão declarou que vira um grande «*tatu encantado*» escavando o buraco ou lagoa. Aprenderam o termo «encantado» e o aplicam agora a pessoas e animais míticos; por exemplo, chamam «*gente encantada*» aos «*wai maxsã*» (literalmente «gente-peixe») ou pessoas que, conforme suas lendas têm suas residências e cidades sob as águas do Rio Negro e do Uaupés.

Mas todo o pátio do recreio crescera na mente indígena e se tornara um lugar «encantado». E outra das moças revelou às suas colegas que ouviu grande algazarra nesse pátio, às 23 horas do dia 17 de abril. Note-se que desde as 21 e meia horas as alunas estavam dormindo no edifício anexo ao pátio, porém só a tal moça ouvira o barulho. Abrindo então a janela afim de ver de que se tratava, vira ela um grande número de crianças «*encantadas*» também elas, a brincar àquela hora da noite. Desejando fazer cessar essas *maranduas* (histórias, boatos) como se diz em Nheengatu e impedir que surgissem outras, a Diretora chamou essa moça diante de suas colegas, como se fora ante um tribunal colegial, e observou-lhe: «Se você ouviu tanta algazarra de crianças brincando no pátio, e até foi à janela para vê-los, como é que as suas companheiras que estavam dormindo ao seu lado, nem acordaram? E eu fiquei esta noite escrevendo até as 24 horas (preparando os registros escolares para enviá-los a Manaus), e havia perfeito silêncio». Sem saber o que responder ante os argumentos da Diretora a moça concluiu: «Eu creio que foi um sonho que eu tive».

É fato indiscutível que com bastante facilidade se alarmam, quer indivíduos, como grupos inteiros, como se houvessem visto algo extraordinário. Nos colégios, por exemplo, se uma criança (mais freqüentemente as meninas; note-se que são as mulheres que mais vezes dizem tê-lo visto) grita à noite no dormitório: *Wãx-tĩ!*, enchem-se todas de pânico, cobrem o rosto ou o viram para o outro lado. Mas também em pleno dia afirmam ter visto *Wãx-tĩ*. Fato semelhante passou-se em Iauareté em pleno dia, e uma menina atira-se do andar superior do edifício da Missão. Um dos Missionários Salesianos, o sr. Manuel Valério Fernandes, achava-se com alguns meninos na mata à procura de curura (uma fruta). Algumas mulheres que se achavam próximas, e não tinham sido vistas pelos meninos, pediram também dessa fruta. As crianças puseram-se em debandada gritando: *Wãx-tĩ!*, e correram até sair da mata, apesar de chamados pelo Missionário. Os episódios dos quais melhor pudemos indagar, explicam-se todos por sugestão. Soubemos também de episódios provocados à guisa de experiência afim de verificar a crença e sugestionabilidade indígena. Embora ao depois se tente prová-lo ao índio, ele não o reconhece e continua a admitir que foi realmente o espírito que viu ou ouviu.

Dêsses espíritos uns são grandemente malévolos e nocivos, e outros, não. Admitem alguns que os há dos dois sexos, e se multiplicam como os homens.

a) *Wãx-tĩ* ou *Jurupari*. Vive no interior das matas, nos lugares mais sombrios e nas barracas abandonadas. Aparece, porém, até nas malocas, sob forma de homem preto, cabeludo, feio, coberto de cinza. Uma informante tukano (Dorotéia Brito) dizia que: «quando êle se faz ver em alguma casa, é sinal de doenças que sobrevirão. Gosta de estrangular galinhas. Quando a galinha choca faz rumor, é que *Wãx-tĩ* mexeu com ela». Qualquer barulho que ouvem em casa ou na mata, pensam logo em *Wãx-tĩ*. Um animal estranho que vejam, um vulto, deve ser êle, e gritam cheios de pavor.

O jovem Tukano, Casimiro Sampaio, deu (1949) esta informação contraditória: « os *Wāx-tī* vivem em sociedade. Fazem barulho. Não aparecem. Não fazem mal algum ». Este assunto sobre os espíritos será mais amplamente desenvolvido no livro « Lendas do Uaupés ».

Atribuem o eco, (como o notamos: VII 2, c, p. 231) *axká-keoārō*, a *Wāx-tī* que está arremedando um rumor qualquer. Parece-lhes, em muitas ocasiões, ouvir, nos rumores da mata e das cachoeiras, e no sibilar dos ventos, ecos longínquos das músicas e danças executadas por *Wāx-tī*.

Note-se que *Wāx-tī* não é um indivíduo; há-os muitos; antes, é uma classe inteira. Entre eles um por excelência, que seria o principal deles. Este, sobretudo na origem da nação, lhe fez muito mal, matava aos homens, etc. Cansados, afinal, do seu jugo, pois além de tantos males obrigava-os a trabalhos e provas difíceis, os homens se reúnem, apoderam-se dele, amarram-no com cipós e o queimam. Conforme uma lenda narrada pelo pajé Vicente Rodrigues da tribo Taryana, e outros narradores *Arwake*, foi *O'ā-kō* quem queimou *Wāx-tī*, dito também *Bisiu*. Das cinzas, nesse mesmo lugar, nasceram duas paxiúbas, *waxtá*, com a qual fazem o instrumento sagrado denominado *mīrī* (Uaupés *mīnī* ou *Juruparí* na Língua Geral) para lembrança da grande proeza. Assim rezam algumas das suas lendas, e com isso identificam *Wāx-tī* com a personagem *Juruparí* das lendas tupi.

Note-se que o nome da paxiuba em Tukano, *waxtá*, lembra o de *Wāx-tī*. Do mesmo radical *wax*, temos o termo que indica a funda herniária ou encacho, *waxsó-ro*, o *wāx-tī-kēō*, tipití ou a prensa com que espremem a massa de mandioca para o fabrico da farinha, objetos que, como os instrumentos sagrados, foram presente de *Wāx-tī*. Convém recordar que é também de paxiúba que preparam os *parís* e *cacurís* para a pesca, e não raro, também as paredes das malocas.

Quanto à etimologia do termo *Juruparí*, Stradelli (*Vocabulário Nheengatú-português*, verbete *Jurupari*) lembrava a um índio alguém lhe haver dito que *Juruparí* significava « o gerado da fruta ». Respondeu-lhe o índio: « *intimã, Juruparí, cêra onheên putáre o munha iané iurú pari uá*, nada disso, o nome de *Juruparí* quer dizer que fez o fecho da nossa boca » (*iurú*, bôca, e *pari*, cercado para a pesca; cfr. p. 213, b).

Mesmo queimado, sobrevive ainda o seu espírito, que vaga pelas matas, tomando formas estranhas e assustadoras. A ele atribuem tôdas as desgraças, tanto as *materiais*, como uma tempestade, a devastação da mata, um animal nocivo na roça, quanto as *pessoais*: o defeito da gagueira, a loucura, etc. Ao louco dizem *Wāx-tī dohónōkō*, isto é, estragado por *Wāx-tī*. À tuberculose chamam *Wāx-tī poá-ri*, cabelos de *Wāx-tī*. Os eclipses de lua não passam de atentados de *Wāx-tī*, querendo matar *mubī-pū*, i.e. a lua (cfr. VII 4, f, Práticas mágicas, p. 319).

Encontram-se, com freqüência, grandes clareiras na mata. Trata-se de árvores altas e grossas, porém com raízes superficiais e que tombam ao ímpeto dos furacões, arrastando consigo muitas outras. Esse rumor e a derrubada atribuem a *Wāx-tī*.

Causa da tuberculose, segundo pensam, são os pêlos de mariposa na garganta. O pajé sopra sobre o mingau para invocar o « *Wāx-tī* das mariposas », a fim de que não moleste o doente.

É tal o pavor que sentem de *Wāx-tī*, que por prêmio algum se aventuram a entrar na mata à noite, ou mesmo de dia em certos igarapés sombrios. E chegam a abandonar por anos as suas roças, porque lá ouviram rumores estranhos.

b) *Boraró* ou *Curupira*. *Boraró* mora também no centro da mata, que é o seu reino, nas serras ou nas cabeceiras dos igarapés; nunca nos lugares abertos.

Pelas relações com os viajantes (dos quais muitos falam o Nheengatú), sabem os indígenas muitos termos da língua geral. Como identificam *Wāx-tī* com o Jurupari, assim também à pergunta: quem é *Boraró*? respondem prontamente: é o *Curupira*.

Concebem-no como grande e disforme macaco. Emite gritos estranhos na selva, e dá grandes estalos ou pancadas nas árvores, especialmente as *sapupemas* (raízes chatas) da sumaúna. Ataca o incauto que se aventura na floresta, envenenando-o com sua urina e chupa-lhe os miolos. Nenhuma arma consegue matá-lo. Come onça e animais, e suga também o sangue dos homens. Quando lhes quer chupar o sangue, fá-lo da seguinte maneira: bate primeiro no local, como para anestesiá-lo, depois faz a punção; quando acaba de sugar, sopra para encher de ar o vazio deixado. Se alguém disser « eu fui chupado » (isto é, contar a aparição do *Boraró*) morrerá.

Atesta Dorotéia Brito que seu avô viu muitas vezes a *Boraró*. « Êle planta roça, tem mulher e filhos. Na roça, de dia, ouvem-se palavras; é *Boraró* que está falando, embora não se veja. Aparece como homem, de cabelos caídos sôbre os ombros, com flor vermelha na bôca. Toma ainda a forma de mulher e de menino. Aos Makú êle nada faz, e quer bem aos macacos. Quem o viu ficará doente ». Êle chupou os miolos de sua tia, na roça, e ela lá morreu, ficando como prova um sinal na cabeça.

Depõe outra moça Tukano, *Kômã-rô pôrá*, do povoado de S. Luzia (rio Papurí) que duas vezes, quando ia procurar fruta na mata, pouco acima de S. Luzia ouviu *Boraró* fazer forte ruído, como se desse um tiro. Em outra ocasião, indo buscar caraná em companhia de um primo seu, viram ambos duas enormes pegadas, de quase meio metro. Seu primo explicou-lhe que eram as pisadas de *Boraró*, *Boraró dö'pó-kãri*.

Boraró, informou a mesma depoente, « tem sempre alguns bichos que o acompanham e cantam pertô dêle ». Dizem-se êsses animais *Boraró i'á*, piolhos de *Boraró*. « Quando êles ouvem cantar na mata: *moláro...* (com *a* muito prolongado) *moláro...* fogem todos porque *Boraró* está muito perto ».

Releve-se que a pronúncia *moláro* denuncia a origem da informante. A língua Tukano, como se pode observar na sua melhor pronúncia no rio Tiquiú, não possui o fonema *l*. Por influência das outras tribos, maxime a Taryana, no Uaupés e Papurí, ouve-se *l* em algumas palavras. *Moláro*, pensamos nós, de acôrdo com o espírito da língua Tukano, é uma corrupção do nome *Boraró*.

Conforme Casimiro Sampaio: « *Boraró* vive no mato. Aparece como homem branco, grande, com a testa vermelha. Traz roupa. Faz barulho no mato. Porém não faz mal a ninguém ». Talvez êsse « branco » seja empregado no

sentido usual, isto é, como equivalente de *civilizado*, pois completa dizendo que usa roupa. Em geral afirmam todos que é grandemente perigoso, e que são freqüentíssimas as suas aparições. Muitos declaram havê-lo visto ou ouvido, em várias ocasiões.

Alguns ex-alunos da Missão Salesiana, que já assistiram funções pontificais nas quais o Bispo Celebrante usa *mitra*, disseram que *Boraró* aparece com mitra, e o barulho que produz é justamente com a mitra que êle abre e fecha.

Um indígena de Parí-cachoeira, José Barreto, diz que seu pai, Mandú, não batizado, afirmou (1949) que são poucos os « demônios » e que isso êle aprendera do próprio avô, o qual nunca vira Missionário algum. Informou também que os seus parentes, moradores do igarapé da onça, *yai-sa*, conhecem o veneno com o qual podem afugentar ou matar o *Boraró*, e que por isso dêle nenhum mêdo tem.

Em outros lugares encontram-se igualmente indivíduos com tal poder e denominam-se por essa razão, *Boraró dobārã*, isto é, os que lançam malefício em Boraró (*dobasé*, malefício, envenenamento). É crença de muitos que *Boraró*, bebendo esses venenos, morre.

Boraró é casado, completou Patrícia Vasconcelos, e sua mulher tem um dos seios normal, porém o outro é exageradamente comprido. Conforme outros é a mãe de *Boraró* que apresenta essa anomalia, e alcunham de *Boraró paxkó* (mãe de Boraró), as mulheres de seios compridos.

c) *Bisú* ou *Juruparí*. Um pequeno informante de Iauareté completou esclarecendo que *Bisú* é o *Juruparí*. Conforme uma lenda narrada pelo pajé Vicente Rodrigues, Taryana, *O'ã-kõ* se diz em Taryana *Yaperikuli*, e é irmão de *Bisú*; sendo êste mau, e aquêle bom. Nas lendas *arwáke*, *Bisú* vem identificado com *Juruparí*.

Ê, disse Casimiro Sampaio, um ser misterioso « que desce do alto. Ê amarelo e vem ornado de penas de araras. Êle fala, canta e dança a *mĩri* », e completou dizendo que « é a dança do *Juruparí*. *Bisú*, pois, confunde-se com o grande *Wãx-tĩ* das lendas. Faz muito barulho e come as pessoas. As mulheres não o podem ver ».

Soubemos de vários outros informantes que *Bisú* come as mulheres por ocasião das primeiras regras: « *amõse baásamĩ* », isto é come o mênstruo, assim se exprimem. Uma viúva Pirá-tapúya, Maria José (em Parí-cachoeira, 1954) esclareceu que « comer » quer dizer que fecunda a mulher. É por isso que deve ser fechada em casa e ela mesma invocará o serviço do pajé ou *Komũ*, para o chamado « rito da iniciação » (cfr. VIII 1, b 7). Êstes personagens, com seus ritos, têm o poder de afastar o perigo para a donzela.

Uma moça da tribo Tukano do Papurí informou que as mulheres *Makú*, que vivem quase sempre no interno das matas, muitas vêzes ficam grávidas do couro com *Bisú*.

d) *Nãxkã Wãx-tĩ* (i.e. « *Wãx-tĩ* da mata »). « É também do mato, informou Casimiro Sampaio, de estatura alta e feio. Traz cabelos compridos, e asas de borboleta no rosto. Não fala e não faz mal a ninguém ».

Uma jovem de mãe *Wanana* (e pai civilizado), e criada entre êstes, contou a Patrícia Vasconcelos que, por ocasião de uma festa de luto entre os *Wanana*, quando se procedia às tradicionais danças com máscaras, um homem subiu numa coluna da maloca. Com grande susto seu, viu êle, no meio dos dançantes, uma personagem estranha que apareceu: era um homem baixote, truncado, feio, cheio de borboletas pelo corpo. Aquela mesma jovem descrevia ainda que *Yaperikuli* (personagem das lendas *Arwáke* e pai de *Kóay* ou *Jurupari*) tem corpo muito pequeno, porém pernas tão grandes que lhe permite atingir a copa das árvores onde colhe mel e frutas.

e) *Ö' mōāro Wāx-tī*. « *Wāx-tī* do alto », que assim significa o seu nome. Conforme Casimiro Sampaio assemelha-se a um macaco. « Vive sôbre as árvores. Não fala, porém faz rumor como o de uma pedra que cai. Êle devora homens inteiros, engole com osso e tudo. Quando quer fazê-lo, deixa-se cair das árvores e saem os demônios da sua barriga ».

Uma moça *Tukano* de S. Luzia (rio *Papurí*) assevera não só ter ouvido tal rumor, porém ter visto, outrossim, a cova profunda que se formou no chão pela queda de *Ö'mōāro Wāx-tī*, o qual tem braços de muitos metros de comprimento.

De acôrdo com outra informante *Tukano* (*Dorotéia Brito*): « assemelha-se ao bicho-preguiça. É manso, e sua mãe o viu inúmeras vêzes. Ninguém, no entanto, conseguiu matá-lo ».

A fauna amazonense possui exemplares estranhos, alguns já conhecidos dos cientistas e dos caboclos; outros talvez ainda desconhecidos e só vistos dos indígenas.

Em 1945 na estrada de *Urubucua* a *Ipanuré*, algumas mulheres ocupadas em transportar os volumes de carga da *Missão*, ouviram grande rumor de galhos que se quebravam e viram pelas costas um vulto como um grande macaco, de seus dois metros, caminhando erecto. Apavoradas, correm para junto do *Salesiano*, sr. *Manoel Crescini*, que dirigia êsse transporte. Ao chegar ao local do rumor, verificou o *Missionário* grandes pegadas na areia da estrada semelhantes às de um elefante, de um animal que havia atravessado a estrada e, ao penetrar na mata foi rompendo a galharia, e assim abrindo uma passagem de um metro ou mais de largura. Rumor forte e assustador, como de algum animal quebrando galhos foi ouvido também pelo *Bispo Missionário Dom José Domitrovitch* em *Barcelos*. Um caçador de *Barcelos* (*Rio Negro*) narrou, apavorado, a *Dom José* ter ouvido urros assustadores na mata, a uns vinte quilômetros de *Barcelos* e haver visto pegadas na areia medindo cousa de meio metro. O *Bispo* quis verificar o asserto e pôde ver essas descomuns pegadas, semelhantes a pisadas humanas. Este mesmo *Prelado* viu, na mata dos arredores de *Parí-cachoeira* (rio *Tiquié*) um enorme macaco. Tomando por algum índio, num primeiro momento não quis alvejá-lo com um tiro e o animal logo fugiu.

A mentalidade indígena associará, com facilidade, tais animais estranhos ou deformes com o *Wāx-tī* e outros espíritos das lendas. Quiçá êstes séres *Nāxkā Wāx-tī*, *Ö'mōāro Wāx-tī* e outros de que nos falamos, como *Wāx-tī Biu*, *Tsakopáe*, etc., serão apenas animais raros ou exóticos e assustadores. Sabemos, por exemplo, que a umas mariposas que vivem no ôco dos paus, denominam *Wāx-tī-turú*, isto é, *pedaço de Wāx-tī*.

e) *Práticas do culto*

1) *Culto local (litobolia)?* — Não há templos, isto é, edifícios unicamente dedicados à divindade, onde se desenvolvem as funções religiosas. Nem consta que haja culto particular, ou a veneração individual da divindade, cerimônias, orações, a não ser que como *culto* se entendam umas *práticas* que nos parecem *mágicas*, como a *litobolia*.

Tratam alguns lugares com respeito e temor; é o *tabuismo*. Não se vêem, porém, aí manifestações de culto, nem individual nem social. Tais são, por exemplo, algumas cachoeiras e pedras. E delas, em geral, contam lendas interessantes. Não permitem que se tirem pedras de tais cachoeiras, afirmando que se alguém o tentasse o raio haveria de fulminá-lo.

Pensava o Bispo Dom José Domitrovitsch dinamitar a cachoeira de Parí-cachoeira, afim de facilitar a navegação. Alvorçou-se a população local, e o tuxaua Julio veio aconselhar que não o fizesse, pois senão viriam febres e doenças. O Bispo julgou de melhor alvitre não ir de encontro à opinião dos índios. O Irmão Mateo, da Congregação de Montfort, a uma dessa pedras da cachoeira do trovão, *Büxpó-pweá*, do igarapé Cuiú-cuiú, afluente do Papurí, tirou uma lasca fina, afim de extrair um pouco de mel. Um dos índios avisou-lhe que não devia fazê-lo, pois, « Vai cair raio ». E, com grande pasmo, a certa distância tombou um raio, quando nada absolutamente o indicava, foi na realidade, « *un fulmine a ciel sereno* ». Explicam o surto de malária que em 1931-2 dizimou a população de Taracua-ponta, rio Uaupés, como conseqüência de se haver tirado pedra da cachoeira do beijú, *Abügã-pweá*, situada na realidade algumas centenas de quilômetros, no rio Papurí. Em algumas dessas pedras é que vão terminar o fabrico de sua canoa, ou o preparo de suas redes e aparelhos de pesca. Há uma dessas pedras junto do povoado de Parí-cachoeira rio Tiquié.

Perto do « igarapé da lagarta » *pixkō-rō-ya*, cabeceiras do Cuiú-cuiú, afluente do Papurí, há uma rocha que a mulher não deve ver; se olhar para essa pedra, jamais terá filhos. E quando passam por esse lugar as mulheres e donzelas voltam o rosto para outro lado. Dêsse e de alguns outros igarapés não se pode comer peixe, se alguém o fizer, sofrerá dôr de dentes.

Em Jabutí-cachoeira, no rio Tiquié, há uma pedra dita *nō'mya-ga* (pedra das mulheres, ou pedra mulher?) com um sulco que aos indígenas parece uma vulva. Quando os rapazes passam aí, atiram-lhe desde a sua canoa um pedaço de beijú, um limão ou outra fruta qualquer. É o que denomina *doxké-sã-i'ásé*, isto é, jogam para acertar. Porque, explicam êles, se o objeto atirado permanecer no sulco, terão logo esposas. Essa pedra, para êles, é grandemente preciosa. Pensam também que, roçagando por ela a mão, depois aprenderão com facilidade qualquer ofício.

Crêem igualmente que o tomarem banho, sejam homens ou mulheres, naquela panela de *Tōpa-duri*, isto é, da cachoeira de Urubucuará, donde saíram as tribos (cfr. *Lendas do Uaupés*) lhes garanta um próximo casamento.

Não parece, pois, que se devem considerar essas grutas, pedras, igarapés, internos de florestas, como lugares sagrados e de culto. Ao contrário, seriam antes lugares e objetos « *tabuados* ». Nem as frutas e pedras que se atiram, seriam forma de culto, a denominada *litobolia*. Quer nos parecer, antes, manifestações da *magia* e do *tabuismo*.

São bem numerosos os petroglifos, conhecidos regionalmente por *itacoatia-*

ras, que ponteiavam o Rio Negro e vários outros rios da sua bacia, e dos quais o amazonense Bernardo A. da Silva Ramos fez alentado estudo publicado pela Imprensa Oficial do Rio de Janeiro sob o título de *Inscrições e Tradições da América Prehistórica* (1930).

Um velho Missionário declarava que alguns índios « ao passarem por aquelas pedras que trazem figuras toscas de animais ou de seres estranhos, com braços e pernas esqueléticos e compridos, barriga descomunal, cabeça enorme, olhavam com horror e diziam baixinho « *Wāx-tī!* », como se essas representações fossem uma perpetuação no granito da lembrança do monstro terrível e temido ».

Das itacoatiaras que nos foi dado ver, a que de algum modo dá idéias de ser humano, é a que se vê junto à *cachoeira do Caruru*, alto Tiquiê, e que reproduzimos neste livro. Dessa e de outras itacoatiaras nos temos aproximado e até chamado perto os índios nossos companheiros de viagem e jamais presenciamos dessas demonstrações de medo. Ao contrário mostravam-se indiferentes a tais desenhos. Mais, temos encontrado semelhantes figuras nas paredes de casca de barracas e malocas, e temos visto outrossim crianças desenhá-las com um pauzinho pelo chão e, portanto, sem visos de religiosidade.

Koch Grünberg (cf. C. VII, arte-desenhos) no princípio do século, entre os Wanana e Kubewana do alto Uaupés Brasileiro, viu escultura de *atraentes figuras* antropomórficas. Descobrimos uma única, como cabeça humana, nos suportes de um trocano, feito sob encomenda, em 1947. Não pareciam, porém, ídolos, mas apenas adornos quiçá por sugestão do civilizado que o encomendara, pois os trocanos primitivos eram suspensos por cipó de estacas comuns plantadas no chão.

Pode-se, pois afirmar, que não há indício de um culto individual. Somos, porém, de opinião que se deve falar de reminiscências de um *culto social*. Esta opinião que manifestamos desde 1947, verificamos em 1954 ser também a de Koch Grünberg, o qual porém (Z.I., 372 e passim) distingue, outrossim, danças religiosas e danças profanas. Koch, entretanto, aceita a tradução *demônio* para *Wāx-tī*, e até para outras personagens das lendas indígenas. O sentido desse culto social é apenas vagamente entrevisto pela geração atual, desconhecendo a significação das diversas partes que o compõem como lhe desconhecem as *origens* e até o sentido das palavras que vão cantando. Compreende-se que assim o seja: 1) o *apego à tradição* impele-o a imitar seus pais e avós, mas; 2) a *deficiência da memória*, o meio único de conservar e transmitir os conhecimentos, vai, com o correr dos séculos, deixando sua marca, deturpando ritos, cerimônias, cantos, à medida que esse grupo humano, provindo de origens de elevada cultura, foi involuindo até o nível mental de crianças de 8 anos ou menos ainda.

São três, principalmente, as manifestações desse *culto social*: 1) a *oferta das primícias* ou *dabacurís*; 2) a *iniciação pubertária*; 3) o *funeral*. Todas três qual comunhão espiritual, estreitando a solidariedade do grupo.

2) *Festas religiosas com oferta das primícias*. — Festas religiosas, opinamos nós, são as suas *Poosé*, que os primeiros exploradores denominaram, com um termo da Língua Geral, *Dabacuri*, e se dizem também *Wāx-tīye baxsasé* danças de *Wāx-tī*.

Poosé propriamente quer dizer *oferta*. Consistem tais festas essencialmente na oferta do peixe, do beijú ou dos frutos, e na comunhão da bebida e do fumo, acompanhadas de danças religiosas e com o som do instrumento misterioso que se denomina *Mirī* e soa no principio da festa.

A Sagrada Escritura informa que *Caim* oferecia à Divindade os frutos da terra, ao passo que Abel (e mais tarde os povos pastores, como também os Judeus) realizavam cerimônias religiosas com a oferta de animais.

De ordinário o indígena não sabe (é o que parece mais provável), ou não quer dizer o motivo ou o sentido da festa. Respondem-nos que fazem assim porque os antigos sempre assim fizeram. Mais de um, porém, assegurou-nos que assim o fazem a fim de que nunca lhes falte nem o peixe nem a fruta.

Tem-se a impressão que aos moços, mais em contacto com o civilizado e que falam o Português, especialmente aos que estudaram nos colégios da Missão Salesiana, não revelam algumas coisas, com receio que as contem aos civilizados.

No entanto o Wanana Tomás Paiva, filho e possível sucessor do tuxaua de Carurú-cachoeira, rio Uaupés, aos 20 de abril de 1955 assim se expressou com o autor: « Estas danças são os ritos dos velhos, é a religião deles ». E depois de ressaltar o respeito que todos têm para com tais danças, acrescentou: « Se um indivíduo bêbado atravessar a fila dos dançantes, será atirado fora; é uma grande profanação, e ele fica desonrado ».

O som do instrumento valeria, pensamos nós, por uma cerimônia propiciatória e dedicação da festa a *Wāx-tī*. É a renovação da sua voz, como se fôra a perpetuação dos seus ensinamentos e ordens. Pois não é ele o Supremo legislador?

Indagamos de várias mulheres indígenas, mesmo das mais inteligentes ex-alunas das Missões, e todas estavam persuadidas que o som era a voz de *Wāx-tī*, presente à festa entre os homens. Temos ouvido episódios nos quais se assevera a presença de entes feios e misteriosos entre os dançantes. Note-se que tais episódios os ouvimos contar por mulheres. Quiçá por maior reserva dos homens? Ou por fantasia mais excitada das mulheres?

Convém observar que na língua Tukano tôdas as *cousas* pertencem ao gênero neutro. No entanto *Mirĩ* (ou *Mini*, como se pronuncia no Uaupés) é masculino. Afirmam-nos positivamente que o *Mirĩ* é « *maxsã* », gente. No plural faz *Miriá*; e observe-se que o plural em *a* é exclusivamente para os seres animados.

Mirĩ é, provavelmente, da mesma raiz que *miri*, que quer dizer *afundado*, *imerso*, escondido debaixo d'água. Onde o conceito de *oculto*, *sagrado*. Ouvimos falar de objetos *miriá*, isto é, ocultos, misteriosos.

Não pudemos apreender nenhum sinal de especial veneração para com a água dos rios. No entanto é dentro d'água que escondem os instrumentos sagrados, índice, assim nos parece, do seu *matriarcalismo primitivo*. Como o ser humano surge do líquido materno, assim aparece para a festa o *Wāx-tí*, vindo da água, figurado no instrumento *Mirĩ*. Conforme a lenda os primeiros homens surgiram da água da cachoeira de Ipanuré. Observamos ademais que nos banhos os indígenas se imergem umas tantas vêzes. Igualmente quando os nossos remadores saltam da canoa para arrastá-la pelas pedras, imergem-se também, mesmo quando não haveria necessidade. Quando nadam, temos notado que preferem fazê-lo com o rosto imerso n'água.

O *fumo* é uma substância mágica. Com efeito, é um dos principais e mais

usados meios de cura do pajé. A fumaça do cigarro pode anular os malefícios, afasta as tempestades ou as atrai sôbre dado lugar, tem força exorcizadora nos nascimentos e iniciação pubertária. Por essa razão dão-no a fumar até às crianças de três ou quatro anos, nas festas, como fora delas.

Realizam-se tais festas cinco a seis vêzes por ano; não em épocas fixas, porém correspondente à maturação dos frutos, ou à epoca das grandes pescarias, como se se tratasse de sacrifício das frutas, da mandioca ou do peixe à divindade. Ou ainda, por ocasião de matrimônio e iniciação dos moços.

Atestam o carater religioso da festa:

1. Em primeiro lugar a denominação mesma de *Wāx-tiye-baxsasé*, danças de *Wāx-tī*. A Koch G. os indígenas de Ipanurê-cachoeira contaram que em certos dias ouviam na cachoeira rumor profundo, como do grande instrumento sagrado o *Mirī*. É sinal, então, que o *Wāx-tī* da cachoeira quer que se lhe faça uma festa.

2. As afirmações (mais claras umas, mais veladas outras) dos indígenas, embora conservem oculta muita cousa, e em geral os velhos, que mais sabem, são os mais reservados. Indagando ao velho Tukano cristão Júlio, *tuxáua-bayá* de Pari-cachoeira (isto é chefe local e mestre-danças), porque punham aquêles enfeites na cabeça, nuca, braço, etc., respondeu-nos prontamente: « Assim como o Padre põe o barrete e seus paramentos na Missa, assim nós pomos a acan-gatara ».

Manifestando ao mesmo tuxaua o desejo de assistir a um *Poosé* promovido por êle, a fim de filmá-lo, respondeu prontamente: « Tal dança não é de bricadeiraira ». Êsse mesmo tuxaua, depois de nos haver feito algumas revelações e de nos haver cantado as canções do *Poosé*, manifestou a um Missionário o escrúpulo de haver com isso cometido uma falta.

3. A seriedade com que procedem. Nada de distrações ou de leviandade, nada de risos ou conversas. Como se estivessem cumprindo uma cerimônia séria e não um divertimento. Nada virá perturbar êsses ritos. Cantando palavras misteriosas (dialeto antigo? ou com mais probabilidade mera corrupção) que êles não entendem, vão dançando numa cadência lenta e marcando o tempo com pancadas mais fortes do pé direito.

Em uma dessas danças, alguém, dentre os assistentes civilizados, pôs-se a rir. O tuxaua enviou um dos seus homens a avisar que não devia rir, como êle também não ria nas funções dos brancos. Se continuasse a fazê-lo, ele não lhe permitiria assistir à dança. Uma confirmação dêsse caráter religioso, parece-nos, descobri-lo também na recusa a um pedido nosso de repetir a cerimônia da oferta do peixe (*wai poosé*) em melhores condições, afim de que pudéssemos filmá-la. Entretanto, êsses índios repetiram-nos, para êsse mesmo fim, as simples danças.

O tukano Antônio Barreto (dezembro de 1953) afirmou-nos que não fazem *poosé* diante dos brancos. No entanto, tivemos oportunidade de assisti-lo e filmá-lo. Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, pag. 202) pôde, outrossim, assisti-lo no Umarí-igarapé, porém muitos índios mostraram-se desgostosos disto, e o tuxáua José não lhe permitiu tirar fotografias.

4. Atribuem ademais a tais festas uma enérgica ação curativa. Pode expulsar tôdas as doenças e mesmo curar grandes chagas. É o que pôde verificar Koch

Grünberg (*Zwei Jahre*, 202): « dem Yurupari-Tanze wird eine stark Zauberwirkung zugeschrieben. Er soll alle Krankheiten vertreiben, und selbst grosse Wunden heilen ». Jamais pudemos assistir tais festas em ocasião de epidemias, mas nem sequer ouvimos falar que as tenham realizado.

5. As próprias liberdades sexuais, como adiante desenvolveremos (VII 5, c 1) constituem também uma prova do caráter religioso das festas.

6. O sentido que atribuem à ornamentação. Esclareceu-nos o tuxaua Mandú de Iauareté, que punha na nuca as penas de garça, porque foi aí que Deus (?) a feriu com a sarabatana. As penas de tucano nas costas, porque Deus o feriu nas costas. Enquanto que o braçal de pêlo de macaco estava junto ao cotovêlo esquerdo, sendo este o local onde fôra atingido pela sarabatana de Deus.

7. Argumento ainda, seria, talvez, a disposição obrigatória e constante dos dançantes dentro da maloca. O mesmo Tuxáua-bayá Júlio, construiu por encomenda, para o Museu Salesiano de Etnografia de Manaus, em dezembro de 1953, uma miniatura de maloca, pondo os diversos objetos (bancos, vasos e instrumentos musicais) nos respectivos lugares, conforme o esquema abaixo.

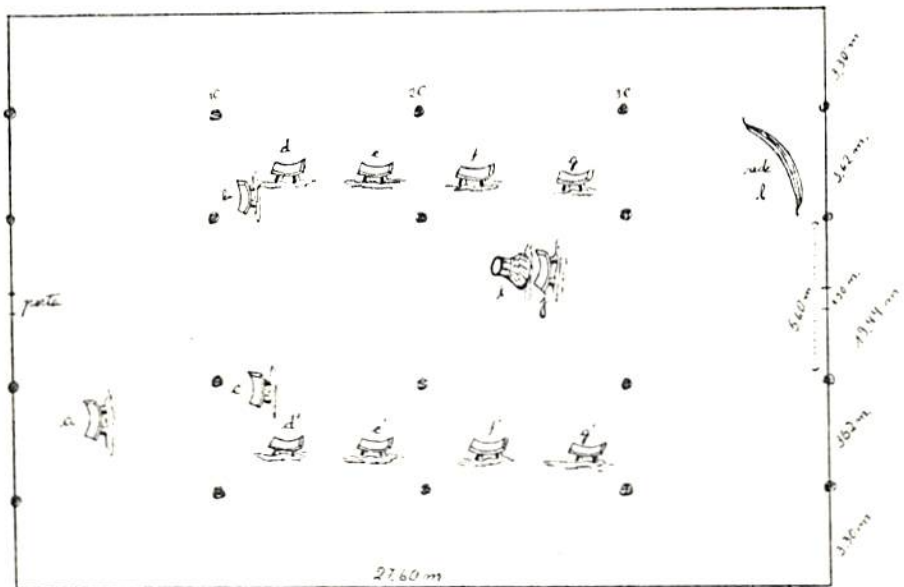


Fig. 30. — 1c - *Sahāri kā'rī*: *boxtá-ri* (coluna de dormir dos hóspedes); 2c - *Baxsá wihyāri boxtá-ri* (coluna de iniciar a dança); 3c *Do'ákarō-ká boxtá-ri* (coluna da cozinha); a - *Böxkōrá duburi kū-mūrō* (banco dos anciãos); b - *Bayá kū-mu-rō* (banquinho do Bayá ou mestre-de-dança); c - *Bayāri wetamōgō kū-mū-rō* (banquinho do ajudante do Baya); d, e, f, g, - *Wi'khāra dubusé kū-mu* (bancos dos habitantes da maloca); d', e', f', g' - *Samāri maxsā dubuse kū-mū* (bancos dos convidados); i - *Kaxpi-tō* (pote do capí); j - *Kaxpi tōamī dubiri kū-mū-rō* (banco de quem distribui o caapí); l - rede do tuxáua.

É a seguinte a nomenclatura fornecida pelo mesmo tuxáua:

a: banco dos velhos, *būxkōrá duburi kū-mū-rō*

b: banquinho do bayá, *bayá kū-mū-rō*

c: banquinho do ajudante do bayá, *bayá-re we-tamōgō kū-mū-rō*

d, e, f, g: bancos dos habitantes da maloca, *wí'í-kbāra duburi kū-mū-rō*

d', e', f', g': bancos dos convidados, *samāri maxsā duburi kū-mū-rō*.

As primeiras colunas denominam-se *sābāri kā'ri: boxtá-ri*, porque os hóspedes (*sābāri*), quando dormem (*kā'ri:*) na maloca, armam suas redes próximas destas primeiras colunas (*boxtá-ri*). Por essa mesma razão a trave que se apoia sobre as duas primeiras colunas, diz-se *sābāri kā'ri:-tērō (tērō*, no Uaupés *tēnō*, quer dizer *trave*).

As segundas colunas dizem-se *baxsá wibyári boxtá-ri*; porque junto à segunda coluna é que o tuxáua toma a posição inicial (*wibyá: sair*) para as danças (*baxsá*). E a respectiva trave chama-se *baxsá wibyári-tērō*.

As colunas do fundo são denominadas *do'ákarō-ká-boxtá-ri*, pois aí se prepara o caxiri (*do'ákarō*, lugar onde se cozinha, assim explicou Júlio). E *do'karō-ká-tērō* é a trave que lhe corresponde.

i: pote do *kaxpi*, *kaxpi-tō*

j: banco para quem distribui o *kaxpi*, *kaxpi töamī dubiri kū-mū-rō*

l: rede do tuxáua; o seu compartimento se diz *syōri nigōya tuxkū*, isto é, quarto do que preside ou toma conta.

Os compartimentos dos residentes da maloca se dizem *wí'ikhāraye tuxkūri*.

Na hipótese de ser uma função religiosa, devemos concluir que o templo é a maloca. O seu nome, *baxsari-wi*, dever-se-ia traduzir « casa da dança sagrada », e não simplesmente, « casa de dança ». O *sacerdote* é, evidentemente, o *tuxáua*, e não o pajé. Enfeixa, então, o tuxáua, os poderes doméstico político e sacerdotal, precisamente como os antigos chefes de tribo entre os Gregos e os Romanos, e em geral, os chefes das tribos primitivas.

a) « *Poosé* » sem os instrumentos misteriosos.

1) *Procissão e Banquete rituais*. O tuxáua da maloca, que resolve promover uma dessas festas, determina o dia e a *oferenda*, e disso informa ao tuxáua de outra maloca (da mesma tribo ou de tribo diversa) onde vai fazer o seu *Poosé*. Nessa iniciativa as malocas se vão revezando. Outrora realizavam-se com maior freqüência, 6 ou mais vezes por ano, como o dissemos acima, constituindo a grande preocupação desses índios. Não só vão ficando mais espaçadas, como também reduzida a sua duração. Antigamente duravam até uma semana inteira; hoje já são raros os casos em que duram 3 ou 4 dias, e comumente limita-se a dois dias.

Se o denominou *wai poosé*, oferta de peixe, todos os homens hóspedes levarão *peixe moqueado*. Se é de pupunha, *ã'rē poosé*, devem igualmente trazer esta fruta, etc. Os *poosé* mais comuns são os de *peixe*, de beijú (*abū-ga poosé*), de *pupunha*, de *ingá (mērē poosé)*, de *manivara (mexkā poosé)*.

Na maloca onde se realizará o *dabacurí*, mais ou menos uns três dias antes, ou mais cedo ainda (o tempo necessário para a fermentação), as mulheres se ocupam no preparo de grande quantidade de bebida: caxiri de beijú, de cará, de pupunha ou de outra fruta qualquer em cochos ou talhas que são cobertos

com folhas de bananeira, a fim de facilitar a fermentação. A atividade é grande; há extraordinária alegria, fortes gargalhadas, uma verdadeira algazarra.

Na manhã do dia aprazado (a hora variará conforme as distâncias donde procedem), vão chegando os ofertantes, trazendo a oferenda. Chegam ao pôrto (ou a pequena distância da maloca, se vêm por terra) somente com alguma pintura, ou também com algumas penas nas orelhas. Dois homens vão até a maloca, a fim de dar aviso da chegada, e buscar a bebida. O chefe da maloca manda a bebida ao pôrto; enquanto esperam os forasteiros, vão completando as pinturas.

Stradelli no seu Vocabulário Nheengatú-português, descrevendo estas festas, no verbete *Tauucuri*, diz que os forasteiros chegam à tardinha. Assim se deu efetivamente em dois *poosé* que assistimos entre os *Taryana* de Iauareté, um de *peixe* e outro de *cunurí*. Porém, o Tukano Antonio Barreto descrevendo-nos o dabacurí, afirmou que no Tiquié se realiza regularmente pela manhã. E foi também de manhã o que assistimos em Carurú-cachoeira (rio Uaupés) aos 24 e 25 de abril de 1955.

Quando já estão prontos, o que se dá sempre pelas 9 ou 10 horas, os visitantes mandam novo aviso — « está na hora »! Tomam seus instrumentos musicais (japurutús ou apitos) e a *oferta* e, entre gritos, organiza-se a procissão pela estrada do pôrto à maloca (ou pelo caminho por onde vieram).

À frente vai o tuxáua seguido por dois músicos com seus *japurutús* (vd. pag. 270, 2) e os homens que trazem a *oferta*; atrás os demais homens. Dão uma volta ao redor da maloca, depois entram e dão duas voltas dentro, gritando, os que entram e os que já estão dentro, prolongado *ééé...* (é o que se diz *oá*: clamar). Os homens e rapazes da maloca estão dispostos, conforme suas regras de precedência, em linha indiana, do lado esquerdo da porta até o fundo.

Em julho de 1955, o seringalista Armando Sarmento observou, em uma festa dos *Kubewana* do alto Uaupés, que os dois que abriam a procissão seguravam com a direita o *Japurutú*, que iam tocando, e com a esquerda a respectiva dama. Atrás, vinham os outros homens, apenas com o bastão-de-ritmo, *ahū-wō*, na mão direita, ritmando os passos e sem dama. Notou ainda que no interno da maloca, por onde volteou a procissão, havia espalhados pelo chão pedaços de beijú e cascas de pupunha (o *poosé* era de pupunha).

Os visitantes depositam a oferta sobre folhas de bananeiras ou esteiras ou cestos, expostos no centro da maloca. Talvez tenha sobrado ainda oferenda no pôrto, vão buscá-la e fazem sua entrega.

As mulheres e crianças, que chegaram, reúnem-se ao fundo, onde já estão os da maloca.

Terminada a *oferta*, e cessados os gritos e músicas, os de fora, começando pelo seu tuxáua, vão saudando individualmente os da maloca, começando pelo primeiro da fila, que será, naturalmente, o tuxáua local. São os cumprimentos comuns e formalísticos: « Vieste? — Vim! — Vieste à festa? — Vim. — Trouxeste a oferta (peixe ou o nome da fruta)? — Trouxe ». Passa a cumprimentar do mesmo modo ao segundo homem da fila e assim a todos os demais. Todos os visitantes, por ordem de ingresso, imitam o primeiro. Tudo, porém, com muita gravidade. À medida que terminarem de cumprimentar os da maloca,

os hóspedes vão se formando do lado direito, defronte aos da maloca, em longa fila, conforme sua importância, da porta principal para o fundo.

Dois ou mais homens da maloca distribuem uma cuia de caxiri a cada hóspede. Depois que todos beberam, sentam-se, e as mulheres da maloca vêm cumprimentar os homens à relativa distância e sem se darem as mãos. Se as mulheres são da tribo dos hóspedes, êsse cumprimentos são no idioma da própria tribo, e não no do marido.

O chefe da maloca fala em voz alta à própria esposa (um dos indícios do matriarcalismo): « Êles vieram trazer a oferta (peixe, fruta), você agradeça ». Ela, com duas mulheres, vai ao meio da maloca e diz: « Vocês trouxeram com tanto trabalho peixe (pupunha) para nós. Nós preparamos um pouco de caxiri às pressas ». Então responde-lhes o chefe visitante: « Podem comer à vontade. Foi pequena a pescaria (ou a colheita), mas trouxemos com boa vontade ».

Tais cumprimentos formalísticos duram uma hora e meia. Em seguida começa o banquete ritual, sem mais pragmática, comendo cada qual quanto lhe apetece; antes os homens, mais ou menos agrupados na primeira parte da maloca; depois as mulheres e crianças, em grupos pelo fundo da maloca.

Terminada essa refeição começa o *jejum ritual*, i.e. a abstenção de qualquer comida. Só é lícito tomar da bebida preparada para a festa. Fã-lo-á servindo-se, abundantemente, até mesmo exageradamente, de bebida, que, de resto, é muito nutriente, sendo como é, na realidade, uma papa rala.

Certa vez, após onze horas de penosa travessia pela mata, chegamos a uma maloca dos *Bará*, situada perto das cabeceiras do ribeirão dito *marīya* (afluente do Tiquié) quando aí se fazia festa. Um dos nossos companheiros de viagem, da tribo *Bará*, que deveria estar cansadíssimo e mal nutrido, como todos nós, pois transportava a carga mais pesada, não aceitou os alimentos que foram preparados para os da nossa comitiva. Preferiu participar da festa com seus « irmãos », e contentar-se apenas de caxiri de beijú.

2) *Preparação para as danças*. O tuxáua a certa altura fala ao chefe dos visitantes, que está findo o banquete e « pode abrir a caixa dos enfeites » (*mahā-poári axká-ro*).

As mulheres da maloca vêm ajustar à perna dos hóspedes as ligas, (*yuxtá-seri*), abaixo do joelho e executar a pintura do corpo. Essa mulher que o pintou será a parceira de dança do hóspede. Cabe ao homem, referem o Pe. Humberto Limpens e o Tukano Antônio Barreto, pintar a mulher, e vice-versa.

Tivemos a oportunidade de observar e « filmar » as mulheres pintando os homens. Serviam-se elas, para êsse trabalho, não só do próprio dedo, como também de fragmentos de arumã, à guisa de pincel; por vezes três palitos de arumã amarrados, de sorte a resultar, de cada movimento, um traço tríplice bem regular. O próprio Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, 217) deixou-se pintar no busto e braços por uma índia.

Não nos esclareceram, nem pudemos verificar, se devem obedecer a uma regra ou é livre a escolha da pessoa a quem devem pintar. « *Yöo wa'rénōkō*, o pintado por mim », assim é designado o homem pela mulher que o pintou; « *yöo wa'rēko* a que me pintou », é a expressão com que o homem a chama.

Distribuem-se os adornos conforme a importância social dos indivíduos, alternadamente, um para um dos hóspedes, outro para um homem da maloca. Se não os houver bastantes para todos, e a maloca possuir também seus adornos, empresta-os para completar. Pode dar-se que alguns devam ficar com enfeites mais simples ou quiçá mesmo, só com pinturas, por falta de adornos.

Quando todos estão prontos (e isto se faz sempre com muita pachorra), sentam-se nos banquinhos e os hóspedes tocam a flauta de osso de onça (*Yai o'ã*). Alguns minutos depois o seu tuxáua arenga: « Nós viemos festejar os da maloca com nossa dança, e dançaremos até enquanto durar o caxiri ». Faz, então, soar o seu *kixtió* (crótalo do tornozelo: cfr. VII 3, p. 269); é sinal que vão começar as danças. Os demais homens imitam-no; depois cada qual amarra o seu *kixtió* ao tornozelo direito, e ajusta o próprio *waxsó-ro* (cfr. VII 3, p. 279, i).

Temos visto também o tuxáua, antes de distribuir aos dançantes os crótalos, agitá-los simultaneamente, tendo em cada mão uma das extremidades dos crótalos. Este *kixtió*, assim num feixe, é que se denominam *kixtió boxká*, que é o nome também de um dos instrumentos sagrados (Vd. VII 3, p. 273).

Nos homens que participam das danças pode-se distinguir três grupos, regularmente aos pares (2,4,6), conforme o número dos dançantes:

1) alguns com enxoval completo, lança, e escudo e, no ombro esquerdo, o *sió-a yaxpú* (vd. *enxó*: VII 3, d 2 l, p. 279).

2) outros com enxoval precioso, porém sem escudo, nem lança, nem o *sió-a yaxpú*;

3) da terceira categoria são os rapazes, com adornos mais simples.

Os que não têm lança trazem algum instrumento de ritmo, o *abū-wō* ou *yuxkō*, ou as flautas, vindo estas envolvidas em penas de cauda de arara, *mahā i'ti*, ou do japú, *umū-ka i'ti*, ou com um colar de carapaças de escaravelho, *pekká pixkōrōá pe'tori* (VII 3, d 2 m).

Os números de danças seguem-se, um ao outro, conforme o programa tradicional, correspondentes às várias horas do dia e da noite. Alguns são mais longos, outros mais breves. Como variáveis são os intervalos de descanso.

Algumas dessas danças desenvolvem-se parte dentro e parte fora da maloca, por exemplo a que se denomina « *wa'wári baxsáse* », que se poderia traduzir por « dança dos bonés », pois *wá-wá* é um boné trançado com fasquias de arumã. Os dançantes vão, outrossim, ao pátio da maloca pelas 4 horas da tarde, outra vez pela meia-noite, antes da aurora, e, enfim, pelas 9 horas da manhã. Conforme as lendas os progenitores das tribos dançaram naquelas horas fora da maloca. E a festa é não só uma recordação, porém quer ser também uma reviviscência dos principais episódios da epopéia das suas origens.

Num desses números de dança a mulher do tuxáua local entra no meio da roda dos dançantes e emite um grito longo e agudo, enquanto os homens continuam bailando ao redor dela. Essa solista diz-se *yōhōgō*.

Yöbö é o particípio presente feminino de *yöbö*, que parece ser uma onomatopéia do som que ela cantará. Uma informante chamou-a também *nö'mō bayá*, isto é *bayá mulher* (Vd. VII 6, a 2).

Não deve tomar respiração durante êsse bailado, mas gritar com um só fôlego. Se respirar no meio do canto, quer dizer que não viverá muito. Nesta dança, diz uma informante Pira-tapuya (Emiliana Castro), imitam o pulo das cotias.

Vão ter início as danças. O caxirí é servido em grandes cuias. Cada indivíduo beberá quanto quiser. Se houver sobejo, o companheiro seguinte esvaziará a cuia, com direito, porém, a servir-se em primeiro lugar da cuia que logo em seguida será enchida. Os que distribuem a bebida representam a borboleta: têm uma pena sôbre cada orelha, simbolizando as asas e uma pequena gavinha de cipó em espiral na testa, à guisa de tromba. Avançam de carreira, com passos curtos, em ziguezague, imitando simultâneamente com a bôca o zumbido de um inseto. Trazendo uma cuia em cada mão, dá-as a quem quiser tomar, antes aos homens e depois às mulheres. À medida que se esvaziam as cuias, voltam a enchê-las de novo e a distribuir no mesmo local e da mesma maneira.

3) *Execução das danças*. O tuxáua toma a sua posição inicial de dança, perto da segunda coluna à esquerda da nave central (*baxsá whyari boxtá*: vd. figura acima); ao seu lado, por ordem de importância, se dispõem os outros homens. Importância que corresponde, mais ou menos, à idade. Não pudemos verificar se se dispõem numa ordem rigorosamente correspondente à importância da própria *Gens* (conforme a classificação: IV 2, a 2), porque regularmente os dançantes são todos da mesma *Gens*.

Todos, com lança ou instrumento de ritmo na mão direita, põem a esquerda sôbre o ombro direito do vizinho e estão mais ou menos em semi-círculo. Começa, então, um canto ao som dos instrumentos que batem no chão, simultâneamente com o pé direito (quicá também com o crótalo ao tornozelo), num ritmo lento. Dão um passo para o centro do círculo e recuam, depois outro para o lado, e vão-se deslocando circularmente, ora para a direita, ora para a esquerda, lentamente. Por vezes se reúnem num círculo que ora se estreita, ora se alarga, ora saem rodando. Em dado momento as mulheres, uma após outra, vão entrando, numa posição obrigatória, ou ao menos constante, durante todos os números de dança. Colocam-se entre um homem e outro, com a cabeça algo inclinada para a frente, apoiando a nuca sob o braço de um dos homens entre os quais se acha. Os olhares estão voltados para o centro do círculo, e para êsse ponto convergem as pontas das lanças, *yöxse-phiri*, quando as trazem.

A certo ponto o tuxáua local dá uma ordem indicando que está no meio da dança. Dois homens, dentre os principais, entram no meio da roda, fazem alguns giros e, por fim, voltam à fileira com os demais.

A uma ordem especial as mulheres abandonam seus lugares, gritando cada qual sua palavra. A dança termina com expressivo vozerio dos homens; todos os armados de lança saem, inclinando-se como a procurar alguma coisa e, avançando para um canto da maloca, dão um golpe com a lança para um ponto

imaginário, a um metro de altura do chão. A isto chamam « golpe-ao-branco, *pexká-sã paasé* ».

Os índios mostraram-se sempre muito reservados em explicar-nos o sentido e a finalidade desse « golpe-ao-branco », embora sem acanhamento algum nos houvessem revelado o seu nome, talvez supondo que não soubéssemos traduzi-lo. Empregam a palavra *pexká-sã* como equivalente a « Civilizado » (sem levar em conta a cor da epiderme). Esperamos desenvolver mais amplamente o assunto ao tratar das *Lendas*. *Pexká-sã* é uma personagem das Lendas que teria saído, juntamente com estas Tribos, da lendária panela do rio Uaupés próxima do povoado de Urubucúára (médio Uaupés brasileiro). A aversão racial ao *pexká-sã* (Branco, Civilizado) não resulta absolutamente de maus-tratos improvados e improváveis dos primeiros descobridores. É muito anterior, pois resulta de suas crenças nas Lendas. Concretizou-se, porém, nos habitantes do baixo-Amazonas, os habitantes de outras partes do Brasil ou do estrangeiro, que forçosamente tinham que alcançar o *hábitat* uaupesino navegando os rios Amazonas e Negro, simplesmente porque o *pexká-sã* das Lendas (mais inteligente que as Tribos do Uaupés e que eles supõem progenitor de todos estes ádvenas) teria baixado o Rio Negro e fixado residência por aquelas regiões distantes do *Dixtá-ra* (o Oceano Atlântico?). Em duas ocasiões um indígena da tribo Tukano do baixo Uaupés confirmou-nos que « não gostam dos brancos, e os consideram todos inimigos ». Outro indígena, pertencente ainda à tribo Tukano, porém do Papuri, à nossa questão se gostava mais do « branco » ou do « caboclo », indagou-nos o sentido da palavra « caboclo ». À nossa resposta que caboclos eram os filhos de civilizado com mulher índia, como os há no Rio Negro, respondeu prontamente: « Dos caboclos ainda gostamos, porque são nossos parentes ». Porém o tom de voz não denunciava muita consideração pelos próprios caboclos. Armando Sarmiento, numa festa dos Kubewana, em julho de 1955, notou que se realizou quatro vezes o golpe-ao-branco, e que só um dos homens fincava a lança no chão, e sempre no mesmo ponto.

Essas danças duram cerca de vinte minutos, e terminam com gritos, assobios, acelerar de passos e avançam para determinado ponto.

O Bispo Missionário Dom José Domitrovitsch explicou-nos que as voltas são a provocação do inimigo, e o grito final é o da vitória sobre o mesmo.

Seguem-se intervalos, durante os quais sentam-se em seus banquinhos, ou pelo chão, os homens de um lado, as mulheres do outro, e conversam alegremente.

Nesses intervalos é que as mulheres, regularmente um par ou dois, com uma cuia em cada mão, e cantando canções, lhes servem abundantemente o caxirí, antes aos homens, depois às mulheres e crianças. São *canções conviviais*, ou, antes *báquicas*, como dissemos (VII 3, c 2 b), melódicas, movimentadas, quase sempre de fundo nostálgico. Entremeará, talvez, canções da tribo do marido às da própria tribo, pois pela *lei da exogamia*, as esposas serão obrigatoriamente de outra tribo (cfr. VIII 1, a 1).

Circula, outrossim, no intervalo um longo cigarro do qual todos fumam, desde o tuxáua até o último menino, passando-o depois às mulheres. Os adolescentes e as crianças aproveitam dessas interrupções para algumas das suas brincadeiras.

É nesses intervalos, também, que se passam cenas amorosas, em pleno dia, talvez num canto mais escuso ou não, e mais livremente à noite e podem retirar-se também para fora da maloca.

Resulta das informações obtidas que os coitos devem realizar-se fora da maloca (cfr. VII 5, c). Koch Grünberg viu que os pares já saíam juntos, e foi-lhe dito claramente com qual finalidade (*Zwei Jahre*, 372). É, porém, mais comum saírem os homens pela porta principal, e as mulheres pela do fundo, conforme prévio entendimento e encontrarem-se fora. Alguns dos jovens que passaram pelos colégios das Missões confirmaram a libertinagem das festas indígenas.

Bastará citar o seguinte episódio narrado por Patrícia Vasconcelos. No Rio Macú, que desemboca perto de Teresita (margem colombiana do rio Papuri) havia uma maloca dos *Desana* onde se faziam festas com tantas imoralidades que, numa dessas orgias abriu-se a terra e enguliu a maloca e os dançantes, « *Bisíu babwápö baá-peokoápö*, Bisíu apareceu e devorou tudo ». No dia seguinte ouviam-se as canções e músicas de dança, no local da maloca desaparecida, local que ainda hoje se pode ver, sinalado por uma depressão do terreno. Aí perto morava em 1955 a cunhada de Patrícia.

O tuxáua dá início à segunda parte do programma pondo-se, como na primeira vez, junto da segunda coluna; seguem-no os outros homens e recomeça a dança.

Durante os intervalos que se sucedem às danças, aproveitam para sair para as suas necessidades, os homens pela porta da frente, as mulheres pela do fundo da maloca.

Há *intermezzi musicali* executados pelos moços que tangem as *flautas-de-pã* ou os *japurutus* (VII 3, c 3 c). Temos observado que são, em geral, os rapazes mais moços, especialmente os solteiros que tocam as *flautas-de-pã*, e um pouco mais idosos os que tangem os *japurutus*. Os instrumentos estão combinados aos pares, desenvolvendo belos motivos musicais de *pergunta* e *resposta* (canto e contracanto).

4) *Distribuição do kaxpi*. Pelas quinze horas serve-se o *kaxpi* (cfr. VI 4, i 3). Um dos velhos *Kōmū* preparou-o durante o dabacurí. Neste momento, para dar-lhe mais força, êle « sopra » sôbre o *kaxpi*. Depois afasta-se do pote, canta uma canção fazendo soar também o *yáí-gö* (vd. VII 3, p. 269). Um índio velho, que simboliza a *borboleta*, pelos seus enfeites, posta-se entre as duas colunas centrais da maloca, sentado em um banquinho, para fazer a distribuição.

Na festa dos Wanana de Caruru-cachoeira (rio Uaupés), aos 24 e 25 de abril de 1955, o primeiro *kaxpi* foi servido pelo próprio tuxáua local e antes das danças, pelas 13 horas.

Enche duas pequenas cuias e apresenta-as, com os braços estendidos, começando pelo velho que « soprou » o *kaxpi* e depois aos demais, por ordem decrescente de idade. Quem quiser pode, depois, cuspi-lo fora, conforme informaram e o temos visto. É, porém, sinal de fraqueza de que ordinariamente se abstém o índio. Demonstração de força e masculinidade é bebê-lo e não tombar embriagado. Ademais é « a planta que faz sonhar », e o silvícola a quer, apesar do seu gôsto amargo.

Dois a dois, por sua importância, aproximam-se os homens afim de beber o *kaxpi*, e logo em seguida também caxirí, para tirar o gôsto desagradável da primeira bebida, assim parece. Vêm munidos de *escudo de cipó* (VI, p. 180) e do *páu-da-onça*, se os há na maloca. O *kaxpi* será servido ainda mais duas

outras vezes, observando-se o mesmo ritual. Não é, porém, mais obrigatório bebê-lo e muitos, de fato, disto se abstêm. Começam os indivíduos a sentirem-se entontecidos. Alguns, quiçá, tombam por terra, outros vomitam. A este, parece-lhe ver diante dos pés um pau, uma cobra ou lagarto; quer saltá-lo e cai. O efeito inebriante varia com os indivíduos; e é uma satisfação para os da maloca verificarem que o *kaxpi* era forte e os hóspedes estão tontos. Alguns, nesse estado de embriaguez, dão gritos, derrubam objetos, quebram vasos, arcos, flechas, o que encontram à mão. O *Kômû* que « soprou » a bebida, « soprará » agora sôbre os indivíduos embriagados e excitados, a fim de neutralizar o efeito da embriaguez. Estas são informações do Tukano Antônio Barreto. O último a bebê-lo será o tuxáua local, o qual, de lança em riste, dá três voltas dizendo umas palavras ininteligíveis. Enquanto isto um índio bate com uma vara na porta de entrada, gritando, outrossim, umas palavras.

Observando-se semelhante ritual serve-se três vezes o *kaxpi*, sendo depois de cada vez pôsto fora da maloca, ao sol, o vaso que contém a bebida. A última vez é já no coração da noite.

Conforme o costume Wanana, na primeira vez servem-se duas cuias a cada indivíduo, na segunda vez apenas uma cuia, e na terceira, duas cuias novamente. Quando há vários tipos de *kaxpi*, começa-se pelo mais fraco.

Por entre as últimas colunas da maloca arde uma fogueira, que um velho índio ativará com freqüência. « É para iluminar os brincos dos bailados », explicam-nos. Nas subdivisões das tribos (cfr. IV 2, a 2) cabia aos da última categoria manter aceso o fogo.

Assim passam a noite, e um após outro vai caindo de embriaguez, cansaço e sono, enquanto os mais fortes continuam dançando. Em dados momentos há rumores como brigas; os homens vão bater novamente na porta de ingresso. Sob a ação do álcool ouvem-se, a intervalos, gritos descompostos, risadas barulhentas, discussões animadas, não raro brigas e violências ou mesmo assassinatos. Aquêlê ambiente de excitação e de trevas é o mais propício para as práticas imorais. Já o lamentava em fins do século 18 o Cônego André Fernandes de Souza, vigário de S. Gabriel: « Nos seus banquetes e comezainas sempre há bebidas espirituosas a que chamam caxiri, mucururú, pajaauarú e caçuma, feitas de mandioca, batatas e frutas, com que se embebedam até chegar à crapula » (o.c., p. 486). A princípio agem com mais discrição, saindo fora da maloca para as relações sexuais; depois, quando mais alcoolizados, fazem-no mesmo dentro da maloca, nas redes ou pelo chão. Regularmente, porém, não há fecundação nessas relações. Assim nos asseveraram, e o atribuem à virtude de certas plantas que empregam nesses caxirís. É possível que o seu estado de embriaguez dificulte a fecundidade; como é verossímil, outrossim, que a afirmação de infecundidade resulte tão só da falta de meio de verificação ou de atenção ao problema.

Pensávamos que essas práticas imorais fossem consequência da embriaguez. Assim também supunham os Missionários, embora um deles nos relevasse que a embriaguez era intencionalmente provocada para satisfações libidinosas. Tivemos, no entanto, muitas e categóricas afirmações que essas práticas sexuais, mesmo os incestos, não só são lícitas, senão mesmo estabelecidas pelos costumes,

e por isso recomendadas pelos « Velhos », para assegurar a felicidade dos homens e a fecundidade da natureza (cfr. VII 5, c).

5) *Comemorações lendárias - Rito do cigarro.* — *Comemorações lendárias.* Temos a impressão que aos elementos primitivos dessas festas, chamêmo-los os *elementos rituais*, com o correr do tempo se introduziram outros *profanos*, como os *intermezzi musicais* executados pelos indivíduos da geração moça, ao som das *flautas-de-pã* e dos *japurutus*. Entre os elementos rituais devem figurar as *Comemorações lendárias*. Após os primeiros números de danças, destacam-se dois indígenas, representantes das tribos que participam do *Wāx-tīye baxsase*, e sentam-se em banquinhos, em frente um do outro, em a nave ocupada pelos homens. Êstes indivíduos são escolhidos entre os *Komūá*, e devem, naturalmente, apresentar as qualidades necessárias à sua função, a saber, conhecimento das lendas, memória feliz, viveza de fantasia, desembaraço de palavras.

Não vimos, nas várias vêzes que nos foi dado presenciar essas festas, nenhuma cerimônia inicial. Sentados um em frente do seu antagonista, à distância de um metro, talvez, põem-se a narrar num tom cantarolado, acompanhado de gestos largos e alternados do braço direito e esquerdo. Vão desfiando as lendas da origem do mundo e das tribos, bem como as façanhas dos seus ancestrais. Falam alternadamente, e, às vêzes, também simultâneamente interrompendo apenas para tomar fôlego, e quiçá, em dado momento, para recordar-se de mais algum episódio. O fato contado pelo seu competidor lhe servirá, alguma vez, para lembrar outro episódio. Assim nos parece.

Se, por acaso, lhe trazem a cuia de caxirí, êle a recebe sem olhar, ficará com ela em mão até terminar o episódio que narra, e depois a sorverá rapidamente, entregando-a vazia a quem lha trouxe, e que ficou pacientemente esperando.

Parece tratar-se de um verdadeiro desafio. Um concurso de oratória e também de tempo, de rapidez de locução, de resistência física, ou melhor, pulmonar. Durante tôdo êsse tempo não se preocupam com os assistentes, seja talvez um branco indiscreto que se avizinhou para melhor observar. A certa altura, porém, interfere um dos velhos da maloca e interrompe um dos narradores (não sabemos se o faz apenas ao da outra tribo ou maloca que veio para o *poosé*, como no caso que nos foi dado observar), dirigindo-lhe umas palavras num rápido diálogo. Informaram-nos que é de praxe, e é um agradecimento pela sua atuação. Mas logo em seguida prossegue a competição com o mesmo ritmo e entoação.

Temos assistido por duas horas a semelhante desafio, deixando por fim os competidores que prosseguiam com a mesma animação. Hoje em dia, muitos da geração moça, em vez de ficar a ouvir aquelas monótonas narrações, preferem dançar animadamente com suas companheiras ao som da flauta-de-pã.

O Rito do Cigarro. O ato principal das *Comemorações lendárias* é o *Rito do Cigarro*, que se realiza pelas 9 ou 10 horas da manhã, e que marca, outrossim, o encerramento oficial do *poosé*. Dois enormes cigarros, presos cada um em sua forquilha (VI 2, b 5), começando pelo tuxáua e um dos *Kōmūá*, passarão simultâneamente de boca em boca, até o menos importante dos homens que partici-

param das danças, e que se dispõem em duas linhas, uma em frente de outra, todos, porém, sentados. Cada homem puxa umas fumaças e passa o cigarro ao vizinho, e assim todos fumam várias vezes, até consumirem-se os cigarros. O tuxaua e o bayá, vão alternando com os Komūá os episódios da história das origens, *döxporó-khāse kexti*, recordando os diversos lugares por onde vieram os seus ancestrais, e as façanhas que sinalaram essa subida. Fazem-no, porém, num ritmo cantarolado, prolongando as sílabas finais de cada trecho que narram.

Concluído este rito, recolhem-se os bastões e crótalos, os homens despem seus enfeites, que são guardados cuidadosamente dentro da caixa a isso destinada (VI 2, d 7). O tuxaua hóspede agradece em voz alta: « Estêve muito bom o *poosé*. Nós nos divertimos muito, etc. ».

Como remate dêsse rito e do *jejum* que devem observar nessas festas, o *Kōmū* que prepara o *kaxpi*, põe na bôca de cada homem uma pimenta torrada. Para os jovens prepara-se um caldo com suco de limão e pimenta (e às vezes também sal), e aplicase-lhes ao nariz por um funil de fôlhas. O jovem deve puxar êsse caldo para a bôca o engoli-lo. Depois dessa cerimônia, podem tomar seu mingau ou outro alimento qualquer.

O divertimento pode continuar, principalmente entre as pessoas mais moças. Ordinariamente, porém, recolhem-se à rede (freqüentemente duas pessoas na mesma rede) e descansam, para recomeçar os divertimentos com a fresca da tarde, pelas 16 horas.

6) *Brincadeiras*. Falamos dos números de *brincadeiras* que se realizam entre as danças, mas ocorrem principalmente no prolongamento da festa, isto é, do segundo dia em diante.

1) Alguns dos hóspedes vêm zumbindo, como o carapanã (mosquitos crepusculares) e com um pauzinho na mão, vão picando os demais, que procuram enxotá-los.

2) Chegam depois outros, fingindo-se *ku'siro* (animal talvez lendário, semelhante ao cachorro, dizem alguns, e que faz barulho na mata), fazendo rumor, arrastando pote ou pau, assim até o meio da casa. Os da maloca batem com um pau no chão para afugentá-los.

3) Serve-se o caxirí; alguns não o querem mais. Os companheiros obrigam-no a tomar, sempre por brincadeira.

4) O chefe dos hóspedes entra com um facho de turí (VI 5, a 4) aceso, pois já está escuro. Os seus companheiros entram derrubando objetos, tirando frutas, beijú, comendo-os. Tudo fingindo um assalto à maloca. Simulação, de resto, tão bem feita, que os civilizados presentes se assustam, crendo que se trate de um ataque de inimigos e que vai ter início uma briga. Realmente muitas festas degeneram em brigas, e são intencionalmente aproveitadas para as vinganças recíprocas.

5) Alguns dos hóspedes vêm agora aos saltos, de cócoras, arremedando o sapo, e com a bôca fazendo rumor característico: « uão... uão... ». Entram na maloca e os que aí se acham perguntam aos sapos: « Aonde vai? » — « Vou

visitar os meus parentes » — « Seus parentes morreram todos ». E o sapo, a esta notícia, desmaia.

6) Depois alguns se aproximam munidos de tipitís, para fingirem-se de cobras. Ao chegarem junto dos da maloca manobram o tipití, encurtando-o e alongando-o sôbre êles como para comer os sapos.

Wallace (*Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*, pag. 379) descreve a « dança da cobra » que assistiu numa festa em Iauareté. Duas enormes cobras de 30 a 40 pés de comprimento, feitas de cipó, capim e palha, e pintadas de côres vivas. Cada uma segurada por 12 a 15 pessoas, executaram movimentos de danças, como ensaiando arremeter-se uma contra a outra, o que efetivamente se deu após alguns recuos e volteios, com grande agrado dos espectadores.

7) Rapazes e meninos, em número de oito ou dez, dispostos mais ou menos por ordem de tamanho, começando pelos maiores, põem-se em fila indiana, segurando cada qual com as mãos os ombros do que o precede, e semirecurvados. Tôda aquela coluna humana avança passo a passo, gíngando alternadamente para a direita e para a esquerda. O rapaz maior, que abre a fila, vai soando o instrumento denominado « cabeça-de-veado » (vd. VII 3, c 3 c): *pêru wá-tya* (traga caxirí) repetidamente. De improviso êsse guião do préstito recua, soando *kéro, kéro, kéro* (depressa, depressa, depressa), obrigando tôda a coluna a recuar. Às vêzes o movimento é tão brusco que alguns, geralmente os últimos, caem ao chão, provocando o brinquedo a hilaridade geral.

Assim prossegue o folguedo. Os que se sentem cansados vão dormir. Pela manhã tomam seu banho, bebem seu mingau e retiram-se à escoteira, isto é, não todos de uma vez, sem despedida solene, mas aos pequenos grupos. Stradelli (*Vocabulário Nheengatú-português*, verbete *Tauúcurí*) narra que viu sair todos solenemente, com nova procissão ate o pôrto, como na chegada.

b) *Poosé com os instrumentos misteriosos - Flagelação.*

Um jovem dava-nos os seguintes esclarecimentos: « Este instrumento (o jurupari) é muito antigo, quem o encontrou foi um homem, que tinha um filho e duas filhas. As filhas roubaram o instrumento e um pássaro tocou-o muito bem. Agora com medo que o roubem outra vez, não o deixam ver, nem contam esta história na presença das mulheres ». Esta informação deficiente lembra a lenda de Uaracá (cfr. *Lendas do Uaupés*).

De acôrdo com as declarações dos pajés Tukano Henrique de Japú-igarapé e Marcelino de Juquirá (rio Uaupés), empregam-se os *instrumentos sagrados*, ou *míría* (juruparís), somente nos *poosé* ou *dabacurís* de fruta (cucura, batata, cunurí, ucuquí, etc.), não portanto, nos de peixe (*wáí poosé*). Mesmo naqueles *poosé*, em vez dos *míríá*, pode-se soar a flauta *mawáko* (cfr. p. 271, 7), como em geral costumam fazer os povoados cristãos mais próximos dos Centros Missionários. Como indicamos acima, há dois tipos de *mawáko* ambos de embaúba, o maior, de seus 30 a 40 cm., como um pífarô comum, e que se sopra pelo orifício superior; o menor de 10 a 15 cm. com orifício no meio, lateralmente, por onde se faz soar. Com êste último se realizaram dois dos *dabacurís* que assistimos em Iauareté.

Muito de madrugada, talvez pelas três horas, alguns homens fazem soar no pôrto os instrumentos misteriosos, a intervalos. É o banho da alvorada ou *wá-wa'kāsé*.

As mulheres e crianças, que vieram para a festa, mal desembarcadas, dirigem-se logo para a maloca e fecham-se dentro enquanto os homens vão preparar a procissão de *Wāx-tĩ*.

Refere Koch Grünberg (*Zwei Iahre*, 217) que numa festa no Umarí-igarapé (afluente do Tiquié) havia-se construído uma barraca de palmas onde se refugiaram as mulheres e crianças, enquanto na maloca 25 homens, dispostos aos pares, faziam soar os *mĩriá*.

Dirigem-se, então, os hóspedes para aquêlo local do pôrto para onde foram levados os instrumentos que habitualmente se conservam escondidos às mulheres, submerso no rio ou em algum igarapé.

O instrumento é alongado, envolvido pela entrecasca de tururi, que em Tukano se diz *waxsó-kô* (quicá da mesma raiz que *waxsó semen*; vd. p. 189, VI 3, a). Koch Grünberg (*Zwei Iahre*, 69) informa que nas pedras da cachoeira de *Hipada* (Uaupuí-cachoeira, no rio Aiarí, afluente do Içana), encontrou uma representação do *Kóay*, filho de *Yaperikuli*, com longo pênis. É uma prova parece-nos, da ligação entre o culto de *Kóay*, ou *Wāx-tĩ* dos Tukano, e o do *phallus*. Talvez mesmo autorize a ver no instrumento um *phallus*, e por isso seja símbolo de *Wāx-tĩ* ou *Kóay*.

Ecoam os sons desses instrumentos. Nenhuma pessoa do sexo feminino pode vê-lo. Se o vissem *Wāx-tĩ* lhes causaria os mesmos males que outrora. Na realidade tal mulher deve morrer.

Um dos informantes (Felisberto, Kumādene de Urubucua, rio Uaupés) afirmou claramente: « Se alguma mulher o vir, matá-la-ão ». Várias mulheres declararam-nos que não podem ver o tal instrumento porque, se o vissem, adoeceriam e haveriam de morrer. A execução será feita pelo próprio pai ou marido, com veneno (raro violentamente), parecendo uma vingança de *Wāx-tĩ*. Ao ouvir os instrumentos, respondem elas em grito, dentro da maloca: « *ayu! ayú! mĩri, mĩri, mĩri!* (ai! aí! é o jurupari, jurupari, jurupari!) ».

Organiza-se a procissão de *Wāx-tĩ*, que levará a oferta conforme se descreveu acima, do pôrto até a maloca, procissão da qual só participam os do sexo masculino que passaram pelo rito da iniciação pubertária. Caminham nus, todos pintados, à frente, pendente da cintura, o *waxsó-ro* (ou tanga de tururi, vd. VII 3, d 2), soando os instrumentos que são ao mesmo tempo agitados para cima e para baixo, e com movimentos laterais e contorsão do corpo. A forma do instrumento, os movimentos que lhe dão, as contorsões do corpo dos participantes, as circunstâncias tôdas desta procissão e as liberdades sexuais que se seguem durante a festa, aproximam-na das procissões fálicas da antiguidade clássica no culto de Baco, e bem merecem, a estas festas indígenas, o nome de « *Phallustanzen* ». Nem sequer falta a semelhança das flagelações paroxísmicas do culto de Cibele de Grécia e Roma e, em geral, da civilização mediterrânea.

Sempre tocando os *mĩriá* os homens rodeiam a maloca, onde se acham fechadas as mulheres e crianças. Tôdas estas saem pela porta do fundo, enquanto os homens penetram, pela porta principal, na maloca. Os homens, então, se



Fig. 31. — Índio tocando o *miri* (jurupari).

fecham dentro, e por uma meia hora soam os *miriá*. Não se tocam, nestas circunstâncias, outros instrumentos. Depois os instrumentos misteriosos são escondidos em outra barraca, ou no mato, donde, a intervalos, durante as danças, alguns homens os fazem soar.

Abrem-se, então, as portas da maloca, e regressam a ela as mulheres e crianças e a festa e o banquete ritual realizam-se como se viu acima.

Antes das danças se procede à flagelação dos meninos que não participam da procissão. Apanham com um caniço, ou com casca de ingá. Um dos homens toma a criança pelas pernas, outro pelos braços, e o chefe das danças lhe aplica umas pancadas nas costas e na barriga. Explicam que é para crescerem depressa, e por isso também, durante a flagelação, esticam a criança.

A flagelação dos homens realizar-se-á sem interromper as danças. Cada qual, estando de pé, recebe três golpes nas costas e os retribui ao seu vizinho. O instrumento desta flagelação (*adabi*, em Tukano *wá'sô-rî*) é uma vara de quase dois metros de comprimento, mas de cuja extremidade superior se extraiu a parte lenhosa e ficou por isso muito flexível.

Entre os *Wanāna* e *Kubewana* os *adabis* são bem feitos, e por isso são guardados para semelhantes circunstâncias. Nas outras tribos, presentemente, servem-se para a flagelação de uma vara qualquer. Asseguraram-nos que algumas vezes omitem mesmo a flagelação. Parece-nos que assim procedam realmente, ao menos enquanto se acha presente algum civilizado. Os *Kubewana* de *Ambafba* (rio *Querarí*) mostraram-nos como costumavam aplicar a flagelação. A fim de que os golpes sejam mais violentos, o flagelador toma impulso duas ou três vezes antes de descarregar o golpe. Alguns dos flagelados, como a ostentar vantagem, fizeram-nos ver profundas cicatrizes da flagelação que haviam suportado.

c) *Conclusão. Que pensar de Wāx-tī e de Wá:kö.*

Perguntando aos índios da atual geração môça ou adulta quem é *Wāx-tī*, responderam prontamente: « É o demônio! ». Contar-nos-ão suas aparições e façanhas tremendas, como referimos acima. Acrescentarão tradições ancestrais, e as leis dadas por êle, as quais constituem os costumes das tribos, e não podem ser violadas, a fim de não irritar seu espírito, que ainda sobrevive, e atrair seus castigos.

Por outro lado êsses mesmos índios informarão que *Wá:kö* é « Deus ». Porém os antigos (e alguns velhos atuais que chegamos a conhecer e ouvir) nada sabem dizer dêle, nem pensam ou falam em *Wá:kö*.

A crença em espíritos é geral nas tribos *uaupesinas*. São, pois animistas. Há muitos espíritos, uma verdadeira legião dêles. « *Wāx-tī maxsã* » (gentes *Wāx-tī*) é uma expressão que ouvimos. Há *Wāx-tī* desta cachoeira, daquela gruta, dêsse *igarapé*. Admitem *wai maxsã*, gentes-peixe, como se fôsem sereias ou espíritos que moram naua.

Perto de *Piracuara* (rio *Papurí*, Colômbia) há grutas, e os indígenas têm medo de aí entrar, por causa dos *wai maxsã*.

Há alguns espíritos que foram encarnados, e outros, não. Afirmam, com efeito, que o morto transforma-se em *Wāx-tī*. E muito temem o *Wāx-tī* dos *pajés*, das pessoas inimigas, e também dos civilizados, pois os consideram igualmente como inimigo, e, quiçá, o maior inimigo (vd. p. 308, VII 4, e, 2 a 3). Receiam, por isso, dormir onde foi enterrado algum civilizado, com medo do seu espírito, ou do seu *Wāx-tī* (cfr. C. VII, 4, p. 324).

Pudemos em nossa última permanência entre estas tribos (1968-1974) verificar: 1) temem não apenas os *wāx-tī* (espíritos desencarnados) dos Brancos, dos *pajés* ou das pessoas inimigas, mas até dos próprios parentes com os quais convivem (com cordialidade aparente, ao menos); 2) temem os *wāx-tī* não apenas dos *realmente mortos*, mas até daqueles *vivos*, dos quais o *pajé* assegurou haver enviado a alma para a casa « das nuvens » (ou do *Trovão*). Aos 22 de outubro de 1969 faleceu no Hospital de *Taracú* *Elias Peixoto*, viuvo *Tukano*, abandonado por seus tios (cfr. C. VIII, 1, a 5, p. 366) em cuja casa vivia. Outra mulher, sua parente, que também vivia na mesma casa com dois filhos menores, dia 12 de outubro passou a morar em outra casa, apavorada porque o *wāx-tī* de *Elias* viera bater de noite à porta da casa e alí atirara pedras. Há bons e maus espíritos.

Parece que estamos diante de uma confusão entre as noções primitivas e as idéias que os viajantes, colonizadores e Missionários, em diversas épocas lhe trouxeram e até ensinaram.

Wāx-tī, concluímos nós, é um termo geral, para designar esses vários seres, como a nossa palavra « *Espírito* ». Ocorre também o termo no plural, *Wāx-tia baxsásé*, dança dos *Wāx-tī*. Provavelmente deriva do radical *wax*, e da determinação substantivante *tī*. Existe, de fato, na língua Tukano o radical *wax*, que indicaria: *imaginar, idear, idéia, modelo*. *Wax-kū* quer dizer pensar, quiçá do radical *wax* e o verbo *kū*, pôr.

Entre os diversos *Wāx-tī* ou espíritos, há um por excelência, o « *Wāx-tī* », como nós dizemos « O espírito Supremo » ou simplesmente, o Espírito.

Wāx-tī, como resulta das lendas Uaupesinas (que examinaremos mais detalhadamente em outro estudo: *Lendas do Uaupés*), não é apenas um *Herói* da tribo, é o *Legislador*, portanto o Supremo Senhor. Ele pune ou punirá as transgressões. A fim de esconjurar os seus castigos, cumpre propiciá-lo por ritos particulares. Pode-se ver no *poosé* ou *wāx-tīye baxsásé*, *sacrifícios* de peixe, beijú ou frutas. E é também uma *comunhão do grupo* na bebida e no fumo. A *letra dos cantos*, hoje corrompida e sem sentido, talvez fôssem os hinos sacrificiais.

Um dos alunos da Missão de Parí-cachoeira (rio Tiquié), José Barreto, informou que seu pai, um dos mais famosos *bayá*, ou cantores das festas, e mestre de danças, lhe ensinara que os cantos durante o *dabacurí* ou *poosé*, lembravam a criação dos homens. Talvez esse jovem não entendera bem. Não os *cantos* lembravam a criação dos homens; mas realmente nos *dabacurís* recordam-se as lendas da vinda destas tribos para a área do Uaupés.

Aquelas palavras e gritos intercalares, quiçá sejam palavras e exclamações rituais. Assim nos *dabacurís* os indígenas atuais, embora desconhecendo o sentido profundo da festa e a origem das cerimônias particulares e mesmo sem entenderem as palavras dos cantos, estariam reproduzindo atos de um culto dos seus antepassados, o culto a *Wāx-tī*. Mais tarde houve uma confusão entre o Espírito Legislador e outros espíritos, isto é, entre o *Wāx-tī* e os *wāx-tīya maxsã*.

Qual poderia ser a causa? É certo que uma instrução religiosa não bem aprofundada pode dar origem a grandes confusões até entre civilizados. É, igualmente fora de dúvida, que tiveram sucessivamente contacto com os cristãos, e não houve perenidade na obra de cristianização dos Missionários. Teria sido o conceito de um único Deus verdadeiro, o « Deus dos Brancos », em contraposição aos falsos deuses, ídolos ou demônios, a trazer tal emaranhado e identificação de *Wāx-tī* com o demônio?

Contou-nos o Dr. Pereira Nunes uma entrevista que teve com um velho índio na Ilha-das-flôres (foz do rio Uaupés), quando soube que eles celebravam a festa de *Jurupari* ou *Wāx-tī*, a pouca distância, mais no interior da mata. « Vocês acreditam no *Jurupari*? » perguntou-lhe. « Sim, respondeu êle, é o nosso Deus! » — « E Jesus Cristo? » — « Jesus Cristo é o 'Deus dos brancos' », foi a resposta.

Paulo Ehrenreich (*Rev. do Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo*, 1908, vol. II, p. 303) é peremptório: « Chamam-no geralmente *Yurupari*, herói solar ou cultural, designação tomada à língua geral, e falsamente identificado com o diabo pelos missionários ». Quanto à identificação de *Wāx-tī* com o *Jurupari*, vd. C. VII, 4 d 1, p. 287. A identificação, porém, de *Jurupari* com o demônio data dos primeiros estudos ou dos primeiros conhecimentos da mitologia ou das lendas das tribos costeiras. Por exemplo, o holandês Gaspar Barleu ou Van Bearle (1647) descrevendo a viagem de Elias Harchman, a propósito de um monte de Copaóba, informa: *nomen monti erat polysyllabum et terribile Iurupari*

bakau, id est, hic respexit diabolus (o nome do monte era estranho e terrível «Iurupari bakau», isto é, aqui o demônio olhou) [Barbosa Rodrigues, *Poranduba Amazonense*, p. 94. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, 1882].

A identificação, por parte das tribos uaupesinas, de *Wãx-tĩ* (Jurupari) com o demônio, é natural tendo em vista os males que, conforme as lendas, *Wãx-tĩ* causou aos seus antepassados (cfr. C. VII 4, d 5, p. 293-294). Tal identificação poderia surgir tão logo adquirissem a noção cristã ou bíblica de diabo ou demônio; ou mesmo antes disso, por exemplo, ao ouvirem que *Jurupari* (que eles identificavam com *Wãx-tĩ*) era dito *diabo* pelos *Branços*.

Nem seria necessário recordar que a nossa curiosa toponímia é criação indígena; os exploradores ou descobridores não foram seus autores, já a encontraram.

O termo que a catequese católica emprega para designar a Deus é *Wá:kö*. Cumpre relevar que nestes últimos anos os Missionários Salesianos estão usando — com mais acerto, pensamos nós — o termo *Deus*. *Wá:kö* quer dizer «o que se foi». Faz assim pensar em Jesus Cristo que subiu ao céu.

Em maio de 1956 lemos na *Revista Colombiana de Antropologia*, vol. III, ano de 1954, um artigo de Marcos Fulop, sob o título: *Aspectos de la cultura tukana. Cosmogonia*. Este artigo parece confirmar a opinião supra, que já emitíramos em 1948. Depois de descrever a atividade criadora e de organização social exercida por *Yepá Huake* (assim grafa o nome da personagem *Wá:kö*), conforme o relato do pajé Marcos Sierra do povoado Guadaluajara, sobre o rio Paca, em junho de 1953, termina: «Entonces Yepá Huake dijo a todos los que estaban en Diawí: di pié todo el mundo. Y Yepá Huake desapareció. Y allí se terminó. Y se subió al cielo Yepá Huake». Convém ressaltar que o grupo indígena ao qual pertence Marco Sierra, como o traz Marco Fulop, grupo do qual também temos conhecimento, quando de uma nossa excursão pelo rio Paca, são dissidentes da Missão dos Padres Montfortianos do Papurí. Como era de prever-se, e resulta na narração obtida por Fulop, toda a relação de Marco Sierra é uma combinação da tradição das tribos do Uaupés e da Catequese Católica.

Foi o benemérito Padre Kok, holandês, da Congregação de Montfort, em princípios deste século, quem por primeiro estudou a língua Tukano, e, nesse idioma, deixou os primeiros livros de Catequese (Catecismos, orações, evangelhos, etc.). Os seus confrades, Missionários no Território Nacional do Waupés (Colômbia) e, ao depois, os Missionários Salesianos, na área brasileira limítrofe, seguiram sua orientação quanto ao idioma e, conseqüentemente, também quanto à linguagem catequética. Quando nos dedicamos aos presentes estudos, e procuramos uma entrevista com esse sábio glotólogo, *double* de Missionário, soubemos que havia falecido pouco tempo antes. Naturalmente ficou sem resposta a primeira questão que, por escrito, lhe fizemos, antecipando uma prometida visita, a saber: a origem da palavra *Wá:kö*.

1) Teria sido de sua cunhagem? e, neste caso, derivaria do verbo *wá:*, ir-se? adotara esta palavra (propriamente é o Particípio Passado Masculino singular de *wá:*) para indicar Jesus Cristo? Por que dar-lhe como tradução a palavra *Deus*? É certo que os indígenas destas tribos não têm absolutamente noção da divindade; porque não adotou, na sua catequese, a palavra latina *Deus* (ou castelhana *Dios*) para o novo conceito que ia ensinar, como se serviu de tantas palavras latinas ou castelhanas (Virgo, gracia, pecado, Santo, Anjo, mistério, etc.)?

2) *wá:kö* provém de uma confusão sua com a personagem lendária *O'ã-kö*?

Numa segunda viagem que fizemos ao Papurí, em 1948, expusemos aos veteranos Missionários Montfortianos, Pe. Humberto Limpens e Pe. Afonso Kuipers, a opinião que explanamos nestas páginas, e de como nos parecia que «*Wá:kö*» significava «o que

se foi », isto é, Jesus Cristo que subiu ao céu. E verificamos que ambos partilhavam da nossa opinião.

Quando repetem uma noção que o Catequista lhes fez proximamente decorar, as crianças dos Colégios Missionários pronunciam *Wá:kö*. Em outras circunstâncias, especialmente os que já há anos abandonaram os colégios pronunciam *O'ã-kö*. Esta verificação que data da nossa primeira viagem ao Uaupés (em 1947), é que nos pôs à cata da história ou lenda de *O'ã-kö* (e que hoje possuímos também gravada na voz de dois xamãs), e que nos levou a inferir o dilema: ou os indígenas estão identificando o Deus da Catequese, o Deus Cristão, ou, mais concretamente, Jesus Cristo, com a personagem lendária *O'ã-kö*; ou, quiçá, o Padre Kok, de um conhecimento imperfeito das lendas uaupesinas, supôs que *O'ã-kö* fôsse o Deus dessas tribos e, por não notar bem a pronuncia (talvez por má prolação do seu informante), começou a grafar viciosamente *Wáke*, como aparece nos seus livros.

Note-se que os indígenas cristãos, os quais dão a *Deus* o nome de *Wá:kö*, fazem um feminino *Wá:ko* (portanto Deusa), para designar a SS. Virgem, Mãe de Jesus, e até o plural *Wá:mãra* (Uaupés *Wá:mãna*) *deuses*, para indicar os *Santos*. O Bispo de Manáus, Dom Frederico Benício Costa, na sua interessante *Carta Pastoral* (Fortaleza, Ceará 1909) releva, à pag. 166, que os caboclos do Rio Negro, que falavam a Língua Geral, empregavam também o nome *Tupana* para indicar os *Santos*, e quando os queriam distinguir de *Deus*, chamavam a êste *Tupana uaçú*.

De *Wá:kö*, exceto o que a geração moça aprendeu dos Missionários de Dom Bosco e de Montfort, nada mais sabem dizer. Os velhos nem pensam nele ou dêle se interessam. Só conhecem, temem e honram com seus *poosé* (dabacurís) a *Wãx-tĩ*, o Legislador que pune as transgressões, enviando-lhes desgraças, doenças, raios. É o que pudemos concluir também de uma conversa com um índio velho, o octogenário (1947) Casimiro de Ipanoré.

f) *Suas regras de conduta - Práticas mágicas*

O indígena está persuadido da existência de forças extra-humanas ou misteriosas, tanto pessoais como impessoais ou cósmicas. Em se tratando destes grupos humanos, não podemos tomar a expressão *forças pessoais* no seu valor filosófico. Pois, animistas como são, dão o nome de *maxsã*, gente, também a seres inanimados e interpretam o procedimento e ação dos animais como se êles fôsem *gente*. Embora talvez nos respondam (sobretudo os que são cristãos ou aprenderam alguma coisa com os civilizados) que os animais não são *maxsã*. Está persuadido, outrossim, que tais forças lhe podem ser úteis ou nocivas e que lhe é possível donimá-las e delas aproveitar-se por processos mágicos. Isto é o que se entende por *Magia subjetivamente* considerada.

Tôda a vida destes indígenas está, por esta razão, impregnada de tantas prescrições *positivas* ou *negativas* (a estas prescrições vedando entrar em alguma lugar, olhar ou tocar algum objeto ou pessoa, é que se denomina *tabuismo*) decorrentes dessa sua crença. Ou, em outras palavras, está saturada de *práticas mágicas*. É a *Magia* considerada *objetivamente*. Nem parecerá exagêro falar de saturação de magia, se nos recordamos de quão numerosos são os *Baxsesé* (cfr. C. VII 2, e 2, c) e os há para cada circunstância da vida e atividade indígena e que, afinal, os *Baxsesé* são apenas uma das formas, por certo as mais perfeitas e expressivas, da *Magia*.

Temos, cá e acolá, indicado algumas dessas *práticas mágicas*; há muitas

outras, porém. Pelo número de práticas supersticiosas que vieram ao nosso conhecimento (e quantas outras haverá?), pela sua freqüência e aplicação aos fatos mais comuns de cada dia, talvez não seja exagêro concluir que a mentalidade dos índios uaupesinos está dominada pelas crenças e temores mágicos como se fôra uma obsessão, e que, naturalmente, se reflete e manifesta em grande parte da atividade indígena.

Diz-se *we-boxkátise*, ou *wá-boxkátise*, o mal que pode advir de um fato, uma ação, uma pessoa, animal ou coisa.

Podem dividir-se as práticas mágicas em grupos: práticas relativas a *lugares*, a *cousas*, a *animais* e a *pessoas*.

Indicaremos antes algumas dessas *crenças supersticiosas* ou *mágicas*.

1) *Superstições e crenças mágicas*. — Algumas das suas crenças têm sido expostas a propósito de vários assuntos. Nesta altura reunimos outras:

a) É uma crença geral a da existência dos *wai maxsã* ou « gentes-peixes », como literalmente se traduz. Não só admitem que as pessoas podem transformar-se definitiva ou temporariamente em peixe, como também citam episódios de tais transformações, com indicação dos nomes de pessoas, o local, a data e outras circunstâncias individualizantes. Em dadas ocasiões tais pessoas retomam seu aspecto humano.

Afirmam que *os botos* (mamíferos cetáceos da família dos delfínídeos) são « gente », « *maxsã* »; e que em muitas ocasiões êles se apresentam sob forma de belos rapazes, a fim de ter relações sexuais com as mulheres, especialmente com as donzelas inuptas.

Não raro se mostram as fêmeas dos botos sob forma de mulheres sedutoras, a fim de atrair os rapazes. Quando tais aparições se dão à noite, aos rapazes e donzelas, parece-lhes que foi apenas um sonho; no entanto realizaram-se de fato, afirma o índio.

A *cobra-sem-cabeça* (*cecilídeo*) ou *cobra-de-duas-cabeças* (*lacertídeo*), *öxsö*, como se diz em Tukano, pode apresentar-se como rapaz simpático e fecundar as mulheres. Veja-se a lenda de *öxsö*. Porém, não se trata apenas de um fato que se deu outrora (e o admitem com a certeza de um fato histórico), pode ainda suceder, e, por isso, as mulheres evitam de ver a cobra-de-duas-cabeças a fim de não sentirem sua atração.

b) *Tamanduái* é uma localidade situada à margem do Rio Negro, em posição elevada, com margem formando uma barreira ou rampa. Afirmam que nas vizinhanças dêsse ponto, porém no fundo d'água, situa-se uma cidade dos *wai maxsã*.

Contam que, poucos anos faz, na margem oposta a Tamanduái morava uma mulher. Logo depois do parto, contra as prescrições tradicionais ela cozinhou e comeu cará. Indo, em seguida ao pôrto, aí viu um rapaz que lhe perguntou: « porque você está aí tristonha? » — « Quero ir-me embora », disse-lhe a mulher, « porque o meu marido é muito bruto e me bate com freqüência ». — « Vem comigo », convida-a o homem. E levou-a para dentro d'água. Lá no fundo ela viu que havia uma grande cidade com casas bonitas, fábricas de seda (*sic*), e também jardins e mata. Ela ficou aí morando com êsse rapaz. Certo dia ela

lhe disse: «estou com saudade do meu filho, vou buscá-lo». O rapaz trouxe-a para fora d'água. Ela se achava recoberta de limo. Lavou-se bem, foi à própria casa preparou leite (?) para o filho. Perguntou-lhe, então, o marido: «onde você esteve todo êste tempo? Há uma semana que está ausente». Ela, porém, não lhe deu resposta. No dia seguinte ela tomou sua criança e foi para o pôrto, entrou rio a dentro e não voltou mais. Ficou como esposa do rapaz *wai maxsã*.

c) Ainda de Tamanduá ouvimos relatar outro episódio. Um rapaz do Uaupés, estabelecido em Tamanduá (e são muitos os que, à procura de melhores terras, abandonam o Uaupés e vêm se estabelecer nessa região do Rio Negro), saiu certo dia a pescar. Foi descendo ao longo de uma grande praia. Em dado momento vê êle, na beira da próxima mata, uma rede muito bonita, e sentada sobre a rede uma moça loura, muito bela, com uma criança nos braços e cantando para adormecer a criança. O rapaz prestou atenção no harmonioso canto e pôde ouvir que dizia: «vou embora para minha terra, ela é tão bela... lá não falta nada», etc. Observou bem e viu que as cordas da rede eram sucuruju. De noite a moça loura lhe apareceu em sonho e lhe disse: «eu hoje cantei para você, e você nem ligou».

d) Perto de Bela-Vista, no rio Uaupés, uma ex-aluna da Missão de Taracua *sonhou* de noite que teve relações amorosas com um rapaz. Pois de manhã, quando foi tomar banho, veio perto dela um bôto bufando, agitando-se nágua, fazendo banheiro, e querendo ter relação com ela. A moça ouviu também tiros debaixo da terra, sentiu o perfume que usam os moços «botos». Ela até sentiu desejo de ir morar sempre com os botos.

e) Conta Patrícia Vasconcelos que sua avó era ainda mocinha e foi procurar ovos de tartaruga numa praia perto de Pinú-pinú (rio Uaupés), com outras companheiras, entre as quais uma que acabara de fazer o rito da iniciação pubertária. Foram cavando na areia e acharam muitos ovos. Porém, em certo ponto a areia foi afundando com grande rumor e sumiu a donzela recém-iniciada. Pouco mais tarde reapareceu a praia. A mãe da donzela desaparecida foi procurar a esta, gritou por tôda a parte, porém a donzela não voltou mais. Compreendeu, então, a pobre mãe, que os *wai maxsã* lhe haviam raptado a filha; «*wai maxsã mīsa-wapā yöö maxkō-ré*, as gentes-peixe foram buscar minha filha».

2) *Práticas mágicas*. — a) *Lugares*. Há lugares (recesso das matas, grutas, cabeceiras de igarapés) a que jamais devem ir. Se por acaso passarem pelas vizinhanças desses lugares, volverão o rosto para o lado oposto.

Abaixo do Ira-igarapé (médio Uaupés) há um lago, os velhos não o olhavam, a fim de não terem filho mole e chorão.

Em Ira-igarapé há nágua uns panelões de pedra. Quando um indivíduo mergulha nesses panelões, se êle é preguiçoso ouve, então, trovões e sente choque elétrico (rebôo das águas na concavidade, choque do puraquê?). Se não é preguiçoso, nada lhe acontece.

Perto de Jandiá (margem esquerda do rio Pupurí) vêem-se três pedras achatadas e dispostas triangularmente. As mulheres não devem olhar para essas pedras, a fim de que seus filhos não nasçam com a cabeça chata.

Não se deve pisar no rasto da onça, pois ela virá, sem ser percebida, sobre aquêle que o fizer.

Há uma pedra alta, à margem esquerda do rio Pupurí, próxima da foz do ribeirão Cuiú-cuiú, denominada *Bará õxtã*. Se uma moça subir sobre aquela pedra, e algum rapaz, passando por aí, olhar para a moça, sentir-se-á atraído e acabará unindo-se a ela. Essa atração, no entanto, desaparece se o jovem pingar logo nos olhos gotas da infusão do cipó dito *yõx'kõá-dá* (cipó estrêla).

Abaixo da «ilha do cuiubí», na cachoeira da Bacaba (rio Uaupés), no

lugar denominado *ĩ'á-ñõá* (ponta do piolho), há uma pedra denominada *mubĩ-pũ õxtã* (pedra do sol ou da lua). Os que navegam o rio, quando por aí passam, depositam peixe moqueado beijú, banana ou outra fruta. Conforme o wanana Tomás Paiva, o ofertante ao deixar a sua oferta apresenta a seguinte súplica: « meu avô, faça que o dia seja bom, não seja quente, não haja banzeiro (agitação das águas pelos ventos) ».

Há vários processos de lançar malefícios (*dohasé*) no caminho ou na roça:

1) entortam alguma vara pelo caminho por onde deve passar o indivíduo desafeto, e « sopram » sôbre a vara; é o *yuxkõ dohó-kõ*; o malefício atingirá a pessoa apenas passar por aí;

2) pode também, ao saber que uma pessoa deve passar por um trilho, cercar-lhe a passagem, atravessando um pau sôbre o qual se « soprou »; é o que se diz *kã pe-vyó-kõ*;

3) *Nõ'kã-yusé* se diz quando « soprou » sôbre um fruto ou planta; se uma pessoa qualquer comer dêsse fruto, ou mesmo tocar êsse objeto « ficará retorcido ». Crêem que todos os casos de estuporamento, com paralisia dos músculos faciais e retorção da bôca, se devam a malefícios de algum inimigo.

Esses *malefícios locais*, podem prejudicar, por engano, até quem o preparou. Contou-nos Patrícia Vasconcelos que seu tio Marcos lançara um malefício num *cacuri* (vd. VI 5, a 2 b) contra quem aí fôsse roubar peixe. Pela manhã se esquecera de neutralizar o malefício e tirou alguns peixes e dêles comeu. Começou logo a sentir-se mal: tontura, vista escura, dor de estômago. Chamou, então, ao próprio filho e declarou-lhe: « Meu filho, vou morrer! 'Soprei' no cacuri, e por descuido comi dos peixes sem tirar o *dohasé* ». Por felicidade escapou, recorrendo a outras práticas mágicas.

Os Tukano de Parí-cachoeira preparam seu jequí (vd. VI 5, a 2 a) em determinada pedra da cachoeira; se o fizessem em casa nada conseguiriam pescar.

b) Cousas. — Stradelli, no seu *Vocabulário Nheengatú-português* (verbete *Uirá-purú*) fala da crença na virtude protetora de certos talismãs. É provável que não se refira às tribos do Uaupés. Nestas não só não os encontramos, nem nos souberam informar que os usassem os antigos. Em casos muito raros, encontramos colares de lâminas triangulares (vd. p. 276), com o caráter, parece, unicamente de adorno feminino.

Mostram um asco particular pela defecação humana; por isso não capinam aquela parte do povoado que serve de sentina. Temos observado que, praticamente, a sentina é aquela parte menos profunda do pôrto, onde costumam tomar seu banho. Como já se acham imersos nágua, fica facilitado o asseio pessoal.

Põem-se sementes de determinadas plantas dentro da espingarda, a fim de atrair a caça. Os ovos de pescado, no anzol, têm semelhante eficácia.

Crêem na eficacia mágica de certas poções que se dizem *oxkó*, (« puçanga » em Língua Geral). Algumas são preparadas pelo pajé ou *kõmũ*; outras, por qualquer indivíduo. Há *puçangas* para lavar o *parí* e o *cacuri*, e garantir-lhes abundante pesca. Os pós para o preparo das *puçangas* são guardados dentro de certos cocos, como o tucumã (*bextã*) e o ucuqui (*puxpyá*). As mulheres preparam uma *puçanga*, e dão-na a beber aos rapazes, a fim de atraí-los para fins amorosos.

Na lua nova as mães dão a beber aos filhos chá de uma planta denominada

tá:döxká (em Nheengatú *peri-pirioca*; *cyperus piperioca*); e a criança « vem a saber tudo », isto é, ficará inteligente.

Há muitas variedades dessa planta, dotadas tôdas de virtudes mágicas:

1) de uma delas a mulher rala a raiz, ou esfrega-a nas mãos, antes de ir para a roça; e assim a mandioca dará muito bem;

2) outra variedade se esfrega no fio de anzol para atrair os peixes tucunaré (*bu'ú*) e aracú (*bo'téá*);

3) com uma terceira variedade a môça esfrega o rosto, mãos e seios, a fim de atrair a si os rapazes.

Não se deve preparar roupa para o nascituro; se se fizer, o recém-nascido morrerá.

A primeira vez que usam uma calça nova, deve ser por cima de outra já velha.

Com relação aos fenômenos atmosféricos há muitas práticas e prescrições:

1) não se deve mostrar o arco-iris com o dedo; se o fizer, o dedo apodrecerá; (variantes: a Cobra comerá o dedo; ou ainda: sobrevirão unheiros);

2) quando há eclipse de lua, e enquanto durar o fenômeno, todos se põem a trabalhar ruidosamente; o homem rachará lenha, a mulher limpará rumorosamente a sua casa, etc.; a finalidade dêesses rumores, já o revelava Wallace, é afugentar *Wāx-ti* que julgam estar matando a lua;

3) quando aparece a lua nova, as crianças fazem ginástica, abrem as pernas, estendem os braços, etc. Dizem que assim o praticam para crescerem.

Põem-se a soprar para o céu, a fim de afastar as tempestades ou a chuva (Taracua, 9-III-1973).

Quando as mulheres não querem trabalhar na roça, batem com a mão aberta nas orelhas, com o fim de chamar a chuva.

c) Animais. Se canta o *serē'rō* (Uaupés *sene'nō*; um picapau pequeno) quando estão plantando, dizem que a roça será bem viçosa: « *serē'rō uukā, kōmā-ro a'tirosa* (quando canta o picapau, chegará o verão) ».

Atiram ao rio as cobras que matam; o enterrá-las atrairia outras cobras.

Quando encontram um pinto pelado de asas para cima, crêem que é porque êle viu o *curupira*.

Quando as mulheres vêem uma cobra-cega ou cobra-sem-cabeça, *öxsö*, elas volem o rosto para o lado, a fim de que não venha à noite fecundá-las.

Quando alguém é mordido de cobra, os seus parentes devem abster-se de sal, pimenta e de peixe.

Quando uma criança é tarda para aprender a falar, dão-lhe a comer a carne moqueada do sapo *nāxterō*, afirmando que assim começará logo a falar. Patrícia Vasconcelos, tukano de S. Luzia rio Papurí, afirma que assim se passou com ela. E pouco depois de haver comido a carne do tal sapo, pôs-se a falar.

Fazem talhos no corpo dos filhos, quando ainda são pequenos, com dente

de peixe, especialmente da piraiá, para que êle se torne *mō'sīgō* (em Nheengatú *marupiára*), isto é, feliz na pesca e na caça.

Uruká-tutu é o nome onomatopaico, em Língua Geral e em Tukano, de uma ave notívaga, cujo pio não se deve remedar, porque ela virá vingar-se de quem o fêz, atirando-lhe pedradas. Afirmam que essa ave é o espírito desencarnado de algum branco ou civilizado, *pekká-sã wē'rī wāx-tī*.

Queimam a casa do cupim e põem as cinzas nas feridas, a fim de não deixar cicatriz. Explicam que como os cupins refazem perfeitamente o seu ninho, quando arreventado, as cinzas do seu ninho operam o mesmo resultado nas feridas humanas.

Se o cachorro entrou nágua na qual se espalhou o timbó para a pesca, o veneno não terá mais força.

As senhoras, no estado de gravidez, não devem comer os peixes pirarucú e pirandira, nem a pirarara; porque « êste come defunto », é a explicação que fornecem.

d) *Pessoas*. Tôda mulher grávida, *nihī-paxkó* (depois do quarto mês, mais ou menos), é um ser perigoso. São várias as prescrições referentes à mulher gestante. Por exemplo, não pode comer do peixe do espinhel (VI 5, a 4 d), do cacurí, nem participará da grande pescaria com timbó. Se o fizer, a pescaria será infrutuosa, e o espinhel ou cacurí não apanhará mais peixe. Não deve tocar no arco ou flecha, a fim de não « estragá-los ».

Numa manhã de Janeiro de 1971, um jovem dentista da « Equipe Rondon » extraiu, em Taracuí, o dente de um homem. Tudo correu normalmente. No dia seguinte esse homem terá feito qualquer esforço, e sobreveio-lhe hemorragia. Veio então reclamar contra o dentista, o qual, nesse segundo dia, havia extraído o dente da sua esposa. Explicou ao odontolando que a esposa estava grávida e a extração do dente desta provocara hemorragia do dente extraído ao marido, na véspera.

Do pai da criança recém-nascida diz-se também que está em estado de gravidez, *nihī-paxkō* ou *nihī-pkō*. Deve, então, pôr-se de resguardo, « *sibyógō* » (cfr. Couvade: VIII 1, b 3), para que a criança cresça forte.

Só às mulheres é lícito assistir ao parto; os homens devem retirar-se. Se acaso há hóspedes homens na maloca, então a parturiente ficará em algum apartamento bem fechado, se houver. Ou retira-se, para dar à luz, em alguma barraca isolada ou mesmo no mato. Antes de tomar seu banho de puerpério, a mulher não pode ver arco, nem instrumento algum de ferro (facão, machado, azagaia, etc.).

Se o marido parar de braços abertos na porta da casa, durante a gravidez da mulher, esta terá um parto difícil.

Se durante a própria gravidez a mulher se assentar para comer, ou assentar-se à rede com as pernas pendentes, será difícil o seu parto.

A primeira vez que vão à roça, depois do nascimento de algum filho, praticam um rito especial denominado « *mixpī puri-ré dö'te-kūse* », isto é, enlçamento das fôlhas do açaí. O pai vai à frente e, atrás, a mãe carregando a criança. O pai, mais ou menos cada dez metros ou passos, amarra dois a dois

os folíolos do açáí, e os atira sôbre o caminho. Se devem atravessar algum ribeirão, e a criança é do sexo masculino, faz com as fôlhas uma espécie de canoa e a põe sôbre a água. A finalidade dessas práticas é assegurar que a criança e os da sua casa nunca errem o caminho, *wi'seri-khāra-re mīx'pī pūrī-ré dōxté-kūsé*.

A mulher recém-casada, que procura muito outros homens, transforma-se durante a noite em anta e sai pela mata a pastar. É o que se diz « *wexkō dohogó* » (literalmente: estragada em anta).

Foram-nos indicados dois casos de semelhante transformação, ambos sucedidos pouco tempo antes desta informação (1953); um que se teria passado em Urubucuará, e outro em Iauareté, citando-nos o nome dessas esposas « sem vergonha », conforme a expressão de um dos informantes.

De madrugada transforma-se novamente em mulher e volta tirando ainda dos dentes os restos de capim. Indício dêsse fato é o empalidecimento da esposa. Porém, quando ela sai à noite, deixa as pernas na rede. Quando o marido o percebe, vira-lhe as pernas em posição contrária, isto é, para a cabeceira da rede. Por causa disso a mulher sentirá no dia seguinte fortes dores nos quadris. Em a noite seguinte o marido vira-as em sentido contrário ao da primeira vez, e cessarão as dores da esposa.

A fim de fazer *marupiara*, *mō'sīgō*, ao próprio filho, logo depois da imposição do nome, começam a dar-lhe a beber, em cada lua nova, a infusão das fôlhas de algumas plantas, como o *bará*, *peripirioca*, e de uma variedade de *arácea* (de fôlhas menores que as da taioba). O mesmo resultado se obtém, esfregando as mãos, na mesma ocasião da lua nova, com tais fôlhas.

Há uma planta denominada *kā'rá pūrī* (Uaupés *kā'ná pūnī*), cujas fôlhas têm um longo pedúnculo, e das quais se servem para enxugar as mãos, como nós de uma toalha. Quando a esposa está no período de gestação, nem ela, nem seu esposo podem comer da frutinha preta dessa planta, porque o filho nascerá com pescoço comprido. Ambos terão, igualmente, cuidado, durante a gravidez, de aparar o ápice dessas fôlhas que usarem. Se o não fizerem, o filho nascerá com cabelo comprido sôbre o rosto ao longo das orelhas.

Os rapazes e môças quando se encontram fora da maloca, voltam as costas um para o outro, e dizem-se desaforos. Até os meninos e meninas dos colégios da Missão, quando se encontram em grupos, nos passeios, trocam desaforos entre si. Por exemplo, ouviu-se-lhes dizer: « Vocês são preguiçosas! » E elas revidaram: « Vocês são sujões de roupas » (as meninas ajudam a lavar roupas também dos meninos internos da Missão).

Cospem de lado quando passam perto de alguma pessoa com quem não se simpatizarem.

Se se casarem entre si os da mesma tribo, não terão filhos! O Pe. Afonso Kuipers, de Teresita (Colômbia, Rio Papurí) promoveu dois matrimônios de casais Pirá-tapúya, e foram fecundos, nascendo filhos sadios. Apesar disso não perderam a própria crença.

Admitem uma força particular no « sópro », capaz de operar curas.

Em setembro de 1947, de uma briga entre os Makú, nas proximidades de Iauareté, por ocasião de uma festa, um índio recebeu 5 grandes e profundos golpes de facão (nos dois ombros, testa, mão e nádega direita). Um mês depois estavam quase cicatrizadas, e explicamos que o único processo de cura foi o seguinte: antes de tomar o seu mingau todos os homens sopravam sobre o alimento que o doente devia comer.

Para ter filhos do sexo masculino, a mulher não deve tomar banho durante a última gravidez. A mulher grávida, quando trabalha, procura não fazer muito barulho (por exemplo evitar o rumor da cuia dentro do pote quando vai buscar água). Em caso contrário o seu filho será chorão.

Quando se está preparando o parí, não se deve comer carne.

Os Makú, no dia em que preparam o « curare » devem jejuar; diversamente o veneno não terá força alguma.

Os defuntos transformam-se em *wāx-ti* (cfr. abaixo: Festa Fúnebre). Êsses espíritos desencarnados, quando o são de um pajé, de indivíduos de tribo inimiga ou dos civilizados, são muito perigosos. Por essa razão não dormem perto do lugar onde foi enterrado algum civilizado.

g) O culto dos mortos

Como conseqüência das duas crenças tão firmemente radicadas: a da união dos indivíduos de cada grupo, que se julgam e denominam « irmãos », e da existência e imortalidade da alma, era de prever-se um culto social dos mortos. Manifestações desse culto são o *chôro-elegia*, o *entérro*, o *banquete* e *festa fúnebre*.

1) O *chôro-elegia*. — É impressionante a frieza e insensibilidade com as quais êstes indígenas do Uaupés vêem definhando um membro qualquer da família, mesmo que seja o próprio pai, mãe ou filho. O doente acha-se numa rede, armada a um canto mais escuro e, poucos metros distantes, os habitantes da maloca ou casa riem, conversam, comem, divertem-se, como se nenhum doente ali estivesse. Já acenamos a essa impressionante insensibilidade que chega ao ponto de negar ao doente até a comida e a bebida, e que não parece derivar de nenhum motivo mágico (cfr. C. V 18).

E ao Padre que repreendia a um indígena que deixava sem alimento o velho pai, respondeu: « Porque dar-lhe comida? Ele vai morrer mesmo ». O bispo Dom João Marchesi escreve (op. *Os Tukanos* do Padre Giaccone, p. 13) « Na mesma casa, às vezes agoniza um parente, mas nem por isso terão o menor cuidado para poupar-lhe a algazarra de uma orgia infernal de dois dias. Diante do próprio irmão morto prorromperão em choro desesperado, e com a mesma naturalidade passarão às gargalhadas mais sonoras e descompostas ».

No entanto, mal advertem o falecimento (talvez o desenlace já se deu há algum tempo, e não o perceberam; ou houve engano, o doente ainda não faleceu) homens e mulheres presentes iniciam o choro-elegia, *uxtisé*.

O Pe. Humberto Limpens, Montfortiano, nos primeiros tempos da Missão de Teresita (Colômbia, rio Papurí) viu « chôro » no qual primeiramente os pajés sopraram longamente

fumaça sobre a defunta, que era casada, enquanto os homens gritavam ameaças contra os inimigos que foram causa da morte. Depois vieram as mulheres, e, pondo-se em semi-círculo, iniciaram as lamentações.

Interessante, outrossim, o choro que se realizou a 24 de junho de 1956 no hospital da Missão de Parí-cachoeira (rio Tiquié), e que presenciaram as duas Irmãs Enfermeiras. Uma jovem esposa morrera, como consequência de um parto nati-morto. Era enteada do falecido tuxáua de Parí-cachoeira, Júlio, pai do atual chefe local. Houve prévio tratamento com os pajés; e mesmo depois que já em estado de extrema gravidade, fôra recolhida ao hospital, sua mãe, da tribo Tuyuka, tentara arrancá-la de aí para, novamente, submetê-la aos ritos dos pajés. Apenas se deu o desenlace, teve início na própria sala do falecimento, no hospital, o choro, pelos homens e mulheres, acompanhado simultaneamente de dança, aos lados da rede que continha o cadáver. Entre os participantes do pranto e danças se achava uma jovem Tukano, que fizera o curso de parteira em Manaus. Distribuíram-se os dançantes aos pares, do mesmo sexo, e entremeavam as danças com pequenos saltos, batendo, nesse momento ora nos braços, ora nas pernas. O esposo, também presente, não participou das danças, porém, sim, do choro. Transportado mais tarde o cadáver para a sala de entrada do hospital, a velha mãe deitou-se no chão, debaixo da rede onde se deu a morte da filha, com as pernas e braços abertos, cantando o *chôro-elegia*.

Os homens emitem gritos e imprecações contra os causadores daquela morte; pois, toda morte, assim pensam, é um verdadeiro assassinato perpetrado por algum inimigo, por meio de um malefício. Também as mulheres, denominadas justamente *uxtirá* (Uaupés *uxtina*), carpideiras, entre exclamações e com pensamentos muito sentimentais, fazem o elogio do morto e imprecam contra os pajés ou pessoas que lhe lançaram o malefício reputado *causa mortis*. Abaixam elas a cabeça, atiram os cabelos para o rosto, as lágrimas lhes vêm abundantes, e a cada momento as recolhem com o indicador da mão direita e as sacodem ao chão. E prosseguem assim longo tempo, numa tonalidade característica em que passam das notas mais graves às mais agudas. E as carpideiras sucedem-se por turno neste choro panegírico-imprecatório. Mal se perderam no ar as últimas notas do seu pranto e suas últimas lágrimas se infiltraram no chão da maloca, as sombras da emoção desanuviam-se-lhe do rosto, e a carpideira passará a conversar alegremente com suas companheiras, com seu habitual bom-humor e sonoras gargalhadas.

A mãe, ou esposa, estará, durante o pranto, de cócoras ou sentada nos banquinhos ao lado do defunto, e com a mão direita fazendo traços no chão. Em outros momentos roçam as mãos pelo cadáver e alongam depois os braços em uma direção do espaço, como se para lá estivessem projetando as pragas ou o malefício que vitimara aquele defunto.

Por vezes três ou mais mulheres se reúnem num círculo fechado, em que as cabeças se tocam, e a principal carpideira estende os braços, como a abraça-las todas pela nuca; é o que se diz *ÿe'ê-kea-uxtiro*, choro abraçado. A primeira carpideira começa, então, a fazer o elogio do morto, como dirigindo um diálogo com as demais, que lhe repetem as palavras finais; ou dirigem interlocuções, tudo entremeado de soluços e gritos.

Executado o choro-panegírico, que pode durar minutos ou horas inteiras, volta à serenidade, como se nada de anormal houvera acontecido. O choro pela morte de Júlio, tuxáua de Parí-cachoeira, a 5 de julho de 1954, durou das 3 da madrugada até as 10 horas do dia, quando se concluiu o sepultamento.

Retomam seus trabalhos, alimentação ou conversas com as típicas gargalhadas habituais.

Se por acaso foi durante a noite que se deu o passamento, costumam, após o choro, velar; porém conversando alegremente e bebendo chibé, sem mais se preocupar com o morto. Se é um dos esposos ou filho que morreu, o pesar, às vezes, é sincero e prolongado, e para distrair-se vão passear por outras malocas.

Os parentes, à medida que vão chegando para visitar a família, casualmente ou porque souberam do falecimento, têm o mesmo desabafo de pranto rumoroso e laudativo. Por ocasião do entêrro reiniciam o *chôro*. Quando algum parente que morava mais distante, mesmo que seja meses depois, encontra o viúvo ou viúva, pela primeira vez, depois do falecimento do cônjuge, põe-lhe as mãos sôbre o ombro e não raro se renova a cena do pranto.

A simples notícia de algum falecimento é capaz de provocar também o pranto oficial. Note-se que, embora o morto seja da tribo do marido, muitas vezes este não dará nenhum sinal de pesar, continuará tranqüilo sua alegre conversa, deixando à sua mulher (que é de outra tribo) o encargo de prantear o morto.

Eis uma dessas elegias que nos forneceu o Bispo Dom Marchesi:

Paxkó uxtigó
a mãe que chora

yöö max-kô! *Yöö max-kô!* *yöö max-kô!*
meu filho! ó meu filno! meu filho!

Derowégo yöö döxporó wē'ritohati mää!
porque eu antes não morri de ti?

Mää añū-buxtyagö, *tuxtwagö nitohapö.*
tu muito bom (belo), forte eras.

Mää yöö yukwése, *yöö ekatisé,* *yöö maise-këra*
tu minha esperança, minha alegria, meu amor também (eras).

Mää dyápo-a-ré, *yöö iāsomé,* *mää bubisé-ré,*
teu rosto, eu não verei, teu sorriso,

Mää böxsösé-ré töosomé!
tua voz ouvirei!

De'ró mää marisé-mëra *a'té nāxkã-pö, a'té dyá-pö?*
como ti sem (também viverei) nestas matas, nestes rios?

A'té wi't-pö ÿa'ã-buxtyasé-mëra kaxti-maxsísari?
Nesta casa tão triste viver-poderei?

Mää maigö oxkó-ré, pexká-më-ré yöö-ré axpo-yügö.
tu carinhoso água fogo para mim aprontavas.

Mää pax-kö wē'rise-re nāxkātise-re darétohapa.
de teu pai a morte não pesada tornaste-me.

Mää yöö-ré wai-re dyá-pö-ré oögö.
tu para mim peixe do rio trazias.

Mää nāxkã-pö yuxkö-döxká-ré oögö
tu da mata os frutos trazias

Mãã marisó-mēra ÿe'ē-ré we:bósari?
tí sem que cousa farei eu (agora)?

õ'mã-kori nãxkã uxtigo, mãã-mēra maxsã-pé-põ soogoti.
os dias todos chorar, contigo no sepulcro descansar.

Yöö max-kõ! yöö max-kõ! yöö max-kõ!
ó meu filho! meu filho! meu filho!

2) *O enterro.* — Não há intervalo fixo entre a verificação da morte e o sepultamento. Nota-se mesmo certa ansiedade de sepultar o cadáver quanto antes. E não são raros os casos em que os preparativos começam quando o indivíduo está ainda em vida e até em uso dos sentidos. Quicá o pajé terá dito aos parentes haver já com os seus *baxsesé* enviado o *wãx-ti* do doente para a casa do Trovão, portanto gemidos ou mesmo palavras e conversas do doente são apenas manifestações de vida aparente, pois, na realidade ele não está mais vivo.

Uma das Irmãs Missionárias, de passagem por Umari (rio Uaupés) vê na maloca 4 buracos no chão. Surpreendida indaga o motivo. É que havia quatro crianças com coqueluche e, prevendo a morte, haviam já preparado as covas. Outro episódio impressionante deu-se em Taracuá (rio Uaupés) em 1934. Estava à morte o tuxáua Miguel, da tribo Tukano, e os seus súditos prepararam a canoa-esquife, e aí depositaram o enfermo, quase sufocando-o com suas roupas, rede, cuia de comida, etc. Chegaram ainda a tempo os Missionários, e observando que ainda estava vivo, transportaram-no para o hospital, e só realmente veio a falecer três dias depois.

Embora conheçam a cerâmica, e saibam executar vasos de grandes dimensões, não costumam sepultar os cadáveres em vasos, nem há indícios de que tenha havido tal costume.

O sepultamento é definitivo, e a forma tradicional é a canoa-esquife, *yuxkõ-sõ-koro*, isto é, dentro de uma canoa. Ocasionalmente, na falta de uma canoa, soubemos do sepultamento dentro de um cocho de caxiri, em Teresita (Colômbia, rio Papurí). O Pe. André Linssen, Missionário da Congregação de Montfort, em Acuaricuara (Colômbia, rio Paca), fez sepultar em uma esteira. Hoje, diziamos um Missionário de Montfort, ouve-se muitas vezes *yuxkõ-sõ maní*, não há canoa (pois não querem inutilizar as canoas boas que possuem), e sepultam em algum pau oco, ou pedem um caixão aos Missionários. Os indígenas das Missões Salesianas deixam hoje, sistematicamente, o sepultamento dos seus mortos a cargo da Missão, trazendo seus doentes em estado grave para morrerem no hospital. Em alguns casos transportam os seus cadáveres para o Centro Missionário, onde receberão o sepultamento a expensas da Missão. O interesseiro espírito que os caracteriza introduziu assim mais um novo elemento de aculturação: a substituição da canoa-esquife dos antigos ou *yuxkõ-sõ-koro*, pelo « caixão-de-defunto » da praxe brasileira.

Conforme o costume antigo, empregavam duas pequenas canoas, uma emborcada sobre a outra, ou partiam uma canoa grande, dividindo-a em duas metades, provavelmente servindo-se também do fogo para isso. Temo-los vistos, em nossos dias, servirem-se de um facão ou mesmo de um serrote para a divisão da canoa. Sobre uma metade depõe-se o cadáver com sua rede, arco, flecha,

sua cuia, com um pouco de farinha, um cigarro, e algumas brasas num pedaço de panela (hoje uma caixa com alguns palitos de fósforo). Cobrem depois com a outra metade de canoa, fechando os orifícios, presentemente com pedaços de madeira, trapos ou qualquer coisa, e amarram as duas partes com fortes cordas de tucum.

O sepultamento com parte dos objetos de uso, costuma ser sobrevivência de nomadismo. Hoje explicam-nos os índios que é « para usar na outra vida ». Outros objetos (canoa, facões, machados, redes, etc.) são herdados pela família; ou, mais exatamente, pelo filho mais velho. Poderia ser o símbolo de uma ligação que ainda perdura entre os membros que estão vivos e os já falecidos. O motivo, no entanto, parece ser a ambição e o interesse do índio. E temo-lo visto fazer longas viagens a fim de se apossar de algum objeto que pertenceu ao defunto.

Dos *Kubewana* Koch Grünberg informa que queimam e lançam fora os objetos que pertenceram ao morto, a fim de que o seu espírito não venha castigar os sobreviventes por sua negligência e cobiça (Z.I., p. 314).

A cova suficientemente longa e pouca profunda, aberta outrora com simples pau de ponta e as mãos, se faz em a nave central da maloca, sem nenhuma orientação obrigatória.

Em Ambafba (Colômbia, rio Querari) estavam preparando, em janeiro de 1948, nova maloca, quando se deu o falecimento de um índio Kubewana. Sepultaram-no, então, na área da nova maloca. Como, porém, esta estivesse ainda sem cobertura improvisaram pequena cobertura de palha sobre a cova, à distância de um metro do solo, « para o morto não tomar chuva ». Perto de Matapi (rio Uaupés) há uma ilha conhecida justamente como « ilha do cemitério », porque aí os Wanana sepultavam seus mortos. Não sabemos se isto se devia à influência dos civilizados.

O sepultamento se dá, pois, naquele local da maloca precisamente, onde o finado passou as horas mais alegres da sua vida, preparando seu arco e flecha, adornando-se com os enfeites, em palestras intérminas com os irmãos de tribo, e dançou nas longas noitadas do *poosé* ou *dabacurí*, como se os vivos quisessem manter-se em união com os mortos. Recorde-se, todavia, o grande medo que têm dos *Wãx-tjá* ou espíritos desencarnados, as almas dos mortos, que os que sabem o Português denominam presentemente « o esqueleto de fulano ».

A chuva que sobrevém logo após o enterro de alguém (ao menos atualmente em que os sepultamentos se realizam em um local ou cemitério comum) denominam a sua chuva. « É a *chuva de fulano* »; é sinal que sua alma foi para o céu. Se, ao invés, não chove, é sinal que a alma não foi para o céu, mesmo que se trate da alma de um recém-nascido batizado, mas ficará dentro do caixão, fazendo barulho, remexendo nas sepulturas e perturbando o cemitério. Note-se que a chuva do dia seguinte não vale para suprir à que sucede ao enterro, e a pessoa ou sua alma não irá mesmo para o céu. Por felicidade destes habitantes, as chuvas nesta área do Amazonas são freqüentíssimas, até 295 dias de chuva acusou o posto meteorológico de Pari-cachoeira em 1956, e assim a maioria ou totalidade das almas se salvará.

É, então, deposta na cova a canoa, renovando-se, pelos presentes, coletivamente, o « chôro-panegírico ».

Isto se verifica até nos sepultamentos que se dão nos cemitérios das Missões, com a assistência do Missionário, o qual, muita vez, se vê obrigado, após alguns minutos, a pedir que cessem o chôro, a fim de proceder à absolvição litúrgica. Ao sair do cemitério foram vistas as mulheres fazendo gestos largos com os braços para afastar o *wāx-ti* do morto ou para projetar suas maldições sobre o causador da morte. Foram, outrossim, observadas queimando urtiga ao redor da casa onde se dera o falecimento.

Todos os presentes ao sepultamento lançarão sobre o esquife punhados de terra, até que a cova fique completamente cheia. Dentro em breve, pelo pisar dos habitantes da maloca, o local estará tão firme como o restante do piso, e nada revelará que ali foi sepultado alguém.

Não é verossímil o que informa Wallace (*o.c.*, 637): « Em algumas das maiores casas, há, às vezes, mais de cem sepulturas, e quando as casas se tornam pequenas, e já estão cheias, fazem-se, então, as sepulturas fora ». Trata-se, com efeito, de pequenos grupos humanos, que muito raramente superam uma centena de pessoas; portanto não haverá, regularmente, nem meia dúzia de óbitos por ano. O clima quente e úmido provocará rapidamente o desfazer-se dos restos mortais. E, ademais, não fica sinal algum denunciador de sepulturas.

Não se percebe manifestação alguma de medo pela vista ou contato do cadáver.

3) *Libação e festa fúnebre*. — Pouco depois do sepultamento (talvez em a noite imediata), conforme as circunstâncias e o espaço necessário para os preparativos, realiza-se uma festa na maloca. Constando obrigatoriamente, como sempre, de abundantes libações de caxirí e das danças tradicionais, sôbre a tumba do companheiro.

Não consta, porém, que nesse caxirí fúnebre haja menção particular do finado. Quiçá um dos convidados seja aquêle, a cujo malefício se atribui a morte. Convidam-no para, na exaltação alcoólica, vingarem-se da morte do « irmão ».

Note-se que não há repugnância em falar do « morto », *mihî* (finado).

Não há prova, nem, portanto, sinal externo de luto, que seja observado durante algum tempo. Nem vestígios de comemoração dos mortos, como poderíamos esperar de tanta união — pois nascem, vivem e morrem na mesma maloca e se denominam *irmãos* —, e de algumas circunstâncias do sepultamento que já salientamos. A não ser que isto ocorra nas danças e *poosé*. Porém não souberam ou não quiseram esclarecer-nos os nossos informantes indígenas.

Em contradição com esta aproximação ou ligação com os mortos, está a crença que o morto se transforma em *Wāx-ti* (espírito desancarnado) e que pode assustá-los ou até prejudicá-los, como foi dito precedentemente (cfr. VII 4 e, 2 c: Que pensar de *Wāx-ti*?).

Outrora, entre os Taryana, informou Felisberto de Urubucuará, seis dias após a morte de um tuxáua, ou de algum *kômũ*, realizava-se o caxirí (festa fúnebre) com « dança de máscaras » ou o « chôro grande ».

h) *Canibalismo*

Denomina-se *canibalismo* ou *antropofagia* a praxe de comer a carne humana.

Na América é costume verificado entre os *Karaíba*, donde a tendência de incluir-se neste grupo tôdas as tribos canibais.

É provável que tal prática, em origem, se deva à falta de alimento. Veio, no entanto, mais tarde, pela orientação tôda da mentalidade do primitivo, a tomar um sentido mágico. Cumpre, pois, distinguir o *canibalismo econômico* e o *ritual*.

1) *Canibalismo econômico*. — No canibalismo econômico ordinariamente consome-se carne dos inimigos, fresca ou conservada por vários processos que conhecem: é a *exoantropofagia*. Donde expedições guerreiras a fim de prover-se de carne humana.

É o que nos afirma Wallace (*o.c.* 638) dos Kubewana: « Em Uaupés somente os Cubeus é que são verdadeiramente canibais. Eles comem os das outras tribos, aos quais matam em batalha. Para obter carne humana ainda fresca, fazem mesmo guerra com êsse único propósito. Quando a carne ultrapassa o que podem comer de uma vez, secam-na e enfumaçam-na ao fogo e assim pode ela ficar guardada por muito tempo. Eles queimam as cabeças dos mortos e bebem-lhe as cinzas com caxirí da mesma maneira que já foi descrito acima ».

Quanto aos Kubewana ou outras tribos do Uaupés, parece-nos falsa essa informação obtida por Wallace. Talvez em Wallace se baseie por sua vez Bento de Figueredo Tenreiro Aranha, Diretor do *Archivo do Amazonas* (1907, vol. 1, n. 3, p. 80), no seu artigo por título « *As explorações e os exploradores do Uaupés* », onde afirma também: « Quando na guerra fazem um prisioneiro, se é homem, massacram, se é mulher ou rapaz vendem, quando encontram comprador, senão matam e comem, repartindo os pedaços por todos os da tribo ».

São ainda recordados os recontros e represálias que se passaram no primeiro quartel do século entre os seringueiros colombianos e indígenas das margens do Cananari, afluente do Pirá-paraná (informação do colombiano Napoleão Estrada, em novembro de 1953, e de outros). Ainda em 1954 ouvimos falar de quatro colombianos trucidados, « moqueados » e comidos pelos índios *Pamôá-maxsã* (Tatú-tapuya) dessa região; e de como lhes apetece particularmente as pernas e os pés das vítimas. Aceitando, embora, a exatidão da notícia, parece que se trata de especial irritação e vingança, e não de antropofagia como um hábito tradicional, e muito menos de iniciativas belicosas com a finalidade de obter carne humana.

Koch Grünberg em várias passagens da sua obra *Zwei Jahre* fala do canibalismo dos *Hyanakoto*. Está, porém, apenas relatando informações de indígenas, e os *Hyanakoto* são *Karaíba* e residem fora da área que estudamos aqui. Temos também ouvido indígenas de várias tribos falar de *índios antropófagos*.

O tuxaua *Kumãdene* de Urubucuará, Mandú, sabendo que havíamos feito longa excursão pelas cabeceiras do rio Tiquié, apresentou duas questões bem

interessantes: se havíamos encontrado os *índios antropófagos* e se víamos os *índios de cauda*. Respondemos negativamente a ambas questões e aproveitamos para indagar d'êle se acaso também já os vira, quem eram e onde residiam. Respondeu-nos também que não sabia, tão só ouvira falar dessas cousas.

Um velho Tukano de Pari-cachoeira, Gabriel Costa, informou-nos que há três tribos canibais, ou *Baári-maxsã-ré*, a saber: 1) os *Yai-piri maxsã*; 2) os *Píti-yároa*; 3) os *Yöhürwá*, e que moram « lá para cima », isto é, nas cabeceiras do rio Tiquié.

Outros indígenas indicaram-nos os ferozes índios do rio Cauaburi, afluente da esquerda do médio Rio Negro, como sendo os famosos *Yai-piri maxsã* ou Gente dente de onça. Êstes, porém, parecem ser apenas entes lendários (cfr. « Lendas do Uaupés »).

Dos índios *Pinão* da Colômbia, lemos que vendiam nos seus mercados carne humana dos seus escravos de guerra. Refere-se dos *Panches*, também do território Colombiano, que vendiam seus próprios filhos para serem comidos. Dessas tribos antropófagas narra-se que engordavam as vítimas destinadas a servir de alimento. Comiam-nas cozidas com milho em grandes panelas, ou mais comunemente, assando-os vivos num espêto que os atravessava pelo ânus.

2) *Canibalismo ritual*. — Nas tribos que praticam a antropofagia é mais frequente encontrar o *canibalismo mágico* ou *participativo*.

Deriva da crença que, pela manducação das carnes de um indivíduo, se dá a mais íntima união possível com êle, e, portanto, a participação de suas boas qualidades: coragem, vigor, destreza, etc. e até mesmo de suas qualidades psíquicas ou de seu poder mágico. Daquí os *repastos sagrados*, em que eram comidas (não raras vêzes com precedência de festas, homenagens e solene imolação) as personagens tidas como superiores: o chefe, o pajé, os guerreiros valentes, os heróis. Mais comunemente são personagens da própria tribo, é a *endo-antropofagia*.

De tal conceito mágico se impregnou, entre alguns primitivos, o culto dos mortos. A fim de se revestir das qualidades desejadas que possuíam os próprios antepassados, surgiu o costume de ingerir-lhes as cinzas com especiais bebidas, por ocasião de particulares comemorações fúnebres.

Afirma Wallace (o.c. 638) que « Os Tarianos e Tucanos, bem como algumas outras tribos, cerca de um mês após o funeral, desenterram o cadáver, que já está em adiantadíssimo estado de decomposição, e põem-no em uma grande panela ou forno sôbre o fogo, até que lhe extingam as partes moles, e o que se faz com o fétido mais horrível, ficando por fim apenas os ossos carbonizados, que são imediatamente triturados e reduzidos a pó. Êste pó, em seguida, é colocado em vários cochos (cubas ou tinas feitas de madeira) enormes, cheios de caxiri. O grupo presente, bebe, então, o caxiri até acabar-se a última gota. Êles crêem, procedendo assim, que as virtudes do morto se transmitem a todos os que ingeriram esta bebida ».

É costume que se encontra entre outras tribos da América e mesmo do Amazonas, conforme as informações dos antigos exploradores, por exemplo entre os *Warekena* dos rios Içana e Xié, os *šomena* do rio Japurá, etc. (cfr. *Roteiro*

do Pe. Noronha, 222). E, conforme nos foi informado em Urubucuará, rio Uaupés, este costume vigorou até fins do século passado entre os *Taryana*, até princípios deste entre os *Kubewāna*, conforme depõe Koch G. e no-lo relataram, outrossim, os Wanāna de Carurú-cachoeira, em 1955, e é praxe atual das tribos do rio Cauaburi entre as quais os Missionários Salesianos Pes. Miguel Ghigo e Antônio Goes presenciaram tais fatos.

Entre os *Kubewāna* Koch G. (Z.I. 316) presenciou um desses fatos na maloca de Namacoliba (?). O Tuxáua desenterra a ossada do seu predecessor, falecido 15 anos antes, e queima-a diante da maloca. Os ossos carbonizados são, ao depois, limpos e postos num pote, ao fogo, dia e noite, por um mês, até que se reduzem a cinzas. Estas, por ocasião de um solene caxiri, que se realiza com grande concurso de gente, são pisados, peneirados e misturados a uma bebida grossa, preparada em grande abundância com milho. O Tuxáua, com um bastão, procura espalhar bem as cinzas na bebida e depois, com uma grande cuia, a distribui aos homens postados de pé ao seu redor. É uma bebida reservada aos velhos e aos pais e mães de família que, embora não sejam idosos, já tenham três filhos.

Completa Koch que, nessa *feira canibalesca*, houve danças de máscaras nas quais pôde verificar o seguinte particular: os participantes traziam uma faixa de casca amarela como estola, ao pescoço, e no braço esquerdo um estandarte de casca, na mão direita um tubo-de-rítmo (VII 3, p. 268) de embaúba com pinturas representando peixes. Avançam e recuam e vão marcando com o pé direito um monótono canto com inúmeras repetições.

A origem desse singular costume, que se encontra também em outras tribos tropicais da América do Sul, ensina Koch, podemos procurar na crença que os ossos que ficam depois da morte são o último lugar em que residem os espíritos. E com a ingestão das cinzas incorporam os indivíduos a si, a substância e o espírito dos antepassados.

5. - Moralidade

Ao tratarmos deste assunto, impõe-se a necessidade de umas advertências prévias:

1. Limitamos a amplitude do termo *moralidade* ao sentido comum e vulgar, como se fôra sinônimo de moderação da concupiscência carnal, ou ainda como sinônimo de costumes vigentes nas relações sexuais.

2. Apresentamos, naturalmente, aqueles pontos em discrepância com as normas da moral cristã e que, por isso mesmo, mais impressionam.

3. Muitos dos costumes que conseguimos recolher não vigoram, evidentemente naqueles grupos, ou entre aqueles indivíduos que estão sob a influência das Missões Católicas. Mas os próprios Missionários são os primeiros a confessá-lo, as modificações dos costumes ancestrais, que conseguem no campo da moralidade, são fruto de muitas exortações, vigilância e da frequência dos sacramentos e práticas religiosas.

a) Conceito de procriação e matrimônio

O conceito de procriação pela participação dos dois sexos, e tanto entre os homens como entre os animais, é conhecido por todos, até pelas crianças.

Parece, por outra parte, que não é igualmente tão conhecido o espaço de nove meses, como período de gestação. Uma moça Tukano de seus 20 anos, de S. Tomé, rio Tiquié, respondeu-nos que o período de gestação eram cinco meses. Nem sabem como se dá a fecundação ou se anima e se desenvolve o feto.

Vigora a lei mais rigorosa de exogamia de tribo (VIII-1, a 1). É considerado mal e impossível o matrimônio entre « irmãos » de tribo, e *a fortiori* entre os irmãos de sangue. Se se lhes indaga o motivo da proibição, respondem simplesmente: « Porque é mal ». Alguns acrescentam: « Porque não terá filhos »; ou: « Porque os filhos morrerão ».

O Pe. Afonso Kuipers, de Teresita, rio Papurí, Colômbia, fez dois casamentos entre *Pirá-tapuyas* que se queriam como esposos. Deu-se, no entanto, grande reação dos índios que tentaram queimar a casa do Missionário. Mas, sob a proteção deste, continuaram os dois casais a morar dentro de Teresita (1947), e com filhos sadios.

Dentro do matrimônio concebem como regulares as relações entre esposo e esposa, e como fim dessas relações, ou melhor, como fim do matrimônio, a *procriação de filhos* para a tribo.

Não reconhecem, porém, o direito exclusivo de um cônjuge sobre o outro, quanto a essas relações.

Um dos Missionários, depois de 30 anos de permanência entre os índios, em conversa com o autor deste trabalho, mostrava-se impressionado por episódios de indivíduo que chegava a abusar da mulher de outrem, sem que isto causasse repulsa ao marido, nem estranheza aos demais.

Na compilação de um vocabulário, havíamos notado vários fatos singificativos. Muitos indígenas consultados por nós dentre os mais instruídos ex-alunos das Missões, não achavam um correspondente ao termo português *fornicação*, isto é, que exprimisse as relações sexuais ilegítimas. Indicavam os mesmos termos que para as relações legítimas entre os esposos, afirmando positivamente que não existiam termos diferentes para essas diversas relações. Igualmente desconheciam uma palavra correspondente à portuguesa *adultério*, afirmando, outrossim, que não existe na língua Tukano. O veterano Missionário Pe. Pedro Kok, por necessidade de seu ministério, criou dois termos descritivos do fato, a saber, *Wöákisé manapö-tigo-ne* e *Wöákisé nö'mö-tigö-ne* (literalmente: ato sexual com a que tem marido, e ato sexual com o que tem mulher), par exprimir respectivamente adultério por parte do homem ou da mulher. De acôrdo com consultas feitas a nove pessoas dos dois sexos, em diversos lugares, resulta que êsses termos combinados constituíam uma redundância inexpressiva. *Wöákise* ou *Wöákabise* significa ter relação sexual deitado na rede, indica simplesmente relação dos sexos, sem a qualificação da nossa moral cristã de legítima ou ilegítima. O acrescentar à palavra *Wöákise* o termo especificativo « com a que tem marido, *manapö-tigo-ne* », ou « com o que tem mulher, *nö'mö-tigö-né* » não lhe traz a noção de ilegitimidade, que os indígenas nem concebem. Como também não existe na língua Tukano (e outrossim nos demais idiomas indígenas) um termo correspondente ao conceito de *virgindade*. Já em nossa primeira estada entre aquelas tribos, em 1947, a Irmã Superiora de uma das escolas femininas da Missão contava-nos como, ao ouvir tanto falar sobre a virgindade, com dificuldade de aprender este conceito, algumas alunas vinham pedir-lhe mais esclarecimentos.

Não há, pois, falar sobre a *fidelidade conjugal* como não se fala de *virgindade*, como adiante se verá (VIII 1, b 7). A Catequese, ao referir-se à Virgem SS. Mãe de Deus, emprega em Tukano a expressão latina « Maria Virgo ».

Supúnhamos de início (e assim o manifestamos), que os fatos, por nós qualificados de *infidelidades conjugais*, não eram punidos porque o marido recearia a vingança do rival ou que a mulher o abandonasse. Temos que reformar esta opinião, ante numerosas e categóricas afirmações de indígenas de oito tribos diversas (Tukano, Taryana, Pirá-tapuya, Ipeka, Tuyuka, Bará, Desãna e Wanãna), alguns dos quais, bem informados sôbre outras tribos, com as quais convivem na mesma maloca ou povoado, nos afiançaram que o mesmo se passa com tôdas as tribos dessa região.

Depois que os indivíduos de ambos sexos passaram pela iniciação pubertária — sejam êles casados ou solteiros —, lícitas lhes são as relações sexuais com grande número de pessoas da tribo e, sob algumas condições, também com os de outras tribos, e com os próprios civilizados.

Concebem êles as relações sexuais entre os dois sexos como um prazer normal para os indivíduos que atingiram a *maioridade legal*, pelo rito pubertário, e, por isso, praticam-se tais relações publicamente, diante dos próprios pais ou do próprio cônjuge, como diante de qualquer pessoa realizam as várias ações fisiológicas de comer, beber, ou outra qualquer.

O homossexualismo masculino ou feminino, parece, sempre foi tido como algo reprovável e, por essa razão, praticado sempre veladamente. Oficialmente, ao que consta, só existe no rito pubertário dos meninos. É compreensível que as relações, embora legalmente lícitas, nem sempre sejam prudentes, e, por isso, não se realizem publicamente. É o caso do indivíduo que tendo brigado com o espôso, diante dêste não lhe toca a espôsa. Assim resulta de positivas informações obtidas.

Por um sentimento misto de desconfiança e hostilidade para com os civilizados, ou mesmo por saberem direta ou indiretamente que sua moral condenam essas liberdades, não praticam diante dêles relações sexuais lícitas ou ilícitas. Talvez, sim, diante de alguns mais conhecidos, e com os quais quiçá tenham tido relações (cfr. o que se dirá sôbre a iniciação feminina).

Só há uma e severa interdição de relações sexuais (e a mesma para as diferentes tribos das quais falamos nestes estudos), as que se passam entre irmãos de sangue, ou irmãos no sentido estrito, isto é, entre filhos dos mesmos pais. Estas, bem como as relações entre pais e filhos, revestem-se de um caráter religioso, por essa razão são lícitas, ou mesmo aconselhadas e impostas em dadas circunstâncias (rito pubertário, eclipse, lua nova, caxiri e na roça) e fora disso só veladamente.

A mulher pode, legalmente, tomar a iniciativa para essas relações, o que sucede freqüentemente entre solteiros. Na prática, especialmente entre casados, pelo sentimento de inferioridade que a domina, a mulher aguarda quase sempre a convite dos homens. Jamais, porém, pode peremptoriamente recusar-se mesmo diante da prostração do seu estado físico e da multiplicidade dos pretendentes.

Cumpre ainda mencionar que também vigora entre os Uaupesinos o *Pirraúru* australiano. A saber, quando o marido deve ausentar-se, convida um seu irmão de sangue (é o primeiro indicado, a não ser que com êle o marido esteja brigado, assim resulta das informações), ou de tribo, para substituí-lo nas relações conjugais habituais.

Dois informantes declaram que cabia à esposa convidar esse cunhado. Parece que essas informações se baseiam em fatos quiçá explicados por esquecimento ou precipitação de partida do marido ausente. A êste cabe o aviso oficial ao seu substituto.

Todos os informantes foram concordes em declarar que esse substituto poderia procriar filhos com a mulher do ausente.

Em setembro de 1955, o Missionário Salesiano, Pe. João Marchesi, em uma viagem de assistência religiosa e sanitária ao rio Papurí, encontrou, entre os indígenas cristãos da localidade denominada Melo Franco, um episódio que confirma as informações acima que obtivéramos dois anos antes. A saber, um índio Tukano, casado, ausentara-se por dois anos, a fim de trabalhar nos seringais da Colômbia. Durante a ausência dêste, seu irmão mantivera relações sexuais com a esposa do ausente, vindo a nascer um filho dessas relações adúlterinas. Os exemplos poderiam multiplicar-se também neste último período 1969-1974, e incluir, outrossim, vários casos de partos de mães solteiras, bem como partos de viúvas.

Quanto à paternidade, no entanto, não foi concorde a resposta. Dois asseveram que a criança será tida como filha do verdadeiro pai; enquanto os demais declararam que se considerava filha do marido ausente. Alguns até acrescentaram que se êste é « bom » (*sic*) agradece o serviço que lhe prestou o substituto satisfazendo à sua mulher e dando-lhe um filho. Releve-se bem que ao substituto não advém nenhuma obrigação financeira, de manutenção da família do esposo ausente.

Parece-nos poder concluir que essa parcial discrepância das informações se explica sabendo-se: 1) que outrora não deveriam ser muito prolongadas as ausências, de sorte a criar o problema cuja solução pedíramos; 2) que é freqüente o uso de esterilizantes e abortivos, e que a mulher procura, regularmente, espaçar de três ou mais anos o intervalo entre os seus partos.

Das informações supra pensamos se deva inferir que o *matrimônio oficial* visa apenas a *determinação da paternidade* e, portanto, a determinação da tribo a que pertence a criança, e de quem pensa (pai e mãe) à sua criação.

O matrimônio é, pois, no regime que vigora entre aquelas tribos, uma *instituição social* destinada a assegurar a perpetuidade da tribo. Não visa atender a interesses particulares dos indivíduos: tendências de perenizar-se, inclinações afetivas, *sedatio concupiscentiae* ou outros. Por isso, na realização do *ato matrimonial*, não se consulta a vontade dos indivíduos, a qual, no restante da vida indígena, tem campo tão amplo. No assunto matrimonial tem-se mais uma grande prova da « absorção dos indivíduos pelo grupo », que caracteriza as tribos do Uaupés. Quase a cada ato da praxe indígena tem-se uma comprovação que entre êles não há *indivíduos*, só há *membros*, não há *peessoas*, só há *células do corpo social*. A própria vontade do indivíduo parece não saber querer senão o que o grupo quer!

b) *Conceito de pudor*

É difícil responder a estas três questões: 1) se o índio tem realmente noção de pudor; 2) como o manifesta, se por vestes ou pinturas; 2) qual seja a parte pudentorosa.

Diante do civilizado é admirável a atitude de respeito e recato que mostram, sobretudo as mulheres. Atitude tanto mais perfeita, quanto mais freqüente seu contacto com os civilizados. Enquanto os homens se apresentam com a máxima naturalidade e sem acanhamento algum, apenas com o seu « *Waxsó-ro* ou cobre-sexo », diante dos brancos, sejam êstes homens ou mulheres, as índias, hoje em dia, só se apresentam vestidas, ou ao menos com uma saia, raramente um saiote ou tanga. Porém, entre si não observam tal recato. O civilizado tem muitas provas de que a mulher se vestiu para recebê-lo, já o relevava Wallace, há um século.

Pensando não ser observada, em Montfort, rio Papurí, uma velha, ao voltar da roça vestida de saia e carregada com seu aturá cheio de mandiocas, tirou a saia, saltou da canoa, lavou as raízes na praia, depois com a saia na mão prosseguiu para sua casa, arcada sob o pêso do aturá.

Muitas vezes, ao aproximar-se inopinadamente, percebe o civilizado correria de mulheres para algum canto escuro da maloca ou para a mata vizinha, a fim de se vestirem. Nos trabalhos da roça, de ordinário as mulheres estão nuas. É freqüente deixarem suas saias na canoa, no pôrto de algum ribeirão onde desembarcaram em demanda da roça.

Muitas tribos andavam completamente nuas, depõem os primeiros exploradores, como o Padre Acuña (1637). O Vigário Geral, Pe. Joseph M. de Noronha (1759) falando da nação Tecuna escreve: « As suas mulheres não tem compostura alguma. Os varões todavia cobrem as partes destinadas à geração com franjas largas, feitas de fio torcido de certa estopa branca que tiram de cortiças de pao » (*Roteiro*, n. 139). O Poeta Gonçalves Dias, que foi Inspetor Escolar no Amazonas, escreve: « Os homens que entre êles parecem ser mais pudicos, usam no Uaupés, de uns como suspensórios a que dão o nome de *cueios*, semelhança ou arremedo das *tocambobas* dos primitivos Tupis. A imitação delles, também as mulheres usam hoje de uns cueios de contas (puericueios) » (Manaus 23 de outubro de 1861 - *Relatórios da Presidência da Província do Amazonas*, vol. II, p. 760).

Já o dissemos (VI 3) o *Waxsó-ro* não parece ser para os homens uma « veste de decência ». Com efeito, encontram-se meninos grandes sem o *Waxsó-ro*, apenas com o cordel como cinta. Os homens com facilidade o tiram em presença de outras pessoas. Alguns o têm tão pequeno e imperfeito que mal cobrem, nem se percebe a preocupação de ajustá-lo bem. Por isso concluímos que é apenas uma veste de defesa na mata.

Em maio de 1954 expusemos a um índio Karapanã, por nome Vicente, residente havia vários anos em Uaracapá (rio Papurí), nosso desejo de visitar a região dos Karapanãs, das cabeceiras do Áua. *Espontaneamente*, como a prevenir-nos o espírito, êle nos informa que por lá ainda não usavam veste alguma. Depois dessa excursão, conversando com uma senhora Tukano, já cristã e que desde 1926 vive com as Irmãs Missionárias, à questão por que os homens usavam o *Waxsó-ro* e as mulheres nada, ouvimo-la responder que as mulheres « não precisavam de uma proteção » física como os homens.

Quanto ao *Waxsó-ro* feminino, opinamos seja « veste de adôrno » ou « de atração »: 1. não só porque são artísticos, os de tucum, como especialmente os de missanga; 2. quanto pelo fato de serem tão pequenos que não cobrem

suficientemente; 3. e de serem usados exclusivamente durante as festas, juntamente com as pinturas.

Fomos informados pelos próprios indígenas que, enquanto os homens nas festas, além do pequeno *Waxsó-ro* se adaptam o grande, próprio das danças, as mulheres, hoje em dia, raramente usam *Waxsó-ro*, nem sequer como enfeite de dança. Algumas pessoas declararam-nos que nunca haviam visto *Waxsó-ro* feminino de avelórios, o *Yaxkē Waxkó-ro*, e que as mulheres andavam sempre desprovidas de veste.

Das pinturas sabemos que as consideram apenas como adorno.

Quanto às partes pundonorosas, não parece que sejam os seios. Com efeito, sem acanhamento algum apresentam-se com o busto descoberto. Nas danças adornam os seios com circunferências vermelhas que permanecem ainda por muitos dias. Nem ha também grande recato com as pernas, pois quando se sentam, ou se põem de cócoras, puxam a saia para o vão das pernas, deixando porém descobertas pernas e coxas.

Parece que mais se impressionam com o busto das pessoas, donde maior esmêro por parte dos indígenas, mesmo dos que já estão em relação com os civilizados, em tê-lo descoberto e pintado para as danças talvez enquanto o resto do corpo está coberto com calça ou saia.

Sem perceber que estava sendo observada (assim nos parece), pudemos notar uma jovem *Bará*, logo após o rito de sua iniciação pubertária, absorvida em pintar os próprios seios, com o pó vermelho de carajurú, que tinha embrulhado em uma folha. Uma menina de seus 5 ou 6 anos procurou logo imitá-la, com desenhos semelhantes.

Alguns indígenas afirmaram-nos positivamente a atração que os homens sentem pelo busto das mulheres.

c) *Incontinência extramatrimonial*

É conhecida a liberdade com que o índio trata de certos assuntos, com um realismo por vèzes grosseiro. E isto não apenas entre si, senão também com o civilizado. É sabida igualmente a imoralidade das conversas entre si nas viagens, como no interior das suas malocas, nas horas de descanso, intercaladas de freqüentes e devassas gargalhadas. Há no seu vocabulário não só palavras ambíguas, como todo um conjunto de palavras e frases de calão imoral.

Sobram, outrossim, provas de incontinência prematrimonial e extramatrimonial, *Wöákise*, *wöákahise*, *yöāsé* ou *ñöāsé*.

Já o revelava o Cônego André Fernandes de Souza, Vigário de S. Gabriel em 1793: «Pelo que respeita aos dois vícios da incontinência e da gula, vícios tão geniais à gente índia, que parece terem-lhe já sufocada e extinta tôda a liberdade» (*o.c.*, p. 499). O mesmo depunha Frei Gregório de Bene, Missionário Apostólico do Uaupés de 1850 a 1852, explicando o motivo por que, especialmente em alguns lugares, devia diferir a administração dos sacramentos.

1) *Liberdades prematrimoniais*. — Nota-se alguma vigilância dos pais, particularmente das mães (ao menos diante dos civilizados), sôbre as filhas que atin-

giram certa idade. Não basta, porém, máxime se atentarmos às circunstâncias de sua vida, seus trabalhos e costumes. E é manifesto um maior impulso sexual nas meninas que alcançaram certo desenvolvimento fisiológico, levando-as, não raro, à provocação e convite aos rapazes.

As môças, durante o banho, movimentam a água com a mão aconcavada de baixo para cima, com rumor característico. A êste sinal respondem os rapazes abanando diante do peito as mãos abertas, uma mais alta que a outra, de sorte que se cruzam sem se encontrarem, e como estão quase à flor d'água, produzem um rumor que é ouvido à distância de duzentos metros ou mais. Diz-se *Pixtuasé* êsse rumor provocador.

Embora os velhos costumes estatuem que o banho das mulheres preceda o dos homens, e seja antes de clarear o dia, algumas vêzes se surpreendem os índios, nas horas quentes do dia, em banhos mistos.

As môças preparam filtros ou poções, conhecidas pelo nome Nheengatú de *Puçanga* (em Tukano *Ox-kó*), que dão a beber aos rapazes para atraí-los a si; ou, ante os olhos dêles, trazem ou esfregam em si raízes e plantas às quais è atribuída uma virtude afrodisíaca.

Não são raros os casos de gravidez ilegítima de donzelas, embora conheçam e empreguem meios anticoncepcionais e abortivos. A própria mãe (ou sogra quando se trata de recém-casada) ensinará êsses meios.

Havíamos recolhido para o *Centro de Pesquisas* de Iauareté, algumas plantas havidas como esterilizantes e abortivas. Ao organizar o herbário, caíram algumas etiquetas identificadas. Recorremos a tres donzelas e, com tôda a facilidade, ao verem as plantas, indicaram o nome e a finalidade, precisamente como constava nas etiquetas. Entre os casos recentes de gravidez ilegítima, podemos citar o de uma jovem solteira, da tribo Tukano, filha de um Komû de Pari-cachoeira, com o próprio cunhado. A jovem foi recolhida ao Hospital para evitar que tentasse o aborto ou praticasse o infanticídio. A criança nasceu poucos dias antes da nossa chegada a Pari-cachoeira (maio 1968). Enquanto redigimos estas linhas (1969-70) acha-se aqui no Hospital de Taracuá, como ajudante, uma jovem solteira, à espera de criança fruto de suas relações com o próprio padastro. Foi aqui recolhida para evitar que perpetrasse infanticídio, como o fizera dois anos antes com a criança nascida também das relações com o padastro. Aos 16 de Outubro de 1969 nasceu-lhe uma criança do sexo masculino, sadia e grande. De 1969 a 1972 registraram-se seis casos de mães solteiras, na paróquia de Taracuá.

O filho ilegítimo se diz *Ko-boxkákö* (literalmente significa: «achado por ela ou dela», no feminino *ko-boxkáko*), e não vem a constituir um obstáculo para o casamento da mãe solteira, nem cria problema para a mãe casada.

Em Pari-cachoeira pudemos ver em Abril de 1954, uma jovem Tukano (ao depois casada com um Desana de Iraití, rio Tiquié) carregando um filho ilegítimo, das suas relações com um rapaz Tuyuka, o qual, na Páscoa desse ano casou-se com uma jovem Tukano de Pari-cachoeira. Com toda a naturalidade, Maria Gama, uma jovem Kumandene ou Ipeka-tapuya de Urubucuará, falando conosco sobre a sua família, informou-nos ter um irmão menor *ko-boxkákö*. Fomos informados de duas meninas internas na Missão de Taracuá, em 1974, quando brigam entre si, a mais môça «xinga» sua irmã mais velha porque é filha ilegítima, isto é, tida por sua mãe com outro homem.

É considerado vergonhoso ter filhos logo no primeiro ano de casado, informou-nos o Pe. Humberto Limpens, de Acuaricuara, rio Paca. Querem filhos

apenas dois ou três anos depois do matrimônio, e este é também o intervalo entre os filhos. Uma demonstração que isso é artificial o dá a boa mãe cristã, ex-aluna da Missão, com filhos sucessivos e logo desde o primeiro ano. Compreende-se a dificuldade da mãe indígena que, além do cuidado e amamentação do filho, arca com o trabalho da casa e da roça, se não tiver o auxílio das filhas maiores.

Pelo conceito elevado que têm do *Branco*, não excluindo a influência das suas crenças mágicas, e pelos presentes que lhes pode dar, as mulheres facilmente cedem aos desejos dos civilizados, e até orgulham-se de ter filhos com eles.

Em Urubucuará e Carurú-cachoeira, rio Uaupés, duas mulheres declararam-nos, em conversa, com certo orgulho, que não eram filhas de índio, porém de civilizados. Observamos aqui que para o efeito de classificação social e de futuro matrimônio, eram consideradas da tribo a que pertencia sua mãe. Por exemplo Antônia de Carurú-cachoeira, falecida em 1956, filha de paraense e tida como *Taryana*, casada mais tarde com Wanana.

Infelizmente entre os civilizados que alcançam aquelas regiões há aventureiros sem nenhum conceito moral, sem família constituída ou com família regular da qual se acham afastados por longa temporada. Não raro suas ligações com mulheres índias são de certa duração, a saber, todo o tempo que ficarão entre os índios, talvez a serviço público, ou são relações casuais.

No rito de iniciação pubertária, a donzela não só tem uma instrução teórica das obrigações matrimoniais, mas também uma prática imediata com o pajé ou Kômû, e com outro rapaz de sua escolha ou da escolha do próprio pai (conforme a tribo).

Tôdas essas relações prematrimoniais passam-se pública e oficialmente dentro da maloca ou casa, assim como as matrimoniais. Dão-se comumente entre elementos da mesma tribo, como também entre tribos diversas.

Desde 1947 sabíamos desse caráter oficial e público das relações das donzelas com o pajé, o Komû, o rapaz do seu *amõsé* (VIII 1, b 7 b) e o seu noivo, *Mã-ra-põ nyákho*. E assim o informamos desde aquela época. Hoje sabemos que essas licenças legais tem uma extensão muito maior.

As donzelas e mulheres *Makú*, enquanto estão trabalhando para os residentes da maloca, acham-se na situação legal de concubinas de todos eles. É uma forma de serviço que devem prestar, sem que possam recusar, nem por ele receberão paga alguma.

Quando excepcionalmente, para a *amõsé* da donzela serviu um índio de outra tribo (sabemos de vários casos em Urubucuará, Pinú-pinú, Pari-cachoeira), ou algum civilizado (estamos igualmente informados de casos com indivíduos colombianos e brasileiros), também com estes são lícitas indefinidamente as relações, e não apenas por parte da donzela. « Ele ficou da família », foi a expressão que ouvimos.

A afinidade que o matrimônio legal acarreta com a tribo da esposa, torna, outrossim, legais as relações sexuais com os « parentes da mulher »; parentes no sentido amplo da expressão indígena, isto é abrangendo todos os do seu povoado ou *Gens*.

Às vêzes, participando dos caxiris e dabacuris há indivíduos de tribos diversas, e entre êles se passam, então, regularmente as mesmas liberdades sexuais.

Koch Grünberg em várias circunstâncias resalta as liberdades sexuais das môças, até com indivíduos de outra tribo (Z.I., 189). Um Tuyuka declara-lhe sem reбуços a finalidade dos pares que saem da maloca: é a satisfação dos seus apetites (Z.I., 372). Uma jovem Tukano adiantou que nos Dabacuris, quando uma môça é convidada ao mesmo tempo por homens de diversas tribos, atenderá antes aos de outra tribo. Talvez seja uma forma de cortesia para com os visitantes.

No regime moderno de casas familiares (e o problema evidentemente só se pode pôr para este regime) são raros os casos de uma aberta e duradoura vida conjugal fora do matrimônio oficial.

Embora se conheçam também exceções, em que intervém o Missionário para acelerar o matrimônio. Em Acuaricuara, 1946, rio Paca, uma môça da tribo Suryana órfã de pai, passou a morar com um rapaz da sua tribo, em casa dêste que vivia em companhia de sua mãe viúva. Diante de tal fato bem conhecido, o Missionário observou-lhe que deveriam realizar o matrimônio religioso. O môço mostrou-se disposto e pede ao Padre que fale com sua mãe. Esta, porém, não só não consentiu, por serem os moços da mesma tribo, mas expulsou imediatamente a môça da sua casa (Fato referido pelo Missionário Montfortiano, Pe. Humberto Limpens).

Mais raro ainda (é verdade que usam de tantas liberdades sexuais e são grupos tão pequenos que não poderiam ser numerosos tais casos) os concubínatos incestuosos entre pais e filhos, como o caso publicamente conhecido em Teresita (rio Papuri), entre um indivíduo Desana, que não encontrava mulher, e sua própria mãe. Nestes casos sempre evitam filhos, não só com auxílio das *puçangas*, senão também por processos físicos e mecânicos.

Soubemos de um homem em Urubucuara, rio Uaupés, que teve dois filhos das relações com a própria filha: um foi abortado de alguns meses, e o outro pouco sobreviveu ao nascimento. E mais recentemente o caso de duas pregnancies incestuosas de uma jovem Tukano de Ananas, com seu padastro, também Tukano, em 1967 e 1969.

2) *Liberdades extramatrimoniais.* — Pensamos a princípio, e assim também os Missionários, que eram apenas eclipses na vida sexual reta e normal dos indígenas, a devassidão dos periódicos caxiris.

Já foi notado que nos mais solenes, os Dabacurís, as pinturas do corpo são executadas por pessoas do outro sexo.

Em qualquer caxiri, quando exaltados pelas bebidas, sobrevêm as liberdades. Fora do caxiri, depunha o Pe. Alfonso Kuipers, de Teresita, « têm consciência que é mal *ya'ã*, e são, por outra parte, muito cheios de vergonha (?), por êsse motivo procuram esconder suas misérias e se embriagam a fim de agir com mais liberdade ». Êste conceito do Missionário só se pode aplicar, evidentemente, aos índios cristãos, instruídos na moral cristã; mas de nenhum modo aos demais.

Não se pejam, porém, (confirmava outro veterano e igualmente benemérito Missionário Montfortiano, Pe. Humberto Limpens, de Acuaricuara, o qual passou

quase 40 anos entre aquelas tribos), dos fatos imorais ocorridos nessas circunstâncias. Algumas vêzes até se gabam como sendo conquistadas.

Qual conclusão dos depoimentos e inquéritos feitos, em várias circunstâncias e em lugares diferentes aos indivíduos mais fidedignos dentre êles, podemos afirmar que julgam *lícitas, boas e aconselhadas* as relações sexuais durante os caxiris, também aquelas que qualificamos de *incestuosas*.

Na lenda dos instrumentos misteriosos narra-se o incesto do pai com as próprias filhas. E o mesmo se encontra em outras lendas. Não ouvimos em lendas casos de concubinato entre « irmãos de sangue » ou irmãos germanos. Parece que êsse, sim, lhes cause horror. Conforme depoimento do Pe. Eduardo Lagório, o primeiro progenitor do grupo Tukano de Pari-cachoeira (conforme as lendas) teria nascido das relações de irmão com irmã e, por isso, a desconsideração dêsse grupo Tukano por parte de outros grupos da mesma tribo.

Revestem-se mesmo, conforme pensam e o depuseram, de um carater religioso. Com efeito alguns informantes responderam que essas licenças sexuais se davam « para felicidade da tribo », « para que a roça desse melhor ». Confirmando essa opinião está, primeiramente, o fato que as relações durante o caxiri se devem realizar por terra, fora da maloca; ao passo que as relações ordinárias se dão dentro da maloca e na rede. Quando já se acham mais embriagados e excitados, violam também êsse costume, dando-se relações mesmo dentro da maloca. Assim referiam alguns dos indígenas.

Outra confirmação, parece-nos, dêsse carater sagrado, é a opinião que têm como boas e aconselhadas as relações, mesmo incestuosas, quando as mulheres vão à roça. Relações até obrigatórias quando se trata de roça nova, à qual mulher vai pela primeira vez.

Enfim, o carater religioso das *relações incestuosas públicas*, documenta-se ainda pela circunstância de sua indicação na ocasião da lua nova e dos eclipses lunares.

Pode-se, pois, concluir que as liberdades sexuais, incestuosas ou não, nessas circunstâncias, têm o caráter de um rito em conexão com a fecundidade da terra e da natureza em geral. Temos assim, entre as tribos do Uaupés, a noção e prática de *intichiuma* que vigora também entre outros grupos humanos, isto é, as liberdades sexuais são cerimônias mágicas para garantir a reprodução da natureza animal ou vegetal. Aliás são práticas muito comuns, denunciadoras de crenças e cultos lunares, de origem matriarcalista.

E constituem, por sua vez, uma prova do caráter religioso das suas festas.

d) *Educação sexual*

É notável a precocidade das crianças, especialmente do sexo feminino, quanto a êsse assunto. Causa-nos admiração ver como são submetidos ao rito da iniciação pubertária indivíduos que pelo exterior, parecem ainda crianças (vd. foto).

Maior admiração ainda, o quanto mostram saber. Crianças bem tenras ainda, conhecem perfeitamente todo o mistério da vida, como qualquer adulto.

As meninas entram com sete ou oito anos para os colégios da missão

e nessa idade revelam não raro pleno conhecimento dêste assunto. Algumas vezes o pensamento que já as absorve e preocupa é o do matrimônio, revelou-nos uma Irmã Superiora Missionária. Dêle falam amiúde, e talvez já saibam até com quem se vão casar, conforme os costumes da tribo e a vontade dos pais.

Mais impressionante o depoimento de um Oficial Brasileiro que não tendo filhos, depois de cinco anos de casado, decidiu-se a adotar legalmente, em 1973, uma criança com três anos e meio, da tribo Tukano, orfã, cuja mãe falecera no hospital de S. Isabel. Revelou esse Oficial a uma das Irmãs Missionárias que o menino manifestou logo extraordinária precocidade em assunto sexual, provavelmente por tudo quanto havia visto e ouvido no seu ambiente natal. E foi surpreendido, uma vez, ainda em 1973, tentando abaixar o calçãozinho de uma menina civilizada de seus seis anos.

A escola dessa disciplina é a maloca com o seu regime de vida, onde não há separações entre as famílias, onde tôdas as licenciosidades se dão aos olhos de todos e por isso é de todos conhecida a vida íntima de cada um. Consoante informações obtidas, a própria mãe dará esclarecimentos às filhas e lhes ensinará os recursos esterilizantes e abortivos.

Por exemplo, na intimidade das malocas ou barracas, durante as horas quentes do dia, desprovidos de qualquer veste, o marido se divertirá não raramente, defumando o corpo de sua esposa com a fumaça do seu cigarro. Dizemos se divertirá, porque o fazem entre sonoras gargalhadas, como pudemos ouvir, sem excluir que admitam neste rito alguma virtude mágica.

O nudismo, especialmente aliado à sujeira, apresenta algo de repugnante. Ademais, é bem verdade o axioma psicológico « *ab assuétis non fit pãssio* ». E assim parece algo atenuada a influência do nudismo.

Talvez porém, venha agravar êste estado de cousas, renovando sempre a ação degeneradora do nudismo, sua alternância com períodos em que se acham vestidos. Desta sorte as próprias roupas se transformam em excitação, máxime algumas mal ajustadas ao corpo.

Não se estranhará, pois, que nesse terreno medrem, outrossim, costumes antinaturais, como a masturbação (*swesé, pa-daresé, daráyásé*), a bestialidade (*dyayö-mëra wörátise*, literalmente coito com cachorro), a sodomia (*ná-sirotúse*), o homossexualismo masculino (*ö'mã-se'saró*) e feminino (*nũ'myó se'saró*), e a pederastia. E parece que semelhantes fatos se verificam mesmo onde é possível a satisfação instintiva natural.

e) Conclusão

Em conclusão, verifica-se entre essas tribos grave degeneração dos costumes, em confronto com os chamados « primitivos » humanos.

Presentemente grupos mais ou menos numerosos e freqüentes de índios, homens e mulheres, são levados, especialmente os solteiros, para a extração da cuquirana, balata, chicles, seringa, castanha, piaçaba, tanto em território brasileiro como para o colombiano, ou como marinheiros das lanchas. Vão vendo, ouvindo e praticando vícios e imoralidades.

Lamentam-se alguns desses episódios nos piaçabais, em que grupos de rapazes passam meses, freqüentemente em companhia dos civilizados, ocupados na extração da piaçaba ou outros produtos, em lugares distantes dos seus povoados e aonde apenas uma vez por mês, quando muito, vem uma lancha trazendo mercadoria (*aviamento*, dizem) para a sua alimentação, etc. A um índio cristão de Urubucua, rio Uaupés, o Missionário chamava à ordem, porque apesar de casado vivia com outra mulher. E quando lhe recordou o mandamento de Deus, ouviu do índio esta expressão, certamente aprendida de algum civilizado: «Mandamento não doi».

Observa-se uma tendência a baixar para S. Gabriel, S. Isabel e Barcelos. Para Manaus, não tanto. Por enquanto a nostalgia os traz periodicamente aos lugares natais. Até quando durará este estado de cousas? São raríssimos os casos conhecidos de doenças venéreas, embora a elas já aludam as lendas. Essa raridade talvez se explique pela simples malárioterapia espontânea (cfr. VII 2, e 4 i).

É certo que há séculos estão em contactos mais ou menos freqüentes e duradouros com os civilizados. É difícil determinar se a estes cabe alguma responsabilidade em tal estado de coisas, e até que ponto. É possível. Mas convém recordar que antes mesmos desses contactos com os civilizados já eram sabidas as depravações destas tribos, depravações, de resto, citadas nas lendas.

Compreende-se também daqui, que não sempre podem ser de boa harmonia as relações entre os Missionários, que vivem entre os índios, procurando trazê-los ao seio da civilização e à prática da verdade e moral cristãs e algum civilizado que, por outros motivos (talvez em contraposição aos dos Missionários), aparece ou reside por aquelas regiões.

É grande a dificuldade com que defronta o Missionário, para implantar a moral cristã. O Pe. Antônio Giacone lembra: «Essa crença (Imortalidade da vida material: VII 2, e 1) os torna quase insensíveis e apáticos aos ensinamentos das verdades eternas. Difícilmente abandonam a corrupção em que vivem» (*Os Tucanos*, p. 31).

Qual a atitude verdadeiramente humana e patriótica? A que se decidirão os responsáveis?

6. - Festas e Desportos

a) Festas ou Caxiris

1) *Caxiri*. — Apresentamos o «*poosé*» ou *Wāx-tīye baxsasé* (em Língua Geral *Dabacurí*) como um rito religioso. Não parece, porém, que tôdas as suas festas e danças sejam cerimônias religiosas. Antes, algumas são, evidentemente, simples divertimentos, e dizem-se dia-de-beber, *pêru-siriri-nãmã* (Uaupés, *pêru-sini-nãmã*) ou simplesmente *caxiri* (em Língua Geral). É também a opinião de Koch Grünberg (cfr. *Zwei Jahre*, pag. 372).

Com efeito, em alguns casos são quase improvisadas; bastando para a festa um motivo qualquer, ou mesmo um simples pedido de um visitante civilizado. Em tais danças não é obrigatória a participação; mas, enquanto alguns se entretêm divertindo, os outros continuam sentados nos banquinhos ou deitados

nas redes, conversando e rindo, e, por vêzes, zombando dos que dançam, por alguma inexatidão dos movimentos.

Dêsses bailes, alguns são divertimentos estritamente familiares, dos quais só participam os da família (maloca ou casa), e não há convites a estranhos. Para outros são convidados também estranhos à família, sem, no entanto, a importância nem o número dos participantes do « Poosé ».

Conforme a importância de tais divertimentos, será também a preparação, os enfeites, as pinturas e a quantidade das bebidas, *Pêru* (caxirí: vd. VI 4, h). Esta nunca faltará; os enfeites podem faltar, ou serão usados os mais simples. Iniciada a festa, prossegue ininterrupta até que se acabe a bebida. Os que são vencidos pelo sono, cochilam um pouco, porém apenas despertos, continuam a dançar. É questão de orgulho e capricho mostrarem, as pessoas de ambos sexos, a maior resistência.

2) « *Bayá* ». — Nas danças, tanto nos *Dabacurís*, como fora dêles, aparece uma personagem em destaque, denominada *Bayá*. Quase sempre terá um assistente oficial, com a denominação de *baya-re we-tamõgõ* (auxiliar do *Bayá*).

O de *Bayá* é um cargo vitalício, no qual quase sempre lhe sucede o filho, porque vai aprendendo com o próprio pai, de quem, talvez, já era o *assistente oficial*. A função de *Bayá* pode ser cumulada com a de *tuxáua* ou *wyogõ*. É o caso de Júlio, de Parí-cachoeira (rio Tiquié); de Vicente, Desana do Umari-igarapé, de Henrique, Tuyuka do ribeirão da onça (afl. do Tiquié), de Mandú, Makú das proximidades de Iauareté, etc. Não há, porém, exemplos que tenha sido exercida pelo pajé.

Cabe ao *Bayá* dirigir os *cantos* e *danças* nas festas, tanto religiosas como profanas. Deve, então, sabê-los muito bem e zelar pela exatidão das danças ensinando-as à geração nova e corrigindo os defeitos. E têmo-lo visto exercer com autoridade e garbo a sua função de mestre-sala em solenes *dabacurís*.

Quando não é êle o *tuxáua*, será, ordinariamente, um dos *komû* (vd. VII 2, e 3) e cabe-lhe o primeiro lugar imediatamente ao lado do *tuxáua*. Como êste terá os mais belos enfeites e, em certos números de dança na mão direita o « *yu-yú* » (vd. abaixo danças 5ª parte) cujo significado não foi possível obter. Consta de uma pequena vara, tendo na ponta um cordel, de cuja extremidade pende um aro de cipó de seus 15 cm. de diâmetro. Cordel e aro são ornados de delicadas e vistosas plumas de tucano. Com êste aparelho « marca as danças », isto é, movimenta-o ritmadamente, mais ou menos como faz com a sua batuta o maestro que dirige uma orquestra.

3) *Variedades de danças*. — Não se nota variedade nos passos de dança; são precisamente os mesmos para os mais solenes *Poosé* como para os mais simples *baxsari-nãmã* (literalmente quer dizer dia de dança).

Não há termos distintos equivalentes a *canto* e *dança*. A palavra *baxsasé* traduz as duas idéias, porque sempre cantam nas danças: e as palavras correspondem ao ritmo dos pés e à coreografia das evoluções executadas.

Distinguem variedades de *baxsasé*, conforme o instrumento musical que usam; cada uma terá a sua letra ou canção. São, nas danças religiosas, palavras ou sons articulados sem sentido algum, e repetem-se muitas vêzes até que dura a

evolução dos passos. O tuxáua-bayá de Parí-cachoeira, Júlio Silgueira Machado, declarou-nos, e muitos outros com êle, que não entendem o que estão cantando.

Variam também as melodias que, de ordinário, são lentas, tristonhas, embora algumas sejam agradáveis e bem melodiosas. Por isso aparecem diversas denominações para as danças, algumas vêzes até nomes poéticos.

Em tribos diversas temos verificado a semelhança nas festas, os mesmos adornos e instrumentos. Cumpre relevar êste particular: as melodias das músicas instrumentais são quase idênticas, ao passo que a das danças-canções diferenciam-se um pouco mais. Nos passos das danças é que se não percebe diferença alguma de tribo para tribo. Isto, mesmo nos dois extremos da hierarquia indígena uaupesina, a saber, a nobre tribo dos *Tukano*, e a tribo escrava dos *Makú* dos arredores de Iauareté.

O tuxáua-bayá Júlio deu-nos os seguintes nomes de danças, que se executam nos mais solenes *Poosé*:

1. com o *tubo-de-ritmo* ou *abū-wō*:

Ixki pūri bōrōasé baxsá - «dança-canção o cair das fôlhas do inajá» ou

Ixki pūri baxsá - «dança-canção da fôlha do inajá»

2. com o *maracá* ou *yaxsā* (*ya'sá* ou *ñaxsā*)

pexkâ baxsá - «dança-canção da lenha»

ka'i baxsá - «dança-canção da massa do umari»

kenō baxsá - «dança-canção do jatobá».

3. com um simples bastão-de-ritmo ou *juxkō*

Poorí baxsá - «dança-canção da oferta» (do dabacurí).

wai baxsá - «dança-canção dos peixes»

Wāx-tiá baxsá - «Dança-canção dos Wāx-ti»

4. com a pequena flauta denominada *bwá* (cotias).

bwá baxsá - «dança-canção das cotias».

Cantou-nos Júlio, o tuxáua-bayá de Parí-cachoeira (rio Tiquié), as várias canções, cujas palavras ou articulações damos a seguir, relevando uma vez ainda que todos os «versos» eram repetidos muitas vêzes.

Lamentamos não ter tido uma máquina gravadora de som, no momento em que êsse tuxáua, com a sua melhor disposição de espírito, nos fornecia estas informações. Mais tarde, de posse de tal aparelho nos dirigimos duas vêzes a Parí-cachoeira, onde aguardamos longamente a oportunidade de ouvi-lo e gravar-lhe as canções. Não foi, porém, possível; o velho Tuxáua estava nos últimos meses de vida, atormentado, parece por uma úlcera interna, vindo a falecer a 5 de julho de 1954. Pudemos, sim, presenciar e filmar o solene funeral de um Taxáua muito estimado. Obtivemos, no entanto, outras preciosas gravações, e entre elas, as várias canções dos Wanana, executadas pelo tuxáua Mandú, de Carurú-cachoeira (rio Uaupés) e dos pajés de várias tribos (cfr. a *Discoteca Etno-linguístico-musical*).

Procuramos ser bem exatos na reprodução dos sons. Conforme nos parecia resultar da prolação de Júlio, fomos separando as palavras e distinguindo os versos. Pode ser que alguma separação tenha sido um vício do cantor. E o cometem muitas vêzes, tomando fôlego ou respiração indevidamente entre articulações que deviam estar unidas, e vice-versa. Temos verificado que, com cantores de outros lugares, embora nos repitam a melodia de Júlio, não há coincidência perfeita, com os sons articulados que aquí publicamos. Este fato não é de se estranhar, se nos lembramos que aprendem de outiva e que são

sons articulados sem sentido algum. Quando se atenta bem, nota-se que numa mesma dança não há rigorosa coincidência entre os dançantes. Observa-se pequena diferença de compasso e discrepância dos sons articulados.

1. Dança-canção com o tubo-de-ritmo, *abū-wō*

I parte

Yá, yá, kapikwá
Yaká perí kapikwá
Nuyaká perí
Dwiká perí deyú deyú ayá
I iroyê.
Mā i-i, i-i-i (*assobio final; esclareceu que o assobio é para indicar que vai terminar*)

II parte

Mā-ri-á i-i-i (*assobio*)
Dê-yá ya-yō marí
Ikawê yo
Yóa marí ikawê yó
Yó marí ikawê dyakó
Dyakú i-i
Yô yô yô marí
Kawê marí i-i-i (*assobio*)

III parte

Mā i-i, i-i-i (*assobio*)
Yêê marwê kaná
Kawá do mariwí akawó-ro
Mariwi mariwí akawó-ro
Yê mariwí a-a-a akawó inawé
A mariwí a-a-a akawó inawé
Yuú kawá inawé
Yuú kawá inawé uu uu
Marí marí
Marí akawá inawé marí i-i-i (*assobio*)

2. Dança-canção com o *yaxsā* (maracá grande)

Eê-ya êê-ya ma
Dyaká a pi kapí
Wamá kapí kapí yuamá
Ya marí wemā a-a kapí kapí
Ya kapí nemā yá wamā
Kapí kapí nemā ya wamā
Ye kapí kapí nemā wamā
Ey-á ey-á (*assobio*)

3. Dança-canção com *yaxsā* nas outras danças (fora do *poosé*)

Dyá yá i-i-i dyá yá i-i-i
Yé a marikēna
Mariwé mariwé ya mariwé
Marikenō ka-yá yá
Marikenō mariwé marikenō mariwé
Mariwé mariwé mariwé
Marikenō ka-yá (*abaixa a voz, sons muito graves*)

Mariwé yá-yá i-i-i
Mariwé yá-yá i-i-i (*observou-nos que este canto termina sem assobios*)

4. Dança-canção com o bastão-de-ritmo, *yuxkō*

Yá-yá yá-yá (*assobio*)
Yê kapité
Marí kwá yá kuyá-yarí
Kapité marí kwá yakoró yalíma
Koró dikúya ayá kwá-yarí
Kapité marí apinā
Kapité marí kapité marí kuyá-yá kuya arí
Kapité marí kuyá-yá yá yá-yá (*assobio*)

5. Dança-canção com o *yuxkō*

Yá yá-yá yá-yá (*assobio*)
E yá yá perikú êê perikwê
Yaká yō kayó yuaf
Yá-piré-ku-li nomé-nō
Perikwê pyaká wamé tyá
Pamí kwai peri-dikú êê yó
Perí-ku-li yá-yá yá-yá (*assobio*)

6. Dança-canção com o *yuxkō*

Ma dyá pa-wō (*assobio*)
Dyá diká apyá kapí akapyá
Kapí pawí diká yukú kapyá
Kapyá dewá yukú
Wapyá yukú deyé-wé
Kapyá kapí pawí dewá yukú
Kapyá kapí pawí dewá jukú
Wapi-a yukú nomā-a yaví
Wapí yá yú mā-di-yá
Wapí yá yú mā-di-yá
Sawé sawé (*assobio*)

7. Dança-canção com o *bwá* (flauta ou pífaro pequeno)

Mā-ā-ā. Eyarí mamā eyarí mamā kapinā
Perikú yaví-i-i davyá (Yaví = *comprido, delgado?*)
Davyá yaví
Daví kawá-á nomā yavi-nō
Daví kawá yaú; daví kawá yaú.
Kapinā perikúli
Davyá yakí yú
Kawá-yavyá mā-a-a (*sopra a flauta longamente*)

8. Dança-canção com o *yaxsā* ou maracá pequeno.

(Por exemplo, disse Júlio: «Tuyuka convida Tukano para a festa. Os Tuyuka cantam dentro da maloca, quando acabam de cantar, os Tukano do lado de fora cantam » o seguinte:)

Yê-ê dyá yakē marí
Kemē maryé-é
Kemē maryé-é kenaní
Wekā-ni kená amýá
Weká kená maryé pyá
Kenā yá marýé
Wekā-ne ma-yá axpekā ané
Wekā-re kenaní wekā-re
Kená tše! tšá!

Obs.: Repetem alternadamente, ora cantam os Tuyuka, ora os Tukano. Estes sons *Perikuli* (7°) e *kwai* (5°), são exatamente os nomes dos personagens principais das lendas Arwáke, correspondentes respectivamente a *Büxpó* e *O'ã-kõ* das lendas Tukano. Seria mera coincidência de sons, em línguas diversas? Seriam canções arwáke aprendidas pelas tribos do grupo Tukano? Não seriam de origem Arwáke todas as danças destas tribos?

4) *As danças.* — a) *Preparação.* Descreveremos um dos bailados de simples diversão, executados, porém, com grande solenidade, e como se apresentavam, então, a personagem mais importante do grupo, o tuxaua Mandú de Iauareté, e o mais simples dos comparsas, um rapaz de 18 a 20 anos, por nome Marcelino.

O tuxáua, que nos recebera vestido de calças, porém sem camisa, a fim de preparar-se para as danças tirou as calças e continuou com o seu *Waxsó-ro* de pano; nem pôs, como em outras ocasiões, o grande *Waxsó-ro* de entrecasca pendente.

Mandú trazia à cabeça um *acangatara* largo com plumas de arara; uma peruca com tranças de pelo de macaco e com duas longas penas vermelhas de arara e um osso de onça. Da peruca, inclinada para cada orelha havia uma longa pena branca de garça. Pendente sobre as costas o cangatá, cordel com penas de tucano. Ainda sobre a peruca, junto à nuca, o *penacho* ou tecido retangular com longas penas de garça. Ao pescoço três longos colares de missanga e um colar de semente com a pedra-do-mando. Das orelhas brincos de meio cartucho de fuzil brunido. Ao cotovêlo esquerdo, um *braçal* de pêlo de macaco. Em forma de cinto, sobre as nádegas, um colar de dentes, ao qual prendeu mais tarde dois galhos daquele arbusto mágico e intensamente perfumoso denominado *bará*. No decorrer da dança ajustou ao tornozelo um colar de sementes (*Kixtyó*). Como pintura na testa um semicírculo vermelho voltado para cima e grande cruz do pescoço à cintura, também com tinta vermelha.

Em uma dança que assistimos na maloca dos Tuyuka no igarapé da Onça, alto Tiquié, da pintura do Kômü resultava uma cruz no rosto com grande traço da testa ao longo do nariz e lábio superior, e os braços da cruz recurvados para cima quase num semi-círculo.

Marcelino usava uma *grinalda* de palhinha, pequena, denticulada, com penugem amarela de arara; à nuca o *penacho* com plumas brancas e uma pena rodeada por um cordel de plumas coloridas. Ao cotovêlo esquerdo a *braceleira* de pêlo de macaco. Pendente às costas, tranças de pêlo de macaco adornadas de penugem de arara.

b) *Execução*. Realizou-se um pequeno ensaio a fim de verificar se combinavam entre si os *japurutús*, bem como os *cariços*. Bebeu-se um pouco de caxiri.

O tuxáua executa o *yái-gö paasé*, isto é, faz vibrar várias vezes ao músculo direito do braço o bastão de ritmo chamado « pau-da-onça », ornado de penas (cfr. C. VII, 3 a, 2-3, p. 269). Dá uns passos ritmados com o tubo-pilão de embaúba, e tomou posição diante do segundo poste à esquerda, na nave central. Imitam-no nos passos os homens que, à sua esquerda, se vão formando em semi-círculo aberto.

A sua maloca retangular, embora de não grandes dimensões, correspondia a uma divisão de cinco naves: nave central alta, sob a cumieira, dois espaços laterais e, ao longo das paredes laterais, o espaço reservado às famílias. Note-se porém, nenhuma divisão interna entre família e família.

1ª *Parte*: Cada qual põe a mão esquerda sôbre o ombro direito do companheiro (*Pá-bwasé* é o nome Tukano dêsse gesto). Executam algumas pancadas rítmicas com o tubopilão (é o que se diz *yuxkô-mêra doxkesé*) e uns passos com o pé direito para diante e para trás (*du'stise*). Em seguida a ala se desloca (*nikã-ká ebeanôkátýāra baxsasé*) para a direita e para a esquerda até que se fecha a circunferência, fazendo algumas voltas da esquerda para a direita (*süxtöasé*). Explicaram-nos que estão imitando o peixe *bavari* o qual, antes de pôr seus ovos, faz umas voltas. Ao mesmo tempo os homens cantam lentamente palavras ininteligíveis, com um ritornelo freqüente em que soam muitas vezes as sílabas « *paía-paía* ». O ritmo se acelera no final, e um grito e pancada forte dos tubos-de-ritmo encerra a primeira parte. As mulheres, nesta parte, mantiveram-se sentadas em conversa, vizinhas da porta, à esquerda de quem entra. Os três observadores civilizados nos achávamos do lado oposto, à direita.

2ª *Parte*: Tomada de posição, como na primeira parte. A mão esquerda sôbre o ombro direito. Inicia-se a dança com um ritmo acelerado, um grito fino e assobio alto (*Wyisé*). Depois o canto toma ritmo lento, ouvindo-se no ritornelo, com freqüência, as sílabas « *kapii-kapii* ». Uma circunferência pela direita desfeita por outra pela esquerda. Vão entrando uma a uma as mulheres: a primeira se coloca à esquerda do tuxaua, com a nuca toca-lhe o braço esquerdo (*yohoasé*) estendido ao ombro direito do vizinho, e abraça pela cintura os dois homens entre os quais se acha. Assim sucessivamente. Dão apenas duas voltas completas e as mulheres saem. A dança termina com um ritmo acelerado do canto, dos passos e com um assobio final. Seguem-se minutos de descanso e de caxiri.

3ª e 4ª *Partes*: São números em que participam só os mais jovens tocando a *flauta-de-pã* (3ª parte) ou o *japurutú* (4ª parte), com um intervalo em que se fuma e se bebe caxiri. São números muito graciosos êstes de *intermezzo*. Cada rapaz traz o seu instrumento que se harmoniza bem com os outros, executando um dêles o contracanto ou resposta ao motivo que o primeiro executa. Êstes

motivos são pequenos cânones muito melódiosos, em escala floreada, com notas ascendentes e descendentes. Algumas vêzes dançam apenas os rapazes e então vão aos pares, o da direita um pouco mais atrás, segurando com a direita o seu instrumento e com a esquerda o ombro direito do outro (*pá:-böase*), o qual também tange o próprio instrumento e tem a esquerda ao quadril. Ao chegar ao fundo fazem uma evolução e trocam posição, vindo à frente o da direita com a mão esquerda ao quadril e o seu companheiro mais atrás, com a mão esquerda sôbre o ombro direito do primeiro.

Se há também mulheres, dispõem-se os casais de modo que o rapaz retém o instrumento com a direita, e, com a mão esquerda acima do próprio ombro (é o que se diz *ya-túse*), segura a direita da môça, a qual, apoia a esquerda na própria cintura (*pá-su'súsé*). Os dançantes iniciam avançando apenas os homens, para o interior da maloca e, como crótalo, um colar de pequenos cocos de tucum ao tornozelo direito para marcar o ritmo. Rodam em círculo, um após o outro, para a direita, depois em sentido contrário para a esquerda; em seguida, abrindo mais o círculo, avançam quatro vêzes com o pé direito para o centro e voltam à posição inicial. Quando os rapazes se dispõem a caminhar, apresentam-se as suas companheiras. Organizam-se os casais. Às vêzes os casais, um após o outro, fazem evoluções desenhando o número oito (*baxsá-máhâmî be'toá*) ou um caracol (*baxsá-süxtöa*) para a direita ou para a esquerda. Outras vêzes se dispõem em círculos que se alongam ou apertam, rodam para a direita ou para a esquerda. Em tôda essa evolução com uma pancada mais forte de pé direito (*dö'pó-tisé*) vão marcando o ritmo. As mulheres se retiram antes do final. As execuções findam sempre com um *fortíssimo* de todos os instrumentos.

São melodias muito agradáveis, porém não raro tão prolongadas as evoluções, que parecem uma competição de resistência. Os assistentes desde as suas redes, observam complacentes, rindo e comentando, provavelmente, a inexactidão dos passos dos mais bisonhos.

5ª Parte: Enquanto se desenvolvem êstes números, um dos bailantes foi preparar o « *Yuyú-su'tiro* ». O tuxaua com o seu tubo-de-ritmo toma a posição e desta vez homens se distribuem simetricamente à sua direita e à sua esquerda, em semicírculo. Iniciam com ritmo acelerado, depois assobiam, seguindo-se uma dança lenta ao canto de um nênia. Um dos índios traz dois *yu'yú* e entrega um dêles ao tuxaua que é também o *Bayá*, o outro, ao irmão dêste, *bayá-re wetamögõ*, e que está imediatamente à esquerda do tuxaua. Seguram o *yú-yú* com a esquerda e com a direita batem o tubo-de-ritmo.

Os bailantes dividem-se em dois grupos, que evoluem avançando e recuando (*baxsá potēri*), um em frente do outro. Depois põem-se em fila, cada qual com sua dama, descrevendo circunferências. Tornam a dividir-se em dois grupos que avançam e recuam. Agora se dão as costas, sempre com avanços e recuos. Parece que o novo canto consta de várias estrofes, terminando cada uma com gritos e assobios. Em dados momentos alguns dizem palavras em voz alta, como o faz o marcador de quadrilhas. Seriam palavras cerimoniais ou simples ordem das evoluções a serem executadas? As mulheres, por fim, abandonam



Fig. 32. — Fôrma de tabaco.

a dança e os homens continuam em fila indiana, com a mão esquerda sôbre o ombro direito do que o precede. Esta fila vai descrevendo círculos, parando de vez em quando, sempre, porém, cantando e ritmando com as pancadas do tubo-de-ritmo.

6ª Parte: Executada só pelos homens, como a primeira parte. Após esta parte um dos bailantes avança para distribuir o caxirí com uma cuia em cada mão, resmungando algumas palavras e batendo mais forte o pé direito, numa marcha coleante como a da cobra. Dá uma cuia ao tuxáua e a outra ao mais importante. Numa segunda vez traz a mais dois, e assim a todos. Corre também, de bôca em bôca, o longo cigarro de fôlhas.

7ª Parte: O tuxaua amarra ao seu tornozelo direito um colar de cocos secos (*kixtyó*). Toma, em seguida, posição com o seu tubo-de-ritmo. Os homens distribuem-se à sua direita e à sua esquerda, cada qual com o seu tubo-de-ritmo na mão direita e a esquerda sôbre o ombro direito do seu vizinho. Ao tuxaua e ao seu vizinho são trazidos os *yu'yús*. Inicia-se com um ritmo de pancadas e passos no mesmo lugar, grito, assobio e depois uma nênia em *pianíssimo* a qual vai crescendo lentamente, enquanto se deslocam para a direita e a esquerda de alguns passos. Param algumas vêzes para dar um passo para dentro do círculo e outro atrás e ao lado. Foi mais prolongada esta parte e no ritornelo ouviam-se muitas vêzes as sílabas « *tyúko-malia* ». O grupo de dançantes encaminhou-se para fora da maloca (*yohá-wihyá*), em cujo pátio executou os mesmos passos que dentro. Torna de novo à maloca, as mulheres abandonam sua posição. À conclusão estão só os homens que após pequena evolução tomam a posição inicial, em semi-círculo, e encerram o canto com pequenos saltos (*bu'pusé*) e gritos seu tanto cômicos.

5) *Danças-canções Wanāna*. — Uma grande festa realizou-se em Carurú-cachoeira (rio Uaupés), nos dias 24 e 25 de abril de 1955, com a participação de uma 250 pessoas de ambos os sexos e de tôdas as idades e representantes de várias tribos, especialmente *Wanāna*, *Kubêwana* e *Huhúdene* (esta do grupo Arwáke, de Uaupuim-cachoeira, rio Aiarí, afluente do Içana). Nesta festa os primeiros números de danças foram ao som dos *bwá*. Eram pequenas flautas

de taquara de uns 30 cm. de comprimento por uns dois de diâmetro, um só orifício lateral, a uns 10 cm. da embocadura que era vertical. A parte inferior desses pífaros terminava com duas pequenas varetas de taquara, com duas pontas ou chifres (simbolizando quiçá os dentes da cutia). Como adorno dessas flautas havia dois cordeis de plumas brancas, presos à flauta pela extremidade superior e livre a outra extremidade. Em certos números de dança, alguns indivíduos atiravam ao chão a sua flauta, recolhendo-a logo em seguida.

Nessa mesma festa dos Wanana de Carurú-cachoeira, os *tubos-de-ritmo*, medindo aproximadamente um metro de comprimento e 10 cm. de diâmetro, estavam pintados de branco (com sorva), tendo uma barra inferior preta de uns 10 cm. e o cabo, por onde se segura, enfeitado com penacho de penas de gavião com o feitio de um ípsilon grego.

O Wanana Tomás Paiva, filho mais velho de Mandú, o tuxaua de Carurú-cachoeira (rio Uaupés), em 1957, e seu presumível sucessor, confirmou que as canções rituais eram « língua antiga », e por isso não as entendiam. Pelo desejo de aprendê-las bem, e manter as velhas tradições, procurou indagar de seu pai, estimado tuxáua-bayá local, e dos « velhos »; e escrevê-las. Seriam talvez umas 45 canções, disse-nos. Opinamos que esse número abrangeria não apenas as *canções*, mas sim tôdas as *partes* ou *estrofes*; ou, quiçá mesmo, as repetições de uma mesma parte ou estrofe. Sucedera-lhe, porém, que indo trabalhar como carpinteiro na Venezuela, os da sua casa serviram-se dos seus escritos como de *papel de cigarro*.

Com a colaboração de outro Wanāna, Maximiano de Sá, indicou-nos a seguinte ordem para as danças:

1ª *Dança*: com a flauta *bwá*, donde o nome *bwá baxsá* (dança das cotias). No intervalo das *estrofes* ou *partes*, os dançantes fazem soar suas flautas. Consta de quatro partes a saber: 1ª) *ônõña baxsá* (dança-canção do carajurú); 2ª) *pinó baxsá* (dança-canção da cobra); 3ª) *kaxpi baxsá* (dança-canção do Caapí); 4ª) *noó-phí baxsá* (dança-canção do gancho de colher fruta).

2ª *Dança*: com o tubo-de-ritmo, *abū-wō* (em wanāna *wanē*). Consta também de várias partes, as principais são: *sawároa baxsá* (dança-canção do calango d'água); *abū-a baxsá* (dança-canção do beijú); *ki baxsá* (dança-canção da mandioca).

3ª *Dança*: com o maracá, *yaxsá*. Chama-se *pwá baxsá* (*pwá* é o nome de um peixe que os Wanāna, em seu idioma, denominam *nūxkwāna*). Todos os homens, do começo ao fim desta longa dança, agitam contínua e ritmadamente o maracá com a mão direita (a esquerda segura a própria dama pelo ombro, e esta abraça-lhe a cintura). Soam também ritmadamente um apito de dois tubos, que deixarão pender do pescoço, quando devem cantar. É o mais interessante número de danças indígenas que temos assistido. Evoluem primeiramente fora, no pátio, depois entram em casa e após alguns minutos de coreografia no interior, saem novamente ao pátio de dança. Há evolução *em ala*, que aos poucos se fecha *em círculo*, que ora se estreita, ora se alarga. Em dado momento os pares de dançantes cada homem com a sua dama, se dispõem em coluna, voltados para o nascente, depois em direção oposta, para o poente. Dispostos assim em coluna, o último par sai ziguezagueando entre os outros pares, do penúltimo ao primeiro, como se estivesse *cosendo*. Explicaram que é a « dança da colheita do caroa » (fibra que se emprega como linha de anzol). Quando terminou sua evolução, o último par volta à sua posição inicial, e, então o par da outra extremidade, a saber, o primeiro, faz a mesma *costura* e volta à sua posição. Cabe, agora, ao penúltimo par evoluir, e depois ao segundo, e assim passam todos as pares, por

seu turno, executando a costura ou colheita da caroá. Durante esta, vibram apenas os apitos e o maracá. Em outros momentos desta dança também se canta.

4ª *Dança*: denomina-se «*Bwá da noite*», porque já sobrevieram as trevas. Saem ainda fora, como homenagem à noite e à lua, *mubī-pū* (disse Tomás Paiva). Variam as toadas destas canções que se compõem tôdas de várias partes com muitas repetições.

6) *Canções das mulheres*. — Já observamos (cfr. VII 3, c 2 b) que as canções das mulheres são *profanas*, ou com mais exação, *canções báquicas*; isto é, regularmente as cantam quando distribuem o caxirí, ou nos intervalos quando tomam a sua bebida. Além de mais movimentadas, há motivos mais variados, do que nas canções religiosas dos homens. Outra diferença bem marcante, é que, enquanto estas são, presentemente, articulações sem significado algum, as das mulheres apresentam um claro sentido. São *recitativos* de frases maiores ou menores, com argumentos de oportunidade e alusões à própria pessoa ou àquele com que está dialogando.

Pela lei da exogamia, no mesmo povoado há mulheres da tribo dos habitantes locais, e de uma ou mais tribos diversas, tomadas como esposas. E, casualmente, em trânsito ou passeio, ainda outras suas parentes ou «irmãs». Por essa razão e também pela freqüência de dabacurís com participação de dançantes de tribos distintas, uma mesma canção pode ser conhecida e executada por mulheres de várias tribos. Donde se infere a dificuldade que há de determinar de qual tribo seja originariamente a *melodia* de uma canção. A questão, pròpriamente, é da *melodia*, e não da *letra*. Pois, como dissemos, esta é um *recitativo de ocasião* que a cantora pode dizer no próprio idioma ou no do marido ou da tribo onde se faz o *poosé*. E como presentemente a língua Tukano se vai generalizando, muitas vêzes será neste idioma; como realmente são em Tukano as canções que gravamos, embora executadas por môças não só do grupo de tribos Tukano, como até por uma donzela do grupo Arwáke, da tribo *Kumādene*.

b) *Desportos*

O índio leva uma vida no contacto com a natureza majestosa e silente da selva amazonense, cortada por inúmeros caudais. Isto nos explica porque se apresenta assim forte, ágil, alegre, embora retraído.

Caminha quase diariamente grandes distâncias através da mata para a sua roça, a qual não raro dista vários quilômetros da maloca, ou para a caça ou à procura de frutas. A mulher, além do grande movimento dentro da maloca, a que a obriga o preparo da alimentação, quase todos os dias fará longa caminhada pela mata, em demanda da sua roça, onde, ao sol, trabalhará três ou quatro horas a fio. Alpinismo não há, porque a região em geral é plaina. Não se conhecem exercícios de ginástica ou lutas corporais, como em outros grupos humanos. Temos visto crianças que, brincando, se agarram como se fôsse para uma luta livre, sem, no entanto, atirar ao chão o companheiro. Nem tampouco a equitação. Ainda não há cavalos por aquelas alturas, nem para serviço dos civilizados.

Os esportes diàriamente praticados são os aquáticos, a saber, a natação e o remo. Pela manhã, antes de clarear o dia, todos, sem exceção, encaminham-se para o rio, pouco distante da maloca ou povoado, e tomam o seu banho. Até as crianças de braço são conduzidas pela mãe e banhadas. Êste banho é rápido, imergindo-se dentro d'água três ou quatro vêzes e passando a mão pelo corpo. Algumas vêzes firmam-se com os braços a alguma canoa amarrada e agitam os pés na água. Mais tarde, pela metade do dia, isto é, nas horas quentes, quando voltam suados da mata ou da roça, tomam novo banho. Nadam bem, mas sem grande resistência. Nunca atravessam a nado grandes distâncias. Talvez mesmo ninguém nadará, por mero exercício, uma centena de metros.

Um dos divertimentos aquáticos das crianças é o que se denomina *Wāx-tī Max-kō*, o filho de *Wāx-tī*, de evidente alusão à lenda de Nhamacurú (cfr. *Lendas do Uaupés*). A saber: duas crianças postas uma em frente da outra, com os braços para trás, imergem-se simultaneamente n'água. Instantes após, emergindo ao mesmo tempo, abraçam-se rapidamente. Depois novamente os braços para trás, imergem-se, para novamente emergir, abraçar-se e aprofundar-se n'água. Assim certo número de vêzes até que se cansam e cessa o divertimento.

Outro exercício freqüente é o do remo. Desde crianças, de três ou quatro anos talvez, aprendem a remar e têm os seus remos pequenos. Não raro sai uma criança sòzinha ou duas remando e se afastam quilômetros da própria casa. Muitas vêzes são crianças que remam, enquanto os homens atendem à pesca desde a canoa. Êste hábito lhes confere habilidade e resistência surpreendentes. São capazes de remar dez ou mais horas por dia e assim seis ou oito dias consecutivos, nas longas viagens.

A pancada com o cabo do remo no bordo da canoa, marca o ritmo, e quando são vários remadores, levam a capricho a exatidão das pancadas, como se fôsse um só golpe. Observam-se três ritmos diversos: 1) um mais apressado, quando têm urgência de alcançar algum ponto, e nas correntezas; são mais ou menos três remadas profundas em dois segundos; 2) quando não há correnteza, passam a um ritmo mais lento: um tempo sim e dois não, de sorte que se ouvem dois rumores na água (de duas ondas que se formam e batem contra a canoa), havendo três remadas em cinco segundos; 3) por vêzes tomam outro ritmo: duas remadas apressadas e uma lenta e mais profunda.

Pode-se observar o seguinte particular: a mão que segura o cabo do remo descreve uma circunferência perfeita; e depois que dão uma pancada no bordo da canoa, o remo fica um instante deitado sôbre esta, paralelo à água. Para alívio do esforço, passam a remar do outro lado da canoa, cabendo agora à mão que segurava o cabo puxar a pá do remo. Quando alguém se sente fatigado, interrompe o exercício, deixando que os companheiros prossigam no labor. Nos trechos remansosos do rio, ou quando descem a favor da corrente (é o que se diz de bubúia), pode acontecer que todos cessem de remar e se entretenham em animada conversa.

O contínuo viajar por rios de cachoeiras perigosas não só lhes dá extraordinária resistência, como os torna corajosos e fá-los habilíssimos navegadores. Uma coragem superior e serena, de quem confia no conhecimento dos lugares perigosos e do processo a empregar em cada uma das correntezas ou vórtices, e,

portanto, não teme surpresas. De quem confia na própria força tantas vezes provada nos momentos mais difíceis; de quem sabe que, na pior das hipóteses, se a canoa virar, ao choque de uma onda, continuará ainda a flutuar, e poderá alcançá-la a nado, alguns metros mais adiante. Se alguma carga se perde com este acidente, na primeira maloca terá beijú e peixe moqueado; até que sua mulher lhe possa preparar novo beijú e ele apanhe alguns peixes ou mate alguma caça. É o mais perfeito domínio dos nervos que se possa conceber, em qualquer perigo que a navegação apresente. Com estas qualidades compreende-se que são os navegadores indispensáveis daqueles rios, e nos infundem grande tranqüilidade quando os temos como marinheiros. Frequentemente, nas vizinhanças das cachoeiras, existem habitações indígenas ou estão índios entretidos na pesca, sempre prontos a prestar auxílio, se fôrem solicitados.

Conforme o nível das águas, sabem se a canoa deve procurar um canal de preferência a outro, se uma pedra está suficientemente encoberta, se é preciso servir-se do varejão. Em alguns casos, o índio saltará rapidamente da canoa para uma pedra que emerge próxima e, com um empuxão pelo bordo, fá-la vencer a correnteza, e depois, num ágil salto, volta outra vez para dentro da canoa e empunha o seu remo. Os que já estão vestidos, às vezes sacam da camisa, e pulam prontamente nágua, com sua calça ou calção. Os que se acham ainda em estado mais primitivo, nem receio têm de molhar a própria roupa... Em outras circunstâncias todos os passageiros devem costear por entre o serrado da margem, enquanto os marinheiros empurram a canoa correnteza acima; ou, por meio de espias, fortemente puxadas desde as pedras, obrigam-na a escalar as pequenas cachoeiras. Ou ainda, descarregam tôda a bagagem, e tanto a carga como a canoa será transportada por difíceis atalhos até a parte superior das cachoeiras e daí se retoma a navegação normal.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL

1. - Grupo familiar

A família indígena do Uaupés, no sentido mais estrito e perfeito, consta de *marido, mulher e filhos*. Vigora entre eles a *monogamia indissolúvel*, isto é, cada homem terá a sua esposa legítima e estão ligados até a morte por vínculo indissolúvel, uma vez satisfeitas as condições prescritas pela lei da tribo.

Tal será a família, quer viva cada qual na sua casa, conforme a tendência moderna, quer se reunam várias famílias na vida comunitária da maloca.

Freqüentemente como adidos, ou melhor, incorporados a uma família, viverão a mãe que enviuvou, algum parente órfão ou solteiro, e destarte o *grupo familiar* se torna maior que a *família*. Como veremos (VIII 2) o *grupo local* era constituído originariamente pela família, identificando-se, portanto, com o *grupo familiar*. A necessidade de defesa e auxílio nos trabalhos (construção da maloca, pescaria, etc.) é que favoreceu o *grupo familiar* ou *local* de preferência à *família isolada*.

Por outro lado há entre as nações uaupesinas alguns fatores que fortificam a *organização* ou *grupo familiar*:

1. Em primeiro lugar está o *instinto e o direito de propriedade*. Há, efetivamente, alguns bens (canoas, barraca, cerâmica, etc.) que constituem propriedade da família, e passam qual herança aos filhos.

2. Como entre os primitivos Romanos, os pais uaupesinos dispõem de um exagerado poder sobre os filhos. Essa *pátria potestas* reserva exclusivamente ao pai as *tratativas matrimoniais*, mediante a permuta das donzelas, como esposas, de uma tribo para outra, e robustece, outrossim, o regime familiar.

3. Além da permuta das filhas, vigora ainda uma *oferta de dons nupciais* ao pai da futura esposa. Esses dons, por seu lado, consolidam o poder pátrio e o regime familiar.

4. A inexistência de um poder político forte e organizado é, por sua vez, efeito e causa do acréscimo dos poderes paternos e fator de consolidação do grupo familiar.

a) *Matrimônio*

Já relevamos que o matrimônio entre tôdas estas tribos é uma instituição social que visa imediatamente (e talvez não seja exagerado dizê-lo exclusivamente) a *perpetuação do grupo*. O primeiro interessado em sua realização é o grupo, não os indivíduos que se casam, pois não se lhes observam as afeições, não se lhes consulta a vontade, nem se lhes atende à idade. Não raras vêzes os Missionários têm que intervir, afim de que se não realize, mesmo entre cristãos, matrimônio de crianças que ainda não atingiram a idade núbil de acôrdo com as legislações brasileira e canônica.

Não se exige a *virgindade*, pois, como diremos, legalmente não pode existir; nem há outras condições senão o acordo dos pais dos nubentes, uma vez observadas as leis da tribo, que exporemos em seguida.

1) *As leis do matrimônio*. — a) A primeira e inviolável lei, que se observa no matrimônio indígena do Uaupés é a da *exogamia de tribo*, *Axpé maxsá nõ'mõ-tiro*.

Notamos (IV 2, a 2) que há subdivisões nas tribos. Porém, ao menos no regime atual, não é subdivisão para efeito matrimonial. Até onde alcança a tradição, pode-se afirmar que sempre vigorou a *exogamia tribal*. E, de acôrdo com as lendas, parece que se pode avançar que a obrigação da exogamia remonta à origem das tribos; ou, ao menos, ao estabelecimento destas nações no seu *habitat* atual.

Os de uma tribo devem obrigatoriamente buscar suas esposas em outra tribo. Não afrontamos, por ora, a questão se essa lei se tenha impôsto como medida política, a fim de impedir guerras e assassinatos entre as tribos. Sabemos, sim que apesar da troca de mulheres entre duas tribos, são freqüentes as contendas entre elas.

Há, como vimos (IV 2), três grupos de tribos, aos quais denominamos grupos *Tukano*, *Arwake* e *Makú*. A obrigação grave é a da exogamia. Observadas, porém, as interdições que enumeramos na Classificação das tribos, a mulher pode ser de outra tribo do mesmo grupo ou do outro grupo de tribos. Por uma questão de orgulho, nenhuma tribo se casará com *Makú*, que se considera escravo, e inferior; nem é « gente », dizem. Se conseguem, no entanto, pegar alguma môça *Makú*, podem tê-la como concubina, ao lado da legítima esposa. Evitarão, entretanto, ter filhos com a *Makú*; e se, apesar disso, os tiverem (por exemplo a avó de Maria Gama de Urubucuará), são considerados legítimos e pertencentes à tribo do pai.

Conhecemos poucos casos de conúbio de homens de outras tribos (*Tukano*, *Tuyuka*, *Desana*, *Ipeka*) com mulher *Makú*. Nenhum, de *homem Makú* com mulher de outra tribo. Entre estes poucos casos o de uma môça, porém já órfã em 1947, residente na maloca *Tuyuka* da localidade de S. Pedro, rio Tiquié, cujo pai era *Tukano* e a mãe, *Makú*. Não pudemos averiguar se sua mãe era legítima esposa ou uma simples concubina; ou ainda se nascera de uma relação casual. Nem sabemos, na primeira hipótese, por quais razões se dera tal matrimônio. Talvez falta de mulher? ou por defeito físico do homem (note-se que a môça era estrábica)? ou por viver entre os *Makú* do Gí-paraná ou Komé-ya (afl. do Pirá-paraná)? Em Parafba-poço, rio Tiquié, um *Tukano*, ao apresentar, para ser batizada,

uma criança que tivera de uma Makú, a princípio nega sua paternidade, informando que « não tinha pai ».

Não se dão matrimônios entre *Taryana* e *Desāna*. Desconhecemos, porém, as razões; não parece ser motivo de orgulho, porque os próprios *Tukano*, considerado o grupo mais nobre, casam-se com *Desāna*, como também com *Taryana*. Note-se que pertencendo os idiomas *Taryana* e *Desāna* a famílias linguísticas diversas, fazem-nos pensar em grande afastamento dessas tribos. No entanto respondem-nos que não há casamento entre eles porque são « irmãos ».

Igualmente os *Tukano* não se casam com os *Bará*. Explicam os *Tukano* que os *Bará* são seus avós, *Pax-kö-Ro*. Nem os *Pirá-tapuya* com os *Wanana* e *Arapásu*; ou os *Arapásu* com os *Mirití*, *Wanana* e *Desana*; nem os *Taryana* com *Ipeka-tapuya*; nem, enfim, os *Desana* com *Taryana*, *Tuyuka*, *Pirá-tapuya* e *Arapásu*.

Entre os *Miriti-tapuya* é que vigora o maior número de interdições, a saber não podem casar-se com os *Desana*, *Tuyuka*, *Arapásu*, *Pirá-tapuya*, *Ipeka-tapuya* e *Taryana*.

b) A segunda lei é a *troca das mulheres* de uma tribo, pelas mulheres de outra. Ou, com mais exatidão, um pai cederá sua filha como esposa ao filho de outra família, para ter uma irmã dêste como esposa de seu filho. É o que se denomina *Pöáperi* ou *pöápeseri*. E a moça chamará tal rapaz de *noivo* isto é, *Mā-ra-pö nýákö* (futuro marido) ou mesmo *Pörā-kö nýákö* (futuro genitor); e, vice-versa, êle a diz *Nö'mō nýako* (futura esposa) ou *Pörā-ko nýako* (genitora futura).

Tal costume é impôsto pelo desejo da tribo de se perpetuar.

Não se conhece o *matrimônio ambiliano*, isto é, não é o môço que vem morar em casa dos sogros; porém a môça é que, pelo casamento, se afasta da sua e vai constituir família em outra tribo.

Desejam, pois, que para seu povoado venha uma mulher de outra tribo, a fim de aí constituir nova família. A troca, parece-nos, não equivale a uma depreciação da mulher e reduzí-la à condição de coisa negociável. É uma medida de precaução, para que o grupo não se extinga, mas, ao contrário, os varões se conservem sempre unidos e se mantenham vivas as tradições da tribo e as relações cordiais entre os seus componentes.

Deste conceito e prática seguem-se algumas conseqüências

1. A primeira é que de fato vigora entre eles o denominado *casamento preferencial*. As trocas não só estabelecem relações sociais entre duas malocas, mas, como adiante veremos, concebem o parentesco como *bilateral*. Porém, não só os *primos* maternos no sentido estrito (isto é, os sobrinhos da própria mãe), mas todos os da geração da *Gens* materna (IV 2, a 2) se dizem noivos, *Baxsúkāra* (os que nos são destinados para matrimônio).

Concretizemos um exemplo: os *Tukano* de Parí-cachoeira costumam buscar suas esposas entre os *Tuyuka* das cabeceiras do Tiquiê. Então, para os môços de Parí-cachoeira, noivos ou *Baxsúkāra* são todos os *Tuyuka* da geração môça do povoado materno. Ou, mais exata-

mente, são seus noivos todos os moços da *Gens materna*, — porque a cada povoado corresponde ordinariamente *Gens* diversa, — e que entre si se tratam de «irmãos» (*Mami* ou *Axkabi*: vd. VIII 1, c).

De regra um ou uma dentre os *Baxsúkãra* é que será o *Mãra-põ nýákõ* ou a *Nõ'mõ nýako*.

Os que pertencem à geração dos pais dos *Baxsúkãra* (isto é todos os que são considerados «irmãos» da própria mãe) são denominados «tios» *Mëx-kã* (se homem; note-se que a sobrinha deve chamá-lo *Mëx-kã-sa*) ou *Mã-gõ* (se mulher).

A todos os *Baxsúkãra*, no tratamento directo, isto é conversando entre si (vd. adiante Nomenclatura do Parentesco) se chamará «primo» *Méõ-kõ* (filho da tia, contração de *Waméõ max-kõ*) e a prima, *Méõ-kõ* (contração de *Waméõ max-kõ*). Releve-se que a moça não pode tomar a liberdade de dizer abreviadamente *Méõ-kõ*; dirá sempre por extenso: *Waméõ max-kõ* ou *Waméõ max-kõ*.

Recorde-se que dentro da tribo os indivíduos que pertencem a uma mesma geração se dizem «irmãos». Por isso, depois que um indivíduo se casou, todos os primos ou *Baxsúkãra* ficam naturalmente, sendo cunhados seus, e assim efetivamente os denomina quando se exprime em português. Quando se exprime em Tukano, prefere continuar a chamá-los *Méõ-kõ* ou *Méõ-kõ*; e aos cunhados no sentido estrito, a saber os irmãos de sangue da própria esposa, tratará de *Pẽ-nã*. Ao passo que a mulher usará o tratamento *Nihí-so pax-kõ* para os cunhados mais velhos que seu marido, e *Bubi-bakõ* para os mais moços que êle.

Excepcionalmente o indivíduo, em vez de desposar uma da geração dos *Baxsúkãra*, talvez se case com alguém da classe dos «tios». *Mëx-kã-sa* ou *Mã-gõ*. Os componentes desta classe é que são, agora, seus cunhados, *Pẽ-nã*. Em Tukano pode continuar a chamá-los «tio», *Mëx-kã* ou (se se trata da sobrinha) *Mëx-kã-sa*, e no tratamento direto empregará o nome *Piví* para os cunhados no sentido estrito.

2. Uma segunda é que as tratativas e acordos se realizam entre os pais sem que intervenham ou sejam consultados os nubentes. Nos primeiros tempos da Missão Salesiana acontecia que o pai trazia espõsa para o seu filho que era aluno no colégio da Missão, obrigando-o a deixar o banco escolar para casar-se. É grandemente estranhável que, enquanto os filhos gozam de bastante liberdade na família indígena, (pode-se afirmar que os do sexo masculino gozam de absoluta independência dos pais), neste assunto tão grave, pois o matrimônio é indissolúvel, não têm liberdade alguma, e mostram-se da máxima docilidade à vontade dos seus pais.

«Casamento escravo» foi a expressão de um Missionário, citando exemplos do absolutismo da vontade paterna contra a vontade manifesta dos jovens.

Não se conhece entre êles o matrimônio de amor, nem a prática do namôro. Parece mesmo que são indiferentes à beleza física; e é certo que em todos os grupos humanos há indivíduos mais simpáticos ou menos. Sem dúvida êsses motivos pessoais influirão nas relações *pre* e *extramatrimoniais*; nunca, porém, no *matrimônio*.

Acenáramos que por influência do Missionário já se iam libertando d'esses preconceitos ancestrais. No entanto acontece, referia-nos em 1947 o Pe. Alfonso Kuipers de Teresita

(rio Papurí, margem colombiana), que o moço pedindo a intervenção do Missionário para ajudá-lo a arranjar uma esposa, mostra-se indiferente sobre a pessoa. Dirá, por exemplo: « Padre, faça-me o favor de perguntar a Joaquina, Amélia ou Maria, se alguma delas quer casar comigo ». Em nossa última temporada entre estas tribos (1968-1975) verificamos que também neste ponto se vão introduzindo notáveis modificações. Há moços e moças núbéis (alguns deles ou alguma delas quicá já tenham viajado até o baixo Rio Negro ou mesmo tenham trabalhado em Manaus ou nas vizinhas repúblicas de Colômbia e Venezuela) que passam anos (talvez com alguma interrupção) trabalhando nos Centros Missionários. Ausentes assim dos seus povoados vão se libertando também da tutela paterna e manifestam suas simpatias recíprocas com intenções de matrimônio. A Missão tem favorecido essas iniciativas dos moços controlando dias e horas desses encontros. O que é fácil porque tôdas essas moças, que trabalham no colégio feminino, aí vivem como internas ou, digamos, à maneira de pensionistas. Depois de alguns encontros e manifestada a vontade de contrair matrimônio, a Missão remanda os moços para finalizar o assunto com os pais da moça. Fomos informados que têm resultado matrimônios mais harmoniosos desses namoros.

O matrimônio não representa a satisfação do instinto sexual, como de início pensávamos e escrevemos, pois verificamos que esta satisfação tem a mais ampla oportunidade imaginável. O matrimônio para o indivíduo é a solução do seu *problema econômico*: ter quem lhe proporcionará o alimento. Mas é especialmente a solução do *problema social*: a continuação e propagação da tribo.

É de admirar-se que, não obstante isto, a vida familiar decorra bastante normal. Única explicação plausível é o grande respeito às leis tradicionais, fixando as relações entre os esposos e seus deveres, leis que são fielmente observadas. Contudo ocorrem, com certa freqüência, brigas entre os esposos e o marido espanca sua mulher, como ouvimos da boca de muitas mulheres. Conhecemos também igualmente vários episódios de maus tratos do marido, que obrigaram a mulher a fugir.

3. Uma terceira é que, a fim de obter atualmente uma esposa para um filho mais velho, talvez uma criança recém-nascida seja prometida em matrimônio a outra família. Na prática serão *noivos*, com direito a relações entre si (com as precauções, porém, para não ter filhos), talvez desde muitos anos e com grande diferença de idade entre os nubentes. E a criança, mal atinge o uso da razão, sabe que deverá casar-se com tal pessoa. Não parece que haja acordos dos pais sobre os filhos nascituros, pois isto é contra a psicologia do índio que é homem da realidade.

4. Uma quarta, é que uma pai viúvo cederá uma filha para arranjar uma segunda esposa para si, embora com grande desproporção entre suas idades, antes que procurá-la para seu filho.

5. Uma quinta, é que uma mulher, ficando viúva, pode passar como esposa ao seu cunhado, se o houver viúvo ou solteiro e sem noiva, desde que seu pai tenha obrigação de dar uma mulher a tal família, em troca de outra que de ali obteve. Embora não exista entre nossos índios a *lei do levirato*, temos assim a sua prática. Entende-se por *levirato* o dever de um indivíduo de desposar a cunhada que enviuvou sem filhos, para suscitar a descendência do seu irmão falecido, costume que vigorava entre os Judeus.

6. Uma sexta, é que desta troca de mulheres de uma tribo *A* com as da tribo *B*, visto como os filhos se consideram da tribo do pai, podem casar-se entre si os primos. Por exemplo, de dois pares de irmãos *M* e *N* da tribo *A*, e dois *P* e *Q*, da tribo *B*, a mulher *M* casou-se com *P*, cuja irmã *Q* se uniu em matrimônio a *N*. Os filhos desses dois casais são, evidentemente, « primos irmãos » ou « primos em primeiro grau ». No entanto os filhos de *P* são da tribo *B* e os de *N*, da tribo *A*. Eles se consideram reciprocamente *Baxsúkãra*, e podem casar entre si.

Em conclusão o casamento preferencial destas tribos é entre primos no primeiro grau.

c) A falta de mulher pode tornar impossível a permuta ou *Pöáperi*. Como o pode também um excesso de mulheres sobre o número de filhos varões. A aquisição de uma esposa se fará então com a doação de algum bem material; é o que se diz *Nö'mô duusé* (compra da esposa).

Parece-nos, contudo, que não se trata de uma verdadeira compra do cônjuge, apesar do termo *Duusé*, que nos forneceu um intérprete Tukano. Uma tribo se enriqueceu de uma família, enquanto a outra perdeu um elemento: é de justiça uma compensação. Com a ausência da filha moça, o pai, e sobretudo a mãe, perdeu um elemento de valor pelo seu trabalho, para a economia doméstica, haverá uma indenização econômica por parte do futuro genro.

São duas as razões para tal dedução. A primeira é que mesmo quando há o *Pöáperi*, ou permuta de mulheres, o moço fará algum presente ao futuro sogro. A segunda é que não existe, como em outros grupos humanos, um preço fixo de indenização; ou uma tabela de preços pela categoria das mulheres. O moço dará de acordo com suas posses e os desejos do sogro. Sempre objetos de utilidade: enfeites, canoa, facão, calças, machado, fumo, sal, etc.

Wallace traz um particular do qual não encontramos confirmação nem reminiscência alguma no Uaupés. « Em algumas tribos, diz, como a dos *Uacarás*, o moço tem de submeter-se a uma prova que consiste na demonstração de sua habilidade para atirar de arco e flecha. Se o rapaz não acertar no alvo, a moça o recusa, pois ele assim demonstra ser incapaz de atirar em peixes ou de caçar para o sustento da família ». Já o dissemos (II 6, b) não conseguimos localizar tribo alguma sob a denominação de *Wakará*, afim de verificar seus costumes. Porém a afirmação de Wallace (o qual também não visitou os *Wakará*) está em absoluta oposição aos costumes uaupesinos. Com efeito, o casamento é negócio entre os pais, não entre os nubentes. De resto, não depende do bom manejo do arco a alimentação. Entre as tribos do Uaupés, ao contrário, a caça é escassa e os peixes se apanham mais raramente com flechadas. A base da alimentação é a mandioca e quem a providencia é a mulher e não o marido. Pode-se afirmar que, entre estas tribos, é a mulher e não o marido, quem sustenta a família.

Quando não se dá o *pöá-peri*, porque o pai do moço não tem filha alguma para dar em troca, então é que se nota mais liberdade do moço que procura uma esposa, e com freqüência é sua a iniciativa na escolha da moça e nas tratativas com o pai dela. Às vezes os pais e irmãos o ajudam na obtenção dos presentes que o sogro exige, porém com direito a serem indenizados mais tarde (mais uma prova do instinto de propriedade).

Em geral o pai da moça entrará em acordo. Receia sempre que o moço

se vingue com algum malefício. E o rapaz fá-lo-á certamente; ou, ao menos, espalhará que a môça tem o *dobasé* (malefício) da esterilidade, e ninguém a procurará por espôsa. É uma vingança temível, porque assim corta o futuro da môça e sacrifica também os interesses econômicos do pai.

É natural que o interesse (inato e exagerado no índio) aproveite destes costumes. Um pai por exemplo, que tiver mais de uma filha, talvez procure ceder uma delas a algum rapaz Tuyuka (para ter uma boa canoa, pois são canoieiros especializados), uma segunda a uma Pirá-tapuya (peritos fabricantes de redes e cestos de pesca), exigindo deles os produtos de suas especialidades.

Mais ainda, essas relações de afinidade lhes propiciam o ensejo de passar uma parte do ano em passeios: uma temporada em casa de cada genro. Pois o matrimônio cria estreitas relações de afinidade, tanto mais singulares, quanto se sabe que são pessoas de tribos diversas e tôdas elas com mentalidade tão profundamente racista.

2) *O Rapto - Nū-myó jē'ērō* ou *Nū'myó myārō*. — Apesar destes precedentes de negociações, conserva-se ainda hoje, um *rapto simbólico* da môça, sobrevivência, conforme se pode pensar, de costumes antigos em que o jovem devia dar prova de valor, arrebatando sua esposa, depois de lutar contra os que procuravam defendê-la.

Ou, quem sabe (é o mais provável quando se fala de outros grupos humanos; não, porém, os do Uaupés), seriam clãs de uma mesma tribo transformados em inimigos pelas dissidências e que deveram, nesse período, recorrer ao rapto a fim de manter a antiga lei da *exogamia de clã*.

Entre os nossos índios do Uaupés não há luta alguma, embora se recordem casos de disputas e exaltação eventual de ânimo. O pai do môço, com mais alguns remadores, apresenta-se no povoado da môça. Talvez esta, já ciente, se achará nas vizinhanças do pôrto e será então carregada para a canoa. Ou os homens pedem licença ao pai, que nada diz (assim o relato de Dorotéia Brito) e apoderam-se da môça. A mãe, ao invés, protestará em altos brados e imprecações, lembrando os trabalhos da filha (sempre o aspecto interesseiro), que ela é quem toma conta das crianças, trabalha na roça, faz beijú, etc. Ninguém, no entanto, impedirá o rapto.

3) *O Ato do matrimônio*. — Os raptos, quiçá depois de vários dias de viagem de canoa, trazem a môça à maloca do jovem e lha entregam com êste formulário e voto (que nos forneceu Dorotéia Brito): « Fomos buscar môça para você; agora tome conta dela; que seja boa mãe, que não fuja ». Não praticam nenhum outro rito por essa ocasião, foram as declarações positivas que todos fizeram.

Alguns indígenas informaram-nos de relações sexuais que se passam entre os raptos e a donzela e alguns acrescentaram que tais relações serão sempre lícitas para o futuro. Pode ser que originariamente se tratasse de um privilégio dos raptos. Privilégio, porém, que hoje perdeu sua razão, nivelado praticamente na grande liberdade geral.

Com freqüência, por essa circunstância, tem lugar na maloca uma festa. Não parece que tal festa seja rito religioso do matrimônio. Não só não tem

data bem determinada, como talvez nem se realize o matrimônio. Nem há, no desenrolar-se da festa, alusões ao casamento. Gostam muito de festas, e a desta ocasião tem o alcance psicológico de dispor o ânimo da môça a fim de não sentir muito o afastamento da sua família. Tanto mais que ela se acha em tribo diversa da sua, cuja língua quiçá desconheça totalmente.

Se a môça não pode tomar diretamente nenhuma iniciativa, mostrando suas preferências, goza, ao menos, do « direito de *veto* ». Isto é, falando em tese: ela não se casará com quem não deseja. É verdade que ela pensará bem antes, pois, rejeitando essa proposta, talvez não lhe venha outra. E, ademais, ela sofrerá os maus tratos dos seus, os quais, pelos compromissos do *Pöäperi*, devem dar uma espôsa à outra família.

Quem sabe até, se ela será vítima de malefício, *dobasé*? Todavia, se ela absolutamente não deseja casar-se com tal rapaz, sobram-lhe dois recursos: o primeiro não se deixar raptar, e às vêzes ela foge para outra maloca vizinha, quando sabe que vêm buscá-la. Ou fugir da casa do môço.

Uma mulher *Taryana*, Teodora de Iauareté, informou-nos que a mulher nada pode dizer. Porém, se gosta do rapaz deixa-se roubar; em caso contrário, fugirá da maloca do môço.

4) *Estabilidade*. — A existência do matrimônio e sua estabilidade ainda não está assegurada. A môça dará prova de boa vontade e capacidade para ser dona de casa.

Se não vivem no regime de maloca, talvez mais tarde o môço construa a sua habitação independente; por ora continuará na casa de seus pais, e a sogra manda a môça preparar a manicuera e as bebidas para a festa de núpcias.

Muitas vezes, principalmente no regime moderno de habitações familiares, o môço, como preparativo do matrimônio, já fez a derrubada com o auxílio dos amigos. Levará, então, a môça para ver o local e dirá: « Eu fiz a derrubada, é para você fazer a plantação ».

Foram as expressões da *Taryana* Teodora de Iauareté. Ao passo que o *Tukano* Antonio Barreto declarou que o pai quando entrega a esposa ao rapaz diz-lhe: « Eu trouxe mulher para você. Vai pescar para ela ». E acrescentou: « Este vai, entrega-lhe o pescado, ela recebe, quer dizer que aceita o rapaz ». Não se poderia, quiçá, nesses diversos formulários ver uma alusão ao fato que originariamente a Civilização *Taryana* era essencialmente agrícola, e a *Tukano*, civilização da pesca?

Nesses primeiros dias terá a jovem esposa, não só a assistência da sogra, como o esposo procurará insinuar-se, proporcionando-lhe bom pescado ou boa caça. Se ela, porém, não quiser adaptar-se a essa nova ordem de coisa, recorrerá, então, à fuga. No ambiente em que se acham e com seu regime de vida isto não lhe é difícil. Sucederá, informou-nos a *Tukano* Dorotéia Brito, que a vão procurar uma segunda vez. Compreende-se que assim seja, pelos acordos que precederam o casamento e suas conveniências para ambas as famílias. Se, porém, ela fugir uma segunda vez, não será mais procurada. Mas neste caso o seu pai restituirá ao môço os presentes recebidos. Se não se der a fuga, considera-se realizado o matrimônio.

Costumam, pouco tempo depois, fazer uma viagem de núpcias em que o môço em companhia de sua espôsa vai visitar o sogro, levando-lhe presentes (peixe moqueado, fruta, etc.), e assim se vão estreitando as relações amistosas. Aparecem, outrossim, nas lendas essas viagens nupciais.

A esposa levará consigo, para o novo lar, como dote ou propriedade o seu *pi'i-kamō*, isto é, um pequeno cesto de cipó, com seus enfeites, objetos de uso e um amarrado de fôlhas contendo pó de *ōnōñā* (carajurú).

Logo nos primeiros tempos de casado o marido dará uma surra na mulher. Bater-lhe-á, porém, com as mãos, assim nos asseguraram; e ela não pode reagir. Embora se trate de um costume que visa experimentar a boa vontade da môça e sua capacidade de sofrimento, parece, no entanto, que a circunstância de algum desentendimento entre os esposos é que dará o ensejo a essa surra.

5) *Relação entre os esposos.* — As relações entre os esposos são bastante normais, embora sem carícias e outras manifestações de afeto. É certo que do convívio nasce certa familiaridade. Tivemos oportunidade de viajar com uma família *Karapanā* das cabeceiras do Papurí, e presenciar a esposa em longa e cordial conversa com o marido. O marido receará que os maus tratos afugentem a mulher, especialmente se ainda não tiverem filho algum, pois não está ainda estabilizado o matrimônio. E, enfim, é ela que trabalha para êle na roça.

Constam-nos vários episódios. Em princípio de 1954, quando de nossa estada em Pari-cachoeira, uma *Desana*, casada com um *Tuyuka* de Cabari (pouco acima de Pari-cachoeira), em vista dos maus tratos do marido abandona a êste e uma criancinha de meses e retorna ao seu povoado no baixo Tiquié. Até julho dêsse ano o Missionário ainda não havia conseguido que ela voltasse para junto do seu marido.

Embora não haja lei alguma que impeça o divórcio, ou que impossibilite o divorciado de passar a outras núpcias, ambos têm sempre ante os olhos a dificuldade de um segundo matrimônio.

Isso não impedirá que haja desinteligências, e o marido, especialmente se embriagado, bata na mulher. Das muitas que interrogamos sôbre êste assunto, tôdas nos afirmaram os maus tratos e mesmo sevícias da parte dos seus maridos.

Inúmeros casos de espancamento de mulheres por parte dos maridos vieram mais recentemente (1968-1975) ao nosso conhecimento. Alguns casos (quando as circunstâncias foram favoráveis, como aconteceu a 25 de outubro 1969 em Taracuí) trouxeram as esposas ao Hospital, para curativos. Não são infreqüentes os casos em que se atribui aos maus tratos do marido a morte da esposa (cfr. C. VII, 2 e, p. 239).

Só no mês de outubro de 1969 foram hospitalizados em Taracuí dois homens, os Tukano Elias Peixoto (falecido muito depois aos 22 de outubro de 1973) e Ricardo, acusados ambos de haverem morto a primeira esposa com pancadas. Deste último a segunda esposa, que o acompanhou ao Hospital, apresentava no rosto contusões dos maus tratos recebidos. Considerando o espírito exageradamente racista destas tribos e que, apesar de uma aparente cordialidade e da lei da exogamia, persiste antipatia de tribo para tribo, deve-se concluir que talvez mulher alguma indígena tenha levado apenas a surra tradicional na recém-casada (de que acabamos de falar), mas para quase todas aquela foi a primeira de uma série bem numerosa, quicá incontável, para muitas delas.

A mulher, porém, jamais reagirá, pois assim o mandam as leis da tribo.

Temos tido notícia, outrossim, de alguns episódios de reação por parte da mulher, especialmente quando percebe que o marido está enfraquecido pela embriaguês. Soubemos, por exemplo, de uma mulher, Paulina de Iauareté, que teve coragem de tomar um pau e de sovar bem o marido, que de alí em diante não se atreveu mais a batê-la. É mais um golpe que vão sofrendo seus costumes e crenças.

Há um costume original e seu tanto estranho, como resulta do relato da índia *Taryana* Teodora de Iauareté, confirmado por indígenas de outras tribos. Durante o dia e nas primeiras horas da noite, os esposos se entretêm em longas conversas na maloca, cada qual, por exemplo, deitado na sua rede; entretanto, não se falarão pela noite a dentro. À noite são permitidas apenas as conversas de homem com homem e mulher com mulher. Se o marido chegou da sua pescaria ou caçada, já noite avançada, dependura o peixe ou a caça no vão de duas estacas ou da parede, ou em outro lugar qualquer, sem dizer palavra à sua mulher, à qual só pela manhã fará entrega do fruto do seu trabalho.

6) *Poligamia e Poliandria*. — Quer entendamos êstes termos como a possibilidade de um indivíduo ter várias esposas simultânea ou sucessivamente, e, vice-versa, uma mulher mais de um marido, não vigora presentemente entre as tribos do Uaupés.

Em conversa, vários dentre êles afirmaram que antigamente podia o homem ter duas ou três mulheres, especialmente o tuxaua, nunca, porém, uma mulher ter vários maridos.

Em 1849 Wallace depunha (*o.c.*): «Os homens, por via de regra, têm apenas uma mulher. Não há, porém, para isso um limite especial pois muitos dêles têm duas ou três. Alguns chefes têm mesmo ainda mais». É o que se passa ainda com algumas tribos, por exemplo, os *Karütana* do Içana, os *Káva* do Aiarí, afirma o autor de «*Pelo Rio Mar*» (p. 19). Concorde é a afirmação do Cônego André Fernandes de Souza, quando diz (*o.c.* 486): «São dados à poligamia ou pluralidade de mulheres e há principal dentre elles, com duas e três mulheres, e algumas vezes irmãs uma das outras».

Nas lendas há exemplos de poligamia, não só, mas também de poliandria.

É verdade que, tendo por finalidade a procriação, o matrimônio não se considera perfeito senão após a concepção do primeiro filho. Desde os primeiros sinais de gravidez, ficou firmado o casamento.

Se após dois ou três anos de convivência, a mulher não deu à luz filho algum, o marido a considera vítima do malefício de esterilidade e procurará outra espôsa. Parece que não há possibilidade de reabilitação para a mulher, isto é, o casamento com outro homem, embora um Tukano por nome Mário Chaves, em resposta à nossa questão, afirmasse a possibilidade de novas núpcias para a mulher tida como estéril.

Regularmente, porém, a mulher considerada estéril prefere ficar com o esposo. Todos os interesses deste levam-no a retê-la, embora já tenha contraído um segundo matrimônio. Estamos assim diante de uma poligamia não de direito, porém de fato. Nem tal fato parece causar estranheza. Conhecem-se dêstes fatos atualmente (1947) em Taracuí e Urubucuará.

O fato de se considerarem os filhos como pertencendo à tribo do pai,

parece revelar, como em outras nações, o conceito que tôda a capacidade geradora é exclusiva do pai. No entanto, sêmpre se atribuirá à mãe a impotência de procriar, nunca aos homens.

No período histórico, como resulta dos primeiros exploradores, já havia essas licenças. A grande revolta do ano 1757, em que foram arrasados pelos índios os povoados de Moreira e Thomar, e ameaçado o de Barcelos, teve por origem o fato da irritação do índio Domingos Lamalonga, do qual o Missionário fizera separar-se uma concubina (cfr. Xavier Sampaio, *Diário*, n. 553). No mapa de suas atividades, datado de Carurú-cachoeira, a 1º de abril de 1853, Frei Gregório de Bene informa: «Será mui difficil por algum tempo unir no Santo Matrimônio e mesmo converter êstes índios por motivo que vivem em polygamia e outros em concubinato» (*Arquivo do Amazonas*, v. II, n. 2, p. 32). Ainda em princípio dêste século Koch Grünberg (*Z.I.* 178) depõe que a poligamia é uma prerrogativa do tuxaua e cita o exemplo de José, tuxaua Tukano de Pari-cachoeira, com duas espôsas, uma Tuyuka e outra Taryana.

7) *Posição doméstico-social da mulher.* — Num primeiro contacto com os indígenas do Uaupés, estranhámos a situação da mulher, parecendo-nos de evidente inferioridade.

O seu nome talvez nem seja conhecido. Dirão simplesmente para identificá-la: «a mulher de fulano» ou «a mãe de sicrano». O marido usará esta expressão: «*Yö pōrá-kó*», «a mãe dos meus filhos», ou «a que me dá filhos», ou «a mãe de N», e diz o nome do filho mais velho.

Acontece com freqüência que o índio traz um filho para ser batizado. Quando, a fim de fazer os assentamentos, o Padre começa a indagar os nomes e pergunta como se chama a mãe da criança, o marido responderá: «Não sei, pergunte a ela».

Observa-se em alguns grupos humanos, por exemplo os do rio Cauaburi (não, porém os do Uaupés: vd. adiante VIII 1, b 4) a interdição de pronunciar o nome de algumas pessoas. Explicam alguns êsse *tabú do nome* pela «*mentalidade ontológica*» dos primitivos, isto é, o nome não é algo secundário, exterior, mas *essencial* e se identifica com tal *pessoa* (ou objeto). Pronunciar êsse nome é tornar presente aquela pessoa ou objeto sagrado, o que não é lícito (*tabú religioso* propriamente dito). Ou pronunciar o nome de uma pessoa (por exemplo o do próprio marido, entre tribos da Índia meridional: cfr. Gordon, *o.c.* 132) a fará morrer (é o *tabú mágico*).

Seus trabalhos são constantes, pesados e de grande responsabilidade. Quiçá em estado precário de saúde, por exemplo na gestação e no parto, assim mesmo ela os cumpre perfeitamente, sem se queixar, porque são prescrições da tribo, portanto procedem de uma vontade superior. Se diante do marido propositalmente manifestarmos estranheza pelos seus grandes trabalhos, a mulher sorri e nada diz. A ela cabe o plantio e a limpa da roça. Ela passará horas inteiras ao sol, entre o fogo e a fumaça, preparando a coivara, cavando e enterrando a maniva, limpando a roça pelo processo de extirpação das ervas à mão, *Taá kuresé*. Ela é que arranca a mandioca, recolhe-a nos aturás e traz para casa, onde, depois, descasca, rala, espreme e peneira para fazer farinha. Ela é quem prepara os alimentos e os caxiris, toma conta da casa e da criação dos filhos. Isto tudo enquanto o marido talvez esteja longas horas ocioso em conversa com outros homens. É bem verdade que em outras horas ela estará conversando alegremente, enquanto o homem está trabalhando.

Ela é uma estrangeira sem nenhum direito sobre seus filhos. Pertencem estes ao marido, ou antes à tribo do marido. Se acaso ficar viúva poderá continuar a morar na maloca, e assim o fará ordinariamente, máxime se idosa e não pode esperar novo matrimônio. Ou voltará para a sua tribo, sem no entanto levar consigo os filhos. Na hipótese que seu marido tivesse casa isolada ou na vizinhança de outra tribo, virão os parentes da tribo do marido buscar os órfãos para a própria maloca. Se algum dos órfãos for ainda criança de peito, talvez atendam até que a criança possa dispensar os cuidados maternos, e, então, irrevogavelmente lhes tirarão.

Quando se trata de casá-la, foi negociada uma permuta ou indenização, sem que ela fôsse consultada. Ao instalar seu novo lar teve a prova costumeira de uma sova, e, talvez, por mau caráter do marido se tenham seguido muitas outras, contra as quais ela nunca pode reagir. Conforme os costumes da tribo, jamais comerá com o marido; separa sua parte e, só depois que êle com seus amigos e convivas se saciaram e abandonaram o local, é que tomará seus alimentos.

Tudo isto causa espécie, principalmente se atentarmos para a importância do seu « *atelier* »; isto é, ela é que executa os trabalhos necessários para a vida: planta a roça, trabalha com a mandioca, que constitui o prato cotidiano indispensável, tece as redes para dormir, fabrica os vasos para água, prepara os caxiris e a cozinha.

Deixamos, *Deo volente*, para uma monografia o estudo dos indícios de uma civilização matriarcalista entre as tribos uaupesinas. Por ora diremos, com os estudiosos que passaram por essa região, que cabe ao marido a honra e a responsabilidade de chefe do *grupo familiar*. Quanto aos trabalhos, porém, uma observação mais atenta vem atenuar a impressão de inferioridade da mulher.

Na realidade existe uma divisão dos trabalhos, entre o homem e a mulher, fixada pelos costumes. Os conceitos de importância e gravidade, pêso e responsabilidade desses trabalhos não podem ser ponderados conforme critérios da nossa cultura, porém, sim da mentalidade indígena.

Como imposições antigas que são, talvez fôssem mais fácil de compreender-se outrora do que hoje, pelo mudar-se das circunstâncias. Atualmente são observadas ainda com grande rigor, pelo espírito de apêgo às tradições, característica dos indígenas, embora as condições atuais aconselhassem nova revisão dos costumes, e diversa repartição dos trabalhos.

Compreende-se que o marido, em épocas mais difíceis de luta entre os grupos ou contra os animais, devia estar sempre em condições físicas de poder fazê-lo e dispor do tempo necessário, sem que por isso algo viesse a faltar à sua família. Donde a conveniência de serem esses trabalhos diários inadiáveis atribuídos à mulher. Com isso se provia também ao repouso indispensável à robustez física do varão o qual, em dados momentos, seria submetido a provas difíceis.

Esta observação faz-nos compreender melhor a divisão do trabalho. Aquêles labores que exigem destreza, coragem, e, até certo ponto, força física pertencem ao marido. Somos proclives a crer, pelos pesos que vemos as mulheres carregar, que muitas delas são dotadas de maior força física que seus maridos.

São os homens que escolhem, cortam, transportam troncos, vigas, estacas, palmas, para a construção da residência, bem como executarão todo o trabalho de construção da casa de moradia e outras barracas auxiliares. Cabe, outrossim, ao homem a barragem dos rios com grossos troncos, para a grande pescaria. A êle a caça exclusivamente, e em grande parte a pesca, à qual as mulheres são admitidas apenas a título de auxiliares. Previamente o homem confeccionou armas e aparelhos para uma e outra cousa: canoa, cestos, redes, arcos, flechas, armadilhas, etc. Na roça coube-lhe o trabalho prévio da escolha do local e da derrubada. A defesa da roça contra os animais daninhos ou outras pessoas, é também dever seu. Dos utensílios domésticos êle é que fabrica o tipití, balaios, e peneiras, para o tratamento da mandioca, bem como os banquinhos. Quanto à alimentação, êle é quem providencia a caça, peixe, e traz os frutos da mata para os caxirís. E para as manifestações sociais e religiosas, êle preparou os enfeites e os instrumentos musicais. Reconhecendo, pois, o grande pêso de trabalho que recai sôbre a mulher, para a manutenção da família, pensamos que só êle não demonstra uma situação inferior da mulher.

O *Pöáperi*, em si, não é uma depreciação da mulher, já o notamos. Os presentes de núpcias, mais do que o dote dos costumes europeus, representam propriamente uma valorização da esposa. Ela é realmente considerada grandemente útil, não só sob aspecto da maternidade, tão desejada e apreciada, pois o índio deseja ter filhos, mas até no econômico.

Quanto a desconhecer o nome da mulher e as maneiras de a ela se referir, não parecem indicadores de inferioridade. Ela veio de outra tribo e outra língua, quiçá nome estranho. De resto, não se costumam chamar pelo nome, como veremos. Em geral ao referir-se à esposa, o marido usa a expressão: « *A mãe de N* » e diz o nome do filho primogênito, e isto parece uma associação afetiva. Ela também dirá do marido: « *O pai de N.* », que nos seus lábios tem um sentido particular, como afirmação de que é filho legítimo.

Quanto aos filhos, vale a afirmação: mais do que aos pais, os filhos pertencem à tribo. Tanto a espôsa como o marido exercem pouca autoridade sôbre os filhos, pois são criados com grande autonomia. Talvez tenha ela ainda maior ascendente do que o marido, pois, ao menos quando pequenos, estão exclusivamente a seu cuidado e chegam até a aprender o seu idioma.

Mesmo já crescidas, as filhas estão sempre a seu lado auxiliando-a nos trabalhos.

É certo que os filhos pertencem à tribo do marido. Releve-se que algo semelhante apresenta o costume europeu: a mulher, ao casar-se perde o seu nome de família, para adoptar o do marido, cujo nome será também o de todos os seus filhos. Entre as tribos do Uaupés podemos dizer que o casamento estabelece um *parentesco bilateral*, como o prova a *Nomenclatura da parentela*, que adiante examinaremos, na qual a certos *termos de consagüinidade* correspondem outros *de afinidade*. Tanto mais notável este fato, se atentarmos ao espírito dessas nações, e como os sogros, cunhados, etc. entre os quais se passam relações amistosas, são necessariamente de outra tribo.

É reconhecido à esposa o direito de propriedade do seu enxoval, e do que fabrica; e tal direito cada vez vai tendo maior campo para se exercitar. Hoje em dia

é comum ver a mulher vendendo ao civilizado a farinha que fabricou e comprando para si fazenda, linha, botões, agulha, tesoura e até objetos que diríamos de luxo, fitas, grampos, brilhantina etc.

A mulher pode até exercer as funções de *tuxaua*, *wi'ógö*. Apresentando tal questão aos indígenas, uns responderam *sim*, e outros mais numerosos, *não*. Como não há leis escritas, só podem deduzir dos fatos. Ora, muitos deles, jamais souberam de fato algum de *mulher tuxaua*. Alguém respondeu-nos precisamente que ela pode ser tuxaua, porém nunca ouvira falar de mulher-tuxaua. Note-se que existe na língua Tukano o feminino *wi'ógo*, termo que se aplica ordinariamente à esposa do tuxaua, *wi'ógö*, e nos centros Missionários os indígenas aplicam-no também à Irmã Superiora do colégio feminino. O exemplo de Caridade parece autorizar-nos a afirmação supra (cfr. C. VIII 2 e, p. 410).

A mulher, no entanto, não pode ser *pajé* ou *xamã*. Talvez determine esta exclusão não tanto um desprezo, quanto o conceito de que não seja dotada de poder mágico, necessário para o exercício da pajelança.

No casamento ela parece gozar ainda de maior liberdade que o rapaz, podendo abandonar o marido. Deve-se, pois, concluir que, reconhecendo, embora, a primazia do marido (como também se dá em nossa civilização), considerando sob o ponto de vista domestico-social, a esposa situa-se num plano de igualdade com o marido. Verificamos recentemente que esta é também a opinião de Koch Grünberg o qual após demorado contato com os *Kubewana*, pôde concluir que a mulher não é a besta de carga, mas a inteligente dona de casa (Z.I., p. 354).

8) *Condição moral da mulher*. — Ouvimos certa vez a uma donzela a expressão: « a mulher não vale nada ». Indagamos a muitas outras mulheres, solteiras e casadas, e *tôdas* confirmaram a exatidão dêste conceito, sem saber dar maiores esclarecimentos. Apenas uma acrescentou: « a mulher deve sair da própria tribo ».

Não se trata de uma inferioridade, parece-nos, resultante dos seus trabalhos mais constantes que os dos homens, nem sob o aspecto político, de não exercer uma autoridade político-social mais de título que de fato, como presentemente o é o *tuxauato*.

Verificamos, sim, um grande sentimento da própria inferioridade no ânimo das mulheres. Não saberia se é exato aplicar-lhes uma expressão tão ao sabor da psicanálitica freudiana, dizendo-as dominadas por um « complexo de inferioridade ».

Mal lhe raiou a razão, a obrigação de trabalhar o dia todo, ao lado da própria mãe, enquanto os seus irmãos entregavam-se o dia inteiro à ociosidade e aos divertimentos, lhe terá gerado a inveja dessa situação masculina privilegiada.

Entre povos de uma mentalidade racista exagerada, como são todos êles, deve ela abandonar sua tribo. Quem seria capaz de avaliar êste sacrifício? Deve viver entre estranhos, cuja língua talvez no princípio desconheça, e quiçá nunca logre possuir. Ouvindo, quem sabe, quantas vêzes, motejos por êsse seu defeito, e zombarias contra a sua tribo. Com freqüência se passam episódios de hostilidades entre os seus parentes e os do seu esposo, e dêsses episódios ela sofre com a notícia e com as exprobrações.

O sentimento da própria fraqueza da psique feminina, engrandece ao saber que se acha separada dos seus, talvez num ambiente de franca hostilidade à sua tribo (pois não há casamentos de amor, por eleição e tratativa dos nubentes). Manifestações quiçá do caráter rude do seu marido e dessa hostilidade racial serão os maus tratos.

Isso tudo, muito conhecido e experimentado pelas casadas, exagera na alma feminina o conceito da própria fraqueza. A menina que ainda não o experimentou, presencia-o, ouve-o, e espera aflita sorte igual, e o seu ânimo se vai enfraquecendo e aviltando-se sempre mais.

Na grande festa de *Wāx-tī*, a parte mais solene lhe é interdita. Não pode assisti-la, não pode ver o instrumento misterioso sob pena de morte.

As grandes notícias das origens da tribo ela deve desconhecer. Temos a impressão que as mais perspicazes das mulheres, saibam quase tudo o que os homens mais atilados conhecem das lendas, porém, com a convicção dolorosa para elas, de ignorar muito e o principal. De fato, temos ouvido as mesmas lendas contadas por homens e mulheres. Nenhuma mulher, no entanto, nos soube contar a origem do instrumento *mīrī*. Para não ferir as susceptibilidades dos indígenas, não as deixamos ler essa lenda que os homens nos contaram em confiança, nem ver o instrumento *tabuado* para elas. É um argumento muito frequente nas longas horas de tagarelice dos homens, o das lendas, e tanto as mulheres como as crianças as ouvem. Como, de resto, todos os da maloca ouvem (e nós também pudemos ouvir) as lições dos velhos *Komūá* aos novos aspirantes a tal posição (cfr. C. VII 2 e 3, p. 253). Assim mulheres e crianças, talvez com menos exatidão, por deficiência da própria inteligência e memória) vêm ao conhecimento das lendas, dos *Baxsesé*, práticas mágicas, etc. como os homens. A totalidade dos homens nada mais sabe do que as mulheres. Somente lhes levam uma vantagem: o haver visto o instrumento misterioso, sagrado, o *Mīrī*, e tê-lo feito soar. Por seu lado talvez *tôdas* as mulheres supõem que o instrumento, que os homens soam, seja realmente *Wāx-tī*.

Mais que tudo, porém, a decadência moral, esta sim, é máxima na mulher indígena das tribos uapésinas. Carregando as taras de uma perversão moral, quiçá milenária, sente imperiosos os impulsos sexuais. Os costumes lhe facilitam a satisfação, e, portanto, também o seu agravamento. Mas, por isso mesmo, as põe à mercê dos varões, aos quais sempre devem atender.

Filha, e, ao depois, *mãe*, os costumes lhe impõem até o *incesto* com caráter religioso. No exercício dessas relações, não faltarão, é natural, práticas aviltantes.

Essa decadência moral não é apta para gerar no ânimo masculino o respeito (como de fato não há) à mulher, seja ela sua irmã, sua esposa ou sua mãe. Qualquer mulher representa para eles apenas uma empregada para os trabalhos diários, e um instrumento de prazeres muito baratos e comuns.

A mulher sente essa situação real, e quanto mais se prodiga, por impulsos íntimos, por obediência aos costumes, pelo desejo de agradar, ou por medo dos castigos, mais se avilta perante si própria.

O pouco ou nenhum hábito de ponderar as situações, a vida agitada de trabalhos e festas que leva, o saber que idêntica é a situação de *tôdas* as

mulheres, e que se trata de um fato não susceptível de mudança, porque criado pelas leis invioláveis da tribo, mitigam um tanto seu sofrimento, gerando uma quase conformidade e aceitação desse estado de cousas.

Porém, quando alguma delas se põe em contacto com os civilizados, tem noção de uma melhor situação para a mulher, ouve quiçá apelos para a virtude e o próprio enobrecimento, começa, então, a avaliar o estado de decadência da mulher índia e exclama pesarosa: « a mulher não vale nada ».

9) *Divisão do trabalho.* — Vigora, entre as tribos do Uaupés, uma divisão rigorosa dos trabalhos, de sorte que os de um sexo não farão os trabalhos marcados para os do outro.

Esta afirmação vale, não padece dúvida, para os trabalhos tradicionais e para os indígenas com poucos ou nenhuns contactos com a civilização. Na aculturação que se vai processando, este conceito de divisão das ocupações vai evoluindo. Com toda a naturalidade, hoje em dia, um rapaz serve de cozinheiro para os civilizados. É comuníssimo igualmente, ver um homem lavar a própria roupa, como o é também, adatar-se um aturá às costas, como o fazem as mulheres, para transportar uma carga para os brancos, e até trazer, ocasionalmente, um filhinho aos braços, à cintura ou sobre os ombros.

Nota-se igualmente que, embora um trabalho seja complementar do outro, não o executam juntos, porém um sexo fará a sua parte antes ou após o outro.

1. *Cabe ao homem:* construir a própria casa e providenciar todo o material occorrente para a construção;

a escolha do terreno para roça, a derrubada e a queima;

a caça e a pesca;

o preparo das armas (arco, flechas, sarabatana);

o fabrico do tipití, balaíos e peneiras para a preparação dos alimentos da mandioca;

a preparação do ralo (vimos no Içana que cabia ao homem o preparo da tábua para o ralo, e, à mulher, a incrustação das pedrinhas).

a confecção dos enfeites de dança e instrumentos musicais;

o fabrico das redes e cestos de pescas e das armadilhas;

a execução do trocano e dos cochos de caxirí;

a colheita do arumã e fasquias para a fabricação da cestaria, das fólhas para a extração das fibras de tucum; bem como do barro para a cerâmica;

a colheita das plantas venenosas e seu preparo para a pesca.

2. *Cabe à mulher:* o plantio e limpeza da roça e a colheita da mandioca;

a limpeza do terreno adjacente à maloca;

carregar o aturá com a carga;

confeccionar e queimar a cerâmica;

fazer as redes de dormir;

executar os serviços domésticos (acender o fogo, fazer a comida, trazer a água, a lenha, carregar os filhos, catar piolho, etc.).

b) *Os filhos*

Os indígenas desejam filhos, donde o fato geral de todos constituirem família regular. A fecundidade do matrimônio é condição essencial para a sua validade. O nascimento do primeiro filho sela o contrato implícito de casamento e estabiliza o matrimônio, não sendo mais possível trocar de espôsa.

Desejam, porém, filhos alternadamente homem e mulher; aquêles são os perpetuadores do grupo, estas, além do trabalho que produzirão, facilitam o casamento dos filhos homens, pelo processo de troca. Há plantas e *baxsesé* ou ritos mágicos, admite a mentalidade dos indígenas, que facilitarão ou mesmo garantirão a alternância de filhos de ambos sexos. Se nascerem seguidamente três mulheres, o índio repreenderá a esposa, achando que é culpa dela.

Um exemplo nos foi citado em Teresita rio Papuri, Colômbia. Ao nascer a quarta criança do sexo feminino, a mãe a enterrou viva. O Missionário indaga: « Por que fêz isto? » — « Porque meu marido me xingou ».

Quanto ao número de filhos, pelas dificuldades de criá-los (máxime porque todo o pêso recai sobre a mãe), não se encontra prole numerosa. Com alguma frequência ocorrem 6 ou 7 filhos.

Note-se que nem sempre a moça se casa cedo. E, por outra parte, o gênero de vida envelhece-a precocemente, e talvez bem prematuramente cesse a sua fecundidade. Não nos foi dado verificar em qual idade terminam as regras na mulher. Sabemos, sim, que a menstruação inicia pelos 12 anos e que conhecem e empregam plantas para a regulação do catamênio.

O intervalo, já o notamos, é regularmente de três ou mais anos (até mesmo 10, 12 ou 15) entre os partos (cfr. C. III 4, Obs. 5 a, p. 56).

1) *Abôrto e infanticídio*. — Apesar de desejarem filhos, provocam o abôrto e praticam o infanticídio. Quando não bastaram as poções esterilizantes, recorrem ao abôrto; para isso há as *Puçangas*, que a própria mulher ou sua sogra prepara. Quando nem estas foram eficientes, tenta-se o processo mecânico para matar o feto e abortá-lo até pisando no ventre da gestante. E se, apesar disso, nasce vivo o filho indesejado, elimina-se, enterrando-o vivo. E será de regra a própria mãe que o fará. Talvez o enterrar vivo denote certo sentimento, concebendo-se como morte mais suave. De feito forram delicadamente a cova com fôlhas de bananeira.

O Bispo Missionário Dom João Marchesi, com um tirocínio de quase 50 anos entre as tribos do Uaupés, estigmatiza « o cinismo com que enterram vivos os recém-nascidos, sufocando-os como se faria a qualquer animalzinho » (ap. *Os Tucanos*, p. 26). Dentre os mais repugnantes, o episódio narrado pelo Pe. Afonso Kuipers, ocorrido no povoado de África, margem esquerda do Papuri, Colômbia. Foi enterrada de pé uma criança de seus oito anos, deforme, de cabeça grande; e como a cova era pequena, a mãe pisava na cabeça fora da terra « para enterrar mais e não continuar chorando ».

São quatro os casos regulares de infanticídio:

1. — *o do filho ilegítimo*. Tais são todos os que nascem fora da legítima união conjugal. A razão é a vergonha que daí advém. Não constitui, porém, impedimento matrimonial para a donzela-mãe. É um sinal de que não tem « malefício de esterilidade ». Os filhos só podem derivar de matrimônio legítimo. É grave insulto dizer a alguém que ele não tem pai. Há uma exceção: em geral são poupados os filhos dos civilizados. Conhecem-se casos em que os avós da criança se orgulharam, porque seus netos eram « filhos de Branco ».

Objeto da maior vergonha são os filhos incestuosos. Com o máximo segredo será provocado o abôrto ou executado o infanticídio.

Conhecemos uma jovem Tukano do povoado de Ananás (rio Uaupés) que em 1967 teve um filho incestuoso com o seu padrasto, sendo logo esmagado e enterrado (tão superficialmente que o mau cheiro denunciou o local e o fato). Em 1969 ficou ela novamente grávida, ainda incestuosamente, pelas relações com o padrasto, e note-se que este não é viúvo, antes, tem esposa válida. Informada do fato a Rvda Irmã Enfermeira de Taracua, para evitar novo infanticídio, que as circunstâncias faziam prever, recolheu a moça no Hospital até que veio à luz uma criança normal e sadia. Embora fosse do conhecimento geral a paternidade da criança, o padrasto a negava. A moça, com auxílio da Missão, conseguiu fazer um bom casamento com um viúvo, que recebeu de boamente como filho a criança incestuosa, batizada sob o nome de José Geraldo. Depois que a criança completou quatro anos, em 1973, o padrasto pôs-se despidoradamente a dizer que o menino era filho seu e querendo tirá-lo à viva força à sua mãe.

2. — *do quarto ou quinto filho consecutivo do mesmo sexo*. Especialmente se forem mulheres.

Em março de 1957 uma mulher ainda moça recolheu-se ao hospital de Pari-cachocira, rio Tiquié, em estado grave, em consequência de um abôrto. Inquérito posterior apurou que se tratava de abôrto criminoso, com expulsão do feto em dois pedaços, com intervalo de dois dias. E a causa fora o receio de uma criança do sexo feminino, como as duas precedentes. Não conseguimos apurar se no caso teria intervindo algum pajé, que *previra* o sexo do nascituro.

3. — *dos filhos gêmeos*. Um dos será eliminado. Regularmente o segundo, a não ser que outro motivo aconselhe o contrário. Por exemplo, eliminarão de preferência o defeituoso, ou a menina. Parece que a razão desse crime é a dificuldade, para a mãe, de criar dois filhos simultaneamente, com todo o trabalho que lhe cabe; e não outro motivo de caráter mágico ou supersticioso. Informou Patrícia Vasconcelos que o marido bate na mulher, quando esta dá à luz filhos gêmeos.

Os Missionários têm conseguido salvar e criar alguns gêmeos e, quando crescidos, isto é, depois dos quatro ou cinco anos, os pais os recebem de bom grado, antes, exigem-nos. Acha-se presentemente em Taracua (1974) uma menina de seus 12 anos, por nome Maria de Fátima, nascida em Iauareté aos 16 de Junho de 1962, filha de mãe *Arapaço* e pai *Taryana*, a segunda de trigêmeas. Logo ao nascer a segunda menina, antes que a mãe tomasse qualquer atitude hostil, uma mulher tomou a criança e levou-a ao Hospital, onde foi cuidada e continua até hoje sendo criada pela Missão Salesiana. Mas veio uma terceira menina que não foi recolhida a tempo de evitar que a mãe, num gesto de impaciência e desgosto, lhe desse um ponta-pé, atirando-a a certa distância, onde foi encontrada com a cabeça rachada da pancada contra o chão ou contra um pau de lenha. Foi levada ao Hospital, mas sobreviveu apenas dois dias sendo batizada com o nome de Maria de Lourdes, tendo a primeira recebido o nome de Maria Aparecida.

Entretanto causa espécie este diverso modo de agir: quando uma criança ficou órfã de mãe, não será morta, porém passará aos cuidados de outra mulher. Quando, ao invés, se trata de gêmeos, nenhuma mulher tomará a si o encargo de criar um dos recém-nascidos, mesmo quando haja alguma recém-lactante que acabou de perder o seu filho.

Confirma-o o Pe. Antonio Giaccone dizendo que viu mulheres recém-parturientes descarregando os peitos, ou amamentando algum cachorrinho antes que alimentar um filho alheio (*Os Tucanos* p. 53).

Ainda nestes casos não transparece motivo algum supersticioso, senão apenas o egoísmo das mulheres e a nenhuma amizade entre si. Se tomam cuidado do órfão, é por imposição inviolável dos irrevogáveis costumes da tribo.

4. — *dos filhos defeituosos*. Qualquer defeito físico notável é fatal ao recém-nascido. Nem se pode crer que se trate de razão mágica, senão, por um lado, a grande vaidade dos pais, sobretudo da mãe; e, por outro o pensamento que será de pêso à tribo, a qual precisa de indivíduos perfeitos e fortes, e só a êstes deseja. Mais facilmente escapam (como se comprovou) os surdos-mudos, por que só muito mais tarde conseguem verificar-lhes o defeito.

2) *O parto*. — O parto considera-se uma operação fisiológica da mulher, como qualquer outra, e que não despertará atenção ou cuidados. Apesar da falta de higiene e de medidas preventivas, estas filhas de Eva parecem ter o parto mais normal do mundo. Muitas vêzes continuam trabalhando até aquêlo momento, e reencetarão pouco depois sua vida normal trabalhosa.

Foi-nos relatado pelo Irmão leigo Salesiano, o Agrônomo Teotônio Ferreira, o caso de uma índia em S. Gabriel, a qual trabalhou na roça pela manhã, à tarde teve criança, e ao dia seguinte veio retomar seu trabalho. São freqüentes os casos em que os Missionários mandam-nas tomar repouso e elas recusam.

Os homens, porém, sairão da maloca (ou de onde se der o parto), abandonando, quiçá, a parturiente entre dores, porque está determinado que não podem assisti-lo. Por esta razão, se há hóspedes na maloca, a parturiente se recolherá dentro de algum apartamento, se houver, ou o prepararão a tempo, para essa finalidade, ou então sairá da maloca para dar à luz no mato. Como também não deve haver no local machado, facão ou qualquer outro objeto de ferro ou metal.

Entretanto, na maioria dos casos, a mãe terá convidado outra mulher para assisti-la. Esta, como se fôra madrinha da parturiente, adquire sôbre ela alguns direitos: chamá-la-á *Max-kōá* (*afilhada*), e ela, por seu turno, di-la *Pax-koá* (*madrinha*), e deve prestar-lhe os serviços pedidos.

A fim de esconjurar qualquer mal para o recém-nascido, o pajé ou um *Komū* virá « soprá-lo » e à sua mãe, com a fumaça do seu cigarro, informou Dorotéia Brito. Como preventivo de doenças marcará o rosto da criança com numerosas mas pequenas manchas vermelhas da substância mágica carajurú.

3) *Nibi-paxkō*, i.e. *Choco*, « *Couvade* » ou *Recolhimento*. — Vigora o recolhimento (ou « *choco* » ou « *couvade* ») entre as tribos do Uaupés. De algumas lendas de evidente origem patriarcalista, resulta que não sempre existiu o *choco* ou *recolhimento*. E que a mulher é que se recolhia à rede nos seus incômodos. A narradora Doroteia Brito, a certa altura da lenda acrescentou espontaneamente que « antigamente era a mulher que se deitava na rede » após o parto.

Na expectativa deste (informações da Arapaço Lina Teles, auxiliar de enfermagem) a mãe prepara um cordão (infelizmente muitas vezes um imundo pedaço de embira) e assenta-se sobre um banquinho junto à sua rede, à qual também se apoia, movimentando o corpo para facilitar o parto. Sobrevindo o delivramento, sentar-se-á sobre um monte de cinzas (parece que não por motivos mágicos), mas para absorver o sangue. Mal nascida a criança, a mãe, com auxílio da *Paxkoá*, corta-lhe o cordão umbilical. Outrora faziam-no batendo entre duas pedras, ou mesmo com os dentes, ou ainda com uma gramínea cortante, dita *tiririca*, ou com uma fasquia de arumã. (Hoje, com frequência servem-se de uma tesoura. O tuxaua da tribo Íde-maxsã das cabeceiras do Komé-ya, afluente do Pirá-paraná, pediu-nos com instância que na visita sucessiva lhe trouxéssemos uma tesoura, de cuja utilidade ouvira falar). Ata-se depois o cordão umbilical, não raro deixando-o com 8 ou mais centímetros, enterra-se a placenta debaixo da rede (agora, mesmo fora da maloca) e leva-se a criança ao rio para o banho.

Salvos raros casos de parto difícil (raríssimos os de morte), a mãe retoma logo os cuidados e trabalhos de casa. O marido, porém, se considera em estado de gravidez. *Nibi-pkö* (de *Nibi*, criança e *pax-kö*, pai). Por isso deve pôr-se de repouso ou resguardo, *Sihyogö*, durante seis dias: não trabalhará, evitará sair de casa, de tomar sol, passará a maior parte do tempo na rede e sujeita-se a uma rigorosa dieta. « Se o pai trabalhar a criança adocece, chorará dia e noite », assim nos explicaram.

Temos visto também os índios que freqüentaram as escolas da Missão submeterem-se a tal costume. E a palavra do Missionário que tenta mostrar a inutilidade do costume, respondem: « Os velhos assim o querem » (tendendo encobrir a própria convicção).

É o conceito da ligação do pai com o seu filho, como sendo o próprio pai que se reproduz. Tudo, pois, o que acontece ao pai, não pode deixar de afetar a criança. Como o esforço, uma alimentação mais grosseira prejudicaria a criança, o pai deve abster-se dessas coisas. A espôsa, então, é que servirá ao marido cuidadosamente.

Esta crença da ligação íntima entre a saúde e bem-estar do pai e do filho, não vale apenas nos primeiros dias do recém-nascido, senão também que dura tôda a vida. Dom José Domitrovitsch, quando superior da Missão de Pari-cachoeira, pôde assistir o seguinte episódio: Julio, o tuxaua Tukano local, ao saber que seu filho Mandú (o atual tuxaua desde 1956) fôra mordido por uma jararaca, abandona o trabalho, vai para a sua casa, põe-se na rede e de regime, a fim de que não se agrave o estado do filho, o qual se salvou graças à injeção anti-oftídica que imediatamente lhe aplicou o Missionário.

Tanto o pai, como a mãe, durante quatro dias só se alimentarão de mingau, sendo vedado o uso do peixe. É o *tabu da alimentação*. O pajé ou o *Komü* entrará em cena com os seus *baxsesé* (como foi dito: C. VII 2, e, 2 c, p. 241).

O recém-nascido é uma reprodução do pai. A mãe faz apenas o papel da terra em que germinou a semente; quem produziu a semente foi a árvore, cuja natureza a semente reproduzirá. É um conceito evidentemente patriarcalista. Note-se que afirma o Bispo Dom João Marchesi haver ouvido do Tuxaua

Tukano Julio, de Pari-cachoeira, expressões semelhantes às dos Judeus (que eram patriarcalistas): « Os filhos do meu útero ». Desta concepção derivam logicamente duas conseqüências: a primeira é o *chóco* ou resguardo do pai, a segunda, é que o filho pertence à tribo paterna e não à de sua mãe.

4) *Imposição do nome*. — Pelos três anos de idade, quando a criança já caminha desembaraçadamente e começa a falar e dar os primeiros indícios de compreensão, procede-se ao rito de *imposição do nome*, rito que termina com um caxiri.

Até êsse momento a criança é *Oẽ*, isto é, « *sem nome* ». Assim no-lo traduzem, nem sabem dar outra explicação dêste termo.

Cabe ao pai, conforme o relato da *Taryana* Teodora, escolher um nome. Uma circunstância qualquer do momento, ou certa particularidade notada na criança, inspirará o nome. Percebe-se que assim os nomes podem se repetir, e efetivamente se repetem com grande freqüência, embora não haja obrigação de impor o nome dos antepassados. A obrigação de dar aos recém-nascidos os nomes dos ancestrais, é costume dos que admitem a reencarnação, e tais não são os destas tribos.

Com a mentalidade realista do indígena, podem aparecer não só nomes belos e poéticos, mas também ridículos e até indecorosos.

A convite do pai, dois velhos, possivelmente o pajé e um *Komũ*, ou dois *Komũá*, munidos de cigarro, e um dêles também com uma panela (como informou Dorotéia Brito), com brasa e resina, no próprio local do nascimento sopram a fumaça e defumam o ambiente em derredor, bem como a mãe da criança, « para não ficar doente », explicam. Por isso se diz « Nome Soprado, *Baxséke Wamẽ* ». É um rito que valoriza o nome impôsto e tem a fôrça mágica de esconjurar da criança qualquer malefício.

Esta função dura um dia inteiro de sol a sol.

Em julho de 1955, o seringalista Armando Sarmento pôde assistir semelhante cerimônia entre os *Kubêwana* do alto Uaupés. Observou, então, que, por entre as cuias de caxiri e as fumaças do cigarro ritual, os *Komũá* iam narrando a história das origens do grupo, com o particular que, em se tratando de criança do sexo feminino, os narradores omitem as passagens referentes a *Wãx-ti*.

Aparece ainda neste rito uma mulher com a função de *Pax-koá*, que nos traduzem por *Madrinha*. A criança é deixada à vontade, divertindo-se dentro da maloca, porém a intervalos sua *pax-koá* derrama abundantemente sobre ela um corante preto, preparado com a planta *ve'é*, deixando-o escorrer-lhe pela cabeça e o corpo. Os *Komũá*, e todos os presentes servem-se em profusão da bebida (caxiri) preparada para esta circunstância, e que é dada também à criança.

Mais tarde veio ao nosso conhecimento o que Stradelli escrevera sôbre a imposição do nome e o lemos a Dorotéia Brito, a qual confirmou que tudo se passa ainda hoje como foi escrito por aquêle autor no fim do século passado. Por essa razão transcrevemos o que se lê no seu *Vocabulário Nheengatú-Português*, ao verbete *Mucera* (p. 537):

« A de dar o nome, é uma das bonitas cerimoniais indígenas, a que tenho assistido mais de uma vez. A imposição do nome se effectua quando o menino, que deve recebê-lo, já começa fallar e já anda por si, — entre os dous e três annos de idade. No dia aprazado os vizinhos se reúnem todos desde a madrugada, logo depois do banho matinal, na casa dos paes. O pagé, o pae do menino e o mais velho dos parentes, que tomaram banho mais cedo, estão desde antes do levantar do sol fechados num repartimento especial, preparado *ad hoc*, na extremidade opposta à entrada. Cada um tem na mão uma cuia de carajuru da luz, e no chão, no meio dos três, está fincado o cigarro ceremonial. Os que chegam se assentam em bancos dispostos de forma a deixar no centro entre a porta da frente e a dos fundos uma passagem livre e desempedida. As mulheres vão para a cozinha. Os três que estão fechados no quartozinho, depois de ter cada um enchidas as bochechas de fumaça, logo ao nascer do sol assopram por cima das cuias de carajuru em todas as direcções, invocando pelos seus nomes as mães das cousas que vivem no ceu, nas águas, nas mattas e sobre a terra, para virem e prestar attenção ao nome, que o menino vai receber, para protegê-lo e acompanhá-lo na vida, como protegeram e acompanharam os paes e os avós delle, que nunca faltaram com o que é devido às mães das cousas. A litania não é curta, e levam horas na invocação feita em voz alta, mas sem acompanhamento por parte dos assistentes, que sentados nos bancos, nas redes, em terra, como podem, enchem a casa, e bebem cachiry que é servido largamente pelas mulheres que estão na cozinha e somente vêm para este serviço. Quando o sol chega a pino, isto é, ao meio dia, os officiantes, que ficaram fumando e bebendo calados desde que acabou a primeira invocação, recomeçam outra vez. A terceira invocação começa umas duas horas antes de deitar-se o sol; mas então já não se acham na casa somente os homens, mas também todas as mulheres e todas as crianças, e todos repetem em altas vozes o nome de cada mãe das cousas que os três velhos invocam. A criança que deve receber o nome é deixada a brincar à vontade no meio do quarto, com os outros meninos, se os há, e quando está para desaparecer o ultimo raio do sol, o pagé, que com o pae do menino e o parente mais velho saiu do quartinho onde passou o dia, o pega no braços e apresentando-o ao sol, do modo a fazer-lhe receber os últimos raios diz o nome, e este é então repetido por todos em altas vozes. O nome que o menino recebe é muitas vezes o nome que já trouxe algum dos avós ou algum outro nome de que ao momento se agradem, e isto especialmente se se trata de filho de chefe. Muitas vezes, todavia, o nome do menino é escolhido e lhe é dado em attenção ao objecto que estava pegando no momento em que o pagé o pegou para apresentá-lo ao sol, ao gesto que faz, à palavra que disse, porque então é como se o próprio sol lhe desse o nome. Isso, pois explica como em muitos casos, quando se procura a significação dos nomes indígenas, se tem a surpresa de encontrar significações as mais disparatadas ».

Observa-se actualmente que, mesmo antes do batismo, além do *Baxséke Wamê* dado pelo pagé, recebe outro *nome cristão* ou, melhor, um nome que costumam usar os civilizados. Em geral não se nomeiam senão por este nome cristão.

Muitas vezes recusam revelar ao civilizado o « *nome soprado* ». Não é provável que nesta recusa entre um terror supersticioso (o *tabú do nome*), como se o nome representasse parte da personalidade, e, por isso, revelá-lo seja prejudicial ao indivíduo.

Pierre Gordon (*L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, p. 132) explica pelo *tabú do nome* a « *teconimia* », isto é, o costume (de resto bastante espalhado: Ásia, África, América, Oceânia), de não proferir o nome do pai e designá-lo pela expressão: « o pai de Fulano » (dizendo o nome do filho). A omissão do nome seria um sinal de respeito, como se omite, em muitas tribos, o nome dos objetos sagrados, e os Judeus, o de *Javé*. E assim releva que entre os Gold há interdição de citar o nome do pai, podendo-se, porém, dizer o da própria mãe ou esposa, porque estão em posição inferior.

Igualmente entre as tribos do Cauaburí a mulher jamais pronuncia o nome do marido, dirá sempre «o pai de N.». Comumente, tratam-se pelo *nome cristão*, e, com relativa facilidade indicam o próprio «nome soprado» e os dos companheiros. As crianças no colégio por brincadeira e zombaria chamam os companheiros pelo *Baxsêke Wamê*. Ocultam-no por vergonha, seja indecoroso ou não, a fim de parecerem civilizados.

Observa-se uma tendência a abreviar os nomes: Candí (por Cândido), Beré (Bernardo), Mandú (Manoel); como também a de fazer oxítonos os nomes portugueses: Martá, Liná, Mariá, etc. E muitos, pela dificuldade de pronúncia adulteram os nomes: Sabá (Sebastião), Putucho (Protásio), Burigúrio (Gregório), Duí (Luiz), Inhũ (João), Baria (Maria), etc.

Gostam, outrossim, de dar alcunhas grotescas aos companheiros, máxime nos colégios.

Eis alguns dos nomes mais usados entre as tribos do Uaupés:

Nomes de homem

Dyágoro
Dopíno (um pássaro preto)
Dõ'pó-sũ (bicho-de-pé)
Hakíto
Henã (um peixe)
Kõomãno
Náhuri
Namá saaró (chifre de veado)
Ñyígõ (preto, negro)
Omõsĩ
Õre-buru (frieira)
Pahíro (grande, grosso)
Pirõ dõhõgõ (cobra sentada)
Poá mārĩ (calvo, sem cabelo)
Sapó-ro (espuma)
Séribi
Sibýá pōrá (filhos do sibýá)
Sonã toãmi
Umũpo
U're (rouxinol)
Õ're-tõ (cacho de pupunha)
Wĩ'rõ (vento)
Yepá-sõnyá (uma personagem lendária)
Yuxkó-ro (uma madeira)
Yúpuri

Entre os *Tuyuka* também:

Tunú (flauta?)
Iñaffhĩ
Dêpo (pé)

Nomes de mulher

Anosáro
Bu'ú (o peixe Tucunaré)
Dixsĩro
Duhígo (sentada)
Dumáha
Koõ
Nãmá paxkó (mãe do veado)
Ñyígõ (preta, negra)
Õri pax-kõ (mãe das flores)
Pirõ dõhõo (cobra sentada)
Semé (paca)
Somé
Supýá
Wexkoryó (um pássaro)
Yu'sío

Entre os *Bará*:

Bwénomyo
Kamoõ
Neñõ
Nomĩ
Yawíra
Yexpádwa

5) *Designação dos filhos conforme a idade.* — É variada a nomenclatura que usam para designar a criança, de acordo com o seu desenvolvimento. Convém ressaltar uma particularidade: a criança para exercitar a sua voz, dá gritos, em

vez de cantarolar, como fazem os filhinhos dos civilizados. Seria talvez imitação das aves ou dos animais da mata, que ouvem com freqüência, quando sua mãe se entrega aos trabalhos da roça. Já nos primeiros meses aparecem os indícios, e generalizados, dos maus instintos e de uma criatura caprichosa e birrenta que virá a ser. Temos com freqüência ouvido crianchinhas de 6 ou 7 meses a *rosnar* (parece-nos o termo mais adequado) e prolongadamente, no colo de suas mães, quando esta quer tirar-lhes alguma coisa das polpudas mãozinhas.

1. Até o dia da imposição do nome diz-se *Õẽ*;

2. *Maní*, parece, é um termo usado em alguns lugares equivalente a *bebê*;

3. Nos primeiros meses, visto que o bebê tem a epiderme mais clara e avermelhada, dizem-no *Soãgõákã*, isto é, *vermelhinho* (Fem. *Soãgõákã*; pl. *Soãrá:kã*);

4. Quando já tem o corpinho um pouco mais firme, de sorte que já pode ficar sentado no colo, carregado ao braço ou reclinado ao ombro, dizem-na *Dubigõ* (F. *Dubigõ*, pl. *Dubirá*), que quer dizer «o que se senta», ou *Dõxpõ-peõgõ* (F. *Dõxpõ-peõgo*, pl. *Dõxpo-peõra*), i.e. «reclinado ao ombro».

5. Diz-se *Boagõ* ou *Büagõ* (F. *Büagõ* ou *Bõagõ*, pl. *Büará* ou *Bõará*) quando já engatinha (de *bõa*, engatinhar); isto é «o engatinhante»;

6. Quando já começa a firmar-se sobre as pernas dizem-na *Nũ'kũgõ* (F. *nũ'kũgõ*, pl. *Nũ'kũrá*), i.e. «o que está de pé» (de *nũ'kũ*, estar de pé);

7. Quando já caminha, dizem-na, por isso mesmo *Syagõ* ou *Sihyagõ* (F. *Syagõ* ou *Sihyagõ*, pl. *Syãrá* ou *Sihyãrá*), i.e. «o caminhante» (de *sihyá*, caminhar);

8. Pelos dois ou três anos se diz *Büxkõákã* ou *Bõxkõákã* (F. *Büxkõákã* ou *Bõxkõákã*, pl. *Büxkõrákã* ou *Bõxkõnakã*), i.e. «crescidinho» (de *bõxkõá*, crescer), ou *Büxkõ-põ*, (pl. *Büxkõrá-põ*).

9. Após a imposição do nome é *Buxtuyágõ* ou *Buxtuyégõ* (F. *Buxtuyágõ*, *Buxtuyégo* pl. *Buxtuyãra*, *Buxtuyëra*).

10. Dos seis anos mais ou menos, até a iniciação é *Wi'mãgõ* (F. *Wi'mãgõ*, pl. *Wi'mãrá*);

11. Desde a época da iniciação pubertária, o rapaz se diz *Ma'mã*, e a donzela, *Nõ'myõ*. (Não se confunda com *nũ'myõ*, mulher).

12. Para indicar que já está ficando mais encorpado, usam as expressões: *Niri-büxkõ* ou *Nini-bõxkõ*, para o rapaz, *Niri-büxkõõ*, para a donzela (pl. M. e F. *niri-büxkõrá*).

6) *Educação dos filhos*. — Em tôda a primeira infância as crianças de um e outro sexo estão aos cuidados maternos. O bebê passará da rede para os braços maternos ou de uma irmã mais velha, e dormirá na mesma rede com sua mãe. Dar-lhe-á esta do seu leite, mais tarde, mingau de farinha ou de banana. Muitas vezes vê-se a mulher deitada à rede, dormindo, enquanto a criança lhe suga os peitos. Aliás o modo usual de fazer calar a criança que chora, é dar-lhe os seios a mamar, em qualquer lugar (inclusive na igreja, durante as funções) e a qualquer momento do dia e da noite.

Leva sua criança ao banho, pela manhã, depois à roça, onde ficará deitada a uma pequena rede à sombra de uma árvore, ou de algum galho espetado ao chão, ou sob as vistas de alguma irmãzinha, enquanto a mãe trabalha.

Sol, chuva, banhos, picadas de inseto, tudo contribuirá para ir enrijecendo a delicada epiderme e habituando aquele organismo à resistência.

Voltando para casa, com um aturá às costas, cheio de raízes de mandioca, a

mãe trará sua criança de encontro ao peito, com auxílio de larga embira, que lhe pende do pescoço, (é o processo que se diz *sā-wöamō*), ou acavalada ao quadril, (*sā'rēámō*).

Estando sempre em companhia da própria mãe, a criança aprenderá antes a sua língua, se a mãe ainda não aprendeu o idioma do marido.

É verdade que os meninos logo seguirão o pai e se esquecerão da língua materna. A própria mãe, depois de algum tempo de casada, talvez só falará o idioma dos habitantes da maloca. Por isso raramente os filhos saberão o idioma materno. Temos verificado que, no máximo, dêle conhecem apenas alguns vocábulos. Os meninos, apenas crescidos, pelos cinco anos, se emancipam dos cuidados maternos e seguirão de preferência o pai à caça ou à pesca, ou ficam brincando em grupos pelo mato, à procura de frutos, ou pelos rios, nadando e pescando.

As meninas, ao contrário, continuam ao lado e sob a vigilância da própria mãe, ajudando-a, conforme a sua capacidade, nos seus trabalhos. Vão com a mãe à roça, arrancam raízes de mandioca, voltam com seu fardo de mandioca ou de lenha, ou carregando algum irmão menor, tomam conta das crianças e até ajudam na preparação dos alimentos.

Notava um Missionário que à menina, habituada a estar sempre ao lado da própria mãe, custa-lhe muito a vida do internato no colégio das Missões, ao passo que os meninos se adaptam mais facilmente, nem pensam em voltar para a casa.

A menina, embora destinada a abandonar a nação e, como espôsa, fundar uma família em outra tribo, é contudo elemento de grande valor econômico para seus pais. Em alguns casos os pais a cedem aos civilizados, para os serviços de casa, em troca da conveniente recompensa; ao atingir, porém, a puberdade, buscá-la-ão para o rito da iniciação e depois para o casamento conforme os costumes da tribo. O Pe. Humberto Limpens citou-nos um caso, sucedido pouco antes de 1947. Até a época do casamento a menina ficou trabalhando com os brancos. O pai o havia permitido como paga de uma espingarda.

Se, por acaso, um indivíduo morre deixando filhos em outro povoado ou maloca, um seu « irmão » (será um parente próximo o tuxaua ou outro qualquer), fazendo longa viagem, se necessário for, irá buscar os órfãos de cuja manutenção e educação se encarregará.

É extraordinariamente grande o espírito de liberdade em que são criados os meninos. Vão aonde querem, sem licença dos pais ou sequer aviso prévio. Agem como lhes apraz. Não atendem aos pedidos que lhes dirigem os pais. Não executam os trabalhos pedidos. Os mínimos caprichos da criança são atendidos. Desde cedo oficialmente fumam e bebem as bebidas fermentadas, nos caxirís.

Frei Laureano da Cruz narra como uma imprudência do capitão João Palácios, na denominada « Província dos Encabelados » (por trazerem, os índios cabelos muito compridos) provocou o ressentimento dos indígenas que trucidaram o capitão e muitos civilizados. E explica: « É gente tão fidalga que até dos próprios pais não toleram um piparote » (*Descobrimientos*, p. 99).

O menino é que decide se vai internar-se no colégio, se não voltará no ano seguinte, se quer sair no decorrer do ano, etc. Os pais nada fazem ou dizem para essas decisões.

Com tal independência poder-se-ia prever o desenvolver-se de tipos revoltosos e briguentos, o que efetivamente não se dá. (Cfr. C.V: Ingenuidade e alegria, n. 23). É que contrabalançando ao espírito de autonomia existe o de absoluta adesão às leis disciplinares da tribo, espírito que se desenvolve com as crenças e firma-se pelo exemplo dos velhos e as práticas cerimoniais.

Não há realmente nenhuma escola ou instrução oficial, a não ser o « curso de iniciação pubertária ». Porém, a maloca quer com sua vida habitual, ou a extraordinária das festas, é toda ela uma escola prática e social.

Um « curso de profissão doméstica », a filha o faz ao lado da mãe, vendo-a trabalhar, ajudando-a, recebendo as suas correções. Ao chegar à idade núbil, estará perfeitamente preparada para organizar e dirigir o novo lar, como dificilmente uma sua coetânea dentre os civilizados o conseguirá. Atualmente, nos educandários das Missões, freqüentam um verdadeiro *curso de economia doméstica*. Contudo estes trabalhos, que estão fora do padrão primitivo da tribo, constituem conhecimento que a mãe ou não ensinará ou talvez a filha não queira aprender. É fato que muitas vezes verificamos: as filhas não sabem tudo o que sabe e faz sua mãe.

Preparando seus pequenos arcos e flechas para os divertimentos, ou vendo trabalhar os homens e, algumas vezes auxiliando-os espontaneamente, os meninos também se habilitam nos diferentes trabalhos masculinos. Nunca, porém nos femininos. Riam-se, a princípio, contou-nos o Bispo Missionário Dom João Marchesi, quando viam o Missionário acender fogo e preparar a própria comida, porque « é trabalho de mulher ». Hoje em dia já se vê um homem da geração moça, que passou pelas escolas da Missão, carregando um seu filhinho, quando a mulher está onerada com um aturá nas costas ou outros grandes pesos. O gênero de vida indígena é todo um processo intuitivo de aprendizagem, despertando o interesse das crianças, desenvolvendo a capacidade de imitação que possuem bem radicada, num ambiente de liberdade, alegria, e bem-estar. Um conjunto, enfim, de condições de acôrdo com a psique indígena, e por isso asseguradoras de um feliz resultado. Não raro os rapazes se tornam mais hábeis que os próprios pais.

Há tantos trabalhos que executam coletivamente, ou, ao menos, com auxílio de outros, como as derrubadas, as limpas das roças, a construção das casas, a fabricação das canoas. Pode-se, sem receio, afirmar que os pais se interessam pela educação material dos filhos. É ambição do pai que seu filho seja um guapo pescador ou remador. Não lhe negará para isso os seus conselhos e a sua experiência. Hoje, muitos pais já se interessam por algo mais, e trazem seus filhos à Missão para que os faça *Branco*. Um pai trazendo uma menina de seus oito anos para o colégio, recomendava à Diretora que a « instruisse, ensinasse o Português, afim de que depois pudesse casar com Branco ». Depois que passou alguns anos no colégio, a criança se considera superior e como tal é tida pelos outros. Passou a ser *Branco*.

7) *Iniciação pubertária*. — Por *iniciação pubertária* ou « rito de passagem »,

entende-se a entrada oficial do indivíduo que atingiu a puberdade, para a vida social da tribo, passando a tomar a responsabilidade de suas ações. Para isso receberá também a devida instrução sobre o « direito costumeiro » do grupo a que pertence, as obrigações e direitos dos indivíduos. E também, só para os rapazes, a explicação de certos costumes e as lendas que constituem o patrimônio histórico e cultural do grupo.

Tanto os do sexo masculino, como os do feminino devem submeter-se ao *rito de iniciação pubertária*, após um curso teórico-prático. Trata-se de uma função religiosa, como se fôsse a consagração ou santificação do indivíduo, que é integrado no grupo dos cultuadores de *Wāx-ti*.

Os Missionários com ação paciente e prudente vão conseguindo alterar os costumes indígenas, embora lentamente, com adoção dos costumes cristãos e extirpação dos que se opõem à moral do Evangelho, ficando tão só os que não ferem a essa moral. Por exemplo, muitos dentre os rapazes se acham internados nos colégios da Missão na época da iniciação pubertária. São poucos os casos em que os jovens, em tal época da vida, deixam de voltar ao colégio, a fim de passarem pelo « rito da iniciação ». E alguns afirmam que o rapaz pode casar-se mesmo sem se haver submetido a tal rito.

a) *Curso de iniciação masculina - Miri-mēra a'mō-yesé.*

Estes dados se baseiam em descrições feitas por indígenas das tribos *Tukano*, *Wanana*, *Pirá-tapuya*, *Taryana*, *Tuyuka*, *Desana*, *Bará*, *Kumādene* e *Baré*. Este último informante fê-lo conforme reminiscências de sua iniciação, mais de trinta anos antes, em Tamanduá. É, porém, um costume geral de tôdas as tribos da região, do grupo Tukano, como do Arwáke e do Makú, assim afirmaram os próprios indígenas.

O *Baré* Plácido de Melo informou-nos que, quando da sua iniciação eram ao todo uns 20 rapazes, e os instruíam umas dez pessoas, entre pajés e *Komūá*. Era, porém, tremendamente enfadonho. Quando um pajé acabava de falar, vinha outro, repetindo as mesmas coisas, alguns já bêbedos. Eles ouviam com medo, acreditando em tudo. Lembrava-se de um velho pajé que sabia muitas histórias e as contava muito ao gosto das crianças. Nos povoados menores, será talvez um único candidato à iniciação, como foi o caso de Felisberto de Urubucuará, e do jovem Graciliano Carvalho, *Pirá-tapuya* de Tatá-punha. Este ficou dois meses isolado numa casa e aí vinham os velhos dar-lhes as lições e contar-lhes histórias que êle devia repetir no dia seguinte.

Conforme o número de habitantes de uma maloca, os jovens, ao atingirem a puberdade (praticamente quando começam a mudar de voz), são reunidos em grupos, em lugar apartado, para o curso de iniciação, que se denomina *Miriá-mēra a'mō-yesé*, isto é « rito de iniciação com os instrumentos sagrados ou *Miriá* ». Em muitos casos improvisam-se para isso barracas mais no interior da mata.

O curso que dura várias semanas, ou até dois ou três meses conforme o aproveitamento dos alunos, é dirigido por um ou mais pajés e *Komūá* simultaneamente. Há um conjunto de provas dolorosas para verificar o espírito de sacrifício e resistência dos rapazes. Parece que há campo para a inventiva na aplicação das provas. Num povoado do Tiquiê, encontramos dois rapazes que traziam em cada braço uma ferida ao redor do punho, como se fosse produzida por uma algema. Desprovidos de roupas, ficam sujeitos às intempéries, quatro vezes são açoitados pelos *Komūá* nas costas com caniço, mantendo os braços

cruzados ao peito e não podem chorar. Consta-nos de um jovem que não resistiu aos golpes e sentindo-se humilhado e desprezado pelos da tribo, teve que retirar-se e pôr-se a serviço dos brancos em S. Gabriel. Alguma criança disfarça para enxugar as lágrimas, disse um informante.

Põem-lhes punhados de pimenta na bôca e ordenam que as mastiguem. Quando são vários, estão dispostos em linha, e, com um pau cavam um buraco no qual cuspirão depois. O não acertar com o orifício, será motivo para castigo. Pela madrugada tomam banho no rio, ao regressar bebem um pouco de *Kaxpi*.

São obrigados a grande jejum, *be'tisé*, e seu alimento obrigatório são as larvas das cabas.

Passam horas inteiras sentados aos chão, ouvindo os pajés narrando as tradições, contando as lendas, ensinando as obrigações como membros da tribo, esposos e pais, dando conselhos, fixando as relações com as tribos vizinhas. Estas instruções são entremeadas de caxiri e do aprendizado de fabricação dos cestos, redes de pesca, e outros trabalhos dos homens.

Ao narrar as histórias dos *Miriá*, põem ao lado de cada menino um dos instrumentos misteriosos, a fim de poder observá-lo bem. O instrumento é elemento essencial para a iniciação masculina. Além das informações positivas obtidas, di-lo o próprio nome do rito: « *Na porá-ré miriá-mëra a'mo-yërá* », exprimem-se os indígenas, isto é, iniciação dos filhos com os *miriá*. Esta é também a opinião de Koch G. (Z.I. 220). Não consta que haja o instrumento « berra-boi » (*bull-roar*) entre êsses índios.

Devem dar prova de aproveitamento dessas instruções, diversamente são batidos pelos *Komüá*. Êsse curso, embora curto, é, porém, intensivo, e exerce grande influência nos jovens. Cresce neles o temor do pajé. Nisto insistiu muito um dos informantes, grande medo do pajé, pois, apesar de não lhes bater diretamente, ordenava que os velhos, os *Komüá*, o fizessem. Tomam consciência que deixaram de ser meninos, tornam-se sérios, graves, ostentando certa altivez no seu procedimento, pois agora são cidadãos perfeitos e habilitados a constituir família.

Térmo dêsse curso é o incesto com a própria mãe, com a assistência do pai e do pajé ou *Komü*, assim depuseram indígenas de várias tribos. Êsse rito marca o início da vida sexual pública, porque até essa época só podem praticá-lo às escondidas.

b) Curso de iniciação feminina - *Mō-yōāsé*.

O rito de iniciação feminina pratica-se também, e com especial solenidade, entre os *Caboclos* descendentes dos índios Coianá, no interno da mata a uns três quilômetros de S. Joaquim do Coané (foz do Uaupés). A descrição que segue ouvimo-la diretamente de pessoas que passaram pelo rito, duas delas logo imediatamente após a iniciação, podendo não só fotografar uma delas com os cabelos cortados, mas alcançando até, mediante a oferta de um vestido, os seus cabelos. Pertencendo as informantes a dez tribos diversas (*Tukano*, *Pirá-tapuya*, *Taryana*, *Kumādene*, *Karapanã*, *Tuyuka*, *Desana*, *Wanana*, *Bará* e *Makú*) pudemos verificar que o processo é o mesmo. O que de particular havia em uma narração se harmonizava no conjunto, e talvez se dera com tôdas, embora alguma se esquecesse de narrar aquele pormenor. Mais ainda, afirmaram-nos que em todas as tribos se realiza de modo semelhante o *mō-yōāsé*.

Também a menina « quando fica moça », conforme a expressão indígena, isto é quando atinge a idade das regras, e lhe vem o primeiro mês-truuo, *a'mõsé*, deve passar pelo rito de iniciação pubertária.

A menorria denominam « *doença da lua* », *Mubi-pũ duxtisé*. É uma prova a mais entre tantas que tivemos, de como a vida íntima de cada qual é perfeitamente conhecida de toda a comunidade. O primeiro mês-truuo se dá pelos 12-14 anos, embora a criança aparente, pelo seu desenvolvimento físico, apenas uns dez ou menos. A criança de ambos sexos só alguns anos após a idade pubertária é que se *encorpam*; isto é, só depois dos 14 ou 15 anos é que dá, e de maneira quase sensível, o desenvolvimento do corpo, « tornam-se moços ». No aparecimento do mês-truuo, como na idade crítica da mulher, e pubertária do homem, não se notam perturbações fisiológicas anormais. A menstruação (como a concepção) sobrevém em qualquer época do ano e tão pouco que nem se tornam necessários panos para enxugá-la e, de regra, não ultrapassa um dia, informou-nos uma das Irmãs Enfermeiras. Como também que as mulheres passam meses sem menstruar, e algumas talvez um ano inteiro, e nenhuma antes de três meses após o parto.

Naturalmente não se pode com antecipação marcar data para isso. Compreende-se igualmente que é praticamente impossível realizar-se esse rito com um grupo inteiro, como na iniciação masculina, se atentarmos que são pequenos povoados ou apenas uma maloca.

Vai-se dando singular fenômeno de aculturação ou adaptação. Uma jovem por exemplo, se acha no colégio na época da primeira menstruação. Ela realizará o rito talvez muitos meses depois, quando volta ao seu povoado. Nem espera, conforme informação das próprias jovens, que venha o próximo mês-truuo para realização do rito. Quanto ao mais, segue perfeitamente o que marcam os costumes.

A primeira menstruação é um fato perigoso para a jovem, ela pode ser vítima de *Bisú* (C. VII 4, d, 5 c), *Bisú a'mõsé-re baásamĩ*, dizem, isto é, « Bisú come o mês-truuo ». Conforme explicam, *come* quer dizer que viria fecundá-la (Vd. *Lendas do Uaupés do Autor*). A donzela será, então, a primeira a anunciar o fato e pedir a intervenção do pajé ou *Komũ*. Uma das jovens assegurou que será mais feliz a donzela que fizer esse rito com um pajé mais forte. Outra acrescentou que o seria ainda mais, se fosse com um Branco (Cf. C. VII 5, c, 1, p. 341).

Ademais, o rito é desejado pela menina, não só porque lhe dá liberdade para as relações sexuais públicas, como também porque, conforme as suas convicções, esse rito lhe vai assegurar partos felizes, como depuseram várias jovens. Por essa razão nenhuma donzela ousaria casar-se sem o rito pubertário e o *mõ-yoásé* (coito de iniciação). Alguma donzela núbil especialmente as educadas nos colégios, talvez diga, por acanhamento, que não praticou o rito. No entanto, ela mesma afirmará, em consonância com as outras, que uma mulher não se pode casar sem se haver submetido a essas práticas.

A jovem Tukano Patrícia Vasconcelos, órfã criada na Missão de Iauareté, e que até seus 25 anos (1956) tem passado a maior parte da vida nos colégios da Missão Salesiana, sempre negou haver-se submetido ao rito pubertário. Embora numa conversa aos 9 de março de 1956, fora de todo assunto tenha saído com a afirmação: « Agora não se faz mais o rito da iniciação », em muitas ocasiões tem afirmado que os indígenas « todos, mesmo

gente de confissão e comunhão, continuam a fazer todas essas práticas antigas, também os ex-alunos e ex-alunas da Missão». Em Setembro de 1955, em Taracua, a propósito do rito da iniciação pubertária disse textualmente: «Até as cristãs fazem assim». Pelo dia 4 ou 5 de março de 1956 contou um episódio que se dera consigo na última temporada em que estivera com seus parentes de S. Luzia, de setembro de 1955 a fevereiro de 1956, episódio que documenta como dos próprios indígenas cristãos só lentamente se consegue extirpar as crenças primitivas. Um dia sentira-se um tanto mal (os incômodos habituais das senhoras). O seu tio Marcos, o qual, embora cristão, continua como pajé a praticar o «*sôpro*» e os outros ritos de *Xâma*, indaga se ela já havia feito o rito da puberdade. Respondendo ela que ainda não, o seu tio continuou: «Pois é, minha filha (*sic*), isso é porque você não fez o rito. Vamos fazê-lo agora?» Ela não aceitou (disse-nos). Então o tio dera-lhe a explicação do incômodo e da utilidade do rito pubertário, que transcrevemos.

Patricia Vasconcelos deu a seguinte explicação da necessidade do rito, conforme instrução obtida do seu tio Marcos de S. Luzia, rio Papuri. «A donzela tem o *nibi-koró* (vagina?) invertido e, por isso, não podera sair a criança. O pajé ou *Ko-mû* vai pô-lo na *posição conveniente*, mediante o rito e o coito. O rito, além disso, faz que o *nibi-su'ti-ro*, útero, não cresça muito, pois, neste caso, terá dois filhos de uma vez, e isso é uma vergonha para a mulher».

Este rito equivale, essencialmente, à *defloração religiosa*, que praticam outros grupos humanos. Porém, pelas liberdades precedentes, embora sem caráter oficial (antes devem ser ocultas), que se passam mesmo entre crianças e adultos, a menina ao atingir a menstruação, já tem o hímen rompido.

Fomos informados, por exemplo, que em 1973, no povoado de Ananás, baixo Uaupés, um homem de mais de 30 anos, não casado, tinha relações sexuais com uma menina de seus 7 (sete) anos. Isto era sabido por todos os do povoado, inclusive os pais da menina. No entanto ninguém tinha coragem de impedi-lo, e nem os próprios pais de repreender ou corrigir a própria filha. Foi necessária a intervenção do Missionário para fazer cessar esse inconveniente.

Da integridade corpórea da jovem não se fará, pois, questão no rito. O conceito de *virgindade* era inexistente, bem como o *termo* para exprimi-lo. Por necessidade de Catequese criou-se, então, o termo *virgo*. No primeiro dia do rito (e, em alguns povoados, também nos dias sucessivos) dar-se-á o coito oficial com um rapaz da escolha da moça ou do seu pai, e no último dia com o *Komû* ou o *xamã*.

Note-se que, de acordo com as descrições que obtivemos, o primeiro coito não é com o pajé ou *Komû*, como se poderia prever, porém com o jovem.

A escolha do rapaz é feita pela própria moça, em alguns lugares, e em outros, povoados e malocas, pelo seu pai. Uma jovem Tukano de Pari-cachoeira declarou que não gostava do rapaz que seu pai escolhera. Parece que onde há mais *Komûá* a escolha do executor do rito é sempre do pai da donzela. Se o pai é *Komû*, ele mesmo executará o rito com sua filha. Não sabemos se isto é também uma obrigação sua. De um *Komû* de Juquira, rio Uaupés, soubemos que ele pessoalmente o fez com suas três filhas, como uma delas no-lo informou. Os serviços do pajé ou *Komû* são sempre remunerados, bem como os da *mô-paxkoá*; não, porém, os do rapaz. Este não é o futuro esposo, que deve pertencer a outra tribo, e o rapaz do *a'möse* regularmente é da mesma tribo que a donzela. Uma jovem *Makú* acrescentou que o rapaz era seu parceiro obrigatório de danças, como o pudemos posteriormente verificar.

Degenerou o conceito de que êsse escolhido devia ser o *herói* do grupo, reconhecido depois de uma luta com outros, como se faz entre algumas tribos. Entre os uaupesinos não há prova alguma que determine a escolha; a favor do escolhido só há um título, a sua juventude. Algumas donzelas afirmaram que era um « môço forte ». Nos rios freqüentados pelos civilizados, também êstes podem ser escolhidos para tal função, e o têm sido. Para tal escolha, pensamos não entra apenas o instinto interesseiro do indígena, senão também o supor o branco de uma natureza especial, de cuja relação pode vir benefício para a jovem. Esta opinião foi manifestada por várias jovens.

Muitas vêzes, e em circunstâncias diversas, o indígena tem manifestado a opinião de ser o civilizado dotado de uma natureza diversa da do índio. Foi essa a resposta que o tuxaua de Pari-cachoeira, Julio, deu ao Bispo Dom João Marchesi, que lhe afirmava não devia ter receio do *Dobasé* (malefício), assim como não o temia o Missionário. « O branco é de natureza diversa, respondeu, por isso não pega o nosso *dobasé* ».

A môça deve ser, então, separada dos habitantes da maloca. Não sabem (e esta parece-nos a hipótese mais provável) ou não quiseram as donzelas dar o motivo dessa segregação. É que se considera nessas circunstâncias perigosa para os demais, uma vez que é procurada por *Bisú*.

Releve-se que é perigosa não apenas nos dias do mênstruo, mas até que se tenha completado o rito. Com efeito, a reclusão pode dar-se fora do período menstrual, e pode durar tôda uma lua. Parece que só os três primeiros catamênios são tidos como perigosos, e por isso sujeitos a um rito especial. A crer nas informações, durante as menstruações sucessivas a mulher não está obrigada a abster-se das relações sexuais, como observavam os Judeus.

No regime de maloca, faz-se dentro desta um cercado para a môça, dito *a'mô tuxkû*. No regime de povoado, talvez ela seja isolada dentro de uma barraca (uma jovem *Makú* de Iauareté, em outubro de 1947, retirou-se, para a iniciação, na barraca mesma do pajé). Durante este tempo que vai de três a quatro semanas, conforme as tribos, a jovem estará sempre fechada, não pode tomar banho, sairá apenas quando necessário e rapidamente, procurando não encontrar-se com pessoa alguma.

Lá, enquanto a môça se mantém sentada num banquinho, ser-lhe-á cortado o cabelo por uma mulher que se diz *mô-paxkoá*, isto é, madrinha de iniciação. Essa madrinha tratará a môça de *yö sé:ko*, minha cortada (de cabelos), e a donzela dí-la *yöö-ré sé:ko*, a que me cortou (os cabelos). « É para trocar por um cabelo novo » foi a única explicação. Conforme informações obtidas por Koch Grünberg (Z.I. 357), o cabelo da jovem era aproveitado para a confecção das máscaras de *Wãx-ti*. Aparece assim mais um elemento de ligação entre o rito pubertário e o culto de *Wãx-ti* (cf. C. VII 4, e, 1).

O rosto, e especialmente o corpo, são pintados abundantemente com tinta preta de *dyá-wé*, por outra mulher, que se considera igualmente *Paxkoá*. Ambas as madrinhas receberão algum presente da môça, e ficam também com direito aos serviços seus. A pintura do corpo se faz como habitualmente, por meio do cilindro de molongó (VII 3, b 2).

Para o corte do cabelo serviam-se dos dentes afiados da *piranha* (serrasalmos de diversas espécies) e outros animais. Por essa razão, escreveu Stradelli, as tribos do Rio Negro, que falavam Nheengatú, quando se introduziu o uso da tesoura, denominaram-na *Piranha*. O artefato para o corte dos cabelos entre os Tukano chama-se *Döxpó-se:ró*.

A *Mõ-paxkoá* ou, em algumas tribos, a própria mãe derrama-lhe pelo nariz água com pimenta, servindo-se de um funil de fôlha de *õhoá pūrī* ou *yõxsõ-pūrī*, « a fim de ficar iluminada », « sair a gordura do rosto, e ficar sempre moça ».

« Ficar com o rosto ou a pele iluminada » é uma expressão que temos ouvido com freqüência, entre as jovens informantes. Parece que quer dizer um colorido sadio da face e, em alguns casos, pareceu-nos ter o sentido de « *illuminatio vultus* » dos Judeus.

Executados o corte dos cabelos e a pintura do rosto, nenhuma pessoa poderá entrar na reclusão senão o pajé ou Komū, o rapaz, e a mãe da môça (e, em falta desta, a avó ou mulher de quem depende a jovem) e a própria *Mõ-paxkoá*. Jejuará muito; únicos alimentos permitidos são beijú, peixes pequenos (jacundá, pirámirim), formiga, *mexkã* (manivara) e *sirákaró* (beijú de tapioca). Serve-se da manivara (explicou Patricia Vasconcelos) « porque não tem gordura e o pajé lhe quebrou o ferrão ».

Será, outrossim, sujeita a provas dolorosas: passará longas horas sentada no chão e tôda a última noite de vigília. O pajé ou o Komū debruçando-a sobre o fogo, cobri-la-á com uma peneira e « soprará » sobre ela, que se mantém sentada com a cabeça abaixada sobre os braços cruzados. Traz-lhe durante esta cerimônia uma cuia com pimenta e dá-lha a cheirar, « para o rosto ficar sempre liso », isto é, não ficar cedo com o rosto enrugado. Simultaneamente a instrui sôbre os deveres de espôsa e mãe.

Algumas dessas instruções do pajé, como nos relatam as informantes são: « ter bom procedimento para com a própria mãe — trabalhar bem — não fazer como fazem as outras (?) — quando môça trabalhar mais — ter carinho para com os velhos, guardar-se do piraboto — evitar a cobra grande porque engole (isto é fecunda) a mulher — deve fazer comida para o homem — trabalhar na roça — não apanhar muito sol, porque senão ficará velha depressa — trabalhar rapidamente — voltar logo para casa ».

Essas recomendações contra o piraboto, a cobra-grande, e a própria interdição de comer do peixe paraíba, são índices de uma penetração das lendas tupi na civilização uaupesina. Como prova e para uma melhor compreensão dessas recomendações recordem-se algumas lendas, especialmente as de Tincum e as do Jurupari das versões Baré, a Taryana de Izi (*Lendas do Uaupés*, do autor). Atente-se, ademais, que tais recomendações não têm sentido algum, antes são absurdas, para aqueles grupos humanos que vivem ao longo dos pequenos cursos de água.

Nada, entretanto, lhe dirá sôbre a origem da tribo. Depois de defumá-la com a fumaça do seu cigarro, pronunciando ao mesmo tempo longo e ininteligível *baxsesé*, tem lugar a cópula, a qual, conforme revelou o pajé Marcos, de S. Luzia, rio Papuri, tem entre os Tukano a finalidade de pôr em posição o *nihĩ-koró*, que se acha invertido. Mas tem, de ordinário, em semelhantes

ritos, o simbolismo de uma união de forças e propriedade preservadoras dos males que o rito visa esconjurar. Talvez por isso tanto o pajé ou *Komū*, como o rapaz praticam nesta ocasião a cópula não só com a mãe, senão também com a mãe desta e a sua *paxkoá*, conforme declararam várias informantes do Uaupés.

O rito se encerra com um banho da alvorada, *u'á-wa'kãse*, que nos faz pensar no banho da alvorada dos homens na festa de *Wãx-ti* (VII 4, e 2 b; cfr. Lenda do rapto dos instrumentos *mĩriá*). Organiza-se uma procissão dessas mulheres que se associaram ao rito, quiçá também outros parentes mais próximos da donzela. À frente vai o pajé defumando o caminho com um pedaço de panela *Ki-pu-tõ koró*, com brasas, breu e pimenta, e exorcizará o rio jogando nele o conteúdo da panela, a fim de «afastar o bicho que está no rio». (Explicaram que esse bicho era o *piraboto*. Ora, tal mamífero não existe no alto Uaupés e muito menos nos pequenos igarapés. Estamos assim diante de um transplante de crenças e lendas). A mãe empurra a filha à água e todos tomarão seu banho.

Wallace (*o.c.*) traz ainda aqui um particular que não nos foi confirmado. É o seguinte: «Vencido esse prazo (um mês), reúnem-se alí, num dia designado, os parentes e amigos dos pais, que são para isso convidados, trazendo cada um deles um pedaço de cipó (trepadeira flexível). A menina é, então, trazida para fora da casa, perfeitamente nua, para o meio do grupo, que se acha no terreiro fronteiro à habitação. Cada um dos presentes, nessa ocasião, é obrigado a dar-lhe com o cipó cinco ou seis fortes chicotadas, no peito e nas costas, de través, até que ela caia prostrada sem sentidos, acontecendo disso resultar-lhe por vezes a morte; se, entretanto, ela recobra o animo, ainda se lhe repete a operação umas quatro ou cinco vezes com intervalo de seis horas. Considera-se uma grande ofensa aos pais, quando as pancadas não são dadas com muita força. Durante essa prova, preparam-se, em enormes panelas, tôdas as espécies de carne e de peixe. A seguir os presentes molham nelas os cipós que são dados, logo em seguida, à menina para os lambar. Daí por diante, ela poderá comer de tudo que desejar. E desde esse momento é, então, considerada mulher. Ela assim está apta para o casamento» (*o.c.* 634).

Talvez seja uma confusão com o que se passa entre as tribos do Içana e entre os *Kubewana* do alto Uaupés, por ocasião dos dabacuris. Conforme nos disseram os *Kubewana* da maloca Ambafba, foz do Querari, quando o pai de um rapaz trata de arranjar uma esposa para o filho, aproveita do dabacuri e aplica à mãe escolhida três chicotadas de *adabi* (VII 4, e 2 b). Se ela suporta fortemente as pancadas, é indício que já está madura para arcar com as responsabilidades do lar.

Em algumas tribos Arwake realizar-se-á depois um caxiri; é a festa que se diz *Karyamã* (que é o nome do tipo de beijú prescrito para essa circunstância), a qual pode durar até quatro dias (parece que é o mesmo número de dias da reclusão da jovem). Então, dançará ela com todos, inclusive com o pajé, e fumará com eles no cigarro feito de folhas de bananeira e de tabaco. Parece que nessa ocasião há jogos e brinquedos entre os indivíduos moços da maloca.

Falou-nos uma das informantes em *jogo do limão*, por essa circunstância. Soubemos de uma menina *Makú*, por nome Teresa, que nessa ocasião fugiu com o rapaz, com que passou alguns dias. Parece que se trata de uma fuga convencional, porque na realidade retiraram-se para uma barraca a vinte ou trinta metros da maloca.

Por alguns dias se verifica a abstenção de trabalhos; por exemplo, não pegará no fogo «para não se queimarem». A seguir a mãe retoma a vida

normal, trabalhará na roça e em casa com sua mãe. Por um mês ainda, consoante informação de Dorotéia Brito, não poderá provar sal, nem comer piraíba ou carne de animais grandes, « para não estragar os dentes ».

A uma jovem *Bará*, cunhada de Karapanã, em cuja maloca, nas cabeceiras do Aua, ela se submetera ao rito pubertário, pudemos observar que, efetivamente, se sujeitava a uma severa dieta alimentar, não aceitando os nossos alimentos salgados, nutrindo-se de beijú, tapioca e frutas. Vimo-la, porém, aproximar-se do fogo, ativá-lo e pôr a assar para si algumas bananas verdes.

Na menstruação imediata renova-se o rito da reclusão da jovem. Esta segunda etapa da iniciação pubertária denomina-se *Mabā-mīnōsé*. É idêntica à primeira, porém sem o corte do cabelo. Na menstruação sucessiva, *Mehēka-nīsé*, realizam-se ainda as práticas da iniciação pubertária. Desta vez, porém, não há segregação da jovem, e todos os atos se dão com mais solenidade, à vista de todos.

c) *Nomenclatura do parentesco e da afinidade*

1) *Parentesco*. — Entre as tribos do Uaupés é a geração que estabelece verdadeiro *parentesco*. Reconhecem-no não só entre *ascendentes* (*nōx-kākōra*, avós) e *descendentes* (*marī-be'ro-maxsā*), como também em linha colateral. E o *parentesco* impõe duas obrigações gravíssimas, a saber, a de defesa (*vindicta*) e a de interdição matrimonial.

Os componentes da mesma tribo, embora nascidos e residentes em malocas ou povoados diversos, consideram-se *axkawērera*; termo traduzido, pelos que se exprimem em português, por « parentes » e, algumas vezes, também « irmãos ». Por essa razão opinamos (VIII 2, a) que, inicialmente, o *grupo local* coincidia com a *família*.

Começa a estender-se o termo *axkawērera* também aos indivíduos de outra tribo ligados pelos vínculos de *afinidade* e de *sangue*.

Os de outra tribo, mesmo os ligados por algum grau de *afinidade*, ou *consangüinidade*, e também os *civilizados*, são todos « *axpēra* », isto é *estranhos*, *estrangeiros*. *Axpēra* propriamente é o plural do pronome e adjetivo *axpi* (masculino, e *axpego* feminino) i.e. *outro*.

Verdadeiro parentesco, portanto, só existe entre os indivíduos da mesma tribo, e com todos êles.

2) *Afinidade*. — Embora vigore rigorosa *exogamia de tribo*, o matrimônio estabelece entre os filhos e os parentes, tanto do seu pai, como de sua mãe, relações de *afinidade*, semelhantes às de *parentesco* (não, porém, as obrigações de *vindicta* e de *interdição matrimonial*) e com uma nomenclatura especial, conquanto menos rica de termos que a do parentesco.

Como vigora o « *casamento preferencial* » i.e. com os primos por parte de mãe ou *baxsúkāra* (Masc. sing. *baxsúkō*, Fem. sing. *baxsúko*), admitem relação de *afinidade* dos *baxsúkāra* entre si, como também entre os pais e a classe dos « *possíveis esposos* » dos filhos. Há termos próprios para êsses « *possíveis esposos* », « *possíveis sogros* » e « *possíveis genros* ».

Quando não existe um t ermo para exprimir a rela o de *afinidade*, empregam, então, um t ermo da rela o de *parentesco*. Por exemplo, não possuem, os idiomas indígenas do Uaupés, t ermos correspondentes a *padrasto*, *madrasta*, *enteado*, *enteada*. No tratamento *indireto* descrevem a rela o que se passa, a saber, se diz: « marido de minha mãe » (padrasto), « mulher do meu pai » (madrasta), « filho ou filha do meu marido, ou da minha mulher » (enteado, enteada). E no tratamento *direto* chamá-lo- o pelo nome do parentesco (tio, av , etc.), e aos *enteados* dirão « *filhos* ».

Há, sim, t ermos, embora também *classificatórios*, i.e. aplicáveis a tôda uma classe de indivíduos, correspondentes a *genro* e *cunhado*, porém usados quase só para o tratamento *indireto*. Para o *direto* preferem os t ermos do *parentesco social*; dêstes t ermos indicaremos apenas o mais comum, isto  , o que ocorre na generalidade dos casos. Por exemplo, ordinariamente o *sogro ma-nix-k * pertence   classe dos « *tios maternos* » e se chamará *m x-k *. Excepcionalmente poderia ser da classe dos « *primos* » (*me -k * ou *t -n *) ou dos *avós* (*n x-k *), e seria, então, chamado por estes termos, e não por *m x-k *.

Igualmente o « *genro* », *bubi*, no tratamento *direto*   chamado *pa:kh * pelo sogro e *para-maxk * pela sogra, porque ordinariamente   um dos *sobrinhos* (cuja mãe   « *irmã* » do sogro e o pai, irmão da sogra).

Do mesmo modo o « *cunhado* » *p -n *  , por via de regra, um dos *baxs k ra* ou *primos*, e por isso, no tratamento *direto* será chamado como *primo me -k * (ou *t -n *, noivo). Por via de exce o poderia ser da classe dos « *tios* », *m x-k *, ou dos « *avós* », *n x-k *. Não indicaremos, por razão de brevidade, êstes outros t ermos que já estão elencados entre os do parentesco.

N.B. A mulher emprega no tratamento *indireto*, um t ermo especial, *nibi-sopaxk *, para designar os cunhados que são *mami* da 'Gens' do seu marido. Ao passo que o t ermo *nibi-so-paxko* (pl. *nibi-so-paxko-n 'mya*) equivale a 'concunhada'.

3) *Nomenclatura classificatória*. — A nomenclatura do parentesco, usada não só pelos Tukano, como também pelas outras tribos do Uaupés,   essencialmente uma *nomenclatura classificatória*. Trata-se, com mais exatidão, de um *parentesco* que se poderia qualificar de *social* ou *tribal*, antes que de rela es pessoais.

Começamos verificando várias v zes que um rapaz dizia seu « *tio* », « *m * »,  lguem indivíduo da sua tribo, ao qual uma indaga o posterior apurava não ser irmão do seu pai.

 nicos t ermos realmente *individualizantes* parece que sejam os correspondentes a *pai*, « *pax-k * » e *mãe*, « *pax-k * », os quais se aplicam aos próprios *genitores no sentido estrito*.

Quer dizer, portanto, que 'pai' e 'mãe' são os únicos termos de parentesco da língua portuguesa que têm perfeitos equivalentes em Tukano, e nas demais línguas indígenas do Uaupés. Todos os demais, quer de *consangüinidade* (come *av *, *irmã*, *tio*, *primo*, *sobrinho*, etc.), como de *afinidade* (*sogro*, *genro*, *cunhado*, etc.) não tem rigorosa tradu o nesses idiomas indígenas. *Ma-ni-k *, por exemplo, que traduzimos por 'sogro' não   para a esposa apenas o pai do seu marido; são todos os homens da tribo do esposo, que integram a categoria dos que êste chama 'mãe' (tio). Os próprios termos correspondentes a 'filho', 'max-k ' e 'filha', *maxk * aplicam-se também a tôda uma classe de pessoas.

Todos os demais termos de parentesco, como *irmão*, *tio*, *cunhado*, etc., aplicam-se a uma *classe* de indivíduos, sejam eles ligados entre si por vínculo de consangüinidade ou afinidade ou não. Basta que sejam da mesma tribo e da mesma geração (embora com grande diferença de idades) de um que é realmente irmão, tio cunhado, etc.

Por exemplo, dentro da tribo, a todos os indivíduos do sexo masculino da própria geração denominam *mamí* ou *axkabí* («irmão» traduzem-nos para o português). Dizem «*mēē*», tio, aos da geração do seu pai, isto é, aos irmãos do próprio pai (a saber, a todos os *mamí* ou *axkabí* do próprio pai), e por estes são chamados «*mē-kē*», *sobrinho*. E aos da geração dos seus avós dizem *avó*, «*pax-kē-rō*», e são por eles denominados «*paramí*», *netos*, ou *max-kē-kē*, «filho-do-meu-filho».

Quanto aos «irmãos», se o são no sentido estrito (isto é, filhos do mesmo pai e da mesma mãe), o mais velho se diz *mamí* (traduzem-nos «irmão maior») e o mais moço, *axkabí* («irmão menor»).

Quando se trata de «irmão de tribo», isto é, dos indivíduos da tribo que compõem uma mesma geração ou camada, os termos *mamí* e *axkabí* independem das idades; estão, ao invés, em função do grupo. A saber, todos os da «*Gens*» (vd. VIII 3, d; empregamos o termo latino «*gens*» para designar as subdivisões da tribo ou *sib* dos Etnólogos Americanos) mais importante, quaisquer que sejam suas idades, são *mamí*; todos os da «*Gens*» inferior são *axkabí*. Isto é, uma «*Gens*» inteira (sem levar em conta as idades dos seus membros) se diz *mamí* ou *axkabí* de outra.

Figuremos o caso do indivíduo X que tem cinco filhos, sucessivamente A, B, C, D, E; dos quais B, C, D são do sexo masculino, e A, E do sexo feminino. Observa-se: 1) que cinco é realmente o número médio de filhos conforme nossas «*fichas antropométricas*»; 2) que desejam ter filhos de ambos sexos, e que uma filha mais velha é preciosa auxiliar da mãe na criação dos filhos menores. A filha mais velha A será *mamyó* de todos os irmãos; a mais moça E será igualmente *axkabyó* de todos. Se considerarmos o filho C será *mamí* de D e E, e *axkabí* de A e B.

Suponhamos ainda que os irmãos B, C, D se casem e venham a ter igualmente cinco filhos cada um; os filhos de B: Ba, Bb, Bc, Bd, Be, os de C: Ca, Cb, Cc, Cd, Ce, os de D: Da, Db, Dc, Dd, De.

Terfamos a árvore seguinte:

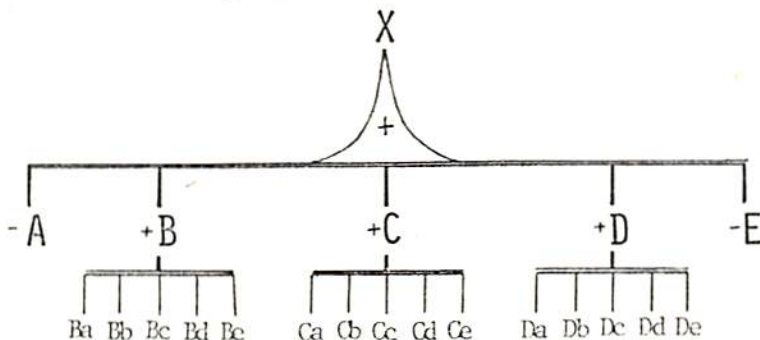


Fig. 33. — Árvore genealógica.

A e E casar-se-ão obrigatoriamente com *esposos*, *baxsukö*, de outra tribo; os seus filhos, porém não pertencem à tribo X (avô), e, sim, à do próprio pai. Os filhos de A e E (e todos os jovens de sua tribo e camada) integram, por sua vez, a classe dos *baxsukära* ou « *possíveis noivos* » (i.e. dos que podem ser tomados como esposos) dos filhos de B, C, e D.

a) X, nessa árvore, com relação à primeira geração é *pax-kö*, *pai*; com relação aos da segunda geração é *pax-kö-Ro* (lit. pai-velho, isto é, avô).

b) A 1ª geração A, B, C, D, E entre si são *mami*, *mamyó*, *axkabi*, *axkabyó*, como vimos acima.

Em relação a X serão: « *max-kö* », *filho*, ou « *max-kö* », *filha* (no plural « *pöra* » filhos, filhas).

Relativamente à 2ª geração, são « *pax-kö* », *pai*, ou « *mēē* », *tio*; isto é, B, por exemplo é « *pax-kö* » para os da série B, e « *mēē* » para os da série C e D; estes chamarão a B de « *mēē* » e B os tratará de « *mēkō* », *sobrinho* (NB. à sobrinha chamará « *max-kö* », *filha*, e a sobrinha o tratará de « *mā-gā* », porque « *mēē* » é termo usado só pelos homens, e « *mā-gā* » só pelas mulheres).

c) Na 2ª geração (Ba, Bb, Bc, Bd, Be; Ca, Cb, Cc, Cd, Ce; Da, Db, Dc, Dd, De) entre si distinguem-se em *mami*, *mamyó*, *axkabi*, *axkabyó*, conforme as idades, dentro da mesma série. Porém independentemente das idades, os da série B todos são *mami* (ou *mamyó* se fôr mulher) para os das séries C e D, porque B é *mami* de C e D. Os da série D são todos *axkabi* (ou *axkabyó*, sendo mulher) para os das séries B e C, sem levar em conta as idades dos indivíduos, porque D é *axkabi* de B e C. Os da série C, também independentemente de suas idades, são *mami* para os da série D, e *axkabi*, para os da série B.

Com relação a X, todos se dizem « *paramëra* », *netos* (*paramëra* é plural; Masc. sing. *parami*; F. sing. *paramyó*). Note-se que todos os homens da geração de X (seus *mami* ou *axkabi*) são considerados *pax-kö-Ro*, avós, da 2ª geração.

4) *Variações na nomenclatura*. — A nomenclatura de parentesco e afinidade, como se verá a seguir, varia conforme:

1. As relações de consangüinidade ou afinidade entre as pessoas nomeada e nomeante.

2. A posição hierárquica da « Gens » a que pertencem as pessoas nomeada e nomeante.

3. O sexo das pessoas nomeante e nomeada (a letra *m* indica que o termo é empregado exclusivamente por pessoas do sexo masculino; *f*, só por pessoas do sexo feminino; *m*, *f*, quando por ambos sexos).

4. A idade social, ou melhor, a geração de quem nomeia.

5. Há, em alguns casos, termos diversos para o *tratamento direto* (*apelativo* ou *vocativo*), isto é, entre os dois parentes; ou para o *tratamento indireto* (*designativo* ou *nominativo*), a saber entre o parente que fala, referindo-se ao seu parente, e uma terceira pessoa. Por exemplo, « *axkabi* » é o termo que significa « *irmão menor* » (mais moço); entretanto, no tratamento direto, isto é, ao chamar o irmão mais moço, dirá o mais velho: « *a'tyá nībḃā* » (venha cá, *nībḃā*, mano). Igualmente *axkabyó* quer dizer « *irmã menor* » (mais môça); no entanto, o mais velho chamá-la-á: « *a'tyá nūmyó* » (venha cá, *nūmyó*, mana).

6. Em muitos casos, ao falar de algum parente com alguém (*tratamento indireto*), descreve-se a relação de consangüinidade ou de afinidade, por isso registramos também a *nomenclatura descritiva*.

Quando não há termo próprio para indicar relação de parentesco, e especialmente de afinidade, recorre-se ao *térmo descritivo*. Muitos indivíduos, ou por ignorância ou por facilitação, recorrem aos termos descritivos mesmo quando há os termos próprios ou adequados.

Dêstes conceitos originou-se uma *nomenclatura* assás complexa, e mais rica de termos que a da língua Portuguesa (ou dos costumes europeus), embora não chegue a perfeito rigor lógico.

5) *Os termos de parentesco e afinidade* (conforme os costumes Tukano).

Observações prévias:

1ª. De acordo com a pronúncia indígena, os *termos* parecem-nos *compostos* (cfr. *Observações Gramaticais da língua Daxseyé ou Tukano*); por isso, separamos com - (hífen) os vários elementos que compõem as palavras.

2ª. Além do *térmo descritivo* (ou *explicativo*), daremos o *nominativo* (*indireto* ou *designativo*), isto é, quando em conversa com uma terceira pessoa se quer indicar o parente (ex. « N. é meu primo »), e o *térmo vocativo* (*direto* ou *apelativo*), isto é, quando se chama o parente (ex. « ó primo, vem cá »).

3ª. A tribo Tukano (como em geral tôdas as do Uaupés) divide-se em grupos (cfr. IV 2, p. 74), a êstes é que denominamos com o termo latino « *Gens* ».

4ª. Não nos souberam explicar porque ao « primo » da própria tribo dizem *mami max-kõ* ou *axkabi maxkõ*, isto é, « filho do irmão ». Responderam tão só que o costume é êsse. Confundem-se, pois, os *termos descritivos* de « primo » e « sobrinho ». É verdade que, na prática, nunca usam o termo descrito para os « primos ».

5ª. A nomenclatura abaixo vigora dentro da tribo *Tukano*, e nem sempre corresponde ao termo semelhante (quanto ao *radical*) em outra tribo de língua irmã.

6ª. Os esposos se chamam por *mã-ba* (*você*), enquanto não têm filhos. Depois do nascimento do primeiro filho (ou filha) e até a morte dêste, se chamam respectivamente por: « N. (nome do filho) *pax-kõ*, ou N. *pax-ko*, isto é, *Pai* (ou *mãe*) de N. ». Quando morre o primeiro filho, dizem o nome do seguinte. Se não têm mais filhos, voltam a tratar-se por *mã-ba*.

<i>Parentesco</i>	<i>Termo descritivo</i>	<i>Termo nominativo</i>	<i>Termo vocativo</i>
Pai		Pax-kō (<i>pl.</i> pax-kō-s'ōmōa)	yōō pax-kō (meu pai)
Mãe		pax-kó (<i>pl.</i> pax-ko-sa-nū'mya)	yōō pax-kó
Avó paterno	yōō pax-kō paxkō (pai do meu pai)	pax-kō-Ró (<i>pl.</i> pax-kō-Rokōra) (pai-velho)	yōō pax-kō-Ró
Velhos da tribo		pax-kō-Ró	yōō pax-kō-Ró
Avó materno	yōō pax-ko pax-kō (pai de minha mãe)	nōx-ká (<i>pl.</i> nōx-kā-kōra) <i>ou</i> nōx-kā-Ró (nō-kā-Rókōra)	yōō nōxkã yōō nōx-kā-Ro
Avó paterna	yōō pax-kō pax-ko (mãe do meu pai)	má:-ko (maa-ko) (<i>pl.</i> má:kokōra)	yōō má:-ko
Velhas da tribo		wa-nēo-kokōra (<i>pl.</i> wa-mēo-kokōra) (tia-velha)	yōō wa-mēo-ko
Avó materna	yōō pax-kō pax-kō (mãe de minha mãe)	wa-nēo-ko (se é da tribo) má:-ko (se é de outra tribo)	yōō wa-mēo-ko yōō má:-ko
Filho		max-kō (<i>pl.</i> pōra)	yōō max-kō
Filha		max-kō (<i>pl.</i> pōra nū'mya)	yōō max-kō
Irmão maior	(da Gens mais importante)	Mamí (<i>pl.</i> mamí-s'ōmōa) <i>ou</i> (mamí-kōra)	yōō mamí
Irmã maior	(da Gens mais importante)	Mamyó (<i>pl.</i> mamýokōra)	yōō mamýo
Irmão menor	(da Gens menos importante)	nihyā (<i>pl.</i> nihyākōra) <i>ou</i> axkabí (<i>pl.</i> axkabira)	yōō nihyā yōō kabí
Irmã menor	(da Gens menos importante)	axkabyó (<i>pl.</i> axkabira nū'myá) nu'myó (<i>pl.</i> nū'myokōra)	yōō kabyó yōō nu'myó
Irmão maior ou menor		panamō (<i>pl.</i> pana-mōá)	yōō pana-mō

<i>Parentesco</i>	<i>Termo descritivo</i>	<i>Termo nominativo</i>	<i>Termo vocativo</i>	
Primo paterno	yöö mamí max-kõ (filho do meu mamí)	mamí	yöö mamí	m, f
	yöö kabí max-kõ (filho do meu axkabí)	nihyá axkabí	yöö nihyá yöö kabí	m, f m, f
Prima paterna	yöö mamí max-kõ (filha do meu mamí)	mamyó	yöö mamyo	m, f
	yöö kabí max-kõ (filha do meu axkabí)	nü'myó axkabyó	yöö nümyó yöö kabyó	m, f m, f
Primo materno	yöö wa-méõ max-kõ (filho de minha tia)	méõ-kõ (<i>pl.</i> méõ-kõkõra) wa-méõ max-kõ (<i>pl.</i> waméõ max-kõkõra)	yöö méõ-kõ yöö wa-méõ maxkõ	m, f
Prima materna	yöö wa-méõ max-kõ (filha de minha tia)	méõ-kõ (<i>pl.</i> méõ-kõkõra) wa-méõ max-kõ (<i>pl.</i> waméõ maxkõkõra)	yöö méõ-kõ yöö wa-méõ maxkõ	m, f
Tio paterno	yöö pax-kõ mamí (<i>ou</i> axkabí) (mamí <i>ou</i> axkabí do meu pai)	mēē (<i>pl.</i> mēēkõra)	yöö mēē yöö mā-gā	m, f
Tia paterna	yöö pax-kõ mamyo (<i>axkabyo</i>) (mamyo <i>ou</i> axkabyó do meu pai)	wa-méõ (<i>pl.</i> wa-méõkõra)	yöö wa-méõ	m, f
Tio materno	yöö pax-kõ mamí (<i>ou</i> axkabí) (mamí <i>ou</i> axkabí de minha mãe)	mēx-kā (<i>pl.</i> mēx-kā kõra) mēx-kā-sa (<i>pl.</i> mēx-kā-sakõra)	yöö mēx-kā yöö mēx-kā-sa	m, f
Tia materna	yöö pax-kõ mamyo (<i>axkabyo</i>) (mamyo <i>ou</i> axkabyó de minha mãe)	mā-gõ (<i>pl.</i> mā-gõkõra)	yöö mā-gõ	m, f
Sobrinho (filho do irmão)	yöö mamí (<i>ou</i> kabí) max-kõ (filho do meu mamí <i>ou</i> axkabí)	mē-kõ (<i>pl.</i> mēkõkõra) para-maxkõ (<i>pl.</i> para- maxkõkõra)	yöö mē-kõ yöö para maxkõ	m, f
Sobrinha (filha do irmão)	yöö mamí (<i>ou</i> kabí) max-kõ (filha do meu mamí <i>ou</i> axkabí)	max-kõ (<i>pl.</i> para- maxkõkõra)	yöö max-kõ yöö para-maxko	m, f

<i>Parentesco</i>	<i>Termo descritivo</i>	<i>Termo nominativo</i>	<i>Termo vocativo</i>	
Sobrinho (filho da irmã)	yöö mamýó (kabyó) max-kõ (filho da minha mamýó <i>ou</i> axkabyó)	paa-khõ (<i>pl.</i> paa-kõkõra) yöö mamýó (kabyo max-kõ)	yöö paa-khõ yöö max-kõ	m f
Sobrinha (filha da irmã)	yöö mamýó (kabyó) max-kõ (filha de minha mamýó <i>ou</i> axkabyó)	paa-khõ (<i>pl.</i> paa-khõkõra) yöö mamýó (kabyo) max-kõ	yöö paa-khõ yöö max-kõ	m f
Neto	yöö max-kõ max-kõ (filho do meu filho)	para-mĩ (<i>pl.</i> para-mëra)	yöö para-mĩ <i>ou</i> yöö max-kõ-kõ (<i>pl.</i> maxkõ-kõkõra)	m, f m
Neta	yöö max-kõ max-kõ (filha do meu filho)	para-myõ (<i>pl.</i> para-mëra nũmya)	yöö para-myõ <i>ou</i> yöö max-kõ-kõ	m, f m
Neto	yöö max-kõ max-kõ (filho da minha filha)	para-mĩ	yöö para-mĩ <i>ou</i> yöö max-kõ-kõ	m, f m
Neta	yöö max-kõ max-kõ (filha da minha filha)	para-myõ	yöö para-myõ <i>ou</i> yöö max-kõ-kõ	m, f m
Espôso	yöö põra pax-kõ (pai dos meus filhos)	mã-rã-põ (<i>pl.</i> mã-ra-põ-s'ómõa)	mã-ba <i>ou</i> N. pax-kõ (<i>vocé, ou</i> Pai de N.)	f
Espôsa	yöö põra pax-kõ (mae dos meus filhos)	nõ mõ (<i>pl.</i> nõ'nõ-sa-nũmya)	mã-ba <i>ou</i> N. pax-kõ (<i>vocé, ou</i> Mãe de N.)	m
Padrasto	yöö pax-kõ mã-ra-põ (marido de minha mãe) <i>a)</i> da tribo do 1° marido <i>b)</i> de outra tribo	mëcë (tio paterno) mã-gã (tio paterno) mëx-kã (tio materno) mëx-kã-sa (tio materno)	yöö mëcë yöö mã-gã yöö mëx-kã yöö mëx-kã-sa	m f m f
Madrastra	yöö pax-kõ nõ'mõ (mulher do meu pai) <i>a)</i> da tribo da 1ª mulher <i>b)</i> de outra tribo	mã-gõ (tia materna) mã-gõ	yöö mã-gõ yöö mã-gõ	m, f m, f

<i>Parentesco</i>	<i>Termo descritivo</i>	<i>Termo nominativo</i>	<i>Termo vocativo</i>	
Enteado	yöö nõ'mõ max-kõ (filho de minha mulher)	yöö nõ'mõ max-kõ	yöö max-kõ	m
	yöö mã-rã-põ max-kõ (filho do meu marido)	yöö mã-rã-põ max-kõ	yöö max-kõ	f
Enteada	yöö nõ'mõ max-kõ (filha de minha mulher)	yöö nõ'mõ max-kõ	yöö max-kõ	m
	yöö mã-rã-põ max-kõ (filha do meu marido)	yöö mã-rã-põ max-kõ	yöö max-kõ	f
Sogro	yöö nõ'mõ pax-kõ (pai de minha mulher)	ma-nix-kã (<i>pl.</i> ma-nix-kã-s'õmõa)	yöö mēx-kã (tio)	m
	yöö mã-rã-põ pax-kõ (pai do meu marido)	ma-nix-kã	yöö mēx-kã-sa	f
Sogra	yöö nõ'mõ, pax-kõ (mãe de minha mulher)	ma-nix-kõ (<i>pl.</i> ma-nix-kõ-sa-nũ'mya)	yöö wamõõ (tia pat.)	m
	<i>a)</i> da tribo do genro <i>b)</i> de outra tribo	ma-nix-kõ	yöö mã-gõ (tia mat.)	m
Genro	yöö mã-ra-põ pax-ko (mãe do meu marido)	ma-nix-kõ	yöö wa-mõõ	f
	<i>a)</i> da tribo da nora <i>b)</i> de outra tribo	ma-nix-kõ	yöö mã-gõ	f
Genro	yöö max-kõ mã-rã-põ (marido de minha filha)	buhí (<i>pl.</i> buhí-s'õmõa ou buhíkõra)	yöö pai-kõ (sobrinho)	m
	<i>a)</i> cuja mãe é da tribo do sogro <i>b)</i> cuja mãe não é da tribo do sogro	buhí	yöö para-maxkõ yöö ti-khã (<i>pl.</i> ti-khãkõra)	m f
Nora	yöö mã-rã-põ pax-kõ (mulher do meu marido)	ti-khõ (<i>pl.</i> ti-khõkõra) pã-rã-maxkõ	yöö manyõ (kabyõ) maxkõ yöö ti-khõ yöö pã-rã-maxkõ	m f m f m f

<i>Parentesco</i>	<i>Termo descritivo</i>	<i>Termo nominativo</i>	<i>Termo vocativo</i>	
Possível noivo	a) cuja mãe não é da tribo de quem fala b) cuja mãe não é da tribo de quem fala	baxsúkō (<i>pl.</i> baxsúkāra) baxsúkō	yöö mcō-kō (primo) yöö wameō-maxkō yöö tē-nō (<i>pl.</i> tē-nōkōra) yöö maō-pá-maxkō (<i>pl.</i> maō-pa-maxkōkōra)	m f m f
Possível noiva	a) cuja mãe é da tribo de quem fala b) cuja mãe não é da tribo de quem fala	baxsúko (<i>pl.</i> baxsúkāra nū nyá) baxsúko	yöö mcō-kō (prima) yöö wameo-maxkō yöö tē-nō (<i>pl.</i> tē-nōkōra) yöö máo-pá-maxkō (<i>pl.</i> máo-pá-makōkōra) (= sobrinho de mamãe)	m f m f
Possível sogro	yöö baxsúkāra pax-kō (pai dos meus noivos)	yöö baxsúkāra pax-kō	yöö mēx-kā (tio) yöö mēx-kā-sa	m f
Possível sogra	yöö baxsúkāra pax-kō (mãe dos meus noivos) a) da tribo de quem fala b) de outra tribo	yöö baxsúkāra pax-kō yöö baxsúkāra pax-kō	yöö wa-mēō (tia pat.) yöö mā-gō (tia mat.)	m, f m, f
Possível genro	yöö pōra baxsúkō (noivo dos meus filhos) a) cuja mãe é da tribo de quem fala cujo pai é da tribo de quem fala b) cuja mãe não é da tribo de quem fala cujo pai é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsúkō yöö pōra baxsúkō yöö pōra baxsúkō	yöö pa:-kō (sobrinho) yöö mamí (kabi) max-kō yöö ti-khō (<i>pl.</i> ti-khōkōra)	m f m f

Parentesco

Possível nora

yöö pōra baxsúko

(noiva dos meus filhos)

a) cuja mãe é da tribo de quem
fala

cujo pai é da tribo de quem
fala

b) cuja mãe não é da tribo de
quem fala

cujo pai é da tribo de quem
fala

Cunhado

yöö nōmō mamí (axkábí)

(irmão de minha esposa)

a) casado com meō-kō

b) casado com tē-nō

c) casado em tribo diversa da
dos « noivos »

yöö mā-rā-pō mami

(irmão do meu marido)

a) casada com wamēō-maxkō

b) casada com maō-pá-maxkō

c) casada em tribo diversa da
dos « noivos »

Termo nominativo

yöö pōra baxsúko

yöö pōra baxsúko

yöö pōra baxsúko

yöö pōra baxsúko

pē-nā (pl. pē-nā-s'omōa)

ou pē-nākōra

pē-nā

pē-nā

nihī-so-paxkō (pl. + s'omōa)

(só os mamí da « Gens »)

buhí-bakō (pl. buhí-bakōra)

buhí-bakō

buhí-bakō

Termo vocativo

yöö pá-khō (sobrinha)

(pl. pá:khokōra)

yöö mamí (kabi) max-kō

yöö ti-khō (pl. ti-khokōra)

yöö mamí (kabi) max-kō

yöö meō-kō (primo)

yöö tē-nō (noivo)

yöö piri (pl. piri-kōra)

ou yöö sei-mō

yöö wamēō maxkō

yöö wamēō maxkō

yöö maō-pá-maxkō

yöö piri-mō

<i>Parentesco</i>	<i>Termo descritivo</i>	<i>Termo nominativo</i>	<i>Termo vocativo</i>	
Cunhada	yöö nõ'mõ mamýó (kabyó) (irmã da minha esposa) a) casado com meõ-kõ b) casado com tẽ-nõ c) casado em tribo diversa da dos « noivos » yöö mã-rãpõ mamýó (kabyó) (irmã do meu esposo) a) casada com wamõõ-maxkõ b) casada com maõ-pa-maxkõ c) casada em tribo diversa da dos « noivos »	buhí-bako (<i>pl.</i> buhí-bakókõra) buhí-bako buhí-bako syõ (<i>pl.</i> syõkõra) ou melhor syori-nu'mya syõ ou buhí-bako (<i>pl.</i> buhí- bakókõra) syõ ou buhí-bako	yöö meõ-kõ (prima) yöö tẽ-nõ (noivo) yöö pirí-ma yöö wamõõ-maxkõ yöö maõ-pá-maxkõ yöö pirí-ma	m m m f f f
Concunhado	yöö nõ'mõ pẽnã (cunhado de minha mulher) yöö mã-rã-põ buhí-bakõ (cunhado do meu marido)	pesú (pe'sú) (<i>pl.</i> pesú-s'õmõa)		m
Concunhada	yöö nõ'mõ buhí-bako (cunhada de minha mulher) yöö mã-ra-põ syõ (cunhada do meu marido)	nihí-so-paxkõ (<i>pl.</i> sa-nũ'mya)		m f

Observações:

a) Conforme as informações obtidas, o termo *piri* é recente e empregado em tôdas as línguas indígenas do Uaupés brasileiro. Parece-nos seja uma corrupção do termo português « primo » que, por defeito de pronúncia costumam deturpar em « *pirimo* ». São os seguintes os argumentos que autorizam esta opinião: 1) Alguns dos informantes desconhecem o termo *piri*; mais numerosos ainda os que ignoram *piri-mo* ou *piri-mô* e *piri-ma*; 2) Dos que indicaram esses termos, ninguém soube indicar o plural de *piri-mo* e de *piri-ma*, e raros os que apresentaram o de *piri*; 3) De acôrdo com o espírito da língua Tukano *piri-mô* deveria ser forma feminina.

É fácil esta aceitação de termos de outra língua. Por exemplo, Antônio Barreto (Tukano) informou-nos que uma sua tia materna (*mã-gô*) que no primeiro matrimônio tivera por espôso um Tukano (*mêê* do informante), casou-se em segundo matrimônio com um homem da tribo *Yebá-maxsã*. Não podendo naturalmente tratá-lo por « *mêê* », chamava o seu novo tio « *yô-ti* », termo desconhecido de outros informantes e que, com tôda a probabilidade, é corrupção do português « *tio* » (*yô-ti* seria abreviação de *yôô tio*, meu tio).

b) Alguns citaram o termo « *sêi-mô* » (F. « *sea-mô* ») como equivalente a cunhado de tribo diferente da dos *baxsúkãra*. Não sabem, porém, como seria na forma plural. De acôrdo com outro informante, « *sêi-mô* » seria termo recebido da língua *Nbeengatu*, e equivalente a « *patrício* », i.e. membro da mesma tribo ou nação.

2. - Grupo Local ou Territorial

a) Grupo Local

Já o relevamos que ao longo do rio Uaupés e os seus dois principais afluentes brasileiros, o Tiquiê e o Papuri, a pequena distância uns dos outros, se escalonam numerosos grupos humanos, diversos pela origem e pela língua, entre os quais no decorrer dos séculos se deu um impressionante fenômeno de interculturação. Vivem em coabitação, que podemos dizer não apenas pacífica, porém mesmo amistosa, pois entre elas terão sido raros os episódios de luta declarada, além das alusões a guerras que aparecem nas lendas. Falamos em *coabitação* não só pela proximidade de seus *hábitat* atuais, mas porque com freqüência se encontram, num mesmo povoado, famílias de *tribos*, ou melhor, *nações diversas*. E coabitação *amistosa*, porque as vemos até revezando-se na promoção de *festas*, para as quais são convidados componentes de outras tribos. Isso parece em contradição, outrossim, com o fato de as diversas tribos se acharem subdivididas em numerosos grupos que se julgam e são tidos como inferiores uns e superiores outros.

Não bastam, para explicar o fato da coabitação amistosa, as *relações comerciais* entre estes grupos (mais freqüentes outrora, pois hoje predomina o comércio com os civilizados) e a *lei da exogamia* ou a troca de mulheres para esposas, de uma tribo com outra, tendo-se presente o *espírito vingativo* que a todos impulsiona (pois o índio não esquece e jamais perdoa) e que para isso tem numerosas e freqüentes ocasiões, precisamente nas festas, que terminam regularmente em brigas e até em assassinatos. Brigas e assassinatos não só entre indivíduos de tribos diversas, mas até entre subdivisões de uma mesma tribo, como também

entre indivíduos da mesma subdivisão e, não raro, consangüíneos entre si ou irmãos germanos.

A atitude pacífica de indivíduos e grupos uaupesinos (que nos impressiona tão agradavelmente) resulta do próprio *espírito vingativo* e da sua *mentalidade mágica*. Pois cada indivíduo está convicto que seu vizinho, quiçá seu irmão de tribo ou de sangue, jamais perdoará qualquer *agravo*, real ou mesmo imaginário, e que não lhe faltarão (quiçá a longo prazo) nem oportunidade, nem meios para a desforra ou vingança, a qual virá fatalmente, ou pela violência (em algum caxiri) ou por algum malefício, *dobasé*. E não só quando o seu desafeto é pessoalmente « *venenoso* », como se exprimem os que sabem o Português (em Tukano, *nimá peheagö*, *nimá böxkö* ou *nimá böhögö*) mas não o sendo, não duvidará de pagar bem a um *Komū* ou *xamā* « *venenoso* », a fim de que lance um malefício em dada pessoa. À nossa mentalidade ocidental, mesmo uma ameaça explícita de um malefício, pequena ou quiçá nenhuma influência exerceria. Mas estes pobres indígenas vivem sob o pesadelo de uma vingança (que sua mentalidade mágica supõe possível ou exequível por incontáveis processos) de um inimigo conhecido ou disfarçado. O que lhe vale para não cair no desespero é ainda o seu espírito infantil que o faz intermitentemente esquecer o perigo temido e expandir-se em sonoras e contagiadas gargalhadas. Esta nota foi escrita aos 3 de maio de 1974, ao saber que se acham em Taracú duas famílias que, abandonando suas casas e suas roças em Uaracapé, rio Papuri, estão em trânsito para Camanaus (rio Negro, abaixo de S. Gabriel) fugindo de um seu *irmão* « *venenoso* ».

Primitivamente cada grupo ou *Gens* morava em comunidade, numa grande habitação dita maloca, *Wi'i pahiriwi*, que quer dizer casa grande, *habitação coletiva*. Além das vantagens de ordem econômica, isto facilitava a defesa contra os animais e os homens.

Com o avanço da civilização, a segurança vai crescendo, e aumentando, por outro lado, as exigências de conforto. Por isso as malocas primitivas vão desaparecendo e sucedem-lhe os *povoados* ou agrupamentos de residências familiares, e até *sítios* isolados de uma ou duas famílias. Não raro as dissensões dentro de um grupo provocam cismas, trazendo outrora como resultado a retirada dos dissidentes que iam construir uma nova maloca ou povoado mais distante, e, presentemente, vão estabelecer-se entre a população do Rio Negro.

É provável que, em origem, cada maloca fôsse, no sentido rigoroso, uma *família*, na qual, ao lado do pai, e sob sua direção, continuavam os filhos mesmo depois de casados. Concebemos assim o *grupo local* como sendo originariamente uma *comunidade agnática*. É com efeito, uma expressão corrente entre os indígenas: « *Eu sou pessoa de N.* », e diz o nome do próprio tuxaua.

Encontram-se, atualmente, as duas formas de agrupamento local: ou moram todos debaixo de um mesmo teto, a *maloca*; ou cada família possui sua residência, resultando os *povoados*. Note-se, porém, que só há povoados à margem dos grandes rios e por influência e sob a proteção da catequese.

Numa ou noutra forma as *famílias* constituem, porém, *grupos distintos* e, o que é ainda mais admirável no regime de maloca, *autônomos*. Compreende-se a razão dessa autonomia: há nas tribos do Uaupés uma fusão dos dois « *ate-*

liers », o masculino (de pesca) e o feminino (agrícola), que se completam e bastam para a manutenção da família.

b) *A organização social*

A vida gregária que vivem os silvícolas exige a observância de certas normas fixando as relações entre os indivíduos, ou, faz-se mister certa *organização social*.

Essas relações são, de resto, bastante naturais, pela simplicidade mesma da vida que levam; e, por outra parte, religiosamente respeitadas. São todas *costumeiras*, isto é, praticadas por costume, nem se pode saber se foram dadas por um legislador, *Wāx-tī*, como ensinam as lendas; ou se, ao contrário, foram costumes introduzidos naturalmente e que a experiência aprovou, firmou e tornou inviolável. Ou se se deva talvez distinguir entre as diversas relações, algumas das quais, por exemplo, a do matrimônio exogâmico, tenham tido uma origem positiva, e as outras sejam de origem consuetudinária.

É facilmente perceptível, mesmo nos pequenos grupos, embora perfeita e suavemente harmonizados, a distinção de conjuntos sociais, com seus deveres, suas atribuições características, suas diretivas peculiares. Em cada grupo local podemos distinguir quatro categorias de indivíduos: 1) o tuxáua; 2) os *Komūá* (anciãos); 3) os homens (mais ou menos escalonados por suas idades e experiência); 4) as mulheres e crianças.

Estas diversas categorias estão, porém, bem ligadas entre si por princípios unificadores e estabilizantes: 1) *uma casa comum*: é o regime da maloca o qual, ao menos de início, vigorou como norma geral e sem exceção; 2) *as provisões em comum*: costume que se mantém no regime da maloca e quase desaparecendo no sistema de povoados; 3) *a herança comum*: da maloca, de zonas de pescaria e caça, e de tudo o que é propriedade do grupo; 4) *o medo dos espíritos*: com grande poder unitivo, conforme a mentalidade indígena; 5) *a vindita*, que o grupo exercerá contra quem se supuser o causador da morte de um dos seus membros.

c) « *Büxkōrá-kurá* » ou *Conselho dos anciãos*

Velando pela observância dos costumes e das festas existe um Conselho de anciãos, o *Büxkōrá-kurá* (dito *Moacaretá* em Nheengatú). Compõe-se do Tuxaua que é o seu presidente-nato e também *porta-voz* e *executor* das suas decisões, o *Pajé* e mais dois ou três homens de maior ascendente. Esses homens são os *Komūá* (pl. de *Komū*), como se exprimem os indígenas, e que vimos figurar (VII 2, e 3) como « *iniciados* » e, até certo ponto, auxiliando o pajé.

« Os velhos assim o querem », é uma expressão que se ouve com frequência, quando se indaga do indígena a razão de alguma prática que nos causa estranheza. Essa expressão é a manifestação de uma *vontade impessoal* (nunca se revela o nome de algum dos componentes, como responsável pela decisão), a qual é sempre acatada. Esse termo « velho », *Büxkö*, aplicado aos

Komūá, é antes indicador de autoridade do que de idade, pois vêem-se indivíduos de talvez 30 anos ou pouco mais, integrando o Conselho.

Atua o Conselho como colégio eleitoral do Tuxaua, *Wi'ógö bexsêrá*, e como tribunal que se pronuncia sobre as omissões e transgressões dos costumes.

Vice-versa, conforme resulta do relator Tukano Antônio Barreto, cabe ao Tuxaua a escolha dos membros do Conselho. O zelo de algum da maloca pelos interesses do grupo, seu amor às tradições, sua facilidade em recordá-las, são, parece, as qualidades requeridas para ser admitido entre os *Komūá*. Torna-se, no entanto, necessária sua apresentação por algum membro do conselho, talvez o próprio pai do candidato. Sua admissão, porém, depende da opinião favorável do Conselho, depois que o Candidato deu provas de sua idoneidade, por exemplo, repetindo as lendas da tribo, ou os cantos das danças, ou mostrando a eficácia dos seus « sôpros ». Foi-lhe necessário para isto um curso prolongado à escola dos antigos *Komūá*, como vimos acima (VII 2, e 3).

O de *Komūá* é um título vitalício, e que lhe grangeia o respeito dos seus contribuíveis. Os *Komūá* exercem, outrossim, suas atividades como « sopradores », especialmente no parto, na imposição dos nomes, como instrutores nos ritos pubertários, e como auxiliares do Pajé no tratamento dos doentes. São frequentes as suas reuniões. A Tukano Patrícia Vasconcelos assegurou-nos que às vezes se reúnem quase todas as noites.

d) « *Wyógö* » ou *Tuxáua* (Chefe local)

Em cada maloca ou povoado há um chefe ou *Tuxaua*, em Tukano *Wi'ógö* (ou *vi'ógö*), termo que provavelmente deriva de *Wi'i*, casa.

Originariamente o *tuxaua* seria o próprio *chefe da família*, continuando o seu poder paterno ou autoridade doméstica. A sua é uma autoridade diretiva e de tutela sobre o grupo local de famílias.

Além de seu poder e suas obrigações, como *esposo* e *pai* da sua família, (e fará todos os trabalhos como qualquer outro chefe de família), tem a incumbência de velar pelo cumprimento das leis tradicionais, de presidir e dirigir as funções sociais. Cabe-lhe, pois, a direção na construção da maloca, na limpeza dos terreiros adjacentes, do pôrto e das estradas de acesso a este (trabalhos às vezes executados pelas mulheres da maloca sob a direção da esposa do chefe), nas pescarias gerais e coletivas, como nas festas religiosas e profanas e nos bailes periódicos.

Ele é o representante do grupo local para as relações com outros grupos, com outras tribos ou com os civilizados. Estipula as condições e, depois, escolhe e manda os homens pedidos para os serviços dos Brancos. É sempre obedecido, e, talvez por isso, nunca usa tom imperioso, cominativo.

Desta sua posição, no entanto, não lhe advém isenção de trabalho, ou direito de exigir tributo ou paga em espécie ou em trabalho dos outros componentes (cfr. nota abaixo f), nem de ter mais esposas.

Já acenamos à poligamia de outros tempos (VIII 1, a 6). Ainda mais recentemente citam-se casos (informação do Bispo Dom João Marchesi) em que além de sua esposa re-

tinham, como concubina, alguma mulher que ficara viúva. Bem como de tomar uma segunda esposa, porque «a sua mulher era doente, e ele desejava ter filhos». Recordase também de um com uma mulher sã e duas filhas, o qual toma mais outra esposa, urgido pelo desejo de ter filho homem, «para que sua família não se apodrecesse com êle». Efetivamente, após o nascimento de um filho varão, remandou a mãe dêste. Não logramos apurar se foi espontânea ou não esta atitude (cfr. o que se diz mais adiante sobre o tuxaua José de Parí-cachoeira).

O poder do *wi'ógö* depende não tanto de um costume, como de sua influência pessoal, e esta lhe pode derivar de vários títulos: recursos oratórios, prudência, habilidade técnica, inteligência, conhecimento de várias línguas (Português, Nheengatú, etc.).

Outrora achavam-se investidos de maior poder. Citam-se nomes de Tuxauas conhecidos, respeitados e obedecidos não só nas respectivas malocas ou povoados, como também em malocas e povoados mais distantes. Por exemplo, ainda em princípio dêste século José de Parí-cachoeira, (pai de Júlio e avô de Mandú, o atual chefe local, 1975) entre os *Tukano*, respeitado e temido em todo o rio Tiquié, e Leopoldino de Iauareté entre os *Taryana*.

Parece que o mesmo se possa afirmar de um passado mais longínquo. As relações do sec. 18 (Pe. Noronha, Ribeiro Sampaio, Rodrigues Ferreira) mostram-nos «*principais*», i.e. tuxauas deslocando grandes grupos, fundando novas localidades a convite dos civilizados, organizando entre si alianças defensivas e ofensivas. Donde o interesse dos Governadores de tê-los aliados, conferindo-lhes o título de *Capitão*. O título de *Capitão* foi, no tempo das Capitánias, outorgado pelo Governo provincial a alguns tuxauas mais influentes, como estímulo para chamá-los ao contacto com os civilizados, e aproveitar sua influência afim de obter índios para os serviços de utilidade pública. Em certas épocas dava-lhes até uniforme militar, espada e uma paga mensal.

Ficaram famosos Caboquena, Ajuricaba, Camanaus, Comandre, Carunamá, Cabacabari, etc. Nos primeiros anos, como nos do meio do sec. passado, o Governador, bem como os Diretores Gerais dos Índios, procedem à nomeação oficial de vários *Principais*, no próprio rio Uaupés, e aproveitam-se da autoridade dêles sôbre os índios. Encontramos, por exemplo, no *Archivo do Amazonas*, (vol. 1, n. 2, p. 29) os Diretores Gerais dos Índios do Gram-Pará, Brigadeiro Honorário João Henrique de Mattos e o Tenente Coronel Graduado Albino dos Santos Pereira, bem como o Encarregado dos Índios do Rio Uaupés Capitão Francisco Gonçalves Pinheiro, nomeando *Tuxauas*, no Rio Uaupés:

- 1848 - 1. Alexandre, Principal de Carurú-cachoeira, da tribo *Wanana*;
2. Domingos Dias dos Santos, *Tukano*, Principal de Carurú-rapecuma;
3. João de Mattos (filho do finado Tuxaua Abalizado Raymundo José) *Tukano*, Principal de S. Joaquim;
4. Calisto Antonio, *Taryana*, Principal de Iauareté.
1850 - 5. Manuel Calisto *Wanana*, filho do finado Tuxaua Alexandre, Principal de Carurú-cachoeira.

Distrito de Marabitanas:

6. o índio Mathias Antonio, Principal de S. Francisco;
7. o índio João Bernardo, Principal de Tucurimachi;
8. o índio Angelo José, Principal de Cuyari.

Principais do Rio Içana:

9. o índio Silverio Antonio, de Tunuí.
1851 - 10. o índio Alexandre Correia, de S. Bento.

Compreende-se a necessidade de maior poder, sendo malocas de muita população e mais isoladas do que hoje estão. A evolução natural que segue a tribo explica-nos o enfraquecimento do poder do *Tuxaua*. Indígenas que passam vários anos na Missão, onde fazem um curso primário, aprendem o Português, a ler, escrever, contar, e um ofício, e se encaminham para a civilização; os civilizados que avançam, e que muitas vezes se relacionam diretamente com os índios, são outros tantos fatores que vão minando a autoridade do chefe indígena. O chefe do SPI antigo (Serviço de Proteção aos Índios) ou da atual FUNAI (Fundação de amparo aos índios) e o Missionário são *tuxauas-natos*, pelo conceito mesmo que o índio tem do Branco.

A esposa do tuxaua goza também de certa primazia e autoridade entre as mais mulheres, e, por vezes, chamam-na *wi'ógo*. Cabe-lhe a precedência nas recepções sociais, dirigir o trabalho coletivo das mulheres, sobretudo na preparação dos caxiris e dabacuris. Toca-lhe saudar e agradecer, em nome das mulheres, os hóspedes que vieram para a festa da maloca. Em certas danças tem o papel destacado de solista, *Yöhögó* ou *Nõ'mõ-Bayá* (VII 4, e, 2 a 2°).

Mesmo quando recebe algum visitante civilizado, ela é a primeira e às vezes a única pessoa que o vem cumprimentar.

Numa grande festa a que tivemos a oportunidade de assistir entre os *Wanana* de Carurú-cachoeira, rio Uaupés, vimos a esposa do Tuxaua num dos intervalos das danças, dirigir-se ao grupo de mulheres que se achavam sentadas e repreendê-las. Supomos que seja pela indecisão das mulheres em se apresentarem para o número de dança que precedera.

Por ocasião da morte do Tuxaua de Parí-cachoeira, o Tukano Júlio, aos 5 de julho de 1954, tivemos o ensejo de ver alguns documentos guardados cuidadosamente pelo extinto e sua família, a saber um *manuscrito* com a nomeação sucessivamente de seu bisavô, João Silgueira, e avô, Manoel Silgueira, para o cargo de *Capitão*, de Parí-cachoeira, nomeação porém feita não por alguma autoridade civil, mas sim feita pelo Missionário Franciscano Frei Venâncio Zilocchi, em 5-12-1882, com o visto datado de 7-8-1923 do Padre João Bálzola, Salesiano. Outra carta de nomeação com cabeçalho impresso, firmada pelo Franciscano Frei Gesualdo Marchetti, em 30-5-1885, também com o visto do Padre João Bálzola, de 7-8-1923.

São os seguintes os dizeres desses documentos:

«Eu, abaixo assinado, Frei Venancio Zilocchi, Missionário Apostólico Franciscano do Rio Tiquihê, afluyente do Rio Uaupés, e Diretor das Missões nelle estabelecidas, nomeio Capitão da Missão de S. Pedro d'Alcantara ao Senhor principal da dita Missão João Silgueira, e em sua ausência ao filho Mor, Manoel Silgueira, impondo-lhe as seguintes condições:

- 1° - Cuidar da Capella e casa do Missionário.
- 2° - Obrigar aos moradores da dita Missão, a que acabem as casas principiadas, mesmo a fazer aquellas que não há tem feitas.
- 3° - Arruar, na construção das casas, a Missão.
- 4° - Cada 3 meses, mandar (se o P. Missionário não está presente) um morador de

cá donde acha-se o Padre para notificar os óbitos, nascimentos e as novidades habidas nos ditos tres meses.

5° - Obrigar a todos fazerem suas roças para o próprio manutenção, e para prover-se das suas necessidades.

6° - Proibir absolutamente a venda dos indigenas Macú, como também impedir de modo que poder as assim ditas pega-pega.

7° - Finalmente, em caso de necessidade, dar gente para o serviço publico, é dizer, quando chega o Missionário, tem que dar a gente que ele quer, para seu transito.

Na firme confiança que dito Sr. Principal cumprirá as condições assima indicadas, passo-lhe este documento, na Missão de S. Pedro d'Alcantara aos 5 dias do mes de dezembro de 1882.

Ass. Frei Venancio Zilocchi
Miss. Ap. Fno.

Ao Capitão João Silgueira, Sr. Principal da Missão de S. Pedro d'Alcantara

(a lapis) Visto P. João Balzola Salesiano
7-8-1923

(impresso)

FREI GESUALDO MARCHETTI

da ordem dos Menores Observantes de S. Francisco, Prefeito das Missões, etc. Considerando as boas qualidades e bom comportamento do neophito João Silgueira — o nomeamos Capitão da Missão de S. Pedro d'Alcantara, devendo cumprir as ordens do Rendo Missionário respetivo ou do mais proximo.

Esta nomeação durará um ano, acabado o ano o mencionado Missionário o tornará a confirmar não tendo motivos enconrario.

Hospicio da Propaganda Fide em Manaus 30 de maio de 1885 (Prefeitura de Missões. Provincia do Amazonas, Fr. Gesualdo Marchetti).

(Manuscrito) O abaixo assinado, em vista da morte do Capitão João Paicana Silgueira da Missão de S. Pedro d'Alcantara, passa a sobredita patente ao Indio Manoel Iépassonia filho legitimo do sobredito Capitão.

Com fé do que me assigno

Missão de S. Pedro d'Alcantara de Pary Cachoeira 29 de janeiro de 1886

Frei Matheus Canioni
Miss. Apost. Franc.

(a lapis) Visto Pe. João Balzola 7-8-1923

e) A sucessão

O tuxauato foi sempre uma posição e título vitalícios, nem consta de fato de deposição de um e eleição de outro. Esta só se dava após a morte (quicá provocada) do antigo tuxáua. Em caso de reconhecida invalidez, continua ainda a reter o título, e o seu filho mais velho exercerá as funções interinamente.

Não se conhecem regras fixando a sucessão do tuxaua ou a sua escolha. A única norma rigorosa, seria talvez a observância da jerarquia das subdivisões nos povoados em que há famílias pertencentes a várias subtribos (IV 2, a 2), conforme as informações de Patrícia Vasconcelos e Antônio Barreto. Assim o exige o espírito democrático-aristocrático dêsses pequenos grupos. Processo

muito natural, dentro de tal espírito, é a sucessão do pai pelo filho, especialmente o primogênito, processo que se verifica na maior freqüência dos casos. Determinava êste fato o ascendente talvez grande do pai; bem como a circunstância de muitas vêzes o filho, em vida do pai, tê-lo ajudado ou substituído em tantas ocasiões.

O ascendente reconhecido, as qualidades pessoais, e entre essas o acatamento das tradições e o respeito às autoridades, é que indicam como candidato o filho. Ou, na falta ou a não idoneidade dêste, outro qualquer, preferivelmente da família do Tuxaua extinto. A violação dos velhos costumes e a desobediência ao pai têm sido, não raras vêzes, a causa da preterição de algum jovem, de resto bem prendado, para suceder ao próprio pai no tuxauato.

Por ocasião da morte do tuxaua *Tukano* de Pari-cachoeira, Júlio Silgueira, aos 5 de julho de 1954, o Conselho de anciãos ficou três dias deliberando sôbre as qualidades e méritos de Mandu, o filho mais velho do defunto chefe, antes de reconhecê-lo como sucessor.

Tal escolha é uma das principais funções do conselho de Anciãos, o *Büxkõrá-Kurá*, de acordo com informações obtidas de alguns tuxauas (Júlio, *Tukano* de Pari-cachoeira; Henrique Resende, *Tuyuka* do Iaisa igarapé; Fernando, *Yurupari* de S. Ana no rio Içana; Mandú, *Kumãdene* de Urubucuará; José, *Hubúdeni* de Uapuim-cachoeira no rio Aiari).

Sendo assim atenuado o poder social do tuxaua, e com essa mentalidade democrática indígena, infere-se a não repugnância de alguma mulher *Tuxaua*. Cita-se o exemplo de *Caridade* (ou *Cari*, consoante a denominação comum), da tribo *Tukano*, a qual exerceu em Piracuara (rio Papurí, Colômbia) o *tuxauato* reconhecido por todos e em circunstâncias muito singulares, pois sucedera a seu irmão Estêvão, o qual ao morrer deixava dois filhos.

Cari fôra antes mulher pública em S. Gabriel, no Rio Negro, e nunca se casou. Não foi possível verificar se o seu ascendente tivesse origem de tal ordem. Seria um problema semelhante ao das Heteras. Ou se, ao contrário, como parece mais provável, se deva à sua inteligência por ser mulher muito esperta, com a vantagem de conhecer bem o Português.

A situação de *Cari* talvez se explique pela longa convivência com os civilizados, de modo que como tal fôsse considerada, sendo, por outro lado, filha do antigo e conceituado tuxaua.

Sucederam-se em Piracuara desinteligências entre Colombianos e indígenas. As autoridades colombianas mandaram desfazer a maloca e *Cari* foi manietada, bem como o pajé local. Algum tempo depois o Bispo João Marchesi, que nos forneceu esta informação, foi chamado para assistir religiosamente, na hora da morte, a *Cari* que se mostrava bem disposta.

f) *Governo e justiça*

Mesmo antigamente o poder do tuxaua era temperado pelo poder dos chefes de cada família, a qual, como dissemos, é autônoma quanto à sua vida normal, seus interesses, seus negócios, sua roça, etc.

Era, outrossim, moderado pelo ascendente dos *Komūá*, os « Velhos » os

quais ainda hoje presidem às danças, tomam parte na imposição do nome à criança, na iniciação dos rapazes, praticam o « sôpro », etc. Os « Velhos » constituíam um verdadeiro Conselho ou Senado do Tuxaua, o *Büxkõrá-kurá*; e ainda hoje continuam com tal função e escolhem o novo tuxaua.

Os chefes absolutos sempre foram uma exceção que algumas vêzes provocou a reação dos seus subordinados.

José, tuxaua Tukano de Pari-cachoeira, morreu envenenado pelos da sua maloca; propriamente pela sua segunda esposa Tuyuka, com conivência dos demais habitantes da maloca. No tempo do encarregado dos índios Higinio Albuquerque, do SPI, José exerceu, na verdade, poder despótico: constringia os índios a trabalhar para alguns civilizados, espancava as mulheres para que fizessem mais depressa a farinha, etc.

Vigorou sempre entre tôdas as tribos do Uaupés um *regime democrático*. Recordar-se contudo de alguns tuxauas que, no contrato de serviço com os brancos — uma das funções do tuxauato —, pretendiam paga sem trabalhar, ou até ficando com quase tudo para si e pouco distribuindo aos outros, de sorte que os indígenas vinham pedir ao Missionário fizesse êle mesmo a distribuição do pagamento.

Não cabe ao tuxaua a administração da justiça, no sentido rigoroso. Nem há mesmo um *Direito judiciário* ou *penal costumeiro*. As questões que surgem entre os componentes do grupo são resolvidas entre êles, sob ditame da vingança ou do temor recíprocos. O tuxaua, no entanto, agia com freqüência como árbitro repreendendo os culpados, ameaçando-os, impondo-lhes a restituição do objeto roubado ou uma indenização e, como punição máxima, expulsando da maloca os indesejáveis; sempre porém de acôrdo com os *Komũá* componentes do *Büxkõrá-kurá*. Jamais conheceram a pena de prisão ou castigos corpóreos. Convém ter presente que não cabem, no seu gênero de vida e na mentalidade indígena, um sem-número de casos que enchem os nossos códigos penais.

g) *Associações*

Nos colégios das Missões observa-se que, embora na convivência amiga das várias tribos com representantes entre as crianças escolares, separam-se facilmente os grupos de cada tribo para brincar entre si. Informava-nos uma Superiora Religiosa das Filhas de Maria Auxiliadora (Irmãs Salesianas), com mais de 25 anos de permanência entre aquelas tribos, que havia sempre uma menina com ascendente sôbre as mais, uma verdadeira « Tuxaua », a cujas ordens as demais obedeciam prontamente, transgredindo embora o regulamento colegial e as ordens das Irmãs Superiores; e a essa colega traziam os presentes recebidos. Tal deferência, porém, não parecia fruto de amizade, e sim do medo. A menina índia que dificilmente chora, fazia-o quando admoestada por essa companheira, cuja repreensão temia mais do que a das Superiores Religiosas.

Depoimento semelhante deu-o a Superiora da recém-fundada Missão Salesiana de Assunção, entre os Arwake do Içana, situada no localidade conhecida por Carará-poço, em

agosto de 1957, portanto cinco meses tão só desde o funcionamento do internato feminino local.

Já ressaltamos a grande sociabilidade dessas tribos, no entanto parece não existir entre os uaupesinos *Sociedades secretas*, ou mais ou menos públicas das várias espécies que proliferam entre as tribos norte-americanas, especialmente entre as matriarcalistas. As causas podem ser várias: 1) vivem, ordinariamente, em pequenos grupos humanos; ao passo que os grandes agrupamentos é que favorecem as subdivisões em sociedades menores; 2) vivem a vida comum de uma maloca, sendo cada qual observado em todos os seus atos; 3) a vida familiar é bem autônoma, mesmo quando várias famílias moram na mesma maloca, sem separações de espécie alguma; 4) a quase inexistência de *tabú* separativo dos homens e mulheres.

Todavia não faltam certos momentos ou fatos associativos:

1) Índice de uma separação maior dos sexos, e de uma sociedade que hoje se reúne poucas vezes e rapidamente, temos nas festas de *Wãx-ti*. Os homens congregam-se para a procissão fálica, como descrevemos (VII 4, e 2 a 1º) e as mulheres ficam fora da maloca, com proibição sob pena de morte, de olhar o instrumento.

2) Relevamos nas malocas e povoados a existência de um Senado, o *Büxkôrá-kurá*, que se reúne com freqüência, gozando de grande ascendente, impondo e exigindo a observância dos costumes ancestrais, com a competência de escolha do chefe.

3) Outra sociedade existente, parece, é a dos *Xamãs* ou *Pajés*. O processo de preparação do pajé é, sempre, freqüentando a escola de outro pajé, mesmo por turmas de alunos-xamãs. Até depois de formados, e no exercício de sua profissão, encontram-se periodicamente convidados para solucionar os casos mais difíceis. Não se sabe, contudo, se há reuniões mais freqüentes, em determinadas épocas, se há ritos, nem quais atos pratiquem então. Sabe-se, sim, que o pajé convoca muitas vezes os *Komûá*, para resolver os problemas sanitários da maloca ou povoado (vd. VII 2, e 3).

4) Uma informante *Tukano*, Dorotéia Brito, falou de reuniões das mulheres dentro da maloca, nas quais revelam entre si os maus tratos que recebem dos homens. Não conseguimos, porém, verificar se se trata de verdadeiras reuniões de sociedade secreta, como defesa de classe. Ou, ao invés, como mais parece, encontros casuais, embora freqüentes, de mulheres, nos quais se desabafam revelando as próprias mágoas. É certo que, pela lei da exogamia, sucede às vezes que tôdas as mulheres são de determinada tribo, à qual vão referir o que os seus maridos dizem de mal contra ela, donde surgem contendas e vinganças. Isto acontece de uma maneira muito regular, e com entendimento prévio das mulheres entre si. Dizem-se *ukhá* esses mexericos das mulheres.

h) *Classes sociais*

Verdadeira *estratificação social*, ou *Classes sociais*, no sentido que haja posições privilegiadas, talvez vitalícias e hereditárias, com diferenciação de trabalhos, diversidade de direitos e até de costumes peculiares (na habitação, vestes, distintivos, emblemas, etc.), como se dá em forma culturais mais complexas, não há entre êsses índios. Dentro da maloca não há senhores e nobres, como não há escravos; porém, uma admirável igualdade de direitos e deveres, como de propriedade e de trabalho. Praticamente servem de escravos os *Makú*. Trata-se, porém, de outra tribo, racial e linguisticamente diversa. Talvez nem se possam dizer verdadeiramente escravos, porque terminados os trabalhos (roça, aturás, etc.) os *Makú* podem retirar-se, como também podem constituir sua maloca com seu tuxaua.

Várias circunstâncias justificam tal inexistência de classes: 1) trata-se de grupos numericamente pequenos; 2) o clima quente e úmido, se facilita a provisão de alimentos necessários em tôdas as épocas do ano, não permite abundante aprovisionamento e o desenvolvimento de riquezas. Ora, onde não há ricos, não há classes, nem senhores nem escravos; 3) a vida em comum, que as condições introduziram e a tradição firmou; 4) o medo da inveja que o bem-estar de um pode causar em outrem, e que tantas vezes se manifesta até nas pequenas desigualdades (vd. V 14); 5) a falta de um tribunal para restituir os diretos e indenizar danos.

3. - Grupo lingüístico

a) *Grupo lingüístico*

Acima do *Grupo local* só existe, entre as populações do noroeste amazense, o *grupo lingüístico*. Consta de vários grupos locais, perfazendo às vezes um total de milhares de indivíduos, com os seguintes elementos em comum: 1) dizem-se de uma mesma tribo ou nação, e, por isso, se consideram « irmãos »; 2) falam uma mesma língua; 3) entre si é terminantemente proibido o matrimônio.

Trata-se, pois, de uma *unidade étnica*, apenas. Os grupos que a constituem nunca se unem, nem possuem propriedades que se possam dizer em comum: casa, terreno, águas de pesca de tal tribo, etc. Por causa das distâncias são mais freqüentes as relações entre grupos de tribos diversas, do que entre grupos da mesma *tribo*.

Não há, pois, *organização social* ou *política* de tôda uma tribo; nem se recordam os mais velhos de ter ouvido falar em tal organização. Houve, sim, algum tuxaua com maior ascendente e ao qual outros tuxauas consultavam e seguiam-lhe os conselhos, nas questões mais graves, que envolviam as relações com outras tribos ou com os Brancos. Cada qual, porém, julgando-se perfeitamente independente e até com bem pequeno poder sôbre os outros homens da sua própria maloca.

Consta, sim, da fusão temporária de vários grupos, para uma expedição militar agressiva ou defensiva, às ordens de um único chefe.

Assim o famigerado Ajuricaba, da nação *Manao*, com seus dois milhares de arcos, navegando em verdadeiras flotilhas sob a bandeira holandesa, dava caça aos índios de outras tribos para vendê-los como escravos aos holandeses da Guiana (cfr. Xavier Sampaio, *Diário*, n. 336). Em 1858 o Pe. Romualdo Gonçalves de Azevedo (*Arquivo do Amazonas*, vol. II, n. 7, p. 86) narrando o episódio do « Cristo de Juquirá » (cfr. VII 4, b) avalia em mil pessoas, de várias localidades e tribos, reunidas em Juquirá em declarada hostilidade aos civilizados. Alexandre R. Ferreira (*Diário de 1785*) a propósito da lendária cidade de Manoa, extensa capital dos Manao, esclarece-nos que no rio Urubaxi onde estavam outrora os Manao: « a referida aldeia (Irananauoca) nem tinha as qualidades e grandezas com que se fingiu a cidade de Manoa, pois não obstante serem estes todos *confederados*, eram contudo as suas aldeias independentes uma das outras e muitas deles tão populosas como a Irananauoca ».

Nunca houve uma verdadeira *autoridade*, mas apenas ascendente de um tuxaua sobre outros. Esta é, mais ou menos, a situação atual de um Missionário, e, com certas reservas, podemos falar de um seu *hipertuxauato*.

b) *Tribo ou Nação?*

No conceito de *Tribo*, como comumente se entende, incluem-se e associam-se três elementos, a saber, certo grau de coesão política, uma concentração de poderes na mão dos chefes, e uma identidade de cultura. Ora, os dois primeiros elementos não se encontram entre os grupos humanos do noroeste amazonense. Não se pode, portanto, falar em *Tribo*. Talvez melhor fôra denominá-las *Nação*. Temos na realidade, vários *grupos nacionais*, cada qual com sua língua, apresentando traços somáticos característicos, apesar do regime de exogamia que entre eles vigora.

Todos eles, porém, constituem um único *grupo cultural*. De fato, possuem tradições e práticas comuns, a saber, um *padrão* de vida semelhante e conjunto de observâncias que, estranhas para nós, são comuns a todos, como sejam as regras do matrimônio, da exogamia, da iniciação de puberdade, etc.

c) *Famílias Lingüísticas*

Aguardamos a decisão dos especialistas sobre várias questões lingüísticas: 1) as que geralmente se elencam como línguas, merecem assim denominadas? ou, talvez, algumas delas seriam apenas variações dialetais? - 2) qual a relação entre elas, quicá uma derivada de outra? quais seriam as derivadas? - 3) seriam os idiomas atuais *línguas-irmãs*, provenientes de idiomas antigos já desaparecidos? quais seriam estes? - 4) e, nesta última hipótese, qual dos idiomas atuais do Uaupés mais se aproxima da língua mãe original?

Atribuindo, a título provisório e hipotético, a cada uma das « Tribos » uma « Língua », podemos dizer (como o temos feito *passim* no presente estudo) que as tribos da área uaupésina brasileira se dividem em três *Famílias de línguas* distintas e irredutíveis: a *família Tukano*, a *família Arwake* e a *família Makú*.

N.B. Para o Centro de Pesquisas de Iauareté o Autor está organizando um trabalho bilingue (Português e Inglês), já em adiantada preparação, que terá o título « Idiomas

indígenas da Amazônia (Some Amazon Indian Languages)». Esse trabalho, além da discussão dos nomes, elencação, classificação e localização de todas as tribos do Brasil ou da Colômbia residentes na bacia do Uaupés estudada, trará um Vocabulário de aproximadamente 300 termos usuais (incluindo os 200 sugeridos por Morris Swadesh) em 38 idiomas indígenas diversos.

d) *Kurá ou Gens*

Indicamos em capítulo precedente (IV 2, a 2) as divisões das tribos, divisões que na língua Tukano se dizem *Kurá*. De acordo com a mentalidade indígena, essas divisões remontam à época da origem da tribo, por vontade mesma de *Wāx-ti*. Daremos em outro lugar (cfr. a obra do autor: *Lendas do Uaupés*) a lenda das origens conforme o relato do velho *Komū* Gabriel Costa de Parí-cachoeira.

Emergem tantas questões à espera de uma solução: quando se deram essas subdivisões? por qual razão e qual a sua base ou fundamento? Verificamos hoje um fenômeno de dispersão de uma nação em pequenos grupos, teria havido uma fusão em tempos idos, ou podemos prever uma futura? As duas primeiras questões são de natureza histórica e falecem-nos dados para responder-lhes. Para as últimas talvez se possam aduzir elementos elucidativos.

1) Desde que um grupo humano se radica num local que lhe proporcione os meios de subsistência necessários ou até abundantes, torna-se naturalmente prolífero. O nomadismo, ao mesmo tempo causa e efeito de uma alimentação deficiente, é que reduz a natalidade: 1. pelo depauperamento orgânico dos pais; 2. obrigando a uma amamentação prolongada das crianças (até quatro ou mais anos); 3. favorecendo certas práticas criminosas (abôrto, infanticídio, canibalismo das crianças).

Os grupos humanos crescendo em número não podem continuar na mesma maloca. Além das dificuldades de alimentação, a que já acenamos, a própria dificuldade técnica de ampliar a maloca existente ou a construção de novas e maiores impõe a divisão do grupo primitivo. Enquanto o filho primogênito continuava ao lado do velho casal, com sua família, os outros filhos do fundador tornavam-se, por seu turno, fundadores de novas malocas, que iam crescendo com a fecundidade natural da mulher indígena. Esta hipótese, a mais de acordo com a natureza das coisas, vem confirmada, parece, pelos costumes.

1. — Um primeiro é a denominação de « irmão » para todos os indivíduos da mesma *nação* (isto é, que se reconhecem de tal tribo e falam a mesma língua), denominação correspondente, de resto, a certas prescrições, como a interdição matrimonial entre si.

Se todos são irmãos, há, porém, uma distinção entre *Mami* (irmão maior) e *Axcabi* (irmão menor). Dentre os irmãos germanos, isto é, filhos do mesmo pai, os termos *mami* e *axcabi*, correspondem às idades. Fora desse caso, não correspondem mais. Ouve-se, por exemplo, um adulto qualificar uma criança de *mami*. Trata-se, portanto, de uma classificação hierárquica.

Um *Tukano I'ra-pé* informou que considerava como *Mami* os *Waú-ro* e

Oyé. Ouvimos, com relação aos *Wau-ro* a expressão « Tukano de cabeça, *Daxséá ná döxpoá* », como equivalente ao ramo principal, como no-lo explicou logo em seguida Patrícia Vasconcelos. Temos, pois, aqui indícios de uma *aristocracia* cuja principal consequência atualmente, parece seja a *precedência* quer nas danças, quer na preferência para o tuxauato, no caso de coexistência de várias subdivisões na mesma maloca ou povoado.

A existência dessa aristocracia era já conhecida em 1755 pelo Pe. Noronha. Xavier de Sampaio no seu *Diário* de 1774 (n. 381) informa: « A mais célebre (das nações do Rio Uaupés) he a Uaupés por causa da differença que entre si admittem de varios graus de nobreza, a que serve de distintivo, como de uma ordem militar, uma pedra branca muito lisa, de figura cylindrica e furada para lhe passarem um cordão com que a trazem pendente ao pescoço. As dos principais chegam a ter meio palmo de comprido. São menores as dos nobres e muito menores as dos plebeus. Trazem também os Uaupés as orelhas e beiços inferiores furados ».

Pode-se organizar uma tabela classificatória, a qual, por exemplo, para a tribo Tukano, ficaria constituída (como se viu IV 2, a 2), conforme a enumeração dada em dezembro de 1953 pelo octogenário *Tukano* de Parí-cacheeira, Gabriel Costa (pertencente à 11ª divisão dos *Ba'ti-törō*), ordem que, de resto, corresponde a informações que obtivemos de outras fontes e em diversos lugares.

Quando se fala a respeito das últimas subdivisões, com individuos das primeiras, ouve-se com freqüência esta expressão: « São nossos escravos ». Seriam acaso grupos de origem diversa que foram dominados e absorvidos? Em alguns casos parece-nos isto admissível. Por exemplo, os *Juruá* apresentam diferenças somáticas bem notáveis dos outros Tukano. Conforme as lendas não teriam saído de *Tômpa-duri*, e sim de outro orifício à bôca de um vizinho igarapé. Os rios de águas pretas, como o Uaupés, formam característica e abundante espuma quando batem nas pedras das cachoeiras. Indagando de certo indivíduo porque havia essas divisões inferiores, êle respondeu que é porque não saíram da água, mas da espuma, como se fôsse de uma bôrra de depuração.

2. — Um segundo é o atribuírem-se uma superioridade jurídica, derivante da prioridade de tempo, algo correspondente ao brocardo: « *qui prior est tempore, potior est jure* ». Quem se estabeleceu mais recentemente num povoado, está, em certa inferioridade, é um « passageiro, *Sibyári-maxsã* », como dizem

Os dois costumes indicados se harmonizam perfeitamente; podemos pensar que o segundo é uma derivação do primeiro. Indagando de um índio *Tukano*, de um povoado do baixo Tiquié, aos habitantes de qual povoado êle considerava *Mami*, respondeu-nos que aos de S. José. Indagações posteriores feitas a outros índios vieram esclarecer esta resposta. Um dêles informou, ouvira ao próprio avô narrando que os *Tukano* outrora não moravam aí, porém residiam no Papurí. Dêste rio, sendo o próprio avô ainda menino, portanto cousa de uns 100 ou 120 anos atrás, foram expulsos pelos Taryana, e vieram estabelecer-se em S. José. Êsse informe faz de S. José o primeiro núcleo *Tukano* no rio Tiquié.

Um argumento a mais de probabilidade dá-nos o nome *Tukano* da localidade, que é *Maxsã*, a vila, como se fôsse a *urbs* por excelência dêsses *Tukano*. Tanto

mais provável, enquanto tal denominação além de não ser atribuída a nenhuma outra localidade, foge ao costume das denominações pelos acidentes geográficos (ponta, igarapé, pedra, cachoeira, buraco, etc.), ou outras circunstâncias. Nas vizinhanças de S. José há um local que em Tukano se diz *Büxkōrá bathá*, literalmente « *nado dos velhos* », isto é onde os velhos atravessaram o rio a nado, fugindo dos inimigos. Nas proximidades desse local, os velhos mostraram ao Bispo Dom João Marchesi, na década de 1920, um trecho de mata menos densa, como sendo o local por onde passaram os primeiros Tukano vindos do Tiquiê em suas expedições guerreiras.

Em conclusão, opinamos:

1. — A multiplicação natural dos índios impôs uma divisão em grupos, que se estabeleceram em lugares mais vizinhos ou mais distantes, conforme as circunstâncias; por isso encontramos hoje grupos de uma mesma nação dispersos pelos três rios (Uaupés, Tiquiê e Papuri).

2. — As denominações que caracterizam cada grupo (Waúro, Oyê, etc.: cfr. IV 2 a, 2), são nomes ou alcunhas pelos quais foram conhecidos os respectivos estíptes, ou algum tardio descendente mais famoso, que provocou a separação ou construiu a nova maloca ou praticou outra proeza qualquer. O afastamento desses grupos vai acentuando cada vez mais a separação. Se é verdade que cada indivíduo, mesmo as crianças, sabem o nome da própria e das subdivisões vizinhas (e até de outras tribos), poucos sabem fazer uma elencação mais completa das *Gentes* (sibes) que constituem a sua tribo.

3. — As relações entre as malocas e a situação social dos que hoje a habitam são as mesmas que se passavam entre os fundadores, donde a presente hierarquia que vigora entre os índios.

4. — Não datam da mesma época as malocas, uma são anteriores e outras mais tardias, originadas, quiçá, de algum cisma. Os grupos que se organizam mais recentemente respeitam sempre a primazia dos mais antigos, chamá-los-ão *Mami*.

5. — O grande número de grupos que foi aparecendo, no entanto, complicou essa hierarquização, daí a dúvida prática que assalta o índio, em algum caso, não sabendo dizer quem terá a precedência.

2) Com o avançar da civilização para aquelas regiões, acentua-se a divisão e pode-se descobrir dupla causa para tal fato. A primeira é o estreitar-se dos laços da família e sua valorização cada vez maior, graças ao apóio das autoridades religiosa e civil, e por isso, o grupo familiar já pode bastar-se a si mesmo. A segunda são os povoados que surgem constando de famílias de diferentes subtribos ou até de tribos diversas. Pode-se prever, se as coisas marcharem como vão, que não se dará mais uma fusão de tribos, mas, ao invés, um nivelamento e amalgamento na nacionalidade brasileira.

Favorecem êsse amalgamento não tanto os matrimônios com os civilizados, que até o presente são fatos raríssimos, quanto à exogamia tradicional e o conhecimento e amor à pátria brasileira que ganha terreno entre êsses filhos da selva, graças à ação das Missões Religiosas e das suas escolas.

e) *Fratrias (sibes) ou clans totêmicos?*

Como a *Tribo*, melhor dita *Nação*, não tem um chefe, nem sequer o possuem as suas subdivisões ou *Subtribos*, quais as encontramos atualmente. Evidentemente é impróprio o termo *Subtribo*; como o de *Tribo* não se aplica com rigor ao conjunto *nacional* desses indígenas. Não são unidades políticas, porém apenas *étnicas*.

Se por *Fratria* entendemos qualquer subdivisão da tribo (mesmo que não constitua verdadeira comunidade, porque não possui um chefe), a estas *Subtribos* ou *Kurá*, poder-se-ia chamar *Fratrias* (ou *Sibes*, como preferem alguns etnólogos modernos). Coincidem com as *Fratrias* da antiga Grécia, enquanto, como aquelas, são também exogâmicas e de descendência paterna. Note-se, porém, que não é permitido o matrimônio entre uma fratria e outra da mesma tribo.

A *Fratria* ou *Kurá*, que a princípio se identifica com a maloca, desdobra-se, com o decorrer do tempo, em vários *grupos locais*. Nestes, no entanto, nenhum vestígio há que se trate de um *clã totêmico*; são apenas *grupos familiares* territoriais ou *grupos de parentesco agnático* que poderíamos chamar com o termo latino *Gens*.

f) *Totemismo?*

São diversos os indícios que fazem pensar na vigência do *totemismo* com seus *clãs e costumes totêmicos*.

1. Os grupos (tribos e subtribos) trazem nomes de animais (Tucano, arapaço ou pica-pau, jurití, jibóia, etc.) ou de vegetais (miriti, cunuri, etc.) como costumam os *clãs totêmicos*.

2. Nos adornos de danças figuram penas de garça, arara, tucano, gavião; pêlos de macaco e de onça, dentes de onça ou de outros animais; vértebras de cobra, etc. Esses adornos lembram o lugar em que o animal foi ferido, como se fôsse uma exaltação do animal sacrificado e uma identificação entre o indivíduo e o animal outrora sacrificado por Deus ou (?) a Deus.

3. Nas danças há personagens e máscaras (onde as usam, a saber entre os *Kubewana* do Uaupés e os *Arwake* do Içana e os *Ide-masã* do Komē-ya) que figuram a borboleta, a cotia, etc. e estas personagens procuram imitar os movimentos desses animais e há pios ou cantos correspondentes.

4. O tucano, pelo peso e volume desproporcional do seu bico, não tem grande autonomia de vôo, que tende a abaixar-se cada vez mais. Quando deseja atravessar um rio sobe a uma das árvores mais altas da margem, assim nos afirmam, e daí desfere seu vôo que, aos poucos, vai perdendo altura e, algumas vez, nos rios demasiado largos, não conseguem alcançar a outra margem. Foi observado que os índios Tukano, vendo um tucano sobrevoar o rio Uaupés num dos pontos mais largos, emitiram gritos, como de apreensão, com receio que o pássaro não lograsse atingir a margem oposta.

São vestígios apenas, que no máximo levaria a inferir uma forma social

anterior de *clã totêmico*, se é que não são elementos tomados de empréstimo (é tão notável o instinto de imitação dos índios) a outros grupos. Não se nota, porém, nenhuma atenção (respeito, temor, prazer) para com o animal ou planta cujo nome levam; nomes, de resto, sem importância econômica (exceto o *Baniva* ou outro), contra o que de regra acontece aos nomes totêmicos.

Não se nota que evitem matá-lo ou procurem, ao contrário, comê-lo em algumas circunstâncias especiais. Se o encontram morto, nenhum sinal de surpresa. É certo que às vezes o matam para aproveitar suas penas nos adornos de dança.

Tantas vezes insistimos no conceito que são *costumes atuais*. É que se torna difícil ou impossível verificar como procediam em outras eras. E os índios respondem às nossas perguntas: «Foi sempre assim». Ao menos na forma atual, os enfeites são os mesmos para a várias tribos, chame-se ela Tukano, Arara, Tuyuka, Pirá-tapuya, etc. Pode-se mesmo assegurar que a sua atitude é de perfeita indiferença diante do animal do próprio nome, mais ou menos como diante de outro animal qualquer.

Nem há *clãs* tucano, pica-pau, jurití, etc. São e consideram-se *nações* ou tribos diversas, cada qual com sua própria língua e peculiares traços somáticos. É verdade que uma mesma tribo subdivide-se em grupos, com nomes que poderiam parecer *clânicos* (cfr. IV 2, a 2). Já não são, porém, os animais que aparecem nos enfeites de dança. Além disso tais grupos, ou *Gentes*, afastam-se do tipo clássico de clã. Por exemplo, não se admite o matrimônio entre as *Gentes*, mas apenas entre uma e outra *Nação*.

Os adornos de penas de tucano, arara, garça ou pêlo de macaco, prendem-se com a lenda de *Wãx-ti* a qual, pela relação mútua entre as tribos, passa a figurar na história de cada tribo. Os enfeites, porém, não são distintivos de família ou clã. São essencialmente os mesmos para tôdas as tribos, sendo objeto de negócio de uma tribo com outra. Só esta circunstância já depõe em desfavor de uma interpretação *clânica*.

Não se nota absolutamente que uma tribo ou grupo tenha representação pictórica, de incisão ou escultória de um animal qualquer, e menos ainda do seu titular.

Quanto às máscaras e personagens de dança, observe-se primeiramente que há a da borboleta, e, entretanto, não há nenhum grupo humano com esta denominação; e nada revela ter existido. Em segundo lugar, há máscara, dança e canto da *cutia* e sob êste nome conhece-se uma subdivisão entre os Tukano, a *Bwá-põra*, filhos da cutia, e uma tribo Arwake do Içana, *Awadzuranái* ou Cutia-tapuya; e, entretanto não há tal máscara entre os Tukano e sim entre os Arwake.

Parece que a mesma personagem ora faz de borboleta, ora de cutia, etc. Ora um, ora outro fará tal papel; e dentro da mesma maloca há as várias personagens, nem se trata de uma função hereditária de pai a filho. Tudo isto depõe contra a hipótese da existência de subdivisões *clânicas*.

Quanto ao episódio da atenção pelo tucano que atravessava o rio, pode ser manifestação de simples curiosidade, que entre os índios vem tantas vezes acom-

panhada de rumores exclamativos. Os velhos nada contam que prove tratar-se de um *totem* de clã. Ao menos pelo que sabemos até agora.

Como não há indício de um *totemismo clânico*, também nenhum, de *totemismo individual* ou pessoal. Os objetos que fabricam não figuram animais; são de feitiço simples, de acôrdo com a finalidade. Em alguns casos bem raros as pinturas das paredes são antropomórficas; parecem, porém, ter apenas o caráter lúdico.

A VIDA DO ÍNDIO

1. - Ciclo diário

O tipo e o estalão de vida do índio parece padronizado. Mesmo em tribos distintas encontramos os índios fazendo as mesma coisas, do mesmo modo e até com um horário bem aproximado. É sim, uma vida bem metódica, não, porém, monótona. Ao contrário, bem variada, dentro de uma perfeita naturalidade em que se sucedem diariamente repouso, trabalho, refeições, banhos, exercícios físicos.

« O Tukano vive na maloca que lhe serve de dormitório, de cozinha, de refeitório pela manhã e à tarde. A maloca é, sucessivamente laboratório para os trabalhos domésticos, lugar de reunião nas horas de chuva e sala de baile nas grandes festas. É o lugar em que o Tukano vive, morre e é sepultado. Para o Tukano a maloca é o mundo » (Relação do 1º Superior das Missões Salesianas do Rio Negro, Mons. Lourenço Giordano - *Boletim Salesiano*, fev. 1918, p. 31).

A vida familiar ordinária pode-se resumir assim: o índio dorme bastante (e com sono pesado), come muito, conversa bem, trabalha quanto é necessário.

Desde as três horas da manhã, ainda fechada a maloca, ouve-se dentro conversa bem animada, risadas sonoras e freqüentes. Muitas vêzes também o rumor dos ralos em funcionamento: são as mulheres que preparam a mandioca para o beijú. Antes das cinco horas, com chuva ou sem ela, sempre escuro naqueles latitudes, as mulheres saem pela porta do fundo individualmente ou em pequenos grupos de duas ou três, ordinariamente uma criança enganchada ao quadril e com um vaso à cabeça, em direção ao rio. Ou, mais exatamente, àquele ponto do rio que se diz *Pextá*, porto, de acesso convenientemente preparado, onde se amarram as canoas. Alí tomam seu rápido banho matinal, *U'a-wa'kãse* de imersão, esfregando rapidamente a mão pelo corpo, rosto e cabelo. O mesmo fazem os filhos menores que a acompanharam; e elas aproveitaram, outrossim, para banhar as criancinhas de peito que deixaram à margem. Depois enchem de água as vasilhas e pondo-as à cabeça sobem com água de volta à maloca. Em seguida preparam a refeição da manhã.

Os homens e os rapazes continuam deitados, por uma hora mais ou menos, conversando de rede para rede e, ainda antes das seis horas, vão ao seu banho. Suspendem-se, então, as esteiras que fechavam as duas portas da maloca.

Sôbre pequenas esteiras são postas pelo chão as panelas de *Byá-tö* (é a quinhapira ou molho de caldo de peixe com pimenta) ou de *Yumū-ku* (mingau) de tapioca, e os balaios em forma de peneiras bem abauladas com *Abū-a* (beijú). « *Bāra a'tyá*, venham comer », é o convite da mulher. Os do sexo masculino se põem em círculo, de cócoras e, começando pelo chefe, comem abundantemente, entre conversas e sonoras risadas.

A regra de civilidade é servir-se lentamente e comer sem voracidade. Isto, de resto, está muito de acôrdo com a atitude tôda do índio, normalmente calmo e sereno. As mulheres se encarregam do serviço, trazendo o que ocorre, à medida que for necessário. Não há talheres: corta-se com a mão um pedaço de beijú, mergulha-se na quinhapira e leva-se à bôca. O mingau *bebe-se* com o beijú ou em pequenas cuias à guisa de colher. *Beber* é a expressão que usam, embora não muito própria, porque mais ou menos denso. — « *Yumū-ku sī-rŷátī? você bebeu mingau?* » — Ao fim a mulher apresenta grande cuia com *Ñōxká* (manicuera) ou o *Po'ká peosé* (o chibé, de uso generalizado no Amazonas). À guisa do nosso café, assim ordinariamente encerram suas refeições com o indispensável chibé, do qual se serve quanto quizer, passando depois a cuia ao vizinho da direita. Por fim mulheres e crianças tomam simultâneamente o seu alimento.

Começa o êxodo barulhento para o trabalho: serão talvez sete ou oito horas. Vão saindo em grupo os homens e as mulheres. Aquêles para a mata, para a caça, extração de fibras téxteis, de madeira para construção, ou à procura de frutas, ou para o rio, com os apetrechos convenientes para a pesca, ou a fim de preparar as armadilhas.

As mulheres com as filhas maiores e as crianças pequenas, vão para a roça, levando pendente da testa para as costas o *Pi'í* ou *aturá*, para trazer mandioca e lenha. Para alcançar a roça quase sempre deverão tomar a canoa, e por isso saem com remos de diversos tamanhos, alguns bem pequenos para as crianças. Algum velho ou doente (ou talvez ninguém) ficará como guarda da maloca deserta e silenciosa.

O trabalho durará até depois das onze horas. Pelas 13 horas começa a reanimar-se a maloca. Chegam as mulheres com seus aturás cheios de mandioca e, por cima, feixe de lenha; as crianças menores aos quadris ou seguras ante o peito, e outras agarradas à sua saia. Estão suadas, com o rosto afogueado, se por precaução não o tingiram com *carajurú*, a fim de não sofrer tanto o ardor do sol. Aos poucos vão chegando também os homens com o resultado dos seus trabalhos: frutos, peixe, caça ou fibras e madeiras.

Novo banho virá, com seu frescor, renovar o bem-estar. A mulher moqueará o peixe ou a caça, aprontará beijú fresco, saboroso, a quinhapira, o mingau, algum inseto e o chibé. Virá logo o « *Bāra a'tyá* », e a refeição da tarde.

Há ainda algumas horas de luz: o homem vai preparar suas flechas, desfiar o tucum para as redes de pesca ou trabalhar o seu banquinho ou a sua peneira. A mulher tecerá nova rede ou atenderá ao preparo da mandioca para o dia seguinte. Cada qual no seu trabalho.

Entre os indivíduos da geração nova, o homem talvez remendará ou lavarà a própria roupa, como a mulher o faz à sua. Trabalhos todos feitos com

tranqüilidade, na intimidade da vida familiar, ao ritmo de uma animada conversa, com sonoras gargalhadas.

Quando o sol tomba, a lenha já está amontoada dentro da casa e as talhas estão providas de água. Homens e crianças se acomodam nas suas redes, enquanto a mulher se ocupa em ferver o *Ñõxká*, com algum fruto da mata, e todos se servem com suas cuias, como uma chá da noite.

Continua mais viva a conversa. São pitorescamente narrados os episódios do dia, as visitas que apareceram, as lanchas que passaram, as notícias de outras malocas. Quando a noite vai mais alta, serão talvez as 21 horas, baixam-se as portas da maloca. O sono vai vencendo primeiramente as crianças, depois os mais velhos. Porém, pelas 23 horas, ou mais tarde, ouvir-se-á uma pergunta que parte de uma rede, um *ãã* e uma resposta de outra rede. Depois o silêncio só interrompido pelo crepitar de tantos pequenos fogos em cada apartamento do grande casarão. O fogo jamais se apaga dentro da maloca; a qualquer hora da noite vê-se algum vulto saltar de uma rede para reavivar o fogo, indispensável para as horas mais frescas da madrugada, e para afugentar as cobras ou outros bichos.

Com o avanço da civilização dá-se o fenômeno de aculturação, novos trabalhos vão ocupando o tempo e a atenção dos índios. Porém o ritmo da vida cotidiana é sempre o mesmo, na maloca como no povoado, para os índios que sempre aí viveram como para os que passaram longos anos no internato dos colégios e retornam às suas casas.

2. - Ciclo anual

O clima daquelas regiões parece não oferecer mudanças notáveis para que fôsse alterado o ritmo da vida cotidiana do índio. Com efeito, o termômetro, o barômetro e o higrômetro acusarão sensivelmente a mesma média durante todo o ano. Devido, porém, às chuvas das cabeceiras dos rios, distinguem-se uma estação de enchente e outra de vazante. E o ciclo anual é talvez mais variado para o índio do que costuma ser entre os civilizados.

Além do trabalho que compete a cada indivíduo, para a vida do seu lar, outros há que interessam a toda a comunidade e que, por isso, são feitos coletivamente sob a direção do tuxaua. Talvez sejam as reparações da maloca ou a construção de outra nova, no mesmo local ou quiçá bem distante da antiga. Ou ainda, será a limpeza das áreas adjacentes à maloca, dos caminhos comuns ou do pôrto. Poderá tratar-se de uma derrubada para algum índio, o qual alcançará o auxílio dos irmãos de tribo, embora para utilidade sua particular. Os indivíduos são avisados com antecedência, a fim de tomar suas providências. Se se trata de trabalho para a coletividade, todos estão obrigados a dêle participar. Se, ao invés, é um auxílio para algum irmão, poderá razoavelmente eximir-se; não o fará, porém. E num caso e no outro, só há uma paga convencional, suficiente e agradável: um caxiri que foi também previamente preparado. O trabalho coletivo realiza-se sem necessidade sequer de um diretor técnico, porque sempre de acôrdo com as tradições, sob a simples indicação do tuxaua ou do indivíduo

interessado. É um trabalho rumoroso e alegre, verdadeiras competições de força e atividade, como de bom humor e alegria. É o que se denomina *Dar-nerēsé*, em Nheengatú *ajuri* ou *mutirão*.

Ajuri seria propriamente o convite e *putirum* (donde o termo aportuguesado *mutirão*), o trabalho coletivo. Stradelli, no seu *Vocabulário Nheengatú-Português*, ensina: « *Aiuri*. É o mesmo que no baixo Amazonas chamam *mutyrum* ».

Com a enchente ocorre a *piracema*, isto é os cardumes de peixes que sobem para a desova. Na vazante os peixes dos igapós tornam aos rios. Nesses períodos realizam-se as « *grandes pescarias* », que são, ao mesmo tempo, um trabalho coletivo, um esporte e uma festa, como indicamos (C. VI 5, a, 1).

Em diversas épocas do ano aparecem grandes quantidades de insetos, larvas ou voadores, cuja captura e preparo alteram o ritmo cotidiano da vida.

As árvores frutificam em diferentes estações, nas quais o índio realizará colheitas mas abundantes; e de muitas preparará saborosas bebidas, consumidas invariavelmente entre música, cantos e danças.

Além dessas « *festas das árvores* » ou « *das frutas* », anuais e regulares, não faltarão outras pelo nascimento, iniciação, casamento de algum membro do grupo. Haverá talvez algum morto a lamentar com o *pranto social* e a *festa fúnebre* de tradição.

Índice de um caráter nômade, ocorrerão oportunidades durante o ano para viagens de divertimento. Será a procura de uma noiva, um motivo de comércio, pescarias a realizar, *Poosé* a que foram convidados, visitas a outras malocas, mesmo aos de tribo diversa, à qual está ligado pela afinidade. E o índio com toda a sua família, redes, aturás, e outros apetrechos, e até algum cachorrinho, abarrota uma ou várias canoas e segue horas ou mesmo dias em demanda de outros povoados onde passarão dias ou semanas despreocupados. Quem navega aquêles rios encontra invariavelmente canoas, rio acima e rio abaixo, de índios turistas. Alguns passam meses visitando conhecidos e parentes pelos vários povoados.

Atualmente duas ou três vezes por ano os índios dos diversos povoados, não raro com vários dias de canoa, deslocam-se para as sedes das Missões Salesianas, a fim de aí assistirem às grandes solenidades religiosas (Natal, Páscoa, etc.). Passam dias e semanas alegres, em contacto com a civilização, instruindo-se nas verdades religiosas e divertindo-se como se fôsem meninos de colégio, com brinquedos coletivos. Procissões, cantos, projeções, luminosas, representações teatrais, até as comidas, doces, presentes que recebem nessas ocasiões, tudo corresponde à sua psicologia e lhes torna gratas e indispensáveis essas festas.

3. - Ciclo da vida

Conhecemos os ritos que acompanharam o nascimento das crianças. Sob os cuidados e desvelos de sua mãe, ao contacto com a natureza, elas vão crescendo e enrijecendo-se. Ao atingir o exercício dos seus músculos elas tentarão andar e são lançadas ao chão para engatinhar. Sofrerão, então, o ataque da verminose.

Tornam-se pálidas, inchadas, barrigudas e muitas sacumbem. As que conseguem vencer a doença e atingir a adolescência, estão salvas.

Em falta de dados positivos estatísticos sôbre o desenvolvimento orgânico da criança indígena, tem-se a impressão que êste se processa por saltos mais característicos do que entre os civilizados do sul do país.

A menina deve habituar-se ao trabalho, e, à escola de sua mãe, aprenderá as várias habilidades que a farão, um dia, boa mãe de família. Os meninos correrão soltos pela mata procurando frutas, vagarão pelos rios entretidos a nadar ou a pescar, exercitando-se em flechar peixes ou aves, e assim se habilitarão para a subsistência da família. Nos *ajurís*, nos trabalhos tradicionais, adquirirão ao lado do pai aquela habilidade que fará dêle um grande canoeiro ou um perito cesteiro.

Crianças de ambos sexos vão tomando consciência de si, como membros da tribo, de que aprenderão a orgulhar-se. Anelarão sôfregamente tornar-se membro integrado dentro da sua vida e das suas tradições, isto é, sonham com a « *iniciação* ».

Desenvolvendo-se-lhes os instintos, compreendem que lhes cabe perpetuar a existência do grupo, e aspiram ao matrimônio. Os costumes nacionais lhes indicam os meios de realizá-lo; não lhes faltará nesse passo a intervenção e auxílio do pai.

Experimentou, naturalmente, até agora a atenção dos pais e a camaradagem dos coetâneos. Agora liga-se a uma companheira para a vida inteira. Desconhecida, talvez, e estrangeira, mas seus cuidados, seu trabalho, a longa convivência, vicissitudes, alegrias e tristezas partilhadas, tudo acaba por uniformizar os ânimos dos esposos, ligados agora por um vínculo muito estreito, os filhos. Em condições mais difíceis, porque obrigada a abandonar a casa paterna e a seguir para outra nação como esposa, a mulher sentir-se-á ainda vivamente ligada à sua tribo de origem, como à nova maloca na qual é esposa e mãe.

Com os anos se entrijecem os laços que prendem o índio ao grupo no qual nasceu, que o educou, que lhe deu assistência e amparo, para o qual também trabalhou alegremente nas empresas coletivas. Grupo que lhe proporcionou alegrias freqüentes com suas festas tradicionais, e, com suas lendas misteriosas, deu satisfação às suas aspirações íntimas para algo que êle não compreende, mas palpita existirá além tumba.

O velho índio tornar-se-á continuador zeloso das tradições ancestrais, e ver-se-á rodeado dos jovens que ouvirão com delícia as suas palavras descrevendo os tempos antigos, as suas proezas, a vida e a história da maloca, do povoado ou da tribo. E, com o respeito da geração nova, êle presidirá os nascimentos, com a fumaça do seu cigarro afastando da tribo que renasce nas crianças, as desgraças e as doenças; instruirá, os jovens nos deveres e mistérios da vida do grupo; será figura marcante nas danças rituais.

A Irmã Diretora de um dos colégios Missionários revelava-nos com qual surpreendente atenção as suas jovens alunas bebiam as palavras de alguma velha índia, quando aparecia no colégio, sendo logo envolvida pelas colegiais.

Com a idade quebram-se as suas rijas fibras e sobrevém a velhice com seu

cortejo de tristezas, mais acentuadas para o índio que para os civilizados. Torna-se inútil ao grupo e de pêso à família. Recolhe-se, então, a um canto escuro da maloca, deitado em sua rede, quiçá sem fôrça para levantar-se e sentar-se em um banquinho. Alí, no silêncio, tomará sua refeição e passará longas horas, alheio à alegria barulhenta da maloca que talvez estue de vida nas orgias dos *Poosé*.

Um único companheiro, que jamais o abandonou, desde que viu a luz da vida, estará ainda a seu lado, dando-lhe calor e confôrto aos membros que se vão esfriando: é o *fogo* que arde próximo da sua rede.

Quando as fôrças lhe não bastarem para tomar por si o seu alimento, esquecido, abandonado, sem que alguém dêle se ocupe, definhará à mingua, resignado, sem uma palavra de queixa, sem um gemido de dor até que a morte lhe venha abrir as portas misteriosas do além túmulo, onde defrontará com *Wãx-ti*, a grande Idéia, o grande Espírito, em quem êle sempre creu, a quem respeitou e temeu e procurou, propiciar, como lhe ensinaram os seus antepassados.

Quando se derem conta do desenlace manso e recolhido, a maloca se alvoroçará no pranto clamoroso da nação ao membro que acaba de finar.

Não está, porém, completo o ciclo da vida indígena. Todos dessas tribos do Caiarí, estão hoje em dia em relação direta ou indireta com a *Civilização de Cristo*. Os pais sonham fazer do seu filho um civilizado, filho do Brasil e da Igreja. No íntimo de cada jovem acende-se êste fogo sagrado e por êsse motivo matricula-se nos colégios católicos. Aí passam longos e alegres anos, sem dissociar-se, porém, da sua nação. E voltam entre os seus « *irmãos* » com a mente mais esclarecida, um confôrto material maior, uma crença no Deus Criador do céu e da terra, Senhor, Juiz e Pai, e uma esperança de uma velhice menos triste, alentada pelas esperanças de uma vida futura feliz e sem têrmo.

E os anciãos, a quem não foi proporcionado tal ensejo, terão, talvez, uma assistência nos hospitais que a caridade de Jesus Cristo levantou em cada centro Missionário, e os carinhos maternos de uma Religiosa que lhe procura minorar as dores físicas e confortar a alma. E sobretudo terão a esperança da assistência de um Missionário que nos últimos momentos da vida, mediante a eficácia infinita dos Sacramentos, o faça filho de Deus, enriqueça a sua alma com a graça e lhe abra as portas da bem-aventurança eterna.

BIBLIOGRAFIA

(obras consultadas e citadas no presente trabalho)

- ACUÑA (Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas e Cristobal de Acuña) — *Descobrimientos do Rio das Amazonas* — Coleção Brasileira, n. 203, trad. de C. de Melo Leitão — Comp. Editôra Nacional, S. Paulo, 1941.
- AGUIAR (Braz Dias de Aguiar) — *Nas fronteiras da Venezuela e Guianas Britânica e Neerlandesa* — Separata dos Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia, 1943.
- AIRES DE CASAL — *Corografia Brasilica* — facsimile da edição de 1817, Rio de Janeiro, 1945.
- ALVIANO (Frei Fidelis de Alviano, O.F.M.) — *Índios Ticuna*, Imprensa Oficial, 1945.
- AMORIM (Antonio Brandão de Amorim) — *Lendas em Nheengatú e Português* — Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. 154 — Rio de Janeiro, 1928.
- ARAÚJO LIMA — *Amazonia* — Coleção Brasileira n. 104.
- ARCHIVOS da Presidência da Província do Amazonas — 5 vol.
- ARQUIVOS — Colectanea de documentos para a História da Amazonia — Manaus — Ano I, 1948.
- BARBOSA RODRIGUES — *Poranduba Amazonense* — Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- BASCHOFEN — *Das Mutterrecht* — Basilea, 1897.
- BIOCCA (Ettore Biocca) — *Estudos etnobiológicos sobre os índios da região do alto Rio Negro* — Separata dos Arquivos de Biologia — São Paulo, set. out. de 1945.
- BIOCCA (Ettore Biocca e Emilio Willems) — *Contribuição para o estudo antropológico dos índios Tukano, Taryána e Makú* — Boletim 77 da Universidade de S. Paulo, 1947.
- BIOCCA (Ettore Biocca e M. Ippolito) — *Ricerche clinico-biologiche sulla composizione del curaro dei Makú* — Atti della Accademia dei Lincei, vol. II e V — Roma, 1948-49.
- BOAS (Franz Boas) — *Race, Language and culture* — New York, 1940. — *The mind of primitive man* — New York, 1911.
- BOLETINS da Universidade de S. Paulo — Secção de Etnografia Tupi-Guarani e Antropologia.
- BRAUM (João Vasco Manoel de Braum) — *Gov. da Praça de Macapá em o ano de 1789 — Descrição Chorographica do Estado do Gram-Pará* — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. 36, Rio de Janeiro, 1873.
- BRINTON (Daniel G. Brinton) — *La raza americana* — Editorial Nova — Buenos Aires, 1946.
- CÂMARA CASCUDO (Luiz da Câmara Cascudo) — *Em memória de Stradelli* — Livr. Clássica — Manaus, 1936.

- COUTO DE MAGALHÃES (José Vieira Couto de Magalhães) — *Região e Raças selvagens — Ensaio de Anthropologia* — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. 36, Rio de Janeiro, 1873.
- CRULS (Gastão Cruls) — *Hiléia Amazônica* — C.E.N., 1944.
- DESCOBRIMENTOS — vd. ACUÑA.
- DRUMOND (Carlos Drumond) — *Notas sobre os Trocanos* — Boletim 58 da Univ. de S. Paulo, 1946.
- EHRENREICH (Paulo Ehrenreich) — *Divisão e distribuição das tribos* — Revista da Sociedade Geographica do Rio de Janeiro, 1892.
- *Götter und Heilbringer* — Zeitschrift für Ethnologie — Vol. 38 — Berlim, 1906.
- ESPASA — *Enciclopedia*, vol. 30, p. 381, ss.
- FERNANDEZ (vd. Souza, Con. André F. de Souza).
- FERREIRA REIS (Arthur Cesar Ferreira Reis) — *A Conquista espiritual da Amazônia — Escolas Profissionais Salesianas* — S. Paulo, 1942.
- *Lobo D'Almada* — 1ª edição — Manaus, 1940.
- FIGUEIREDO (Major Lima Figueiredo) — *Índios do Brasil* — Col. Brasileira, 163 — S. Paulo, 1939.
- GARCIA (Rodolfo Garcia) — *Dicionário Histórico e Geográfico e Etnográfico da Brasil* — vol. I, Rio de Janeiro, 1922.
- GENNEP (Arnold van Gennep) — *La formation des Légendes* — Paris, 1910.
- GIACONE (Pe. Antônio Giacone) — *Os Tucanos* — S. Paulo, 1949.
- *Pequena gramática e Dicionário da língua tucana* — Manaus, s.d.
- GORDON (Pierre Gordon) — *L'initiation sexuelle et l'Évolution Religieuse* — Presses Universitaires de France — Paris, 1946.
- IZIKOWITZ (R.G.) — *Musical and other sounds instruments of the South American Indians* — New York, 1935.
- JASTROW (M. Morris Jastrow) — *The study of Religion* — New York, 1921.
- KOCH-GRÜNBERG (Theodor Koch Grünberg) — *Vom Roraima zu Orinoco* — Stuttgart 1923.
- *Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest Brasiliens* — Stuttgart, 1923.
- *Festschrift Eduard Seler* — Stuttgart, 1922.
- *Die Voelkergruppierung zwischen Rio Branco, Orinoco, Rio Negro und Yapurá* — Festschrift E. Seler, Stuttgart 1922, p. 205-266.
- KOK (Pe. Pedro Kok) — *Ensayo de Gramática Dageje o Tokano* — *Dicionário Tokano-Espanol* — *Anthropos* 16-17 (1921-22) 838-856.
- LACERDA DE ALMEIDA (Dr. José Lacerda de Almeida) — *Diário da viagem da Vila de Barcelos até acima do forte de S. José de Marabitanas e também pelo rio Uaupés, 1780* — Instituto Nacional do Livro — Rio de Janeiro, 1944.
- LANG (Albert Lang) — *Mythes, cultes et Religion* — Paris, 1896.
- LEONI (J.H. Leoni) — *Peixes Brasileiros* — Edit. Anchieta, 1946.
- LOPES DE SOUSA — (Marechal Boanerges Lopes de Sousa) — *Explorações Geográficas na Região do alto Rio Negro* — Anais do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
- LOUKOTKA (Čestmir Loukotka) — Revista do Arquivo Municipal — S. Paulo, 1939, vol. 54.
- MELO MORAIS — *Ethnographia dos incolas do Brasil* — Rio de Janeiro, 1859.

- NIMUENDAJU (Curt Nimuendaju) — *Idiomas Indígenas del Brasil* — Universidad Nacional — Tucumán 1932.
- NORONHA (Pe. Joseph Monteiro de Noronha) — *Roteiro de Viagem - Collecção de Noticias para a História e Geographia das nações Ultramarinas* — Publicadas pela Academia Real de Sciencias — Lisboa, 1856, t. VI.
- PELO RIO MAR — Rio de Janeiro, 1933.
- PONZO (Ezio Ponzo) — *L'acculturazione dei popoli primitivi. Contributo psicologico* — Mario Bulzoni Editore — Roma, 1967.
- PRAT (Fr. André Prat) — *Notas Históricas sobre as Missões Carmelitas no extremo Norte do Brasil nos sec. 17 e 18* — Recife, 1941.
- PRIMERIO (Fr. Fidelis M. de Primerio) — *Capuchinhos em Terras de Santa Cruz* — Livraria Martins — S. Paulo, 1942.
- RADIN (Paul Radin) — *Primitive man as Philosopher* — New York, London, 1927.
- RAMOS (Arthur Ramos) — *Introdução à Antropologia Brasileira*, vol. I, Rio de Janeiro, 1943.
- RAMOS (B. A. da Silva Ramos) — *Inscrições e Tradições da América Prehistórica* — Imprensa Nacional, 1930.
- RELATORIOS da Presidencia da Província do Amazonas, 5. vol., Rio de Janeiro, 1906-8.
- REVISTA del Instituto Etnológico Nacional — Bogotá, 1943-45.
- REVISTA do Museu Paulista — 1947-54.
- RIVET (Paul Rivet) — *As origens do Homem Americano* — Trad. de Paulo Duarte (Ed. Anhambi, S. A., 1960).
- RODRIGUES FERREIRA (Alexandre Rodrigues Ferreira) — *Diário da Viagem Philosophica pela Capitania de S. José do Rio Negro* — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. 48 e 50 — Rio de Janeiro, 1885 e 1867.
- ROJAS (P. Alonso de Rojas) — v. Acuña.
- ROSIÈRES (Raul Rosières) — *Congrès international des traditions populaires de 1900* — Paris, 1902.
- SAMPAIO (Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio) — *Diario da Viagem* — Lisboa, tip. da Academia, 1825.
- SCHADEN (Egon Schaden) — *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil* (Dep. de Imprensa Nacional, 1959).
- SCHMIDT (Wilhelm Schmidt) — *Etnologia Sulamericana* — Col. Brasiliana, 218 — trad. de Sergio Buarque de Holanda — S. Paulo, 1942.
- *Semaine Internationale d'Éthnologie Religieuse* — 1926.
- *Manuale di Storia Comparata delle Religioni* — Morcelliana — Brescia, 1943.
- SOUZA (Cônego André Fernandez de Souza) — *Noticias Geographicas da Capitania de S. José do Rio Negro no grande Rio Amazonas* — Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, t. 10 — Rio de Janeiro, 1870 (Segunda Edição).
- SOUZA (Bernardino José de Souza) — *Dicionário da terra e da gente do Brasil* — Col. Brasiliana, 164 — S. Paulo, 1939.
- STRADELLI (Elmano Stradelli) — *Vocabulários Portuguez-Nheengatú e Nheengatú-Portuguez* — Rev. do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. 104, vol. 158 — Rio de Janeiro, 1929.
- TYLOR (Edward Burnett Tylor) — *Primitive culture* — Londres, 1903.

- VASCONCELOS (Simões de Vasconcelos) — *Chronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil*, 1663 — 2ª ed. Lisboa, 1865.
- VERISSIMO DE MATTOS (José Verissimo de Mattos) — *As populações indígenas e mestiças da Amazonia* — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. 50 — Rio de Janeiro, 1887.
- WALLACE (Alfred Russel Wallace) — *Travels of the Amazon and Rio Negro* — London, 1849. — *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro* — trad. de Orlando Torres — Col. Brasiliana, 156 — S. Paulo, 1939.
- YPIRANGA MONTEIRO (Mario Ypiranga Monteiro) — *Fundação de Manaus* — Arquivos — Manaus, 1948.

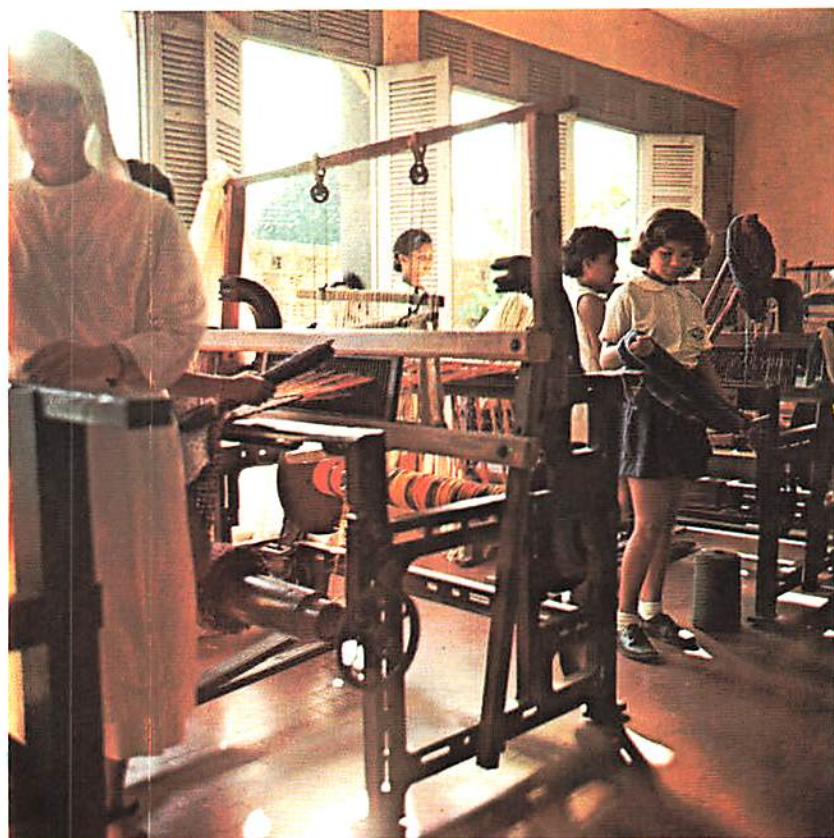
ILUSTRAÇÕES



1. Taracá (refletindo-se sobre o rio Uaupés). À esquerda o colégio feminino, no centro a paróquia e ao fundo o colégio masculino; no primeiro plano o pequeno edifício do posto meteorológico e lanchas atracadas à margem.

2. Vista de Jauaretê. À esquerda o colégio masculino (de dois andares), no centro a igreja paroquial, à direita o colégio feminino (três andares) e o hospital.





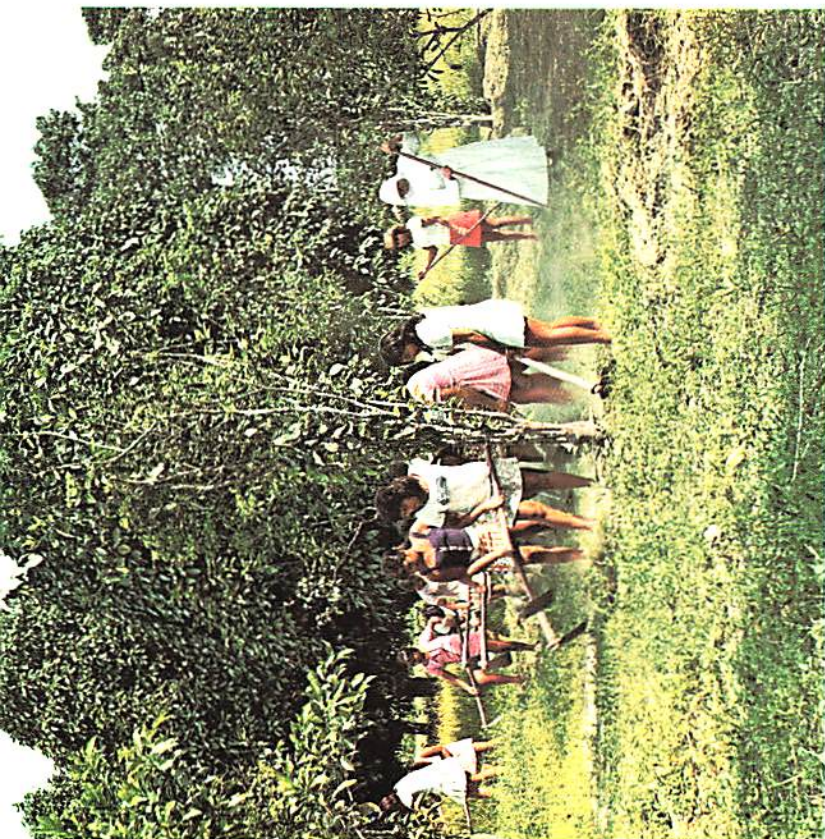
3. Tecelagem de redes e tapetes nas Missões Uaupés.



4. Jovens nas Missões do Uaupés fazendo o acabamento das redes.



5. Uma Irmã, ensinando bordado.

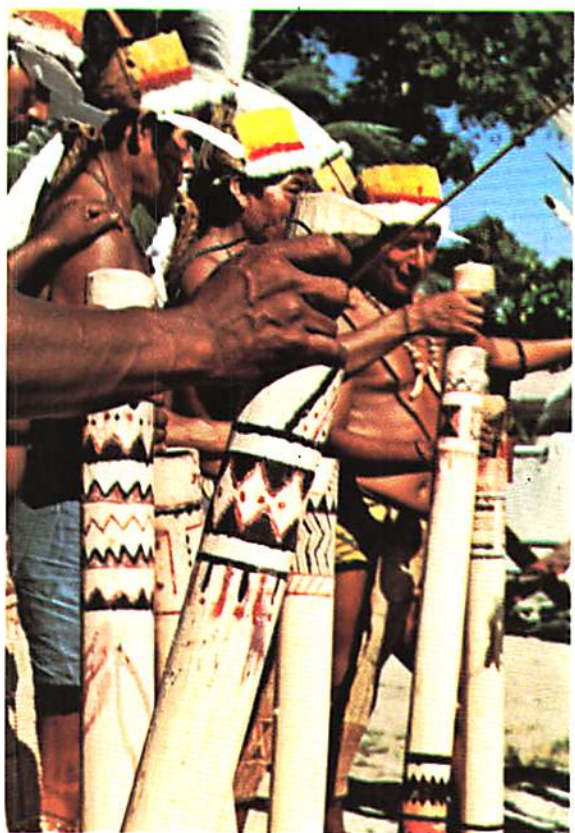
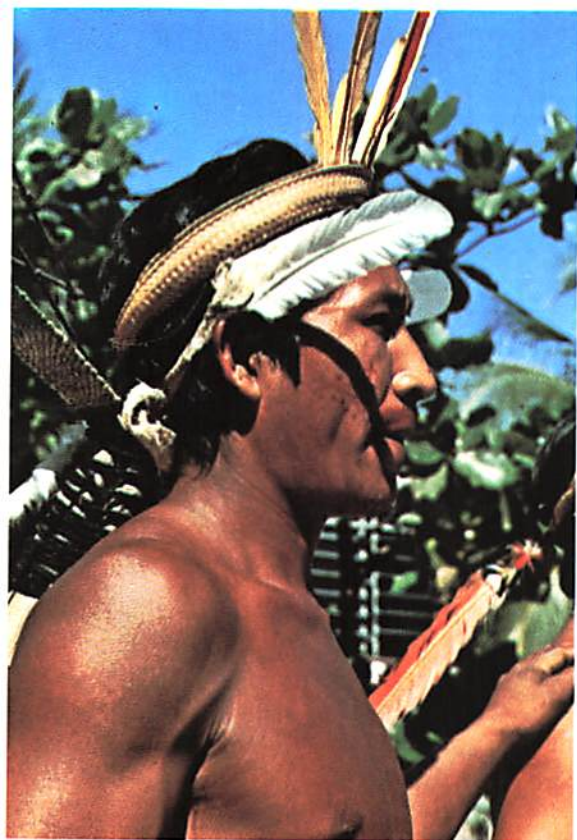


6. Jovens no trabalho do campo.



7. 8. 9. 10. 11. *Tipos Tukanos.*







1. Donzelas Wanana (a menor tem por mãe uma Taryana; a maior uma Kubéwana)



2. Tipos Pirá-tapuya (do povoado Patu, rio Papuri).



3. Recém-nascido Pirá-tapuya (com a pintura profilática de carajuri).



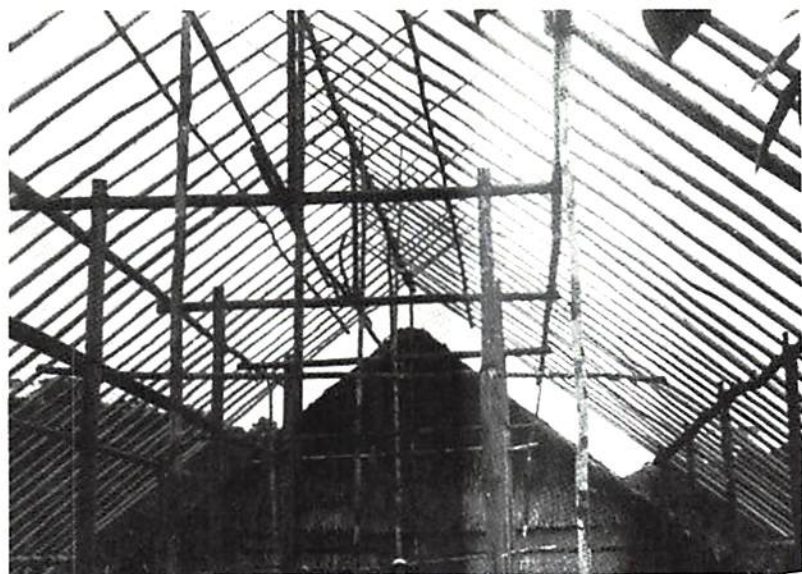
4. Tipo Tukano pintado para as danças (povoado Iua-pixuna, rio Papuri).

5. Mulher da tribo Aouira ou Ide-masã



6. Donzelas da tribo Makú (a menor teve seus cabelos cortados no rito da iniciação).





7. Maloca em construção (tribo Kubéwana).



8. Em Ambaina (rio Querari afl. do Uaupés).

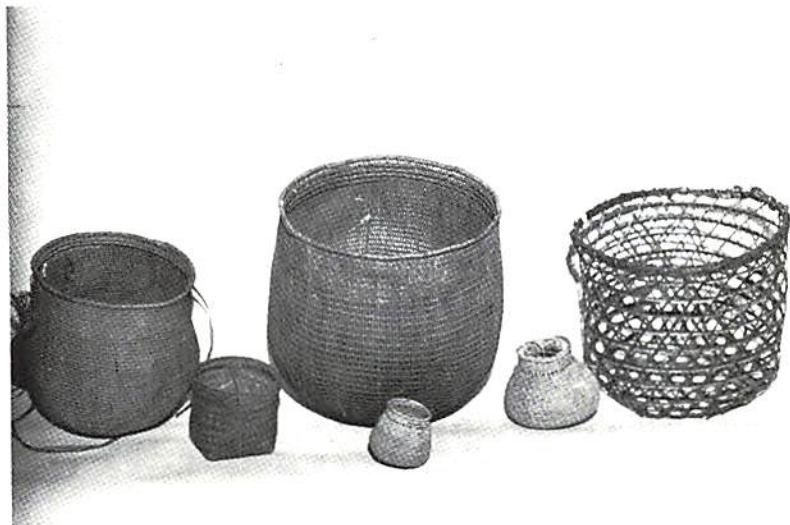


9. Maloca em construção (tribo Iawereté-tapuya, rio Siari afl. do Içana).

10. Peneiras (baxti) com os desenhos característicos

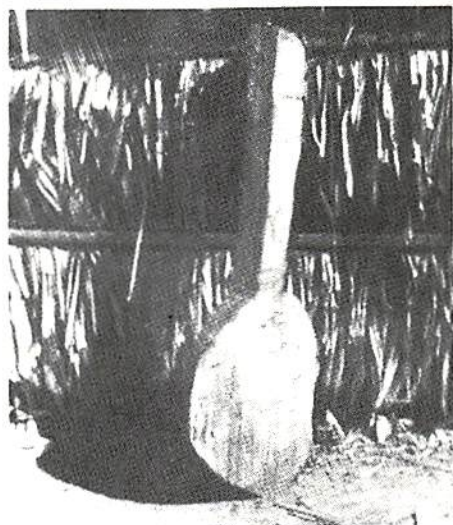


11. Diversos tipos de cestos, grandes (aturás, pyi, e sarreiro, téré-pi) e de malhas largas e pequenos (pyi kamô)



12. Preparando a «rede-batida»

13. Desbastamento para o preparo do remio





14. *Abanador* (wēri-tō), *urupema* (süō), *cumatá* (tō-pa)

15. *Tipiti* (wāx-ti-kē-ō)

16. *Peneiras* (baxti)

17. *Peneiras* (baxti)

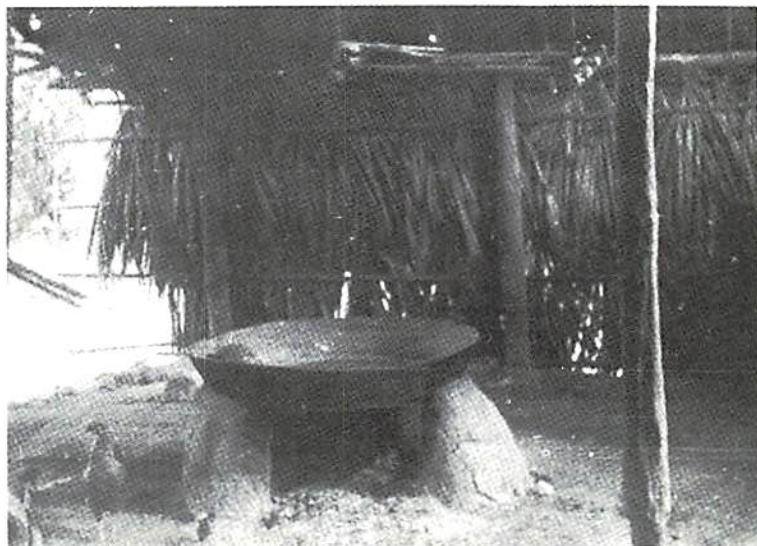
18. *Ralo* (vendo-se as pedrinhas incrustadas em desenho regular).

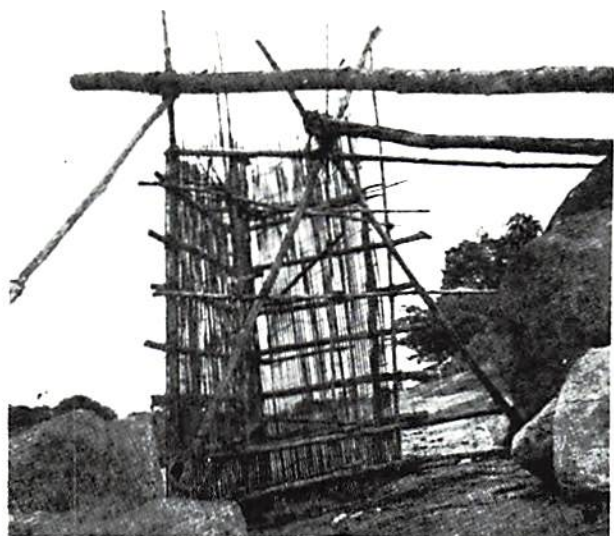


19. *Vista do Uaupés no período da vazante e uma canoa cheia de cestos para o comércio com outras tribos.*

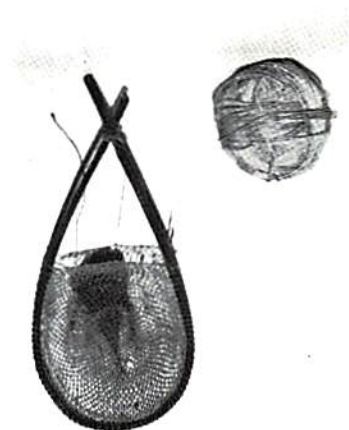
20. *Preparo do Caapi (tribo Wanana, Carurú-cachocira, rio Uaupés).*

21. *Forno (axtaro, Nb. yapuna).*





22. *Cacuri (Wai-ro) armado durante a vazante, porém no caminho frequentado pelos peixes na enchente.*



23. *Puça pequena (Webê-kô).*

24. *Barragem de um ribeirão para a pescaria.*



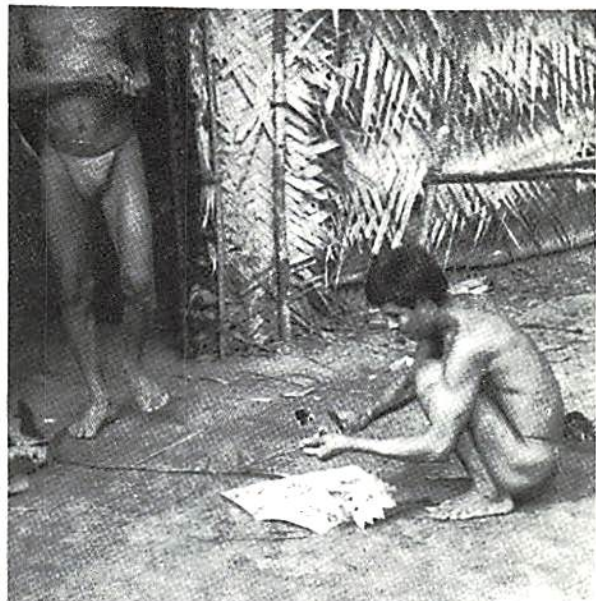


25. Carcaz de flechas (busá-sa), flechas de sarabatana e pote contendo curare.



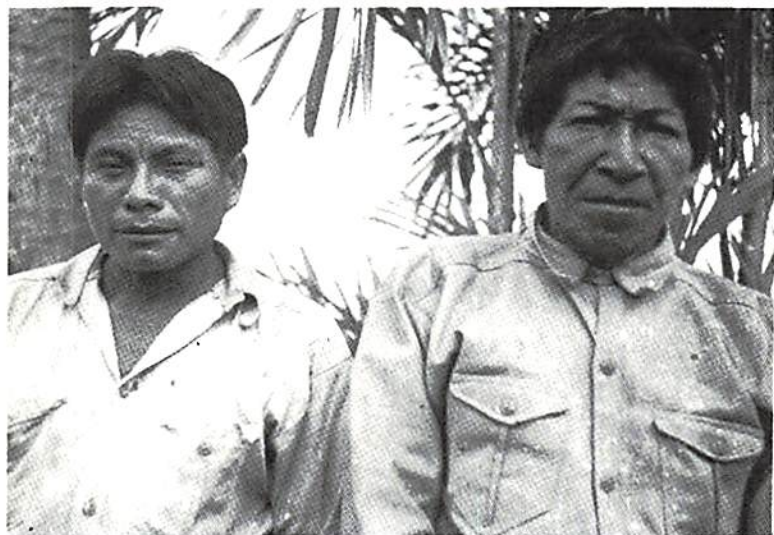
26. Preparo do curare (nimá) por um índio Maku

27. Condensando o Curare (segredo dos índios Maku).





28. *Cesário (octogenário xamã Tukano).*



29. *Dois xamãs: (dir.) Marcelino (Wanana de Jacaré, rio Uaupés), (esq.) Eduardo (Hubúdeni de Uapuím-cachoeira, rio Siari, afl. do Içana).*



30. *Xamãs Tukano: Marcelino de Juquirã (dir.), Henrique do Japú igrapé (esq.) tocando chũ.*



31. Desde a infância as meninas são habituadas aos trabalhos (modo de carregar o pyi).



32. Uma das ocupações femininas.

33. Festa da oferta do cunuri (waxpô-poosé).

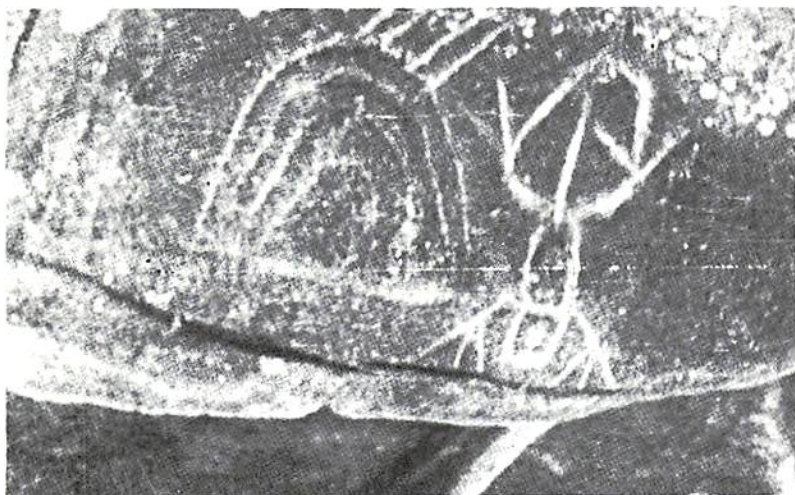


34. Rito do cigarro e comemorações lendárias.





35. Sepultamento dentro da canôa (juxkö-sö-koro).



36. Itacoatiara (inscrição rupes-
tre) em Carurú-cachoeira (rio Ti-
quié).

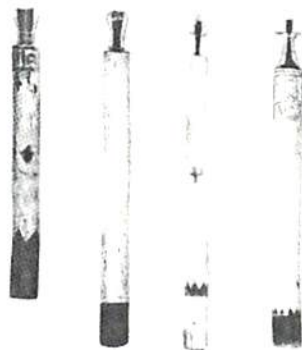


37. Mandú, o tuxana Ipeka do
Urubucuará (rio Uaupés) e seu
filho junto ao orifício donde sur-
giram as tribos (Cf. Lendas do
Uaupés). O montículo no 2º plano
(esq.) teria resultado do cuspo de
Wāx-ti.



38. a,b,c. Waxô-ro: avental de dança das mulheres (feito de avelórios branco e azul). Waxtã i-i-ro: pente de fragmentos de paxiúba.

39. Mandú, Tuxáua Wanana de Carurú-Cachoeira (rio Uaupés) adornado para as danças (acangatará colares e pedra do marido).



40. Tubos-de-ritmo (abũ-pawö)



41. *Flautas-de-pã; flautas-de-osso (onça e veado) jabuti (úhuri ao centro).*

42. *Ocarinas (oxpitu-pa).*

43. *Tambores (twáthe-pawö) e baquetas (twá-tö pa-kö).*



44. *Cacuri (curral de pesca) armado na cachoeira de Tunú (rio Içana).*





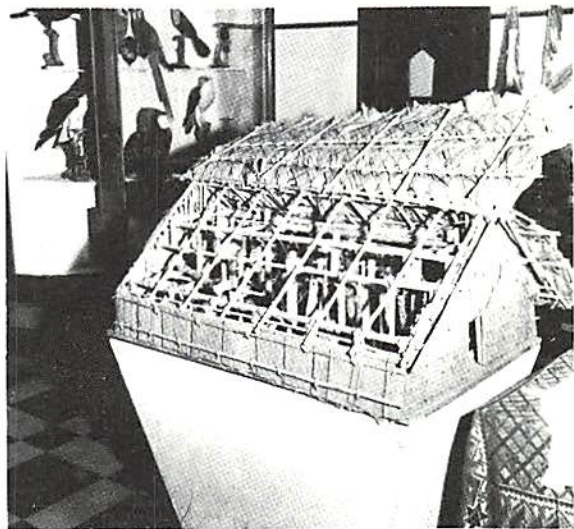
45. Alquitara primitiva para destilar a aguardente.

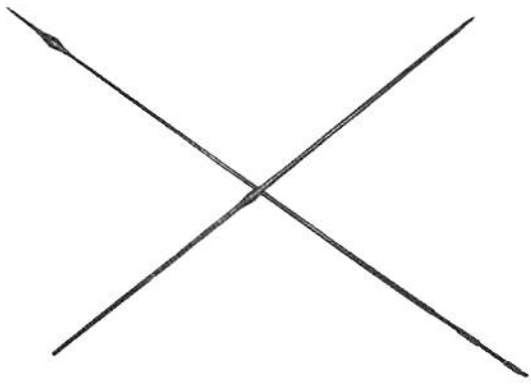
46. Plantação de mandioca



47. Tubérculos comestíveis de mbame (família das Aráceas).

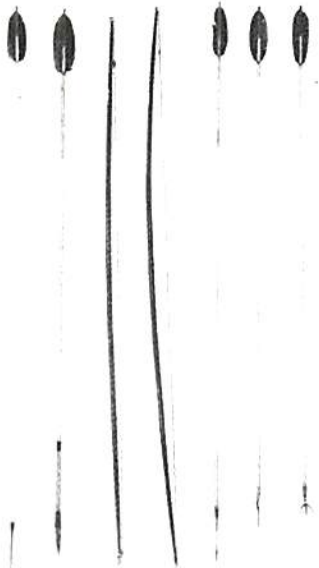
48. Mimatúra de maloca





49. Pau-da-onça para marcar o início das danças.

50. Diferentes artefatos de cerâmica



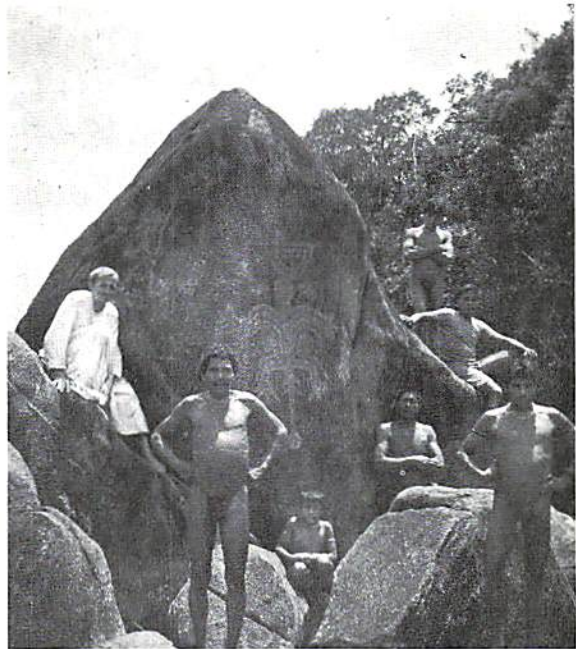
51. Arcos, flechas

52. Ralo.

53. Flautas.

54. Remo.





55. Petroglifo (Uapuí-cachoeira, rio Siari afl. do Içana).

56. Bela «itaquatiara» (desenho ou inscrição rupestre, petroglifos) na «Cachoeira do Betu» (rio Pirá-paraná, área da tribo Yona ou Ibacana, Colômbia). A esq. o Missionário Ezequiel Lopes, SDB.

57. Expremendo a mandioca-puba (ou fermentada sob a água) para preparo da farinha, rio Içana.

58. Jogo dos 3 ossinhos

59. Máscaras





60. Preparando uma canôa (Tuyuka do alto Tiquié)

61. Iniciando um tipiti (prensa para a massa da mandioca)

62. Preparando um pari ou cercado para os peixes em Taractá (rio Uaupés).



63. Tuxáua Tuyuka do rio Tiquié, preparando para iniciar as danças.



64. Entre os Wanana de Caruri-Cachoeira, rio Uaupés, os Tuxáua Mandi e um dos Komû fumando o charuto no Rito do Cigarro.

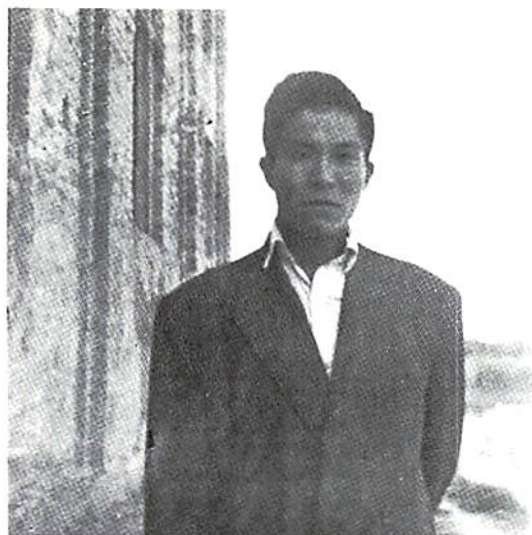
65. Em plena dança (Wanana de Caruri-cachoeira, rio Uaupés).



66. Solenes danças entre os Wanana de Carurica-choeira, numeros de danças fora da maloca.



67. Dança familiar entre os Tiyaka do rio Iaissa, afl do Tiquié



68. *Pari-cachoeira (rio Tiquié). Jovens que gravaram os vocabulários de suas línguas: (da esq.) Amélia Barreto (Tuk.), Amélia Veiga (Desana), Amélia Resende (Tuyuka), Pacica (Bará).*



69. *Antonio Barreto, Tukano de São Domingo, rio Tiquié*

70. *Jovens da tribo Tarara (Doca), Tayua, carregando a bagagem, entre os rios Komé-ta, afl. do Pirá-paraná, e rio Tiquié*

71. *Patricia Vasconcelos (a mais alta, Tukano) e Tere sinba Gama (Kumãdene) nossas colaboradoras*

72. *Dominga Santos de Pari-cachoeira.*





73. Jauretê (rio Uaupés), um dos barrações da Missão transbordando de indígenas vindos para as festas de Santo Natal



74. Prelado Dom Pedro Massa, 1.º Bispo do Rio Negro presidindo uma procissão religiosa na Missão de Parí-cachoeira



75. O Superior Geral dos Salesianos, P. Renato Ziggiotti, espera em companhia do P. Francisco Fabbri o avião anfíbio Catalina da PANAIR do Brasil, margem do Rio Negro.

76. O centro Missionário de Parí-cachoeira (rio Tiquê) 1956



INDICES

INDICE ANALITICO

- ABALIZADO Raymundo José 27, 28
Abanador 178
Abôrto 337, 340, 374-376
ACUÑA Cristobal de 16, 276
Adultério 335-337
Agricultura 219-222
Aguardente 151, 204
Alegria 151-152
Alfaias 165-188
Alimentação 191-210
Aljava 179
Alma 289-291
Amizade 139-144
Amor 139-144
Animais classificação 237; comestíveis 196-198; domésticos 164; transformação 235
Antropofagia 332-334
Arco 180
Armas 180-184
Artes 260-280
Arumbé 194
Assistência Sanitária 57-59
Astronomia 231-234
- BÁLZOLA João 408-409
Banco 170-171
BARRETO Antônio 63, 206, 296, 301, 304, 305, 310, 365, 403, 406, 409
Bebidas 202-204
Beijú 193
BIOCCA Ettore 70, 119, 183
Brincadeiras 312-313
Brinquedos 187-188
BRITO Dorotéia 63, 74, 155, 191, 234, 291, 293, 295, 297, 364, 365, 376, 378, 391, 412
- Cabaça 186
Caça 217-219
Caiari rio 12-15
Calçados 191
CÂMARA Cascudo Luiz da 12, 269
Canções, Cantos 266-268, 326-329, 355
Canibalismo 332-334
Canoa 168-169
Carne 196-198
CARVAJAL Gaspar de 16, 190, 281, 285
Caxiri 203, 345-346
Cerâmica 165-167
Cestaria 177-180
Chibé 194
Cigarreira 171
Cigarro (rito do) 311-312
Cleptomania 134-137
Cocho de caxiri 171
Coleópteros 200
Comércio 222-224
Compaixão 140
Comunicação vias de 224-225; com sons 228-229
- CORDEIRO Jesuino 26, 27, 30, 40, 43, 44, 79, 86, 89
Cosmografia 231-234
COSTA Frederico Benfício 319
Costumes 55
Cristianismo 282-284
Crítica (espírito de) 122
Cuia 186
Culto 298-319
Curare 182, 183-184
Curiosidade 123
- D'ÁLMADA v. Gama
Danças 305-309, 346-355
Degenerescência racial 152
Descofiança 124-125
Desenhos 261-264
Desmazelo 129
Desportos v. Esportes
Doenças 238-240, 253-257
DOMITROVITSCH José 123, 297, 298, 308, 377
- Educação dos filhos 381-383; sexual 343-344
Enfeites 275-280
Enterro 329-331
Ente Supremo 287-289
Escritura 227-229

- Espíritos 292-297, 316-319
 Esportes 116, 355-357
 Estações 233-234
 Estoicismo 152-153
 Estudos (dados escolares) 115
- Família 358-359
 Fantasia 119-121, 153, 248
 Farinha 191-192
 Festas caxirís 345-346; religiosas 299-319
 Fiação 173-176
 Filhos 373-391
 Fisiologia humana 236-237
 Flagelação 313-316
 Flecha 181-183
 Fogão 166
 Fogo 209
 Formalismo 153-156
 Formigas 199
 Forno 166-167
 Frutas 201-202
 Furto 133-137
- GAMA LOBO D'ALMADA Manoel da 18, 22, 34, 35, 42, 168, 174, 276
 Ganância 130-133
 Geografia 229-230
 GIACONE Antônio 84, 97, 140, 142, 233, 249, 267, 345, 376
 GIORDANO Lourenço 66, 189, 245, 421
 Gosto artístico 156-157
 Gratidão 139-144
 GREGÓRIO José Maria de Bene 19, 21, 24, 29, 30, 31, 35, 37, 42, 43, 73, 79, 84, 85, 86, 95, 339, 368
 Gula 150-151
- Habilidade 156-157
 Habitação 158-164
 Habitat (área Uaupés) 12-15
 Higiene 258-260
 Homossexualismo 336
 Hospitalidade 132
- Imaginação 119-121
 Imitação (espírito de) 122
 Imortalidade da vida 235, 238-239; da alma 289-291
 Inconstância 125
 Incontinência 339-343
 Indolência 126-128
 Indústria 222-224
 Infanticídio 374-376
 Ingenuidade 151-152
 Iniciação pubertária 383-391
 Insetos 199-201
- Instrumentos musicais 228, 268-274; misteriosos 313-316
 Inteligência 117-119
 Interesse 130-133
 Inveja 133
 Ipadú 207-209
 Irresponsabilidade 138-139
- Kaxpi 205-207, 309-311
 KOCH-GRÜNBERG Theodor 9, 12, 26, 30, 31, 32, 34, 39, 40, 41, 43, 45, 51, 56, 67, 71, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 89, 97, 98, 119, 121, 122, 124, 160, 166, 174, 180, 183, 207, 227, 228, 233, 241, 251, 261, 264, 277, 280, 281, 290, 299, 301, 305, 309, 314, 330, 332, 334, 342, 345, 368
 Komū 253
 KUIPERS Alfonso 129, 361, 374
- LAGÓRIO Eduardo 176, 273, 288, 289, 343
 Larvas 199-200
 Lendas (comemorações lendárias) 311
 Língua 54-55; grupo lingüístico 413-414
 LIMPENS Humberto 76, 77, 249, 251, 291, 305, 318, 326, 340, 342, 382
 Litobolia 298-299
 LOUKOTKA Chestmir 32, 70, 78, 89, 93, 94
- Magia 319-326
 Makú 13
 Malocas 48-59, 158-164
 Manaus 17
 Mandioca 191-194
 Manicuera 193
 MARCHESI João 48, 59, 84, 96, 124, 139, 142, 144, 160, 186, 209, 221, 239, 254, 289, 290, 326, 328, 337, 374, 377, 383, 388, 406, 417
 MASSA Pedro 29
 Matemática 230-231
 Matrimônio 334-337, 359-373
 Memória 117
 Mentira 137-138
 Milho 194
 Mingau 193
 Moquém 184
 Moralidade 334-345
 Morosidade 114-117
 Mortos (culto dos) 326-331
 Mulher (posição e condição) 368-373
 Música 157, 264-275
- Natureza (idéias sobre a) 235
 Negro rio 16
 NIMUENDAJÚ Curt 30, 33, 34, 41, 44, 70, 89, 93

- Nome (imposição do) 378-380
 NORDENSKIÖLD Erland 161, 269
 NORONHA Monteiro José de 12, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 31, 73, 189, 190, 202, 276, 338
- Observação (espírito de) 122
 ORELLANA Francisco de 16, 190
 Organização Social 403-413
- Paciência 128
 Pajé 240-252
 Panelas 165-166, 179
 Papuri rio 13, 53-59
 Parto 376-378
 Peixe 194-196
 Peneira 178
 Pesca 210-217
 Pilão 172
 Pimenta 205
 Pinturas 262-264
 Plantas terapêuticas 242-243
 Poliandria 367-368
 Poligamia 367-368
 Ponzo Ezio 64, 67, 119, 226, 247
 Potes 165-166
 Povoados 48-59
 Prevenção 124-125
 Procriação 334-337
 Propriedade (direito de) 358
 Psicologia 114-157
 Pudor 337-339
- Ralo 170
 RAMOS Arthur 29, 87
 Redes 174-176
 Religião 281-333
 Remédios das doenças 257-258
 Remo 169, 356
 RICE Hamilton 13, 39, 96
 RIVET Paul 71, 160
 RODRIGUES FERREIRA Alexandre 18, 21, 24, 26, 27, 32, 124, 228, 414
 ROJAS Alonso de 16, 173, 202, 238, 285
- SAMPAIO Francisco Xavier Ribeiro de 21, 22, 23, 26, 27, 31, 32, 66, 73, 85, 277, 416
 Sarabatana 181
- Simulação 137-138
 Soberba 149-150
 SOUZA André Fernandes de 21, 28, 56, 67, 198, 264, 310, 339
 STRADELLI Ermanno 12, 24, 28, 155, 193, 247, 294, 304, 322, 378
 Suicídio 239
 Superstições 320-321
 SUSA (Serviço sanitário) 59
- Tabaco 204-205
 Tangapema 180
 Tapioca 192
 Tecidos 173-176, 260-261
 TEIXEIRA Pedro de 16, 161, 223
 Tempo (divisão do) 233-234
 Timidez 129
 Tipití 177-178
 Tipos somáticos 62-69
 Tiquié rio 14, 51-53
 Topografia 229-230
 Totemismo 418-420
 Tribos classificação 69-103; distinção 61-69; desaparecimento 56-59
 Tripé 184
 Tucupim 193
 Tuxáua 406-409
- Uaupés rio 12-15, 49-51
- Vaidade 146-148
 VASCONCELOS Patrícia 75, 120, 203, 231, 252, 288, 296, 309, 321, 322, 375, 386, 387, 406, 409
 Verduras 198-199
 Vespas 200
 Vestes 189-190
 Vida (ciclo da) 421-426
 Vingança 144-146
 Virgindade 387
 Volubilidade 126
- WALLACE Alfred Russel 12, 21, 35, 36, 39, 42, 64, 65, 67, 119, 189, 190, 199, 206, 263, 276, 277, 313, 331, 332, 333, 363, 367, 390
- Xamã 240-252

INDICE GERAL

Apresentação	5
Sumário	7
Advertência	8
 UMA EXPLICAÇÃO	 9
<i>Capítulo I. O HABITAT</i>	12
<i>Capítulo II. AS TRIBOS DO UAUPÉS NO PERIODO HISTÓRICO</i>	16
1) Dados da História dos Rios Negro e Uaupés	16
2) Os primeiros Relatórios	20
3) Informes etnográficos do século 18	21
4) Lugares do Rio Negro no sec. 18 com indicação das tribos	23
5) Dificuldades de identificação das Tribos	24
6) As tribos do Uaupés e sua localização	26
A - Listas do século 18	26
B - Listas do século 19	35
 <i>Capítulo III. MALOCAS E POVOADOS</i>	 48
1) Do rio Uaupés	49
2) Do rio Tiquiê	51
3) Do rio Papuri	53
4) Observações	54
 <i>Capítulo IV. DISTINÇÃO E CLASSIFICAÇÃO</i>	 61
1. Distinção	61
a) Pelo elemento somático: 1) Tipo Tukano 62; 2) Tipo Pirá-tapuya 68;	
3) Tipo Taryana 68; 4) Tipo Maku 68; 5) Observação geral	68
b) Pelos elementos culturais (trabalho e indústria)	69
2. Classificação (a gente, o hábitat e as divisões)	69
a) Daxseá ou Tukano	72
b) Bará ou Barasana	76
c) Bá:re-masã ou Temyú-tapuya (gente comida)	78
d) Doxká-poará ou Tuyuka (gente greda)	78
e) Edúrya ou Erúlya	79
f) Emõã-masã ou Guaríba-tapuya (gente guariba)	80
g) Hanëra ou Panenõã	80
h) Ide-masã ou Aõ-nirá, Makunã, Yi-tapuya (gente água)	81
i) Ihwana ou Yona	83
j) Ko'neá ou Arapáço (gente pica-pau)	83
k) Kótiryá ou Wanãna	83
l) Mõxtã ou Karapanã-tapuya (gente mosquito)	86

m) Neenoá ou Miriti-tapuya (gente buriti)	87
n) Oá-mahã ou Mikura-tapuya (gente gambá)	88
o) Páboa-maxsã ou Tatu-tapuya (gente tatu)	88
p) Pamíwa ou Kubewãna	89
q) Roéra-masã ou Taraíra-tapuya (gente Taraíra)	92
r) Surirá ou Suryana	92
s) Tséna	93
t) Wahyára, Waíana ou Yuriti-tapuya (gente pomba juriti)	94
u) Waí-khana ou Pirá-tapuya (gente peixe)	95
v) Winá ou Desana	96
w) Yebá-mãsa	98
x) Kumãdene ou Ipeka-tapuya (gente pato-dágua)	99
z) Talyáseri ou Taryãna	100
3. Nomes das Tribos do Uaupés nas diversas línguas indígenas da região	103

Capítulo V. OBSERVAÇÕES SOBRE A PSICOLOGIA DO INDIO 114

1) Morosidade intelectual e física	114
2) Inteligência prática	117
3) Fantasia ou imaginação	119
4) Espírito de imitação	122
5) Espírito de observação e crítica	122
6) Curiosidade	123
7) Desconfiança e prevenção	124
8) Volubilidade e inconstância	126
9) Indolência	126
10) Paciência	128
11) Timidez	129
12) Desmazelo	129
13) Interesse e ganância	130
14) Inveja	133
15) Furto	133
16) Mentira, falta de palavra, simulação	137
17) Irresponsabilidade	138
18) Vida sentimental: amor, amizade, gratidão	139
19) Vingança	144
20) Vaidade	146
21) Soberba	149
22) Gula	150
23) Ingenuidade e alegria	151
24) Estoicismo	152
25) Formalismo	153
26) Habilidade e gosto artístico	156

Capítulo VI. CULTURA MATERIAL 158

1. Habitação, wi'í	158
2. Alfaias da casa e objetos de uso	165
a) Cerâmica: 1) Potes e panelas; 2) Fogão; 3) Forno	165
b) Utensílios de madeira: 1) Canoa; 2) Remo; 3) Ralo; 4) Banco; 5) Cigarreira; 6) Cocho de caxiri; 7) Pilão	167
c) Fiação e tecidos: 1) Preparo do fio; 2) Redes de dormir (de 30 fios, batida, puçá); 3) Redes de pescar (puçá); 4) Outros tecidos	173
d) Cestaria e trançados: 1) Tipití; 2) Peneiras; 3) Cestos (aturá, panciro); 4) Abanador; 5) Aljava; 6) Suporte de panela; 7) Caixa de enfeites; 8) Outros trançados	177

e) Armas: 1) Armas como adornos de festas; 2) Arco; 3) Sarabatana; 4) Flechas; 5) Curare	180
f) Outros objetos de uso doméstico: 1) Tripé e moquéim; 2) Aparelhagem do ipadú e do caapí; 3) Macurú; 4) Cuias e cabaças; 5) Outros objetos de utilidade; 6) Brinquedos e jogos	184
3. Vestes e Calçados	189
a) Vestes	189
b) Calçados	191
4. Alimentação	191
a) Mandioca: 1) Farinha; 2) Tapioca; 3) Manicuera e tucupim; 4) Beijú e outros alimentos similares; 5) Mingau; 6) Arumbé; 7) Chibé	191
b) Milho	194
c) Peixe e iguarias de peixe: 1) Peixe; 2) Farinha de peixe ou piracuí; 3) Quinhapirae maniçoba; 4) Os peixes	194
d) Carnes e animais comestíveis	196
e) Tubérculos e verduras	198
f) Insetos: 1) Térmitas e formigas; 2) Larvas; 3) Cabas (vespas); 4) Coleópteros e outros alimentos animais	199
g) Frutas	201
h) Bebidas	202
i) Excitantes e entorpecentes: 1) Tabaco; 2) Pimenta; 3) Kaxpí; 4) Ipadú	204
j) Conclusão	209
5. Pesca e Caça	210
a) Pesca:	
1) Com veneno: a) Timbó; b) Waf-nimá; doé-nimá; c) ehúpu	210
2) Com armação: a) Bükköá-wö ou matapi; b) Waf-ro ou cacuri; c) Imí-nô; d) Ewá ou cajá	212
3) Com flecha e rede: a) Com flecha; b) Com rede	214
4) Com anzol, azagaia e arpão: a) encandeamento; b) iscas; c) anzóis; d) espinhel	215
b) Caça:	
1) Caçada de perseguição	217
2) Caçada de tocaia	217
3) Caçada de mundéu	218
4) Caçada de armadilha	218
5) Caçada de canoa	219
6. Agricultura	219
7. Indústria e Comércio	222
8. Vias de comunicação	224

Capítulo VII. CULTURA ESPIRITUAL 226

1. Escritura	227
2. Ciências	229
a) Geografia - Topografia	229
b) Matemática	230
c) Astronomia e Cosmografia: 1) O mundo; 2) Astros e estrelas; 3) Constelações; 4) O tempo e as Estações; 5) O dia	231
d) Ciências naturais: 1) Idéias sobre a natureza; 2) Fisiologia e anatomia humanas; 3) Classificação dos animais	235
e) Medicina	238
1) Origem das doenças	238

2) O Xamã: a) Seus poderes; b) Meios de cura; c) Baxsesé; d) Algumas plantas de terapêutica xamanística; e) Seus processos de cura; f) Suas qualidades psíquicas; g) Preparação do xamã; h) Sua influência; i) Sua posição; j) Seu papel social; k) Conseqüências dessa crença; l) O xamã, convicto ou impostor?	240
3) O Komũ, um « Iniciado »	253
4) Doenças e curas: a) Verminose; b) Grippes e pneumonia; c) Anemia; d) Bôba ou framboesia tropicalis; e) Impaludismo; f) Tuberculose pulmonar e laringea; g) Mal-de-olhos; h) Disenteria; i) Doenças venéreas; j) Ataques epileptiformes	253
5) Remédios caseiros	257
6) Higiene: a) Na maloca; b) Na pessoa; c) Na alimentação; d) Nos atos	258
3. As Artes	260
a) Tecidos	260
b) Desenhos: 1) murais; 2) sôbre o corpo; 3) sôbre os objetos	261
c) Música: 1) Senso musical; 2) Canções a) religiosas, b) profanas; 3) Instrumentos musicais a) idiófonos, b) membranófonos, c) aerófonos; 4) Motivos musicais	264
d) Plumagem e adornos:	275
1) Femininos	276
2) Masculinos	277
4. Religião	281
a) Dificuldades	281
b) Influências cristãs - Os « Cristos » indígenas	282
c) Conceito de Religião	284
d) Pontos doutriniais:	
1) Conceito de um Ente Supremo?	287
2) Imortalidade da alma	289
3) Princípios morais	291
4) Prêmio e castigo	291
5) Existência dos Espíritos: a) <i>Wãx-ti</i> ou Jurupari; b) <i>Boraró</i> ou Curupira; c) <i>Bisú</i> ou Jurupari; d) <i>Nãxkã Wãx-ti</i> ; e) <i>O'môdãrô Wãx-ti</i>	292
e) Práticas de culto	298
1) Culto local, litobolia?	298
2) Festas religiosas, com oferta das primícias	299
a) Poosé (dabacuri) sem os instrumentos misteriosos:	303
1) Procissão e banquete rituais	303
2) Preparação para as danças	305
3) Execução das danças	307
4) Distribuição do <i>kaxpi</i>	309
5) Comemorações lendárias - O rito do Cigarro	311
6) Brincadeiras	312
b) Poosé com os instrumentos misteriosos. A flagelação	313
c) Conclusão: que pensar de <i>Wãx-ti</i> ?	316
f) Suas regras de conduta - Práticas mágicas	319
1) Superstições e crenças mágicas	320
2) Práticas mágicas: a) Lugares; b) Coisas; c) Animais; d) Pessoas	321
g) O culto dos mortos	326
1) O chôro-elegia	326
2) O enterro	329
3) Libação e festa funebre	331
h) Canibalismo	332
1) Econômico	332
2) Ritual	333

5. Moralidade	334
a) Conceito de procriação e matrimônio	334
b) Conceito de pudor	337
c) Incontinência extramatrimonial	339
d) Educação sexual	343
e) Conclusão	344
6. Festas e Desportos	345
a) Festas ou Caxiris	345
1) Caxiri	346
2) O Bayá	346
3) Variedades de danças	346
4) As danças	350
5) Danças-canções Wanãna	353
6) Canções das mulheres	355
b) Desportos	355

Capítulo VIII. ORGANIZAÇÃO SOCIAL 358

1. O Grupo Familiar	358
a) O Matrimônio	359
1) As leis do matrimônio	359
2) O rapto simbólico	364
3) O ato do matrimônio	364
4) Estabilidade	365
5) Relações entre os esposos	366
6) Poligamia e poliandria	367
7) Posição doméstico-social da mulher	368
8) Condição moral da mulher	371
9) Divisão dos trabalhos na família	373
b) Os filhos	373
1) Abôrto e infanticídio	374
2) O parto	376
3) « Nihî-paxkö » ou Couvade	376
4) A imposição do nome (nomes de Homens e de Mulheres)	378
5) Designação dos filhos conforme a idade	380
6) Educação dos filhos	381
7) Iniciação pubertária (masculina e feminina)	383
c) Nomenclatura de parentesco e afinidade	391
1) Parentesco	391
2) Afinidade	391
3) Nomenclatura classificatória	392
4) Variações na nomenclatura	394
5) Os termos de parentesco e afinidade	395
2. O Grupo Local ou Territorial	403
a) O Grupo local	403
b) A organização social	405
c) « Büxkôrá-kurá » (Conselho dos Anciãos)	405
d) « Wyógô » ou Tuxáua (Chefe local)	406
e) A sucessão	409
f) Governo e Justiça	410
g) Associações	411
h) Classes sociais	413
3. O Grupo Lingüístico	413
a) O grupo lingüístico	413
b) Tribo ou Nação?	414

c) Famílias lingüísticas	414
d) « Kurá » ou « Gens »	415
e) « Fratrias » (sibes) ou clãs totêmicos?	418
f) Totemismo?	418
<i>Capítulo IX. A VIDA DO INDIO</i>	421
1. Ciclo diário	421
2. Ciclo anual	423
3. Ciclo da vida	424
BIBLIOGRAFIA	427
INDICES	433
Índice analítico	435
Índice geral	439

