

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

CIBEC/INEP



B0027636



CADERNOS DA TV ESCOLA

# *Índios no Brasil 2*

16.356.4 (=98)

9in

2

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL  
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA

CADERNOS DA  
**TV ESCOLA**



ESTE CADERNO COMPLEMENTA A SÉRIE DE VÍDEOS DA TV ESCOLA

## ÍNDIOS NO BRASIL 2

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA  
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL

**Presidente da República**

Fernando Henrique Cardoso

**Ministro da Educação**

Paulo Renato Souza

**Secretário de Educação a Distância**

Pedro Paulo Poppovic

**Secretária de Educação Fundamental**

Iara Glória Areias Prado

**Departamento de Políticas da Educação Fundamental**

Walter Kiyoshi Takemoto

**Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas**

Ivete Campos

**Diretor de Produção e Divulgação de Programas Educativos**

José Roberto Neffa Sadek

**Coordenação Geral**

Vera Maria Arantes

**Projeto e Execução Editorial**

Elzira Arantes (texto) e Alex Furini (arte)

**Informações:**

Ministério da Educação

Secretaria de Educação Fundamental

Secretaria de Educação a Distância

Esplanada dos Ministérios, Bloco L, sobreloja, sala 100 CEP 70047-900

Caixa Postal 9659-CEP 70001-370-Brasília/DF-Fax: (061)410.9158

email: [seed@seed.mec.gov.br](mailto:seed@seed.mec.gov.br)

Internet: <http://www.mec.gov.br/seed/tvescola>

Índios do Brasil 2 / Secretaria de Educação a Distância,  
Secretaria de Educação Fundamental. - reimpressão. -  
Brasília : MEC . SEED . SEF, 2001.  
96 p.: il. - (Cadernos da TV Escola, ISSN 1517-  
2333)

1. Diversidade Linguística 2 Educação indígena.

3 Terra e Território Título II. Série

CDU 316.343.43 (=81-82)

# SUMARIO

## **As línguas indígenas**

*Bruna Franchetto*

5

## **Povos, aldeias, histórias e culturas**

*Bruna Franchetto*

21

## **Novos e velhos saberes**

*Dominique T. Gallois*

69

## **Terra e território**

*Virgínia Valadão*

81

## **Fontes das ilustrações**

95

## AS LÍNGUAS INDÍGENAS

**O** desenvolvimento das pesquisas de ciências como a antropologia, a etnologia e a linguística permite que tenhamos hoje informações e conhecimentos aprofundados a respeito das populações indígenas que vivem no Brasil. Infelizmente, é raro que essas informações e esses conhecimentos circulem fora dos ambientes acadêmicos, onde trabalham os pesquisadores especializados.

É frequente encontrarmos perguntas e afirmações contendo erros e equívocos, expressando preconceitos ou imagens estereotipadas, que nada têm a **ver com** a realidade indígena. Fala-se de 'índio', uma palavra geral e genérica, no singular, como se existisse somente uma sociedade ou um tipo de população indígena. Frases como 'o índio mora em ocas', 'o índio come mandioca' etc, pretendem afirmar que todos os índios são iguais e vivem da mesma maneira. Esse 'índio genérico' é contraposto aos civilizados, aos membros de nossa sociedade, moderna e complexa.

**A humanidade é formada por homens iguais entre si, na medida em que pertencem à espécie humana e, ao mesmo tempo, diferentes, na medida em que são muitos os povos e que suas culturas são bem distintas.**

Todo ser humano tem a capacidade de falar uma língua. Cada língua tem suas características gramaticais e de vocabulário e cada sociedade tem uma própria maneira de usar sua língua. E cada sociedade, por sua vez, tem suas próprias características culturais, sua visão de mundo, ou seja uma maneira especial de ver, por meio do conhecimento, as coisas do mundo humano e natural.

Ao pensar na humanidade, precisamos sempre pensar na sua unidade e, ao mesmo tempo, na sua diversidade. A antropologia é uma ciência que estuda exatamente isso: os homens, as sociedades e as culturas, as raízes das semelhanças e das diferenças.

Não podemos, então, falar de 'índio', no singular, mas sim de 'povos, sociedades ou culturas indígenas', povos que vivem neste Brasil há muito tempo, muito antes de os europeus chegarem; são eles os donos originais da terra à qual os europeus deram o nome de 'Brasil'.

## **Diversidade étnica**

A diversidade cultural e social dos indígenas brasileiros é extraordinária. Cada etnia tem suas características linguísticas, um modo próprio de se organizar em sociedade, **de** pensar e de conhecer o mundo natural e sobrenatural ou espiritual.

**Atualmente, há apenas dois estados brasileiros nos quais não vivem populações indígenas: Piauí e Rio Grande do Norte.**

A maior parte das etnias habita na Amazônia Legal, região que inclui nove estados (Amazonas, Acre, Rondônia, Roraima, Amapá, Pará, Tocantins e Mato Grosso).

Algumas etnias possuem uma população numero-

sa. Por exemplo, no noroeste do estado de Amazonas temos 23 mil índios tikuna (ou ticuna), dos quais outros 10 mil vivem na Colômbia e no Peru; e quase 3 mil tukano, dos quais também há mais de 6 mil vivendo na Colômbia. Os terena, no Mato Grosso do Sul, são mais de 15 mil; cerca de 15 mil makuxi (ou macuxi) vivem em Roraima, e mais de 8 mil habitam a Guiana Inglesa. São 4 mil os kayapó dos estados de Mato Grosso e Pará.

No extremo oposto, há etnias muito pequenas, que sobrevivem com os poucos remanescentes de povos outrora numerosos: por exemplo, seis arikapu em Rondônia, 43 apiaká em Mato Grosso, 15 kwazá em Rondônia. Muitas vezes, pequenas etnias se juntam a outras maiores, para conseguir sobreviver e crescer.

Em várias aldeias vivem pessoas pertencentes a mais de uma etnia nas quais se fala em consequência, mais de uma língua. Por exemplo, nas aldeias dos waiwai, no Amazonas, vivem também os xereu, os katuena e os mawayana, todos falantes de línguas karib; e os warekena, de língua aruák.

Há ainda situações em que povos distintos formam um sistema social multiétnico (muitas etnias) e multilíngue (muitas línguas), com várias aldeias. Um exemplo conhecido ocorre no Alto Xingu, no Mato Grosso. Ali, ao longo de pelo menos cinco séculos, povos de língua aruák (como os mehinaku, os waurá e os yawalapíti), outros de língua karib (como os kuikúro, os kalapálo, os matipú e os nahukwá), e outros ainda de língua tupi (como os kamayurá e os awetí) passaram a ter relações amistosas, de paz, fazendo alianças, trocando artefatos, casando-se entre si e celebrando rituais em conjunto.

Os povos do Alto Xingu passaram a compartilhar histórias (que nós chamamos de mitos), formas de parentesco e de organização familiar, festas, crenças, hábitos alimentares, técnicas agrícolas, artes e artesanato,

desenvolvendo assim uma história em comum. Não obstante, cada povo do Alto Xingu continua mantendo sua própria identidade, sua língua, seu território e suas especialidades na fabricação dos objetos que usam como meio de troca e que circulam por todas as aldeias.

Sistemas sociais como o do Alto Xingu, que inclui grupos parecidos, mas não iguais, existem em outras partes do Brasil e constituem verdadeiras redes de comunicação entre etnias distintas.

**A grafia dos nomes indígenas que utilizamos aqui obedece aos critérios da Associação Brasileira de Antropologia; o princípio básico consiste em transcrever na escrita alfabética os sons das línguas originais.**

A maioria dos nomes que usamos não corresponde às denominações que os próprios povos indígenas utilizam para se referir a si mesmos; foi dada pelos conquistadores, ou pelas populações não-indígenas que moram na região. Muitas vezes são nomes que os brancos ouviram de outros povos (como txukarramãe, nome pelo qual são conhecidos os metuktire, povo kayapó); ou inventaram a partir de alguma característica (como cinta-larga, beijo-de-pau); ou são nomes de aldeias (como kuikúro, uma aldeia antiga que foi habitada no século passado pelos lahatuá ótomo, no Alto Xingu).

A maioria dos brancos - com exceção de pesquisadores antropólogos, ou linguistas - não sabe as línguas indígenas e nem se interessa em investigar a maneira pela qual o povo se autodenomina. Como diz o antropólogo Beto Ricardo, "nem sabemos o nome deles".

## **A diversidade linguística**

Outra informação errada que encontramos com frequência é que "o índio brasileiro é tupi", ou que "os índios

falam tupi (ou tupi-guarani)". Também ouvimos dizer que os índios falam dialetos, e não línguas. Ou se usa o termo 'idioma' para se referir a uma língua indígena.

Aqui, mais uma vez, transparecem consequências da ignorância e do preconceito. Assim como não há um índio genérico, mas muitas etnias indígenas distintas, também não há apenas uma língua indígena.

Todo ser humano nasce com capacidade de falar uma língua. Não existe sociedade humana sem língua e não existe indivíduo que não possa adquirir e chegar a falar plenamente a língua de seu povo - a menos que tenha problemas físicos.

Uma vez exposto a seu meio linguístico, qualquer ser humano adquire uma língua; e pode aprender outras, ao longo da vida. E toda língua é uma estrutura complexa que compreende:

- um sistema que organiza os sons (os linguistas chamam de sistema fonológico);
- um sistema que permite a construção de palavras (que os linguistas chamam de sistema morfológico);
- regras e princípios que permitem construir frases e discursos (que os linguistas chamam de sistema sintático).

O ser humano sabe usar sua própria língua para expressar pensamentos, emoções e sentimentos, desejos e intenções; sabe usá-la com sucesso para se comunicar satisfatoriamente com os outros, e até para persuadir, enganar e mentir; sabe usá-la para construir discursos políticos, criar, fazer poesia, narrativas, cantos, rezas, descrições e relatos.

**As línguas indígenas são línguas no sentido pleno do termo, como qualquer outra língua falada no mundo.**

Não existem línguas mais pobres ou mais ricas; línguas com poucas palavras ou com vocabulário extenso; línguas sem gramática, ou com gramática simples, em oposição a línguas com gramática complexa; ou línguas com sons esquisitos e outras com sons normais.

**Não existe língua primitiva. Toda língua é completa e rica, servindo plenamente para todos os usos que dela se possa fazer.**

As línguas naturais humanas mudam no tempo, e cada uma tem sua história. Elas incorporam palavras emprestadas (empréstimos linguísticos) de outras; além disso, com o tempo, seus sistemas gramaticais se modificam. O tempo da mudança linguística é longo, trata-se de um processo que ocorre muito lentamente.

Uma língua apenas desaparece se desaparecerem seus falantes: ou fisicamente, em consequência de genocídio (como aconteceu com muitas etnias indígenas a partir da conquista por parte dos europeus), ou culturalmente, quando seus falantes são assimilados à força por outro povo mais forte, dominador e colonizador.

Na história brasileira da colonização, muitos povos indígenas foram submetidos a esses processos de assimilação, sendo com frequência proibidos de falar suas línguas nas missões ou nas escolas. Não obstante, o Brasil indígena continua a ser um país multilíngue.

## Etnias e línguas

Existem no Brasil cerca de 210 etnias e 170 línguas indígenas ainda faladas, sendo que a grande maioria se concentra na Amazônia Legal. A diferença entre número de etnias e número de línguas se deve a dois fatores. O primeiro é que há etnias que falam varian-

tes dialetais de uma mesma língua. Cabe aqui a pergunta: qual a diferença entre língua e dialeto?

Quando dois indivíduos declaram que estão falando diferente (o que é perceptível tanto por quem não conhece a língua, quanto pelos linguistas que querem estudá-la), mas podem se comunicar e se entender com facilidade, ou seja, há entre eles inteligibilidade mútua, temos dois dialetos, ou duas variantes dialetais da mesma língua.

Quando não há inteligibilidade mútua, estamos diante de línguas distintas, mesmo se os falantes (ou nós que estamos ouvindo, ou o linguista que estuda) percebem semelhanças entre ambas.

Por exemplo: no Alto Xingu, os *kuikúro*, os *kalapálo*, os *matipú* e os *nahukwá* falam variantes dialetais de uma mesma língua, que é da família karib. Essas variantes se distinguem pelas denominações diferentes de um mesmo objeto: cesto é *atáu* em *kalapálo* e *nahukwá*, e *tatohongo* em *kuikúro* (as letras *ng* são pronunciadas com o mesmo som de nossa letra 'n' antes de 'g' na palavra 'manga').

Outra diferença se nota ao prestar atenção ao ritmo das falas. É o que ocorre com os ritmos diferentes (sotaques) que caracterizam as variantes do português falado por nordestinos e por gaúchos, por exemplo.

Mais um fator faz o número de etnias ser maior que o de línguas: alguns povos indígenas deixaram de falar suas línguas de origem, ao sofrer uma história muito violenta de colonização. Contudo, o fato de não falarem mais suas línguas originais não significa que tenham deixado de ser índios; eles se reconhecem e são reconhecidos como índios, com organizações sociais e culturas distintas entre si e diferentes, ao mesmo tempo, da sociedade não-indígena envolvente.

É o caso de alguns povos que habitam o Nordeste brasileiro, remanescentes dos que ocupavam a costa atlântica e foram os primeiros a sofrer os efeitos da co-

Ionização, como os kariri de Alagoas e Ceará, os pan-kararu de Pernambuco, ou os pataxó da Bahia. Atualmente, vários desses povos estão querendo reaprender sua língua, ou aprender outra de algum povo vizinho. Os pataxó, por exemplo, procuram saber o que ainda existe de documentação de sua própria língua, pertencente ao tronco jê, ou visitam os maxakali em Minas Gerais, que também falam uma língua jê.

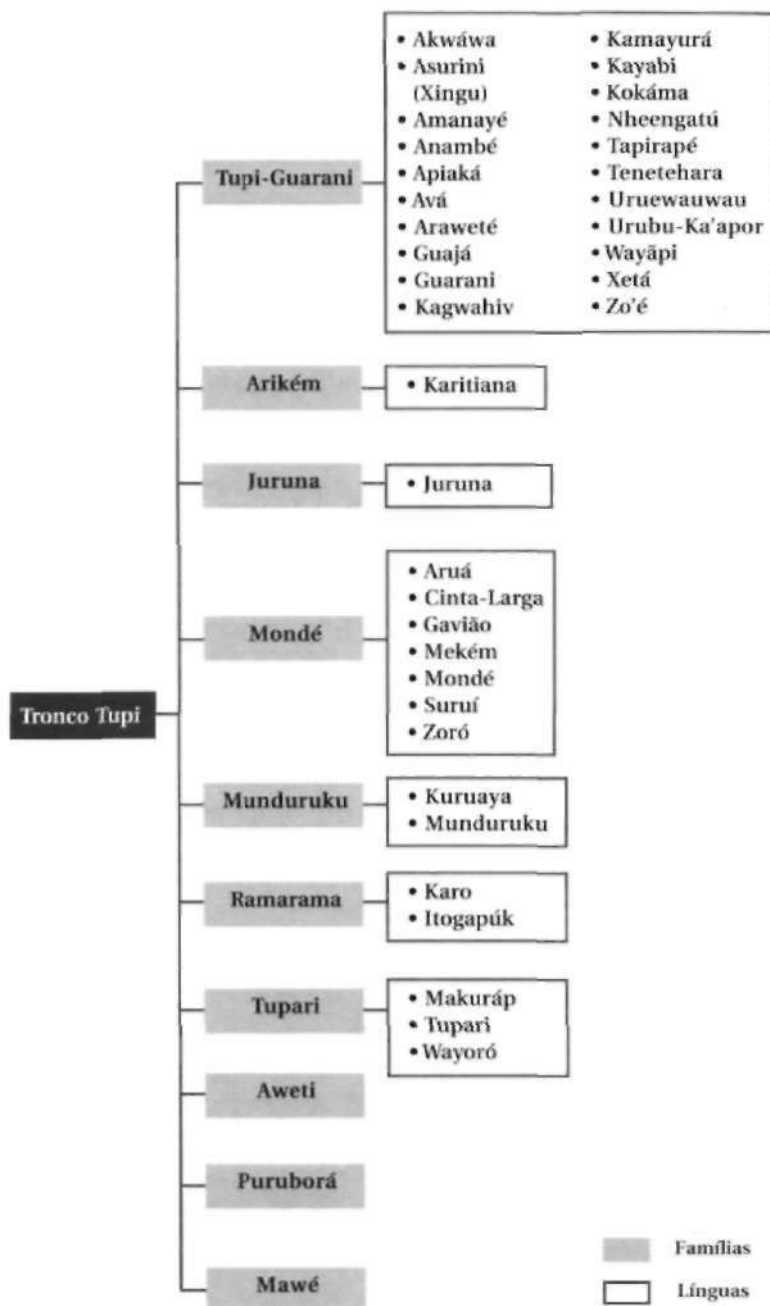
## Classificação das línguas indígenas

Falamos de línguas karib, jê, tupi. O que quer dizer isso? Com base em semelhanças de vocabulário e, às vezes, até de gramática, as línguas indígenas faladas no Brasil se agrupam em **famílias** e as famílias se agrupam por sua vez em **troncos** linguísticos. Há também línguas que os linguistas chamam de 'isoladas', que não pertencem a uma das famílias linguísticas conhecidas.

A linguística dedicou, e continua dedicando, muito estudo ao que chama de classificação genética das línguas indígenas. O linguista compara listas de palavras de línguas diferentes para ver se pertencem a uma mesma família. Compara também línguas de uma mesma família com outras de outra família, para ver se há semelhanças suficientes para considerar que tais famílias pertencem a um mesmo tronco.

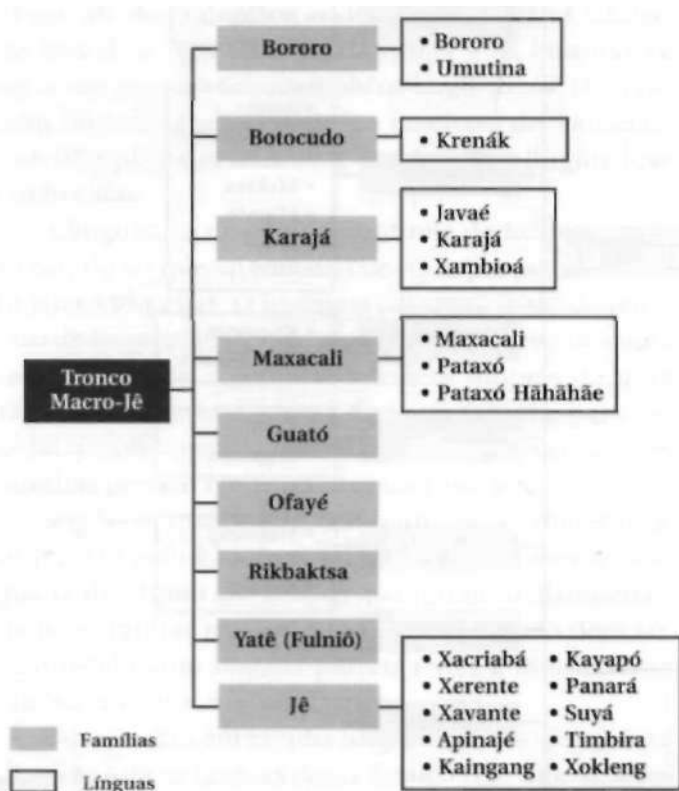
Supõe-se que, assim como diferentes **dialetos** se formaram pelo fato de os falantes de uma mesma língua se dividirem em grupos que foram se distanciando para habitar regiões diferentes, o mesmo deve ter acontecido com línguas pertencentes a uma mesma família ou a um mesmo tronco.

Quando fala em família linguística, o linguista está dizendo que as línguas dessa família têm uma origem comum; houve uma língua-mãe que, em tempos an-



tigos, pertencia a uma etnia só. Depois, ao longo de centenas de anos, foi se dividindo em povos que migraram para outras regiões e, na maioria dos casos, deixaram de ter relações entre si, ou mantiveram relações esporádicas.

A história das línguas e de suas mudanças no tempo é um assunto fascinante. Supõe-se que a língua-mãe de um tronco linguístico, composto de famílias, tenha existido, com o povo que a falava, em um passado bem longínquo, talvez na pré-história. Os povos foram crescendo, se dividindo, migrando e povoando territórios;



suas línguas foram mudando e se diversificando.

O **tronco tupi**, o maior e o mais conhecido, inclui dez famílias, e cada uma agrupa várias línguas; em algumas delas há diferentes dialetos [veja o diagrama da página 13].

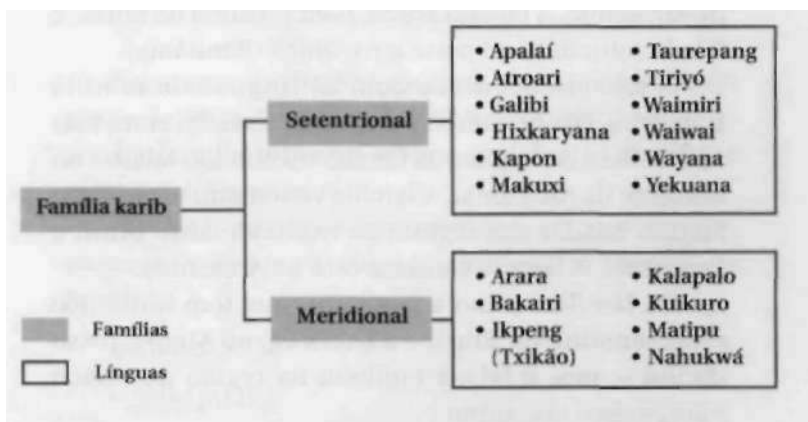
A língua que os missionários jesuítas estudaram nos séculos 17 e 18 era o tupinambá, também conhecido como tupi antigo; pertencia à família **tupi-guarani**, do tronco tupi. A família tupi-guarani, a mais famosa, inclui umas vinte línguas e a língua guarani, por exemplo, possui vários dialetos. Encontramos línguas tupi em quase todo o território brasileiro, de norte a sul e de leste a oeste.

O **tronco macro-jê** é também grande e importante, com nove famílias [diagrama à esquerda].

A família das línguas jê é a maior, com cerca de 25 línguas. Elas são faladas no Centro-Oeste, no sul (o kaingáng e o xoklég), no Pará e na Amazônia meridional. O kayapó, uma língua jê falada no sul do Pará e no norte de Mato Grosso, possui muitos dialetos.

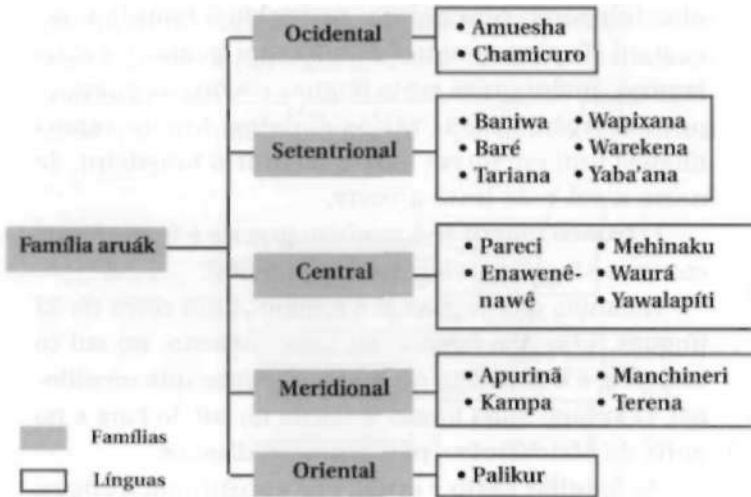
As famílias **karib** e **aruák** não constituem troncos; a cada uma delas pertencem várias línguas.

As línguas karib (*diagrama abaixo*) são faladas no



norte da Amazônia e ao sul do rio Amazonas, ao longo do rio Xingu.

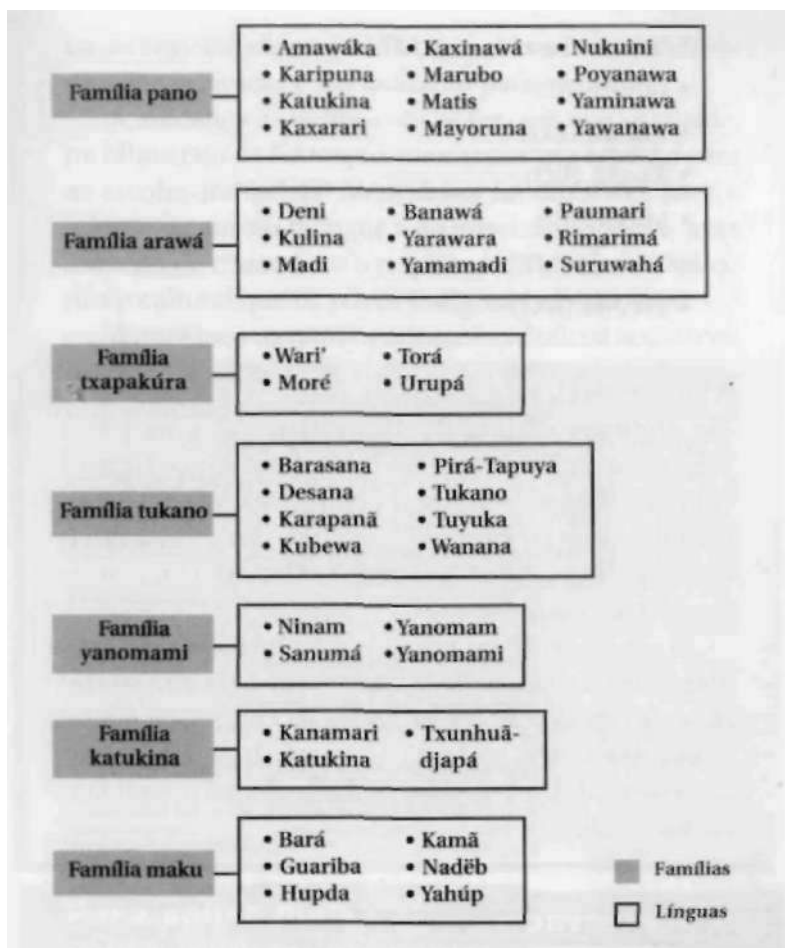
As línguas aruák (*diagrama abaixo*) estão no norte e noroeste da Amazônia e também no sul da Amazônia, em Mato Grosso, como a língua terena, que tem muitos falantes.



Existem diversas famílias pequenas (*diagramas à direita*). A família pano se encontra no Acre e no sudoeste da Amazônia. A família arawá, bem próxima da aruák, é falada sobretudo no oeste amazônico (Rondônia).

O mesmo acontece com as línguas da família txapakúra, faladas também na zona fronteira entre Brasil e Bolívia. As línguas da família tukano são faladas no noroeste da Amazônia. A família yanomami tem quatro línguas faladas nas regiões de fronteira entre Brasil e Venezuela. A família katukina está na Amazônia.

Há famílias como a guaikuru, que tem um único representante no Brasil - o kadiwéu, no Mato Grosso do Sul -, mas é falada também na região do Chaco paraguaio e argentino.



Existem três línguas da família nambikwara no norte de Mato Grosso e no sul de Rondônia.

Da família mura só restam os falantes da língua pirahã, na Amazônia.

Há também **línguas isoladas** que, como dissemos, parecem não ter parentesco com outras línguas ou famílias:

- Aikaná (Ir)
- Arikapú (RO)

- Irántxe (ou Mynky, MT)
- Jaboti (RO)
- Kanoê (RO)
- Koazá (**RO**)
- Máku (RR)
- Trumái (MT)
- Tikúna (AM)

### A língua geral, ou nheengatú

Em algumas regiões da Amazônia, como no baixo Tocantins, no baixo Tapajós, nos vales dos rios Negro e Solimões, Uaupés e Içana, a população indígena e a ribeirinha em geral falam o nheengatú, também conhecido como 'língua geral', que tem sua base em línguas da família tupi-guarani.

O nheengatú tem uma história interessante, pois descende do tupinambá, a língua tupi-guarani mais falada na costa do Brasil na época da conquista, e foi a língua da colônia, utilizada pelas populações indígenas remanescentes submetidas ao jugo colonial por missionários e militares.

### A preservação

Como todas as línguas minoritárias, as línguas indígenas sofrem ameaças de extinção, pois seus próprios falantes correm o risco de desaparecimento físico ou cultural. Toda vez que uma língua deixa de existir, o mundo fica mais pobre, em sua diversidade.

Atualmente **vem** se buscando praticar no Brasil uma política de preservação e de defesa das línguas indígenas, combatendo o preconceito, incentivando a pesquisa e o estudo, fazendo com que a alfabetização seja na língua materna das crianças, nas escolas indígenas. Nessas esco-

las, as línguas indígenas começam a entrar no currículo de disciplinas básicas e são utilizadas para o ensino.

A mudança da política oficial fez com que se criasse, no Ministério da Educação, uma assessoria especial para as escolas indígenas. Além disso, há diretrizes para a adoção do ensino bilíngue e da interculturalidade. uma maneira de concretizar o respeito à diversidade linguística e cultural que os povos indígenas representam.

A mudança na política educacional oficial aconteceu sobretudo graças às reivindicações de povos indígenas que já têm escola, ou que querem frequentar escolas, e ao trabalho de algumas instâncias não-governamentais.

Nas escolas indígenas bilíngues se usa tanto o português como a língua do povo que habita a região. Se a mesma escola for frequentada por falantes de várias línguas diferentes, haverá aulas em todas elas.

Hoje, muitos povos indígenas são bilíngues (falam duas línguas) ou até multilíngues (falam mais de duas línguas). A maioria dos bilíngues fala em sua própria língua e em português. Existem povos que só falam sua língua e outros ainda que estão aprendendo na escola a língua de seu povo, que estava deixando de ser utilizada, sobretudo pelos mais jovens.

## **Para saber mais sobre línguas indígenas**

RODRIGUES, Aryon Dal Igna. *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas*. Loyola, São Paulo. 1986.

———. "Línguas indígenas: 500 anos de descobertas e perdas", *Ciência Hoje*, 16: 95, novembro de 1993 (pp. 20-26).

URBAN, Greg. "A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas", in Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Fapesp/SMC/Cia. das Letras, pp. 87-102, 1992.

## **Lugares em que são feitas pesquisas sobre as línguas indígenas no Brasil**

Museu Nacional, Setor de Linguística, Universidade  
Federal do Rio de Janeiro

Instituto de Estudos da Linguagem (IEL), Universida-  
de de Campinas (São Paulo)

Museu Paraense Emílio Goeldi. Setor de Linguística,  
Departamento de Ciências Humanas, Belém (Pará)

Universidade de Brasília, Departamento de Línguas  
Vernáculas

Universidade Federal de Pernambuco

Universidade Federal do Pará

## POVOS, ALDEIAS, HISTÓRIAS E CULTURAS

**N**osso objetivo é mostrar, aqui, um pouco das diferentes soluções que as sociedades indígenas encontraram para organizar sua maneira de viver e de se relacionar com outros povos, com a natureza e com o mundo invisível dos seres sobrenaturais. São diversas maneiras de trabalhar, de produzir e consumir, de formar família, de morar, construir casas, fazer aldeias, conhecer e explicar o mundo, celebrar festas e rituais, curar doenças, fazer política, imaginar espíritos e divindades, amar, brigar e brincar.

Essa grande diversidade marca a diferença entre as sociedades indígenas; assim podemos afirmar, definitivamente, que não existe um índio genérico, como o estereótipo construído na história da conquista e da colonização. Marca também a diferença entre as sociedades indígenas e nós, universo que as encapsula em territórios reduzidos e controlados.

Em vez de falar genericamente dessa diversidade, resolvemos conduzir o leitor ao conhecimento de três povos. Os **kuikúro** serão nosso ponto de partida; os **enawenê nawê** e os **parakanã** serão uma espécie de contraponto, com suas semelhanças e contrastes.

A única intenção é oferecer exemplos. Se pudéssemos falar de mais povos, teríamos um quadro ainda mais rico de diversidade. Ao leitor resta a tarefa de

pesquisar, procurar livros e outras informações, em suma, viajar pelo Brasil indígena, mesmo que seja somente por livros, filmes e vídeos.



## Cada povo tem sua história

Os **kuikúro** constituem um dos quatro povos que falam uma língua da família karib e que habitam às margens do rio Culuene, formador do rio Xingu, tributário meridional do rio Amazonas, no norte do estado de Mato Grosso.

Os outros três povos de língua karib que moram perto

dos kuikúro são os kalapálo, os matipú e os nahukwá. Eles continuam vivendo no território que ocupam há séculos e que hoje faz parte da Terra Indígena do Xingu, nova denominação do Parque Indígena do Xingu, criado em 1961.

Os povos do Alto Xingu conhecem os brancos pelo menos desde o final do século 18, quando bandeirantes incursionavam por seu território, matando e aprisionando. No entanto, os contatos entre brancos e índios se tornaram mais frequentes neste século e a população foi drasticamente reduzida, até a década de 50, por sucessivas epidemias de doenças contagiosas contra as quais os índios não tinham qualquer defesa.

Os povos de língua karib do Alto Xingu vivem com outros que falam línguas tupi e aruák. São ao todo dez etnias que habitam hoje treze aldeias, com uma população total de cerca de 1.700 pessoas. Todos falam suas línguas nativas, sendo que os mais jovens falam também português.

Em quase todas as aldeias há escolas. Os povos do Alto Xingu são bem parecidos entre si, vivendo de maneira muito semelhante. É como uma rede de aldeias em que são faladas várias línguas. É por isso que os índios alto-xinguanos gostam de saber de outras línguas, têm curiosidade em saber a tradução das palavras nas línguas do mundo e conhecer gramáticas de línguas diferentes.

Os kuikúro, em sua língua, chamam de *kuge* todos os índios alto-xinguanos. expressando, assim, o sentimento e a noção de uma unidade maior que a de cada aldeia, ou de cada povo específico.

A língua kuikúro possui hoje uma representação escrita, resultado do trabalho conjunto entre os índios - sobretudo os que estudam nos cursos para formação de professores indígenas - e os pesquisadores linguistas.

## Algumas palavras da língua kuikúro

- huati pajé
- ete aldeia
- ngune casa
- kanga peixe
- hugé flecha
- tahaku arco
- ikine beijú
- ailu festa
- isi mãe dele
- isuii pai dele
- umugu meu filho  
(o homem fala)
- umukugu meu filho  
(a mulher fala)
- apitsi avô
- kokojó avó
- kangamuke criança
- itão mulher
- totó homem
- kahu céu
- ngongo terra

Os enawenê nawê falam uma língua que pertence à família aruák e vivem em uma única grande aldeia, perto do rio Iquê, no noroeste de Mato Grosso, em uma reserva de aproximadamente 75 mil hectares que corresponde a uma parte do território ocupado há muitos séculos por eles. São seus vizinhos os myky, os nambikwara do campo e os rikbaktsa, povos que falam outras línguas.

Em 1974 ocorreu seu primeiro contato com brancos, que foram missionários jesuítas. Esses missionários decidiram manter os índios isolados da sociedade nacional e se concentrar no atendimento à saúde e na proteção do território. Graças a esse tipo de assistência, os enawenê nawê não foram vitimados por epidemias; ao contrário, houve crescimento demográfico e os índios mantiveram intacto seu modo de vida tradicional e seus belos rituais.

A atual população dos enawenê nawê é de cerca de 250 indivíduos, que até hoje não falam português. Trata-se de um povo alegre e dinâmico, que mantém

sua cultura sem muitas das interferências negativas de nossa sociedade.

Os parakanã são um povo de língua tupi-guarani que habita tradicionalmente a região interfluvial Tocantins-Xingu, no estado do Pará. Uma cisão no final do século passado deu origem a dois blocos: os parakanã ocidentais e os parakanã orientais. Contatados entre as décadas de 70 e 80, vivem hoje em duas reservas: uma na bacia do rio Xingu e outra na bacia do rio Tocantins. São ao todo cerca de 650 pessoas, em seis aldeias.

Os parakanã orientais foram contatados em 1971, na época da construção da rodovia Transamazônica. e perderam um terço de sua população nos dois anos seguintes, em consequência das doenças introduzidas pelos brancos. O grupo mais ocidental foi contatado de forma bem-sucedida em 1984, quase sem mortes. No entanto, os parakanã ocidentais enfrentam hoje a invasão de garimpeiros e madeireiros que ameaçam ocupar suas terras e destruir seus recursos.

## A aldeia

Os **kuikúro**. como todos os alto-xinguanos, gostam de fazer suas aldeias em áreas altas, abertas, junto a lagoas e igarapés de águas claras e ricas em peixes. O Alto Xingu é um mundo de águas.

A aldeia é um grande círculo ovalado de mais de vinte casas em volta de um espaço central, uma espécie de praça. No meio da praça, mantida sempre limpa, está uma construção menor, com a mesma forma das casas, que se chama *kwakútu* na língua kuikúro - os brancos lhe deram o nome de casa dos homens'. porque é nela que os homens da aldeia se reúnem

durante o dia, e mais ainda a partir do final da tarde, para conversar, contar histórias, tomar decisões de interesse comum e fazer trabalhos de artesanato.

A aldeia está crescendo, há muitas crianças e as famílias aumentam; hoje há casas uma em frente à outra e vai se formando um segundo círculo. A população atual é de quase quatrocentas pessoas. Se uma determinada família, ou mais de uma família, decidir ir morar em outro lugar, em busca de melhor terra para plantar, pode originar uma nova aldeia.

As casas são bonitas e amplas, de base ovalada, feitas de uma estrutura de madeira e cipós e com uma cobertura espessa de *inhe* (sapé), que chega até o chão. Em média elas medem 22 metros no eixo mais comprido, 11 no mais curto e 5 de altura. A casa maior tem 37 metros de comprimento, 14 de largura e 7 de altura. Na frente há uma porta, que dá para a praça, de onde se pode ver tudo que acontece nos espaços públicos da aldeia, e há uma porta também nos fundos.

Nos fundos das casas há jiraus sobre os quais a massa de mandioca é posta para secar e sob os quais as mulheres trabalham quando não chove, ao ar livre mas protegidas do sol forte. Dos fundos das casas, entre pequenas plantações de milho e algumas árvores frutíferas, partem os caminhos que levam para as roças e para os lugares escondidos nos quais as pessoas fazem suas necessidades e onde é jogado o lixo.

A escola e a farmácia, construções novas que não existiam há alguns anos, seguem o mesmo padrão tradicional das casas. Na escola há mesa, bancos, uma lousa e cartazes pendurados com palavras, o alfabeto, mapas, materiais didáticos em língua *kuikúro* e em português. Nela fica também a televisão, o vídeo e a antena parabólica.

A energia é obtida por meio de baterias e placas solares. A aldeia dispõe de rádio, que permite a comunicação com outras aldeias e com as cidades. Os *kuikúro* contam também com outros serviços modernos: não longe da aldeia se estende uma bem-cuidada pista para pouso de pequenos aviões. Há grandes festas quando chegam convidados pelo ar; em situações de emergência, é possível chamar um avião de socorro.

A aldeia dos *enawenê nawê* é parecida com a *xinguana*: um grande círculo formado por dez grandes casas retangulares e uma casa circular no centro, na qual ficam guardadas as flautas rituais. No pátio central os índios realizam seus rituais e disputam partidas de futebol de cabeça, esporte tradicional dos *enawenê nawê*, com bolas feitas de látex extraído das seringueiras.

Quanto à aldeia dos *parakanã*, tradicionalmente era constituída por três espaços distintos: uma só casa coletiva, as roças e a *tekatawa*, lugar a certa distância da habitação, destinado às reuniões masculinas.

A aldeia *parakanã* tradicional se distingue da *xinguana* não apenas por ter uma só casa, na qual podem morar mais de cem pessoas, mas também pelo fato de o espaço público masculino, dos rituais e da política, não estar no centro. A distância que separa a *tekatawa* da casa deve ser suficiente para que as mulheres não ouçam as conversas e os cantos dos homens.

Atualmente, os *parakanã* orientais continuam a fazer a *tekatawa*, mas em lugar de viverem todos em uma só casa se dispersam em várias casas nas quais moram uma ou duas famílias. Já os *parakanã* ocidentais abandonaram a *tekatawa* como espaço físico diferenciado na década de 60, antes do contato.

A partir do contato, as aldeias ganharam novas edificações, no espaço do Posto Indígena da Funai; ali há moradias para os funcionários e o chefe do posto, além de escola, enfermaria e casa do rádio.

## A casa, a família e o trabalho

O espaço interno das casas dos kuikúro conserva a temperatura fresca mesmo no auge do verão. Dois grupos de postes sustentam a estrutura ovalada. Em volta deles ficam estendidas as redes, agrupadas por família, mas sem paredes divisórias.

Observemos a casa do chefe *hugogo oto* ('dono da praça'). Ele mora com suas duas mulheres (que são irmãs), seis dos seus sete filhos, inclusive os casados, com seus filhos e netos, além de seus sogros com os outros filhos destes. É a chamada família extensa.

A família nuclear é aquela composta apenas por marido, mulher e filhos. A família extensa agrupa várias famílias nucleares.



Cada família nuclear tem seu lugar na casa; suas redes ficam juntas, a da mulher embaixo da do esposo e, bem perto, as redes dos filhos maiores; os bebês de colo dormem grudados ao corpo da mãe, para se sentir protegidos e aquecidos e também para ser amamentados quando quiserem.

Ao lado das redes de cada família há um pequeno fogo, que serve para as pessoas se aquecerem e para cozinhar pequenas refeições. Atrás das redes, sobre jiraus ou pendurados, podemos ver uma grande quantidade de objetos de uso particular de cada família, ou de cada indivíduo: armas, arcos e flechas, arpões, roupas, painéis, facas, livros, cadernos, fotografias, desenhos, cestos, esteiras, peneiras, rolos de algodão, bolas de urucum, jenipapo, tabatinga para a pintura, espelhos e outras coisas.

Em malas ou estojos são guardados os bens mais valiosos: colares de caramujo, cintos de buriti, penas de arara, rei-congo e papagaio, rádios, gravadores, pilhas, fitas, colares e saquinhos de miçangas, documentos, máquinas fotográficas, sapatos e roupas para ir à cidade.

Aqui e acolá perambulam animais domésticos. Os kuikúro apanham filhotes e os criam quase como parentes, jamais pensariam em comê-los: pássaros, macacos, coatis, cachorros, galinhas.

## Algumas frases dos kuikúro

- **una etetagü? Para onde você está indo?**
- **kagnaki utetagü** Eu estou indo pescar
- **ege atütüi? Você está bem?**
- **e, atütü ugei** Sim, eu estou bem
- **tuki itige hanügü eheke? Com que *você faz* a rede?**
- **togokigeiki, ijagüki gehale** Com algodão e com cordas de buriti também

O fogo principal fica no meio da casa, funcionando como uma cozinha coletiva. Ali são assados os beijos de farinha de mandioca e os peixes, é preparado o *ála* (uma espécie de pirão com peixe) e são feitas bebidas com o produto derivado da massa de mandioca. No centro da casa estão também os silos feitos de madeira e embira, forrados de folhas, onde são conservados o polvilho e a farinha de mandioca, durante os meses de chuva. Em grandes jiraus centrais, ou no chão, há panelões de ferro e barro, além de grandes peneiras. Sobre o fogo, o tacho para fazer beiju.

Os índios são pescadores excelentes. Quase toda a proteína que consomem vem do peixe e de animais de água doce como a tracajá, um tipo de tartaruga. Pescam com linha e anzol, com armadilhas, com arco e flecha ou com arpão.

A pescaria sempre é feita pelos homens: por um só, por grupos de parentes entre si, e às vezes por um grande número, nas pescarias de festas coletivas, quando é preciso alimentar a aldeia inteira e até outras aldeias convidadas, ao longo de vários dias.

Para pescar, os homens saem com as canoas, ou com um barco a motor, e podem ficar até cinco dias, longe da aldeia. Ao voltar trazem muito peixe moqueado, que vão defumando durante a pescaria, nos acampamentos à beira dos rios.

No final da seca a pesca é feita com o timbó, uma espécie de veneno (extraído de um cipó que é batido com paus), na água de pequenas lagoas e igarapés. O timbó não mata os peixes, apenas os deixa tontos, boiando, facilitando sua captura até por crianças e mulheres. A aldeia inteira participa da pesca com timbó.



Como todos os índios do Alto Xingu, os kuikúro conhecem muito bem o ciclo das águas e a vida de seus habitantes; têm centenas de nomes para centenas de espécies e subespécies.

Os alto-xinguanos, inclusive os kuikúro, não gostam de comer carne de animais que andam na terra ou que voam, com exceção do macaco e de duas aves: o mutum e o jacu. Mas só aceitam o macaco, o mutum ou o jacu se não puderem comer peixe. Apenas os homens caçam, no mato e nas margens dos rios, com arco e flecha (hoje, também com armas de fogo, como espingardas).

O alimento que um homem ou uma mulher traz, animal ou vegetal, é preparado nas casas pelas mulheres, e primeiramente distribuído no âmbito da família nuclear; quase sempre há o suficiente também para os outros parentes que habitam a casa. Se houver sobras, um pouco é guardado e o restante é distribuído para parentes de outras casas e vizinhos.

A generosidade é uma das qualidades que todo *kuge*, como os kuikúro chamam os que pertencem à sociedade alto-xinguana, deve ter. Os *kuge* devem ser também, além de generosos, discretos e respeitosos, sobretudo com os parentes afins (cunhados do mesmo sexo, sogros, genros e noras); não devem expressar raiva ou agressividade em excesso. Todas essas qualidades definem o que os kuikúro chamam de *ihüsu*, uma espécie de 'vergonha', atributo básico de um *kuge*.

As mulheres cozinham e se mantêm atarefadas praticamente durante o dia inteiro, para preparar os alimentos, cuidar das crianças e fazer inúmeros outros trabalhos - tecer redes, preparar cuias que servem como utensílios etc.

A casa é o reino das mulheres, e também das crianças pequenas. Estas, quando não estão com a mãe, circulam, brincam, comem, mas sempre sob o olhar

atento das mulheres: mães, tias, avós, irmãs, primas ou sobrinhas.

Os meninos maiores se lançam em brincadeiras mais ousadas: pescarias, banhos na lagoa, expedições nas redondezas para caçar lagartixas ou borboletas. Em cada brincadeira aprendem algo novo. Embora também brinquem, as meninas cuidam cada vez mais dos menores e participam das atribuições femininas, aprendendo as tarefas que irão assumir pouco a pouco.

Assim, os homens e as mulheres têm tarefas distintas, dois mundos distintos e até espaços distintos; é o que chamamos de **divisão sexual do trabalho**, que leva a um certo tipo de divisão sexual do mundo. A mulher trabalha os alimentos vegetais e cozinha; o homem pesca e caça.



**Ser homem e ser mulher, plenos, férteis, trabalhadores e produtivos é algo fundamental para os kuiuóro, e para todos os índios.**

Homens e mulheres são diferentes, mas se complementam de modo profundo. Não há um sem o outro. O homem sempre procura sua esposa e o amor de uma mulher; igualmente a mulher sempre procura seu esposo e o amor de um homem. A mulher deve parir e criar filhos; o homem deve proteger sua família e prover seu sustento.

As casas dos enawênê nawê são muito grandes e bonitas, feitas de troncos de várias grossuras amarrados com cipó e cobertas com palha de buriti. Têm duas entradas: uma de frente para o pátio, e outra nos fundos. No interior da casa, um longo e largo corredor central vai de uma porta a outra; nessa área de circulação comum estão dispostos grandes jiraus, nos quais ficam bolos assados de milho e massa de mandioca para secar.

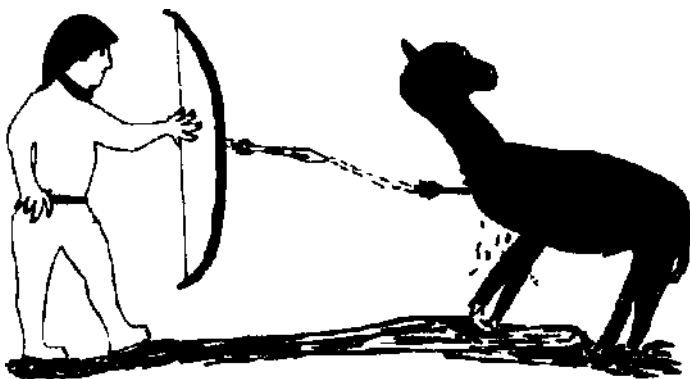
Em cada casa moram várias famílias ligadas entre si por relações de parentesco. Em uma das casas, por exemplo, junto à entrada da frente, mora um senhor e sua esposa; perto da entrada traseira vive outro senhor, sua esposa e um filho pequeno. Ao lado de um e outro se alinham quartinhos com paredes feitas de esteira, nos quais vivem outros casais mais jovens - neste nosso exemplo a maioria é de filhos e filhas das duas famílias instaladas perto das entradas. As filhas ficam perto dos pais e, portanto, são os jovens esposos que vão para o outro lado da casa, ou para outra residência.

Cada família, composta de pai, mãe e filhos, tem seu próprio fogo, suas redes, perto uma da outra, e um jirau no qual guardam seus pertences. O interior da casa é cheio de atividade. Durante o dia, as casas protegem do calor. À noite são iluminadas por tochas cheirosas, feitas de resina enrolada em folhas de pacova, e as famílias se reúnem para conversar e comentar os acontecimentos do dia.

Entre os enawenê nawê, como entre os xinguanos, homens e mulheres fazem trabalhos diferentes. As mulheres cozinham os alimentos, cuidam das crianças, tecem redes e pulseiras de algodão, fabricam panelas de barro, pescam pequenos peixes nas lagoas, plantam e buscam alimentos nas roças.

Uma boa parte do trabalho das mulheres é realizada dentro das casas. Os homens recolhem lenha, acompanham as mulheres nas roças, derrubam e queimam as roças, pescam de diversas formas, recolhem resinas, cogumelos, mel, frutas, cipó e palha no mato, fazem canoas e muitas outras coisas.

Tradicionalmente, os parakanã comiam pouco peixe, ao contrário dos xinguanos e dos enawenê nawê. Como caçadores especializados em mamíferos terrestres, desprezavam a maior parte dos animais aquáticos e arborícolas da floresta. Entre as aves, comiam apenas o mutum e o jacu; os peixes representavam uma pequena parcela de sua alimentação.



Os parakanã são caçadores muito seletivos, escolhendo antas, porcos selvagens, algumas espécies de tatu, pacas e, raramente, cotias; após o contato passaram a comer carne de veado. Complementam sua ali-

mentação com as tartarugas terrestres (jabutis).

O contato trouxe uma mudança significativa: eles se tornaram mais sedentários. Antigamente, passavam boa parte do ano em longas caçadas, vivendo em acampamentos na mata, onde encontravam grande fartura de alimento. Hoje, embora continuem a fazer longas excursões de caça, estão muito mais presos à aldeia, onde encontram assistência, sobretudo médica.

Para compensar a menor fartura de animais nas proximidades da aldeia se tornaram pescadores, com linhas e anzóis fornecidos pela Funai. A pesca, a caça e a coleta são atividades basicamente masculinas; às mulheres cabe o trabalho agrícola e o processamento dos alimentos. Embora os homens abram as roças e participem do plantio e da colheita, a horticultura é identificada com as mulheres, tal como a produção de farinha e a preparação dos alimentos.

## **O dia-a-dia**

Como é um dia comum para os habitantes de uma aldeia kuikúro? De manhã bem cedo, antes mesmo do sol raiar, pessoas sozinhas, pequenos grupos e famílias vão se banhar nas águas frias da lagoa e, em seguida, se aquecem ao calor de fogueiras improvisadas nas margens. As mulheres aproveitam para levar água para suas casas. O sol acabou de se erguer acima do horizonte e os grupos familiares se dirigem para as roças, nas quais predomina a mandioca, alimento fundamental dos kuikúro, tal como de muitos outros povos indígenas.

De maio a julho, primeiros meses da seca, os homens abrem clareiras na mata com machado e facão. Em agosto, queimam a vegetação que ficou na clareira; a área de queimada é reduzida, circunscrita e controlada. O fogo não se alastra e não provoca incendi-

os devastadores, como aqueles causados por fazendeiros.

Uma roça é infinitamente menor que uma fazenda. Cada roça tem, em média, pouco mais de meio hectare. Depois da queimada, o solo permanece coberto de cinzas e carvão, fertilizantes naturais.

O plantio, trabalho de homens e mulheres, é feito nos meses de outubro e novembro, antes de as chuvas começarem. Uma roça é cuidada e utilizada por uma ou mais famílias.

**Não existe a noção de propriedade da terra, embora cada povo tenha de fato direito de controle e uso do território em que estão suas aldeias, inclusive os sítios das antigas roças, as fontes de matéria-prima e de alimentos.**

Em relação às roças, há uma noção parecida com a de uma posse temporária, um direito que dura enquanto a roça produzir e que pertence a quem plantou. Quem plantou árvores de pequi tem também, digamos, a posse daquele pequizal.

Em média, cada roça produz durante três anos; depois disso ela é abandonada e é aberta uma nova. São precisos cerca de dez anos para que a mesma área possa ser cultivada novamente.

Os trabalhos de colheita das plantas cultivadas e de sua transformação em alimentos cabem às mulheres, as 'alimentadoras', como dizem os kuikúro. Em sua rotina diária, elas voltam das roças antes que o sol fique quente demais, carregando na cabeça as cestas cheias de tubérculos; uma rodela de embira serve de apoio à cesta, equilibrando e amortecendo o peso.

Dentro de casa começa mais uma fase do trabalho diário feminino: descascar e ralar os tubérculos, lavar em água abundante a massa espalhada em es-

teiras por cima de panelões, espremê-la e preparar bolas de massa, que são colocadas ao sol para secar.



Nos meses da seca as mulheres fazem um estoque de polvilho, para os meses da chuva. Os kuikúro conhecem 46 variedades de mandioca, embora apenas seis forneçam a maior parte da colheita. Todas essas variedades nativas são venenosas, exigindo um preparo cuidadoso: lavar e secar bem, para retirar a substância tóxica, que é o ácido prússico. A mandioca representa cerca de 80 por cento da alimentação. Os restantes 20 por cento são complementados por milho, batata-doce, peixe, algum tipo de caça, mel e frutos.

**As tarefas de cada período do ano dependem da safra das plantas: frutas, milho, algodão, pimenta, batata-doce ou urucum.**

No mato se encontra o mel. Em outubro, o pequi está maduro e todos passam boa parte do dia nos pequizaís; com o pequi se faz uma massa que pode ser guardada em cestos dentro da água, de um ano para outro. É a base de uma bebida forte e nutritiva. Com o pequi se faz o *turno*, uma espécie de melado; sua castanha, torrada e esmagada, é um ótimo tempero.

Em novembro as saúvas saem de seus ninhos para suas revoadas e toda a aldeia se mobiliza para pegá-las e degustá-las: torradas, acompanhando o beiju.

As mulheres cozinham, tecem algodão e fazem cordas de fibra da palmeira buriti. De algodão são as bandas que comprimem e enfeitam braços e pernas de homens e mulheres. De buriti são as pequenas tangas usadas pelas mulheres. De algodão e buriti são as redes. Com algodão, buriti e talas são fabricados pentes e esteiras.

A viagem do sol pelo céu marca as fases do dia, o tempo de trabalho e o de lazer. As estrelas observadas de madrugada em um certo ponto do horizonte indicam as fases da seca e das chuvas, o ano *kuiküm*, guiando o trabalho das roças, anunciando a maturação de frutos, a vida dos peixes e de outros animais, os ciclos das festas, das comemorações e dos rituais.

A vida cotidiana na aldeia é, ao mesmo tempo, calma e animada. Além dos trabalhos diários, os *kuikúro* todos os dias dedicam um tempo ao lazer, ao descanso e às conversas. Nas conversas dão notícias, apresentam intenções e planos, se faz política e são contadas inúmeras histórias. Como dizem os *kuikúro*, "tudo tem história".

Saber contar, ser um bom narrador, é uma arte; todos gostam de contar, mas os verdadeiros 'donos de histórias' são, entre os mais velhos, os que realmente

conhecem e utilizam todos os recursos da narração oral, uma arte que conquista a atenção dos ouvintes, os embala em um sonho, uma viagem da imaginação. Contar história é também ensinar, explicar, mostrar o certo e o errado, passar conhecimentos de uma geração para outra, construir o passado, preparar para o futuro, divertir.



Tahugaki Kalapelo

Saber as histórias é saber ser *kuikúro*. Os *kuikúro* chamam qualquer história de *akinhâ*. Há histórias da criação do mundo e dos seres, de tempos ancestrais, muito antigos, nos quais os animais falavam e eram amigos e parentes dos humanos. Há histórias para contar a origem de quase tudo - das plantas, dos cantos, das águas, das plantas cultivadas e silvestres, das festas, dos enfeites, das rezas que curam ou destroem, das estrelas e constelações, do fogo.

Há histórias que contam como cada espécie animal adquiriu suas características, como cada pássaro tem seu canto. Há histórias de antigos heróis, os "donos do arco", e das brigas antigas com outros povos,

os 'donos da borduna'. Há histórias que falam de quando os europeus, **que** os *kuikúro* chamam de *kagaiha*, chegaram pela primeira vez no Alto Xingu (isso aconteceu no século passado).

**A sociedade *kuikúro* é de tradição oral, ou seja, todo o saber se transmite de uma geração para outra pela oralidade, de boca a ouvido, ou de boca em boca.**

A escrita, uma novidade trazida pelos brancos, agora é a atividade principal na escola da aldeia.

Ao entardecer, enquanto os homens conversam, na frente da 'casa dos homens' ou dentro dela, as mulheres se dão um tempo de descanso: se arrumam, se enfeitam e sentam com os filhos diante das casas, conversando e observando a vida da aldeia, os movimentos, os sinais de novidades. Essa observação cuidadosa dará origem a comentários, conselhos, admoestações e decisões politicamente importantes, que só as mulheres podem suscitar, mais tarde, dentro de suas casas.

À noite, nas horas que antecedem o sono, um intenso conversar se desenrola em cada casa. Deitados **nas** redes, **em** volta dos fogos, comendo, todos conversam, até que o dia se acabe.

O trabalho dos *enawênê nawê* visa produzir alimentos não só para o consumo, mas também para oferecer e trocar, por ocasião dos rituais. Produtos agrícolas, peixes e produtos da coleta são bens de consumo e de troca. Há uma estreita relação entre a produção e a distribuição de bens e alimentos e os ciclos da vida ritual.

Para organizar suas atividades agrícolas, os índios plantam roças familiares e outras coletivas - os produtos destas últimas são destinados ao consumo du-

rante os rituais. Os principais produtos da roça são a mandioca e o milho; a primeira está ligada aos espíritos Yakairiti, o segundo, aos espíritos Enore.

A roça coletiva de mandioca se inicia em agosto, com o ritual Lerohi, e termina de ser plantada no ano seguinte, no ritual do Yākwá. Os trabalhos de roça envolvem derrubada, queimada, limpeza e plantio. Durante o Yākwá, os homens plantam as primeiras ramas durante a noite e rezam, além de derramar bebida de mandioca e peixe assado na terra para a mandioca-mãe.

*Segundo os enawenê nawê, a primeira mandioca foi uma menina que pediu para que sua mãe a enterrasse até o pescoço e pediu ao pai para sempre levar-lhe peixes. E ela sempre produziria mandioca. Assim foi, e sua mãe ia e arrancava os tubérculos com carinho.*

*Um dia, porém, outra mulher veio roubar as raízes e derrubou a planta com força. A menina chorou, parou de falar e morreu. Foi assim que, a partir daquele momento a mandioca não nasce mais sozinha e os homens são obrigados a plantá-la, todos os anos.*

Todo o plantio é feito com extremo cuidado; os enawenê nawê tocam flautas, cantam e dançam, para que nada comprometa a plantação.

Nas roças de mandioca, que ficam perto da aldeia, os índios cultivam a mandioca mansa e mais de dez variedades de mandioca brava. Da mandioca fazem diversos tipos de comida - uma bebida fermentada que consomem ao longo do dia, em lugar de água; o beiju; e mingaus e sopas. A mandioca mansa é comida assada ou cozida.

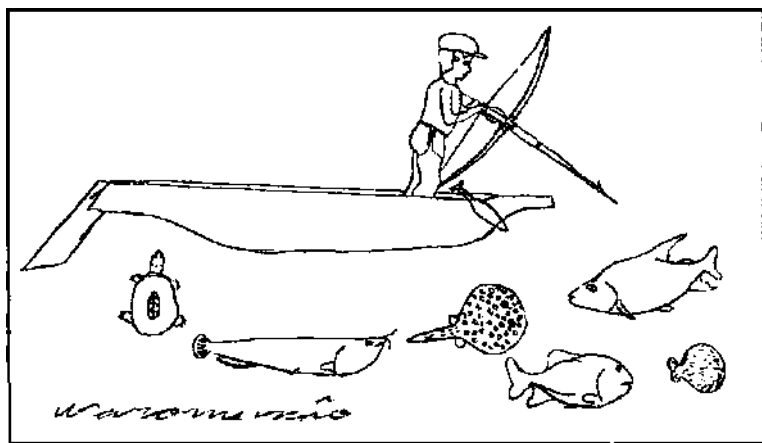
Para o milho, planta que exige terra boa, são plantadas roças familiares próximo às matas de galeria, que cercam os rios. O milho está relacionado aos espíritos do céu, os Enore, e está ligado aos rituais Salumã e ao ritual das mulheres, o Kateoku.

As terras mais férteis em geral ficam longe da ai-

deia; por isso os índios constroem abrigos perto da plantação, nos quais acampam por vários dias.

Os enawenê nawê conhecem quatro variedades de milho: vermelho, preto e dois tipos de amarelo. Com o milho fazem mingaus, bolos, refrescos fermentados, sopas misturadas com mandioca, feijão fava e peixe. O milho novo é consumido na forma de espiga assada.

Assim como na agricultura, as atividades de pesca podem ser rituais, quando é necessária uma grande quantidade de alimento, e não-rituais, quando a pesca é realizada por grupos familiares.



Conhecedores dos processos de reprodução e dos movimentos migratórios dos peixes, utilizam esse saber para organizar as pescarias, com técnicas e instrumentos variados e adequados, como venenos vegetais, arco e flecha, anzóis, armadilhas cônicas e barragens em rios, riachos e lagoas.

**Tal como os xinguanos, os enawenê nawê consideram o peixe como alimento nobre, fundamental para a realização dos rituais e como objeto de troca nas relações sociais e amorosas.**

No final do período das chuvas, entre fevereiro e março, os homens enawenê nawê se dividem em grupos e partem em direção a diferentes rios, para realizar a maior de suas pescarias. A hora da descida é indicada pelas chuvas e, principalmente, pelo aparecimento da flor de um pequeno capim. É a pesca coletiva do ritual Yākwá. Nessa época, os cardumes estão migrando e os índios pescam e defumam grande quantidade de peixe, que é levada para a aldeia e consumida durante os quatro meses seguintes, os meses dos cantos e das danças do Yākwá.

Os homens viajam em canoas grandes, fabricadas antigamente com cascas de jatobá e feitas hoje de madeira de imburana, de araputanga e outras. Permanecem dois meses nos acampamentos; alguns esperam na aldeia, com as mulheres, preparando o sal vegetal, limpando o pátio e os caminhos. Perto dos acampamentos de pesca, os homens constroem barragens e fabricam armadilhas; eles se alimentam de mel, frutos de buriti e produtos de mandioca que trouxeram da aldeia.

Os enawenê nawê não comem carne e, portanto, não caçam; raramente, e cercados por restrições, comem mutuns, macucos e jacamins, em geral capturados em armadilhas colocadas no mato.

Os produtos da coleta são muito importantes. Entre eles se destaca o mel, que é misturado com água, produzindo um refresco. Cascas, raízes e folhas se transformam em remédios; de certas palmeiras extraem sal vegetal. Com a palha de buriti confeccionam cordas, cestos, peneiras, raquetes para assar peixe, saias e enfeites de braço que os homens usam nos rituais.

Coletam resinas, para o fogo, e látex para fazer bolas e enfeites de perna das mulheres. Certas madeiras especiais servem para construir canoas, bancos, remos, bordunas, arcos, flechas, ralos etc. Com o al-

godão cultivado em suas roças fazem pulseiras, saias e redes. Fabricam vasilhas de barro para cozinhar e para usar como prato. Do urucum extraem tintas vermelhas e do jenipapo tintas pretas.

Dentes de animais, frutos e penas são usados para fabricar colares e cocares. Os enawenê nawê criam araras e papagaios, dos quais retiram as penas para os enfeites, sem precisar matar as aves. Tratam as penas do rabo dos papagaios com uma secreção extraída das pererecas, convertendo a cor verde em amarelo-ouro.

Em comparação com os alto-xinguanos e os enawenê nawê, os parakanã são lavradores descuidados. Na verdade, os parakanã ocidentais chegaram mesmo a abandonar por completo a horticultura, entre 1965 e 1984, para viver exclusivamente de caça e de coleta. Para eles, o trabalho da roça envolve muito menos interesse que as aventureiras expedições de caça.

As roças dos parakanã nunca foram muito extensas, nem eles dedicavam muito trabalho a elas. Plantam vinte variedades de seis espécies alimentícias (mandioca, milho, cará, batata-doce, banana e fava). É uma diversidade restrita, em comparação com a obtida por outros povos da floresta tropical, que chegam a cultivar cem variedades de espécies alimentícias.

No caso das mulheres, o maior trabalho é, sem dúvida, a criação dos filhos, que costumam ser aleitados nos três primeiros anos, até a chegada do próximo bebê.

O cultivo principal é o da mandioca amarga, ou brava, que precisa ser submetida a um processamento especial, para a retirada do veneno, para depois ser transformada na farinha que é conhecida no norte como farinha puba.

Tradicionalmente, os tubérculos ficavam imersos

na água de rios pequenos, para amolecer, durante três ou quatro dias; então, a massa era produzida e levada para a aldeia. As mulheres espremiam a massa entre as mãos para retirar a água e faziam pequenas bolas, colocadas para secar sobre moquéns. A farinha era então peneirada e torrada em tachos de cerâmica.

Esse método antigo ainda é utilizado pelas mulheres mais velhas, mas hoje há outros instrumentos para o processamento da mandioca, como tipitis adquiridos de outros povos indígenas, prensas mecânicas e fornos de metal fornecidos pela Funai.

## Os ciclos da vida

Entre os **kuikúro**, o nascimento, a gravidez e o parto são fenômenos naturais e não requerem comemorações, especiais ou públicas. Na aldeia há pessoas que conhecem os poderes de remédios vegetais e as *kehegé*, as 'rezas', que sempre ajudam a tratar doenças e a resolver dificuldades. Deitada em uma rede especial, a parturiente é assistida por mulheres mais velhas e experientes e, quando necessário, por um 'dono de rezas'.

Quando a criança nasce, a mãe é a primeira a receber cuidados e, logo em seguida, o recém-nascido é colocado em seu peito. Hoje em dia, para enfrentar um parto difícil ou complicações previsíveis, se recorre ao hospital da cidade.

Meninos e meninas são submetidos a um período de reclusão na fase da puberdade - que pode durar alguns meses, ou até dois anos, de acordo com a vontade e o status da família. Durante a reclusão pubertária, os adolescentes permanecem em um espaço fechado dentro de suas próprias casas, na penumbra, alimentados e cuidados pelas mães, avós, tias e irmãs.

**Para os dois sexos, a reclusão pubertária marca a passagem da infância para a vida adulta; por meio dela 'são feitos', como dizem os alto-xinguanos, homens e mulheres que ingressarão na sociedade como pessoas plenas, completas e férteis.**

Durante a reclusão, os corpos 'são feitos', com técnicas e substâncias destinadas a torná-los fortes e bonitos. É claro que cada cultura tem suas próprias noções e gostos. Os alto-xinguanos acham que escarificar a superfície do corpo, arranhando-a levemente com dentes de peixe-cachorro, aumenta a resistência física e fortalece o caráter. Acham também que o uso de eméticos, plantas que estimulam o vômito, serve para limpar o organismo.

O recluso segue uma dieta alimentar, excluindo comidas fortes. Deve evitar excessos, como falar alto ou namorar, se expor ao sol e à vista pública. Esse tempo é utilizado para aprender tarefas e obrigações específicas de cada sexo, comentando e interpretando os sonhos e ouvindo histórias tradicionais.

Mas a reclusão não existe apenas para os que atravessam a puberdade. Ela é praticada ainda pelos parentes mais próximos de um falecido, durante cerca de um ano. Quem pretende se tornar pajé também passa por um período de reclusão.

Para a menina, um acontecimento certo e incontável indica o início da reclusão: a primeira menstruação (menarca). A partir desse momento, o sangue menstrual marcará sua condição diferente.

A cada mês, a mulher menstruada, 'com sangue', deve ficar em uma espécie de breve reclusão, até o sangue acabar; não pode se banhar onde os outros se banham, nem tocar a água que os outros usam; só pode cozinhar para si mesma, ficando proibida de

comer peixe; não pode se aproximar dos reclusos em geral. O mesmo ocorre depois do parto, outro momento 'de sangue'.

Para o menino, a idade de entrada na reclusão varia. Antes da reclusão os garotos são submetidos, em grupo, ao ritual do furo da orelha, que em *kuikúro* se chama *iponhe*. Trata-se de uma festa com danças e cantos, na qual padrinhos e familiares acompanham e assistem os meninos, para ajudá-los a enfrentar com coragem essa experiência dolorosa. O clima de solemnidade coletiva e de festa, ao mesmo tempo, contribui para que superem essa verdadeira iniciação a uma nova vida.

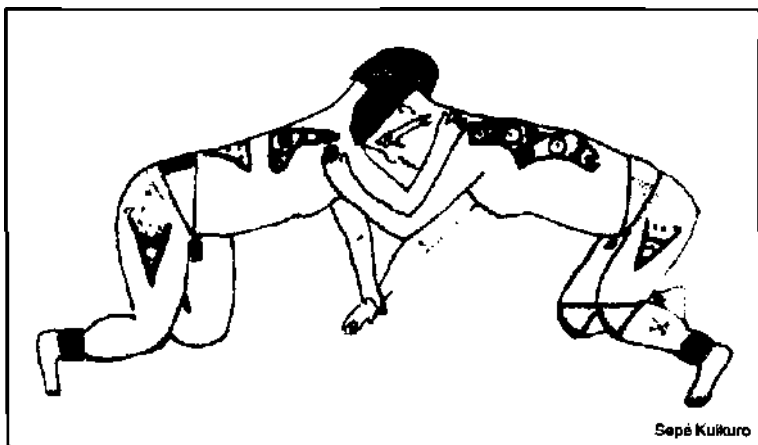
A jovem reclusa sai de vez em quando para dançar, enfeitada, com seu corpo branco, seus cabelos negros que cobrem o rosto sem nunca ser cortados durante a reclusão, em festas ou cerimônias importantes da aldeia. Nesses momentos sua beleza, física e moral, é mostrada em público.

Em uma grande festa intertribal, isto é, da qual participam várias aldeias, os cabelos da jovem são cortados e sua reclusão se encerra, publicamente. Uma nova mulher, plena, fértil, está pronta para o casamento e para a maternidade.

O jovem recluso também sai de vez em quando, para participar de festas, treinando e depois se apresentando como lutador. A luta *kindene*, mais conhecida como *huka-huka*, que é palavra da língua *kamayurá* (outro povo do Alto Xingu) é uma espécie de esporte e, ao mesmo tempo, um acontecimento festivo e ritual. Ser um bom lutador é um *ideai* masculino.

Os lutadores de todas as idades se enfrentam sem agressividade e ordenadamente, nas festas de qualquer aldeia; há vencedores e perdedores, mas sem vergonha ou prevaricação. O recluso é o lutador em formação; o jovem recém-recluso está no ponto má-

ximo de suas capacidades e habilidades como lutador, bem como de sua beleza.



Contudo, não se exige que todos, indiscriminadamente, sejam lutadores. O mundo kuikúro tem lugar também para os que não querem ou não conseguem ser lutadores: os pescadores, os que sabem, os bons pais de família e os bons genros, os chefes, os pajés etc.

O destino de todos é o casamento e a formação de uma família. As relações familiares são o centro da vida individual em sociedade. As relações dentro da família nuclear, dos consanguíneos (que têm o mesmo sangue), do grupo doméstico que habita uma mesma casa, são as que dominam até chegar a hora de pensar em casamento.

**Cada sociedade, cada cultura, tem suas próprias regras e normas, seu sistema de parentesco peculiar. De uma sociedade para outra mudam também os termos com os quais se fala de parentes e com parentes.**

Para os kuikúro (e os alto-xinguanos em geral) os irmãos do pai são chamados de pai, as irmãs da mãe

são tratadas como mãe, e são como irmãos os filhos de todos os que são chamados de pai ou mãe - ou seja, os que nós chamamos de primos paralelos. Mas todos reconhecem quem é o pai ou a mãe verdadeiros, ou os irmãos verdadeiros; a denominação é uma maneira diferente de classificar os parentes.

A palavra 'tio' é usada para o irmão da mãe, 'tia' para a irmã do pai, 'primo' e 'prima' os filhos destes: são os chamados parentes cruzados. Tios e tias são os que os kuikúro consideram os futuros sogros preferenciais; 'primos' (cruzados) são os esposos ou esposas preferenciais.

Embora seja possível casar com alguém que não seja parente, é difícil encontrar no Alto Xingu duas pessoas que não sejam absolutamente parentes entre si, mesmo que morem em aldeias diferentes e distantes. Os casamentos com brancos são muito raros; só acontecem quando um índio resolve morar na cidade, abandonando seu povo e sua aldeia.

Os casamentos são feitos por arranjo e por amor. Duas famílias podem combinar o casamento de seus filhos (ou netos, ou sobrinhos) quando estes ainda são crianças. Os prometidos se casarão após a menina sair da reclusão, mas apenas se os jovens concordarem; é deles a última palavra, ninguém é forçado a um casamento contra a vontade.

Amores e paixões imprevistos podem levar ao casamento, assim como à separação. Desgosto e decepção também podem causar a separação. Há disputas, discussões, brigas, ciúmes, mágoas, como em qualquer sociedade. Amores e paixões aproximam homens jovens a mulheres velhas e vice-versa, e às vezes se mantêm clandestinos por longo tempo.

Um homem pode ter mais de uma esposa. Mas isso ocorre em geral com chefes ou pajés importantes, pois manter duas ou três esposas exige grande

capacidade de trabalho, um grupo doméstico forte e numeroso - pelo menos para poder produzir mais alimento. Embora seja algo raro, também há mulheres com mais de um marido, mas são sempre mulheres de grande prestígio e poder.

Homens e mulheres somente são considerados de fato como adultos completos após o nascimento do primeiro filho. O segundo filho em geral não nasce antes de o primeiro ter começado a andar e a falar, pelo menos no estilo de vida tradicional. *E* assim por diante.

Os nomes passam de avó para neto e de avô para neta. Não é apenas um nome, pois os nomes mudam ao longo da vida. O primeiro é o nome de criança, seguido pelo de púbere, depois há um novo ao nascer o primeiro filho, e ainda o que se recebe ao nascer o primeiro neto.

Os nomes podem ser trocados, vendidos e comprados ou inventados, dependendo do desejo individual, ou porque acabou o estoque de nomes dos avós. De qualquer maneira, é forte a relação entre avós e netos; pela identidade dos nomes, sentem que compartilham como se fosse de uma mesma substância e de uma mesma personalidade social, significando a continuidade das gerações e ajudando a rememorar o passado.

A mulher 'velha', ou seja, que já não é mais fértil, adquire uma liberdade e um poder impensáveis para as mais novas - pode circular livremente pela aldeia, fazer discursos públicos, se impor politicamente, liderar discussões e influenciar definitivamente em tomadas de decisões importantes.

O homem é 'velho' quando diminui sua participação nas atividades de sustento da família, tendo já outros homens em plena maturidade dentro de sua casa. Os velhos não são marginalizados; continuam

ativos, rodeados de carinho, ouvidos com admiração, como aqueles que mais sabem da vida e das tradições.

Os parakanã não acreditam que o ato sexual baste para criar uma nova vida. Eles pensam que esta começa quando um princípio vital, uma alma, penetra na vagina de uma mulher enquanto ela está se banhando no rio. O ato sexual dá corpo a esse princípio vital e os parakanã crêem que o corpo é feito pelo pai. A mãe é um receptáculo, no qual a criança se forma; a contribuição da mãe se dá depois do nascimento, pois ela determina com seu leite o crescimento do filho.

Quando uma criança nasce, o pai e a mãe ficam proibidos de comer uma série de alimentos e de fazer certas coisas que poderiam levar o filho à morte, ou prejudicá-lo seriamente. Tais interdições vão sendo gradativamente levantadas à medida que a criança 'ganha carne', como dizem os parakanã.

O nome da criança não é dado logo após o nascimento, em particular quando os pais são jovens; todos os nomes são atribuídos após serem ouvidos em sonho. Como somente os mais velhos sonham e se encontram com animais e inimigos em suas experiências oníricas, apenas eles conhecem nomes novos para dar. Um nome tem que ser novo, que ninguém mais possua ou tenha possuído; e deve ser nome de outro, de gente outra, não parakanã. A criança costuma receber seu nome depois de três meses e, ao longo da vida, ganhará outros nomes.

As meninas já nascem casadas; em geral, é a mãe do futuro marido que levanta a recém-nascida do solo, após o parto. Os parakanã dizem que ela está pegando a menina para seu filho.

Os meninos, ao contrário, nascem descasados e só conseguirão uma mulher quando já forem pré-adolescentes, quando sua mãe conseguir 'pegar' uma es-

posa para ele. Antes de ir morar com sua esposa, o homem não tem obrigação de trabalhar; no entanto, sempre que caçar ou pescar, deve dar um pedaço de carne para sua pequena esposa criança.

Após a primeira menstruação, a menina passa a viver com seu marido, formando uma nova família - que poderá ser duradoura ou temporária. O divórcio, que não é raro, ocorre por várias razões; a mais conflituosa é aquela em que um homem casado adquire uma segunda esposa. Muitas vezes a jovem não quer ir morar com um homem bem mais velho e já casado. Outras vezes é a primeira esposa que se sente preterida pelo marido e procura novos parceiros. Mas há também famílias em que os casamentos perduram até a morte de um dos cônjuges.

## O mundo além do humano

Os ciclos da vida acabam, para todos chega a hora da morte. Os *kuikúro* entendem que somente a morte por velhice pode ser considerada um fato natural, previsível e normal. Em todos os outros casos, a morte não é um fato, mas um feito: como as doenças, é causada por um querer e um poder negativos "de outros seres que habitam o mundo.

Morte e doenças são feitas por alguém, talvez por outro ser humano, ou por um ser *kwegü*, palavra difícil de traduzir, pois é difícil entender completamente seu significado. Podemos pensar os seres *kwegü* como um tipo de 'espírito', talvez. São chamados também de *itseke*. São seres de poder além do humano, que existiam antes de existirem homens e que sobrevivem nas águas, na floresta, nas árvores, no raio e no trovão. Podem ser animais ou ter a aparência de um ser humano, como por exemplo uma mulher lindíssima. Podem ser objetos, como *kagutu*, ligado às flautas que

só os homens podem tocar e que as mulheres não podem ver.

Esses seres criam, se transformam, se mostram, mas também ficam invisíveis, estão em diferentes lugares ao mesmo tempo, cada um tem sua música e podem falar a língua dos humanos. São caprichosos, imprevisíveis, sempre perigosos; o contato com eles causa doenças, e até a morte.

Qualquer indivíduo pode ser vítima de um espírito, mas pode também ser vítima de um 'dono de feitiços', outro indivíduo que lhe quer fazer mal movido por inveja, ciúme, raiva ou desejo de vingança. Há muitos comentários a respeito dos donos de feitiços, que podem morar e agir em qualquer aldeia, mas ninguém assume esse caráter.

É muito grave acusar alguém de provocar doenças, ou a morte; a família da vítima pode querer a vingança e planejá-la. Se, em um caso extremo, alguém for acusado, a pessoa se defende, argumenta, quer fugir e se sente perseguida. São momentos de grande tensão e preocupação na aldeia; sempre há os que procuram apaziguar os ânimos e buscar explicações alternativas.

Afinal, a causa pode ser um espírito, e não um inimigo. Donos de feitiços e espíritos agridem suas vítimas lançando minúsculas flechas para dentro de seus corpos. Os primeiros podem também atingir partes do organismo da vítima, ou o organismo inteiro, por meio de outras técnicas, como 'amarrar' fios de cabelo, pedaços de roupa ou de enfeites.

O pajé entende o mundo dos espíritos e sabe como fazer a cura. Qualquer pessoa pode se tornar pajé - por vocação, desejo, ou um chamado dos espíritos. A iniciação é feita por outro pajé já experiente e consolidada durante um longo período de reclusão. Enquanto recluso, o novo pajé aprende técnicas, can-

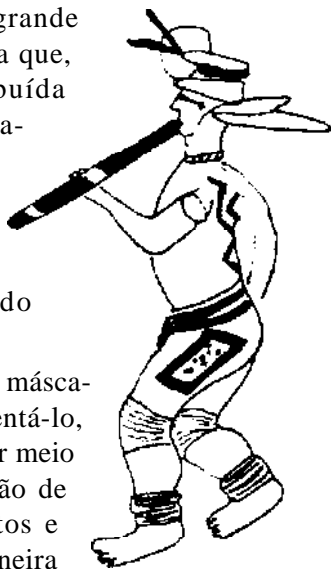
tos, os segredos da interpretação de sinais e sintomas e a cura xamânica, estimulando poderes especiais, sobretudo o da visão.

O pajé vê muito mais que um homem comum, pois vê coisas e seres normalmente invisíveis. Aprende a curar pelo sopro da fumaça do tabaco, por fórmulas e cantos. Aprende a fumar longos cigarros de tabaco, ingerindo literalmente a fumaça, numa respiração intensa e profunda que o leva a perder os sentidos, entrando em um estado de consciência parecido com um transe.

É nesse estado que o pajé consegue ver os espíritos e falar com eles. É assim que ele consegue descobrir qual espírito 'roubou a alma' de um doente, procurá-la e tomá-la de volta. O trabalho do pajé é difícil, e por isso muito bem pago. Uma sessão de pajelança custa bens preciosos para quem a solicita. Pajés e chefes possuem prestígio e poderes diferentes.

Para apaziguar os espíritos e desarmá-los, não basta chamar o pajé; às vezes é preciso realizar uma festa, um ritual. A família do doente se mobiliza para fornecer a grande quantidade de comida e bebida que, durante a festa, será distribuída para a aldeia toda. São chamados cantadores e músicos, todos se enfeitam e se pintam. Realizam-se então cantos e danças de um determinado espírito, envergando máscaras específicas.

Quase todo espírito tem sua máscara, que é um modo de representá-lo, exibindo suas características por meio de desenhos e pela combinação de cores, por objetos, movimentos e canto. O espírito de alguma maneira



é chamado, manipulado, depois levado para a periferia da aldeia, para que retorne a sua moradia, após ter participado de uma grande refeição coletiva, na qual os humanos compartilharam seus alimentos e os espíritos consumiram sua comida preferida, a pimenta.

Entre os enawenê nawê, até as atividades económicas dependem do calendário ritual. Eles acreditam em outra vida após a morte: quando alguém morre, a carne e os ossos ficam para os espíritos Yakairiti, que habitam o patamar subterrâneo; e a pulsação, o impulso vital, o último sopro, vai para o céu e se transforma em Enore, espíritos que habitam o patamar celeste.

Os espíritos interferem na vida dos humanos; para manter a harmonia do mundo, a organização e as regras da sociedade e para evitar que falte alimento, toda a sociedade estabelece uma relação de troca constante com os espíritos, por meio da troca generalizada entre grupos rituais. É uma relação que se dá, portanto, nas festas que ocupam quase inteiramente o ciclo anual.

Os parakanã não acreditam que quando uma pessoa morre haja algo - um espírito, uma alma - que se perpetue eternamente. Crêem que o morto libera um espectro, uma assombração, que vaga pelas proximidades da aldeia durante um certo tempo, tentando fazer com que seus parentes mais queridos o acompanhem.

Os espectros são considerados muito perigosos, e o encontro com eles na mata pode ser fatal. O único modo de evitar a própria morte é matar mais uma vez o morto. Quando isso acontece, o espectro desaparece e a pessoa deixa de existir completamente. Em outros casos, o tempo cumpre o papel: o morto é esquecido e esquece os vivos. Por essa razão, os espíritos dos mortos não têm lugar no xamanismo parakanã.

Entre os parakanã não existem, a rigor, xamãs ou

pajés. Não há alguém com poder curativo estável e definitivo, que exerça a função pública de pajé. Existem, por outro lado, pessoas que sonham e entram em relação com outros entes, jamais com espíritos de mortos.

Os sonhadores parakanã encontram em suas experiências inimigos - seres humanos, animais ou plantas - com os quais estabelecem uma relação de familiaridade, passando a controlá-los como se controla um animal doméstico. Os entes com que sonham são considerados poderosos, doando os cantos com os quais fazem os rituais, os nomes atribuídos às crianças e as técnicas terapêuticas.

## Os ciclos das festas

Festa é ritual, cerimônia, com a participação de todos, ou quase todos, os habitantes da aldeia **kuikúro**. Nessas ocasiões, a coletividade é o ator e o espectador; são superadas as divisões entre famílias e entre grupos domésticos ou casas, unidades que vivem quase autônomas no dia-a-dia e nos meses da chuva.

Os meses da seca, de maio a outubro, são o tempo das grandes festas. A aldeia se une no trabalho para armazenar alimentos, os homens treinam sua resistência e habilidade na luta e confeccionam enfeites. Cada festa tem seus antigos cantos, transmitidos de geração a geração; em geral são cantos corais, mas há alguns individuais.

Os índios alto-xinguanos têm vários instrumentos musicais, como diferentes tipos de flauta, chocalho e maraca. Cantos e danças se desenrolam com intensidade crescente até o crepúsculo e avançam pela noite, até a madrugada.

As festas de espíritos não são os únicos rituais coletivos; há também festas das quais participam aldeias convidadas. Mensageiros percorrem velozmente os caminhos entre todas as aldeias alto-xinguanas, levando a notícia e fazendo a convocação. São sole-

nidades que acontecem nos últimos dias de longos períodos de festa constante, e então os povos alto-xinguanos se sentem parte de um mundo maior que o da aldeia, preparando-se para o grande final.

O Egitsü é uma homenagem a mortos ilustres, pertencentes a famílias de chefes. É também conhecido como Kwarup, uma palavra kamayurá. Dyamugikumalu é a festa das mulheres; nela é representada, em danças e cantos, a história antiga das mulheres de uma aldeia que se transformaram em espíritos, em mulheres *kwegü*.

A narrativa conta que essas mulheres se afastaram dos homens e ergueram uma aldeia só feminina, uma espécie de sociedade na qual as mulheres fazem também tudo que os homens fazem na vida real e que a elas é vedado.

Hagaka é uma festa que parece um torneio: os homens atiram lanças contra um boneco erguido no meio da aldeia, e depois atiram-nas uns contra os outros. Não há perigo, pois as lanças têm ponta de borracha. Os homens se desafiam ruidosamente, excitados e alegres: "Venha meu primo, não seja covarde, você tem cabeça grande e nariz preto!".

Há festas apenas da aldeia, sem convidados. Por exemplo, a festa do Kwampü, um espírito, que lembra um pequeno carnaval. Cada pessoa se enfeita e se mascara, do jeito que quiser, canta o canto que quiser, compondo inclusive algo para a ocasião.

As máscaras e os cantos sempre querem dizer alguma coisa a alguém, em geral coisas que não podem ser ditas em público. Mascarado e cantando, qualquer um pode acusar, se defender, comentar comportamentos dos vizinhos, lembrar paixões



proibidas, se queixar de sogros, genros e noras, parentes adquiridos pelo casamento e que é preciso tratar com muito respeito no dia-a-dia.

O Ulukí é mercado e festa, que pode acontecer a qualquer momento, em um belo dia da seca. Há um para as mulheres e outro para os homens. Os grupos - femininos ou masculinos - partem de uma casa e percorrem todas as outras, trocando objetos, conversando muito, contando pequenas histórias engraçadas, aproveitando para bisbilhotar na casa do outro. A iniciativa é individual e livre: quem deseja obter ou se livrar de algo faz a proposta no meio do grupo e pede em troca o 'pagamento', outro objeto que considere de valor equivalente.

Observando as trocas e as regras de pagamento, aprendemos que os índios têm noções claras do valor de seus pertences, um valor que no Ulukí não é mediado pelo dinheiro, mas estabelecido pelo ato da própria troca. Assim, os bens circulam, satisfazendo quem deseja ou sente falta, distribuindo excessos.

O pagamento constitui uma relação importante entre as pessoas, não apenas nos momentos de mercado. Há casos em que um serviço prestado deve ser pago; mas sempre, claro, por meio de bens e objetos.

Há serviços 'caros', como os do pajé, do rezador, da parideira, dos cantadores e músicos, dos mensageiros. Eles precisam receber objetos valiosos. Tal como tradicionalmente, esses artefatos são ainda aqueles em que os povos alto-xinguanos mais se esmeram: colares feitos de conchas de caramujo pelos povos karib (kuikúro, kalapálo, nahukwá e matipú), arcos pretos feitos pelos kamayurá, panelas de barro pintadas feitas pelos aruák (mehináku e waurá). Alguns produtos são comuns aos diversos povos, como novelos de algodão, penas de arara, ou até canoas e, atualmente, armas, miçangas ou gravadores.

Para realizar seus rituais, os enawenê nawê dispõem de grandes cabaças de diferentes tipos e tamanhos, das quais são feitas flautas e chocalhos. Cada grupo ritual toca um instrumento diferente e o som produzido no pátio, quando acontece o ritual Yākwa, é o de uma verdadeira orquestra. Cada instrumento está associado a um grupo ritual, que por sua vez se relaciona a um grupo de espíritos.

Os rituais enawenê nawê se ligam a duas categorias de espíritos: os Enore, celestes, e os Yakairiti, que vivem embaixo da terra, de morros e de lugares inóspitos em geral. Os Enore são celebrados nos rituais Salumã e Kateokõ, sendo que este último é uma festa das mulheres. Aos Yakairiti estão relacionados os rituais Yākwa e Lerohi.

Em casos de doença, ou de outro tipo de problema, a responsabilidade é atribuída a espíritos Yakairiti insatisfeitos, que ameaçam levar os humanos para outro mundo. No ritual Yākwa se faz uma troca entre homens e espíritos, por meio dos grupos rituais de todos os habitantes da aldeia. O objetivo é cumprir os ensinamentos e satisfazer os Yakairiti, evitando dar motivos para que esses espíritos ameacem a vida da aldeia e garantindo a harmonia do mundo.

Tomando nosso calendário como base, os rituais obedecem à seguinte sequência, ao longo do ano: no período de janeiro a julho é a vez do Yākwa; de julho a setembro acontece o Lerohi; em outubro, o Salumã; de novembro a dezembro, o Kateokõ. Este último ocorre em anos alternados.

O mais longo e importante dos rituais enawenê nawê é o Yākwa. Realizado anualmente, de janeiro a julho, ele se inicia com a colheita do milho novo e termina com o plantio da roça coletiva de mandioca. Os grupos rituais (nove, atualmente) são organizados

de acordo com a linhagem paterna.

Cada grupo ritual está associado a um grupo específico de espíritos Yakairiti; esses espíritos também se dividem em grupos, tendo cada um seu território próprio, no interior do território dos enawenê nawê.

O nome genérico dos grupos rituais é Yâkwa, que agrupa os clãs nos quais a sociedade enawenê nawê se organiza - Ataina, Kawairi, Walitere, Toairinere e outros. Os nomes são os dos grupos de origem, vindos, em tempos míticos, de distintas partes do território enawenê nawê, sobretudo das cabeceiras dos rios; eles se juntaram e formaram os enawenê nawê. Cada grupo ritual está associado, por sua vez, a um conjunto específico de instrumentos musicais.

Para realizar o Yâkwa, isto é, a reunião dos clãs em que cada qual reverencia seu grupo de espíritos Yakairiti, os grupos se dividem entre os Harikare e os Yâkwa. Os Harikare são os responsáveis pela organização do ritual, isto é, cuidam da lenha, acendem os fogos, oferecem a comida, enquanto os Yâkwa cantam e dançam no pátio.

Durante dois anos, um dos grupos rituais é o grupo de Harikare principal, responsabilizando-se pela roça, pela produção do sal vegetal e pela organização do ritual. Seus membros não participam da pesca coletiva de barragem. Quando os homens chegam das barragens, esse grupo permanece como Harikare por cerca de quinze dias. São os espíritos Yakairiti dos Harikare que estão presentes no pátio. Para que todos os grupos de espíritos Yakairiti sejam satisfeitos, é necessário que todos os grupos de Yâkwa se revezem no papel de Harikare.

Na primeira parte do ritual, no mês de janeiro, entre os trabalhos de construção de canoas e armadilhas e a colheita da mandioca, os índios realizam as primeiras oferendas de alimentos, cantos e danças

aos espíritos Yakairiti. Também preparam o primeiro sal vegetal, elemento fundamental de troca com os próprios espíritos para a obtenção dos peixes, base alimentar de todo o período ritual.

Na segunda parte, os homens vão para os rios menores, onde irão construir as barragens de pesca. Após a volta dos pescadores para a aldeia acontece o auge do ritual, ao longo de quatro meses, com troca de alimentos, cantos e danças. Finalmente, são construídas máscaras que representam os espíritos associados aos trabalhos de plantio da roça coletiva de mandioca.

Os parakanã realizam três rituais, ou festas, básicos. O primeiro, chamado Opetymo, a festa do cigarro, é um ritual guerreiro e xamânico associado ao tabaco, diurno e com música vocal. O segundo, a festa das tabocas - um tipo de flauta - é um ritual noturno de música instrumental, no qual se consome um mingau feito de palmito de babaçu com mel.

A festa do cigarro trata das relações entre os parakanã e os não-parakanã, os inimigos, os animais e as plantas que são os doadores dos cantos rituais. A festa das tabocas trata das relações entre homens e mulheres parakanã, do casamento, dos amantes, da oposição entre os sexos. Esses dois rituais acontecem anualmente na estação da seca, sendo que a festa do cigarro é o primeiro.

O terceiro ritual acontece raramente, pois os parakanã o consideram muito dispendioso: neste século foi realizado, em média, a cada dez anos. Trata-se do ritual do bastão rítmico, uma síntese entre o ritual do cigarro e o das flautas. Ele é composto de três partes: um Opetymo de dia, seguido de um ritual das flautas, à noite; no dia seguinte o encerramento é feito com uma festa na qual o elemento central é a per-

cussão contra o solo de um bambu decorado, de cerca de 2 metros, chamado *waratoa*.

Nesses rituais são pensadas e vividas as relações com os outros, os estrangeiros e, ao mesmo tempo, a relação entre homens e mulheres parakanã. O resultado é a fertilização das mulheres. Os parakanã acreditam que os dançarinos, os que realizam a festa, capturam um novo ser por meio do bastão e o transferem para suas mulheres, que engravidarão em seguida. Trata-se de um ritual de fertilização.

## A beleza e os cuidados com o corpo

**Os *kuikúro*** estão em festa. Dançando e cantando, cada um exhibe enfeites, cintos de caramujo, braçadeiras ornadas de penas, cocares de formas e cores variadas e o corpo pintado. Todos fazem uso abundante do vermelho do urucum, no corpo inteiro. Com carvão misturado com óleo de pequi ou jenipapo fazem desenhos pretos; o branco da tabatinga serve para o fundo claro de certas imagens.

Há muitos e distintos padrões de pintura corporal, de desenhos que cobrem os cabelos, as costas, os quadris e as pernas. Cada desenho tem um nome que, às vezes, lembra o animal cuja forma, carapaça ou pele inspiraram os traços estilizados e simétricos: jabuti, onça, borboleta ou piranha, entre outros. Os desenhos são diferentes para mulheres e homens.

Gente bonita é gente pintada: a pintura é a veste do corpo nu. Mas hoje em dia eles usam roupas de branco com desenvoltura, nas ocasiões e nos lugares oportunos. Sempre que há brancos pouco conhecidos por perto vestem roupas, pois já conhecem bem a vergonha e a malícia dos brancos em relação à nudez.

A noção do belo, a que nós chamamos de estética,

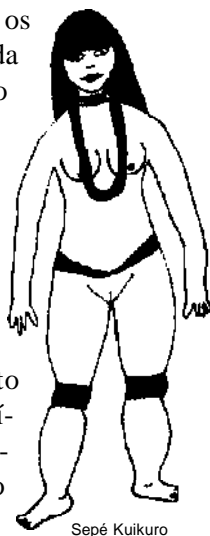
varia de uma cultura para outra. Para os alto-xinguanos, o belo é a harmonia da simetria e do equilíbrio de formas, é o corpo abundante, sem a queimação do sol, cabelos negros, reluzentes, pesados, um homem forte, uma mulher de formas generosas, formas esculpidas nos braços e nas pernas pelo uso cuidadoso de braçadeiras, joelheiras e tornozeleiras.

Beleza, saúde e desenvolvimento dependem da manutenção de equilíbrios e, ao mesmo tempo, do fortalecimento que resulta do tirocínio ao qual se submetem os meninos em reclusão pubertária.

O equilíbrio físico, que é também moral e estético, é mantido limpando o organismo pelo uso de eméticos (substâncias que fazem vomitar) e observando as normas alimentares, que proíbem, por exemplo, a ingestão de peixe quando há sangue no corpo. Infusões de plantas, cascas de árvores e resinas curam e mantêm o bem-estar.

Entre os enawenê nawê, as mulheres têm duas meias-luas tatuadas nas laterais do umbigo, usam saias de algodão tingidas com o vermelho do urucum, colares pretos de tucum na cintura e brincos de conchas.

Os homens usam estojo peniano: uma palha enrolada feita de fibra do buriti que serve para amarrar o pênis. Os meninos começam a usá-lo quando estão ficando adolescentes, ao deixarem o mundo da liberdade e das brincadeiras e começarem a vida de trabalho e a preparação para o casamento. Depois disso, andar sem o estojo peniano é como andar nu, algo muito vergonhoso.



Os parakanã não utilizam pinturas corporais no dia-a-dia, mas apenas por ocasião de rituais. As mulheres decoram os corpos dos homens com o negro do jenipapo e o vermelho do urucum.

Existem vários padrões gráficos para a decoração do corpo, das flechas ou do bastão rítmico. A maioria deles está associada a motivos da natureza, como por exemplo o desenho do casco do jabuti, do couro da onça pintada, da pele do filhote de anta. Apenas um padrão, o mais valorizado de todos, é puramente decorativo, é 'puro desenho' para os parakanã; serve para decorar o bastão rítmico, a flecha do guerreiro e o corpo dos dançarinos.

## A política e a chefia

A primeira coisa que um visitante deve fazer quando chega a uma aldeia **kuikúro**, ou a qualquer aldeia alto-xinguana, é ir até o meio da praça central, até a 'casa dos homens', para ser recepcionado pelos chefes e explicar-lhes o motivo de sua vinda. Depois de conversar com os outros moradores, os chefes decidirão onde o visitante ficará hospedado; em geral, é na casa de um deles.

A aldeia como unidade social se faz representar diante de quem vem de fora por essas figuras prestigiadas e importantes que os kuikúro chamam de *anetiü*, 'chefe'. O exercício da chefia não comporta autoritarismo, coerção, violência ou arrogância; pressupõe outras qualidades, como generosidade, habilidade política de fazer aliados em torno de seu grupo familiar, capacidade de liderar por meio de persuasão, sabedoria, conhecimento das tradições e domínio do discurso público.

A oratória do chefe é uma forma de poética, de fala cantada; são longos discursos feitos de fórmulas complexas e eruditas, que o chefe deve aprender de outro

chefe e saber reproduzir com fluência. A tradição passa de chefe para chefe, ao longo das gerações.

Os moradores de uma aldeia não são todos iguais, mas nenhum pode mandar nos outros de modo agressivo e direto. Os chefes descendem do que se pode chamar de 'nobres', de gerações de chefes. A chefia pode ser herdada tanto por mulheres como por homens. Sua morte é comemorada na festa do Egitsíi.

No entanto, herdar a chefia não é condição suficiente para alguém se tornar um chefe atuante, com autoridade e prestígio reconhecidos. A função depende de vocação, propensão, talento e vontade. Exercer a chefia é uma tarefa difícil, até penosa, sob tensão constante.

O chefe em exercício deve saber equilibrar a manutenção do prestígio, mesmo por meio de uma certa riqueza, com uma generosidade e um desprendimento contínuos. Por ser um indivíduo em destaque, é invejado e tem muitos inimigos, manifestos e ocultos.

O chefe deve saber equilibrar a defesa de seu grupo familiar com os interesses coletivos. Deve ter sensibilidade e inteligência para intervir adequadamente nos momentos de crise social, como porta-voz de um desejo coletivo de convivência pacífica. De fato, a aldeia como unidade parece existir concretamente graças ao papel e à palavra dos chefes e nas festas da seca.

As unidades mais sólidas e internamente menos submetidas a divisões são as famílias e, depois delas, os grupos domésticos que moram em cada casa. Cada casa tem seu chefe, seu 'dono', o homem maduro mais importante, referência para os que com ele moram. Mas a referência é apenas doméstica, de coordenação para certas tarefas de produção ou para certos trabalhos de interesse de todos os moradores.

A família é a unidade de base da vida social, com

autonomia económica e política. Da família até a aldeia como um todo há vários níveis de organização social, com equilíbrios sempre instáveis. Há um movimento contínuo de alianças que se fazem e se desfazem, de histórias e destinos pessoais; tudo isso alimenta a dinâmica da vida política indígena, algo que o visitante de fora raramente entende.

No que diz respeito à chefia e à organização da sociedade, há muitas diferenças entre os parakana ocidentais e os orientais.

Os parakana orientais possuem dois chefes, cada um representando uma das metades patrilineares. Cada pessoa pertence à metade à qual seu pai pertence. A função principal da chefia é organizar a reunião masculina que ocorre todos as noites na *tekatawa* e nas quais é vedada a participação das mulheres. Os chefes são normalmente os homens mais velhos de cada uma das metades, mas a transmissão da chefia depende das capacidades pessoais de saber falar bem, ou melhor, como dizem os parakana, 'saber fazer a conversa'. Na reunião, os chefes não dão ordens, permitindo que todos falem: são propiciadores da conversa e especialistas na tradição e no ritual.

Já os parakana ocidentais não possuem chefes, nem líderes, não estão divididos em metades e são totalmente igualitários. Nem mesmo os pais têm autoridade sobre os filhos adultos, nem os sogros sobre seus genros. Cada um faz o que quer, nos limites da liberdade do outro.

## Conclusão

Entramos na vida cotidiana de alguns povos indígenas, nos eventos que marcam seus ciclos anuais, na vida de seus membros, indivíduos comuns, chefes e

pajés. Acompanhamos o nascimento, a vida e a morte; contemplamos seu mundo de imagens, valores, seres humanos e não-humanos.

Agora sabemos algo a respeito dos kuikúro, dos enawenê nawê e dos parakanã. Muito mais e muitas outras coisas descobriremos se entrarmos na vida social e na cultura de outros povos. De cada viagem, mesmo que seja nas páginas de um livro ou de um artigo, voltaremos mais ricos, mais sábios, mais admirados com a diversidade cultural do Brasil indígena e com vontade de saber mais, cada vez mais.

## **Para saber mais sobre sociedades e culturas indígenas**

### **Leituras**

- CASTRO, Eduardo B. Viveiros de. *Araweté, o povo do Ipixuna*. São Paulo, Cedi, 1992.
- LARAIA, Roque B. *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1986.
- LOPES DA SILVA, Aracy. *Índios*. São Paulo, Ática, Coleção "Ponto-Por-Ponto", 1988.
- LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/Mari/Unesco, 1995. (Ver especialmente o artigo de Antonella Tassinari, "Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural").
- MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1983.
- RAMOS, Alcida. *Sociedades indígenas*. São Paulo, Ática, Série "Princípios", 1986.
- RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 1996.

## **Lugares em que são feitas pesquisas antropológicas e etnológicas sobre povos indígenas no Brasil**

Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Departamento de Antropologia

Universidade de Campinas (São Paulo), Departamento de Antropologia

Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia

Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Antropologia

Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia

Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém (Pará)

Universidade Federal da Bahia

Universidade Federal de Mato Grosso

## **Agradecimentos**

**Agradeço a Carlos Fausto e a Virgínia Valadão, pelas informações a respeito dos parakanã e dos enawenê nawê, respectivamente.**

## NOVOS E VELHOS SABERES

**A**s modalidades culturais peculiares a cada sociedade, que seus membros utilizam para interpretar o mundo e também para agir sobre ele, são consideradas como formas de conhecimento. Assim, o conhecimento varia de uma sociedade para outra, tanto em seu conteúdo quanto em suas formas de transmissão, definindo em cada agrupamento humano formas específicas de ação.

Por essa razão, a possibilidade de intercâmbio e de transformação dos conhecimentos é uma das variáveis mais significativas do impacto do contato entre culturas.

A questão da apropriação de novos conhecimentos pelos índios costuma ser pensada de forma negativa, em termos da perda dos conhecimentos tradicionais, irremediavelmente substituídos por saberes e técnicas de nossa sociedade. É muito comum pensar que os conhecimentos 'primitivos' dos índios são necessariamente subjugados diante da superioridade' da tecnologia e da ciência ocidental.

Desde os relatos dos primeiros encontros, no século 16, até as imagens de contatos recentes divulgadas pela mídia, a ênfase dada à sedução exercida por nossos objetos e nossa tecnologia sobre os índios parece indicar que eles próprios reivindicam tais novidades. Sua curiosidade e seu interesse levam à ideia equivocada da superioridade de nossa 'civilização'.

A maioria dos relatos de contatos novos com os índios menciona não apenas a aceitação mas, sobretudo, a rápida adaptação dos índios ao uso de instrumentos de metal e aos medicamentos. Fotos e discursos dos índios confirmam que eles rapidamente substituem seus instrumentos de pedra e madeira pelos que são trazidos pelos brancos.

Da mesma forma, as atuais reivindicações dos índios quanto às condições de assistência sanitária em suas aldeias também parecem evidenciar sua adesão à superioridade de nossa biomedicina. A importância do 'saber dos brancos' para eles aparece ainda quando mostram seu interesse por escolas, para ter acesso aos conhecimentos transmitidos por nosso ensino formal.

Na avaliação do fascínio dos índios por objetos, técnicas e saberes antes desconhecidos há dois aspectos que merecem destaque. O primeiro diz respeito às condições de acesso ao saber 'dos brancos'. O segundo se refere à diferença entre formas de transmissão de saberes que não são, necessariamente, excludentes.

### **Um exemplo: remédios novos para patologias antes desconhecidas**

Um dos preconceitos mais correntes no que diz respeito ao processo de aquisição e adaptação a nossos objetos e saberes consiste em lamentar que os índios passem a 'depender' dessas aquisições. Entender o contato dessa forma significa ignorar a profunda desigualdade nas condições da troca de saberes entre índios e brancos e, sobretudo, ignorar que a difusão de nossa tecnologia e de nossos saberes sempre ocorre de forma hegemônica.

Um dos exemplos mais ilustrativos dessa desi-

gualdade nas condições de intercâmbio cultural é a difusão de nossas práticas terapêuticas, no contexto do alastramento de doenças antes desconhecidas pelos índios.



Quando são contatados, os grupos indígenas em sua maioria já sofrem as consequências do contágio por doenças antes desconhecidas, mesmo que não tenham 'visto' os membros de nossa sociedade. Nesse contexto, e no decorrer do convívio com nossa sociedade, os povos indígenas rapidamente aderem a técnicas curativas e remédios que os agentes de contato lhes oferecem, para controlar o alastramento de epidemias.

De fato, suas práticas terapêuticas tradicionais (curas espirituais realizadas pelos pajés, ou fitoterapia) não podem dar conta de patologias tais como as formas resistentes de malária, a tuberculose, as doenças sexualmente transmissíveis ou a aids.

**Ao aceitar as terapias oferecidas pelos agentes de contato, os índios constroem uma nova categoria em seu sistema tradicional de classificação das doenças: as 'doenças do contato' (ou 'doenças de branco'), que só podem ser combatidas por terapias não-indígenas.**

A partir dessa inovação no sistema de causas das doenças - e das técnicas de cura associadas -, há uma tendência a deslocar os conhecimentos tradicionais para uma esfera espiritual. Assim, em nosso senso comum, costumamos atribuir aos pajés indígenas a capacidade de diálogo com forças espirituais, em contraposição à cura efetiva dos males que afligem as aldeias.

Para os índios, no entanto, o poder dos pajés nem sempre se limita a essa esfera. Como afirmam os índios waiãpi, os remédios dos brancos tratam com eficácia os sintomas do mal - podem curar a tosse, a febre e outras evidências de distúrbio no corpo do doente. Mas não servem para recuperar o desequilíbrio - social e cosmológico - que uma doença evidencia. Para eles, somente os pajés são capazes de reparar os males que afetam não apenas o corpo do doente, mas seu equilíbrio nas relações que mantêm com a sociedade e com o universo como um todo.

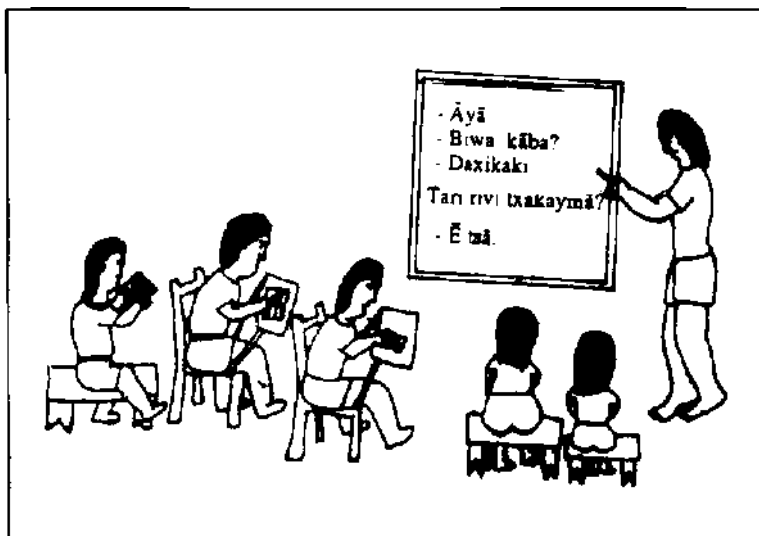
Esse exemplo mostra que, por trás da suposta eficácia que motiva a utilização de nossa tecnologia pelos índios, há outras dimensões de saber, que não são necessariamente eliminadas pela apropriação de conhecimentos de nossa sociedade.

### **Confronto entre formas de conhecimento e de transmissão**

Desde os primórdios da colonização, os europeus introduziram o ensino da escrita, praticada em forma de catequese, como parte de seu programa 'civilizador'. A escrita foi um instrumento de dominação de que os índios se apropriaram, da mesma forma que aceitaram nossas práticas terapêuticas.

Hoje, os povos indígenas reivindicam o acesso à

educação escolar, que consideram como condição essencial para sua autonomia. Estarão eles abdicando de sua tradição de transmissão oral dos conhecimentos, que se ocupa de saberes muito diferentes daqueles ensinados nas escolas?



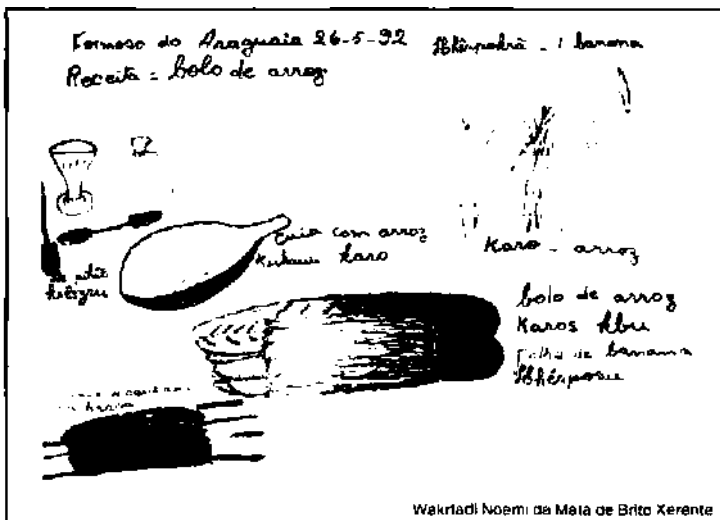
A introdução da escrita certamente representa um dos exemplos mais evidentes de manipulação utilizada por nossa sociedade para subjugar as populações indígenas.

Até o presente, as instituições religiosas se servem desse instrumento para introduzir o cristianismo. Missionários de várias organizações protestantes fundamentalistas encontram no ensino da escrita o meio privilegiado para difundir a 'palavra de Deus', que consideram universal. Acreditam ser esse o único instrumento capaz de dominar e reduzir a nossas formas de compreensão os diversificados sistemas cosmológicos indígenas, considerados apenas como 'superstições'.

Em decorrência da atividade missionária, mui-

tos grupos indígenas chegaram a incorporar certos elementos do discurso cristão e algumas de suas práticas. Mas é evidente que a atividade dos mais diversos setores envolvidos na evangelização dos índios, desde a conquista, não foi capaz de subjugar a diversidade das filosofias indígenas, nem o movimento desses povos em afirmar sua identidade utilizando, justamente, o instrumento colocado a seu dispor pelo empreendimento da 'catequese e civilização': a escrita.

A apropriação desse instrumento de comunicação permite que os índios produzam sua cultura em formatos acessíveis aos não-índios: escrita de textos, de livros, de documentos os mais variados, nos quais eles mesmos apresentam suas características culturais.



No entanto, embora a produção cultural por esses meios seja extremamente criativa, é essencial considerar que ela transforma o patrimônio de saberes tradicionais, que passam por um processo de seleção e

adaptação diante das novas necessidades de comunicação com o mundo de fora.

O interesse dos índios pelos objetos e pelas técnicas dos brancos não se limita ao acesso aos instrumentos: ele se estende ao controle do conhecimento novo. Assim, é preciso deslocar o foco para a mudança que resulta do contato entre saberes e tecnologias, que gera novas formas de conhecimento.

### **Mudança e criatividade: novas formas de conhecer**

Um outro equívoco habitual quando se tenta avaliar o conhecimento produzido e transmitido por uma determinada sociedade consiste em olhar apenas para o eixo do conhecimento tradicional. Nesse modo de abordar o que pensamos ser a 'tradição' dos diferentes povos indígenas encontraremos irremediavelmente profundas transformações - não apenas no conteúdo, mas também nas formas de transmissão.

Os conhecimentos acoplados a um determinado modo de vida e de pensar o mundo estão sempre em constante transformação, quer sejam transmitidos em forma oral ou escrita.

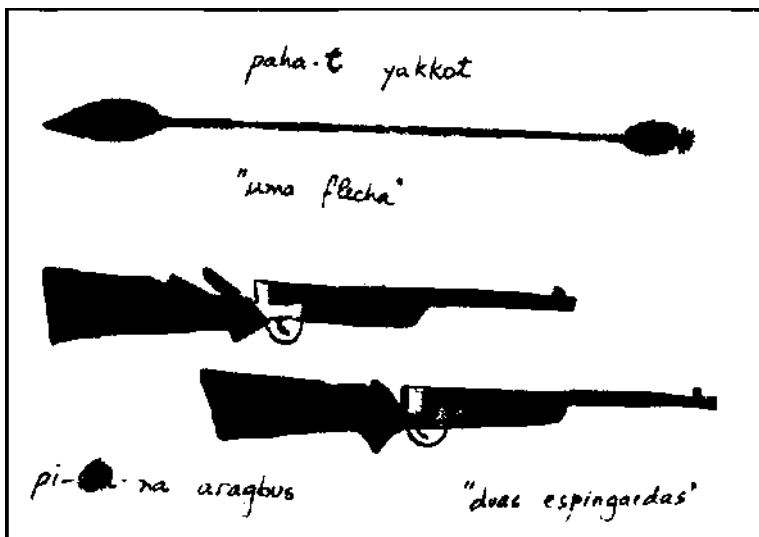
A criatividade e a capacidade de adaptação existem potencialmente em qualquer cultura.

O elemento mais importante a ser considerado nas formas de transmissão cultural não é o meio intelectual em que se dá o repasse da informação, mas sim seu destino.

Diferentes exemplos podem ser mencionados para mostrar que os conhecimentos e seus usos estão em constante processo de mudança, o que significa, sobretudo, um processo de seleção.

É o caso dos saberes associados ao uso de determinadas tecnologias. Entre os índios que atualmente têm acesso a armas de fogo, a técnica da caça se modificou sensivelmente, já que é muito diferente se aproximar de um animal com um arco ou com uma espingarda.

Anteriormente, o uso da arma tradicional era ensinado pelos mais idosos e agora a relação se inverte: os jovens caçadores, que usam armas de fogo, transmitem suas experiências e descobertas aos mais velhos, que passam por sua vez a experimentar novas técnicas de abordagem da caça.



No entanto, a aquisição de uma nova tecnologia não ocorre sem a avaliação de seu impacto; por essa razão, alguns grupos indígenas continuam a utilizar o arco e a flecha para caçar determinados animais. Por exemplo: para matar tucanos e passarinhos, cujas penas são utilizadas em adornos, os waiãpi sempre usam a flecha, após terem constatado que a arma de fogo é prejudicial (pelo barulho que espanta as aves e por danificar o corpo do animal) a esse tipo de captura.

**O processo de avaliação, seleção e adaptação que ocorre na apropriação de conhecimentos também ocorre na adaptação de novas formas de organização das relações sociais.**

Conhecer é, sobretudo, agir sobre o mundo. Assim, a maneira pela qual os povos indígenas organizam as relações entre homens e mulheres, entre jovens e velhos etc. se apoia na transmissão de normas culturalmente definidas, que representam modos de conhecimento da realidade social.

No contato com a sociedade envolvente (que primeiro definem de forma genérica como 'os brancos', para depois ir classificando: 'fazendeiros', 'garimpeiros', 'agentes do governo, ou da Funai', 'missionários', 'pesquisadores', 'políticos' etc), esses povos incrementam seu saber sobre a realidade do mundo exterior, com o qual passam a ter intercâmbio constante.

O saber que os povos indígenas adquirem a respeito do mundo de fora gera transformações na prática de seu relacionamento com os não-índios, ou com os diferentes segmentos de nossa sociedade que eles passam a identificar. É essa mudança nas práticas de relacionamento com os não-índios necessariamente produz transformações nas relações internas.

## **Aprendendo a ser 'índios'**

Na história dos povos indígenas, o exemplo mais evidente da influência da transformação do saber e da prática sobre a realidade social com a **qual** se confrontam após o contato reside no abandono das rivalidades que alguns povos mantinham entre si. Deixando de lado antigos conflitos, passam a se tratar como 'parente

Ao se reconhecer como 'índios', por compartilhar o impacto dos mesmos preconceitos e das mesmas agressões sobre suas terras, os povos indígenas criam novas formas de representação de si mesmos.

Tais representações envolvem a transformação de todo um saber tradicional a respeito da humanidade. em que cada grupo se distinguia de seus inimigos, ou de seus aliados. Em todo caso, aprender a 'ser índio', resulta sempre de um acúmulo de conhecimentos adquiridos pela prática de relacionamento com a sociedade envolvente.

Outro exemplo é o surgimento de 'capitães', 'caciques' que emergem com posições diferentes das dos chefes tradicionais, para tratar das relações externas. Sejam eles nomeados pelos não-índios ou escolhidos por opção da própria comunidade indígena, é evidente que se requer dessas lideranças um perfil distinto do atribuído aos chefes tradicionais.

Finalmente, o aparecimento e o fortalecimento de inúmeras associações indígenas - algumas agrupando vários povos - voltadas para o relacionamento com o mundo externo também são resultado de novos conhecimentos adquiridos pelos índios a respeito da particularidade de sua posição - minoritária - no 'mundo dos brancos'.

No entanto, quando o conhecimento dos 'brancos' e dos diferentes segmentos de nossa sociedade gera novas formas de representação, será que estão sendo necessariamente eliminadas as formas anteriores de relações sociais, interna ou externamente?

O exemplo das organizações indígenas é interessante, pois resulta da criação de um saber dos índios a respeito dos 'brancos'. Esse saber é construído no

contexto da busca de melhores condições de vida e dignidade, quando os diferentes povos indígenas - em função de suas próprias experiências de contato - são levados a criar instrumentos capazes de melhorar sua forma de relacionamento com a sociedade envolvente.

Assim, fica evidente a relação entre conhecer - o mundo dos brancos - e agir. Tais associações buscam se impor às autoridades locais, regionais, nacionais e internacionais, em defesa dos interesses das comunidades que representam e que, nas relações internas, preservam boa parte de seus padrões tradicionais.

A organização interna das comunidades indígenas - mesmo daquelas transformadas pela convivência permanente com a sociedade envolvente - continua marcada por elementos culturalmente diferenciados. Nas aldeias, os jovens indígenas continuam a se submeter aos ritos de iniciação, a escolha dos parceiros para o matrimônio se preserva de acordo com os princípios tradicionais de classificação social, as concepções a respeito da pessoa humana e do destino dos mortos se mantêm e são representadas nos diferentes rituais.

Na grande maioria dos casos, assumir a si mesmo como índio, como membro de uma minoria sujeita a preconceitos e a toda sorte de injustiças, significa também valorizar as práticas que diferenciam seu povo.

O conjunto de representações do mundo que é peculiar a cada sociedade indígena é reforçado, de maneira seletiva e criativa, no contato com nossa sociedade. Por esse motivo, continuamos identificando povos indígenas diferentes entre si, e não apenas 'índios'.

Ao usar roupas, armas de fogo, medicamentos, computador e GPS; ao escrever livros e produzir

vídeos, os índios se apropriam de nossos saberes, mas continuam selecionando e preservando os elementos que identificam sua cultura, seu modo de viver e pensar.

Os saberes, então, não são equivalentes. Esse conhecimento sobre o mundo é o que permite articular as culturas na forma de um intercâmbio entre pessoas, etnias, povos e mundos, que continuam diferenciados.

## **Bibliografia**

- BARTH, F. "Other Knowledge and other Ways of Knowing". *Journal of Anthropological Research*, vol. 51, 1995.
- GALLOIS, D.T. "De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contatados", in *índios no Brasil*, Luís D.B. Grupioni (org.), MEC, 1994.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *índios no Brasil*. Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, São Paulo, 1992.

## TERRA E TERRITÓRIO

**T**odos nós sabemos que os índios precisam de terra para viver. Sabemos que, tradicionalmente, vivem do que plantam, pescam, caçam e coletam. Essas atividades são desenvolvidas ao longo de cada ano, seguindo um calendário que acompanha os ciclos da natureza: chuva, vazante dos rios, seca e início das chuvas, quando os rios voltam a subir.

Entre as muitas plantas que os índios cultivam estão os vários tipos de mandioca, o amendoim, a abóbora, o feijão e o milho. Os índios sabem que para obter bons alimentos é necessário fazer o plantio em um solo descansado. E, por isso, mudam suas roças em determinados intervalos, dando tempo ao solo para que se recupere.

Outra atividade importante é a pesca - em rios, igarapés e lagoas -, para a qual são adotadas as mais diversas técnicas, em diferentes épocas do ano, adaptando-se à variedade e à quantidade de peixes de cada estação e de cada habitat.

Assim como a pesca e a agricultura, as condições de caça também variam de acordo com as estações. O conhecimento dos hábitos dos animais está intimamente associado ao conhecimento das árvores e de seus frutos, das quais tanto os homens quanto os animais se alimentam.

Os índios sabem, por exemplo, que os macacos se criam nas serras, que os jabutis gostam de ficar

embaixo dos pés de frutas do mato, que as antas e os porcos do mato ficam nos barreiros e assim por diante.

A coleta não se limita aos alimentos. Da palmeira de buriti, por exemplo, além de colher os frutos - iguaria que comem com mel - retiram palha para cobrir as casas, fabricar cestos e confeccionar roupas para os rituais. Sabem exatamente onde encontrar as taquaras ideais para fazer flautas e flechas, a madeira adequada para fabricar canoas e arcos, o barro para modelar panelas e também sabem reconhecer as plantas que servem de remédio. Criam pássaros, dos quais retiram penas para fazer enfeites.

**Tudo está interligado e, para o índio, é indispensável conhecer bem seu meio, para que possa se adaptar e garantir a própria subsistência.**

Esse conhecimento, baseado na observação e na experiência, se acumulou ao longo de milhares de anos, transmitido oralmente de geração para geração.

Além de acumular conhecimentos a respeito da flora e da fauna, também houve, ao longo dos anos, a evolução das técnicas de trabalho, das formas e regras de convívio social e das teorias de origem do mundo. vinculando-se sempre ao território em que vivem. Foram elaborados belos mitos e rituais, que contribuem para a formação das novas gerações.

Cada povo desenvolveu costumes, religiões e línguas próprias e, com todos esses elementos, construiu sua cultura peculiar.

Na ocupação tradicional dos territórios indígenas não havia limites precisos, pelo menos os limites tal como os entendemos. Os índios abriam suas roças, seus caminhos de caça e as trilhas para visitar outras aldeias. Quando o solo ou a caça se es-

gotavam, abriam caminho em outras direções; mas conservavam de alguma forma os lugares das antigas moradas e os cemitérios em que enterravam seus mortos, percursos historicamente lembrados e que assinalavam a área de ocupação de cada grupo.

Fronteiras naturais, como serras, rios etc, demarcavam os territórios, que também iam sendo conquistados e disputados com povos vizinhos.

Com o homem branco chegou um novo tipo de inimigo que, além de invadir e ocupar os territórios, espalhou doenças desconhecidas e destruiu o ambiente por onde passava.

### **O confronto de conceitos: territórios e reservas**

E assim os índios foram sendo expulsos de seus territórios, desde que o Brasil é Brasil. Para os portugueses, os índios representavam povos a conquistar e dominar; e seus territórios constituíam zonas de exploração, em benefício da Coroa portuguesa. Pretendia-se que fossem 'salvos' do paganismo e convertidos à religião católica: os jesuítas se dedicaram a 'amansar' e catequizar os nativos, em colaboração com o projeto de conquista colonial.

Capturados e escravizados pelos colonos, ou segregados pelos missionários jesuítas em 'aldeamentos', os índios perderam o direito a falar sua língua de origem, misturando-se a outros povos indígenas e sendo todos explorados igualmente como mão-de-obra; os que conseguiam escapar à dominação fugiam para o interior.

Em "Cartas do Brasil ao padre Miguel de Torres" (8 de maio de 1558), o padre Manuel da Nóbrega registrou:

[...] Esse gentio é de qualidade que não se quer por bem, se não por temor e sujeição, como se tem experimentado e por isso se S.A. os quer ver todos convertidos mande-os sujeitar e deve fazer estender os cristãos pela terra dentro e repartir-lhes os serviços dos índios aqueles que os ajudarem a conquistar e senhorear em outras partes de terras novas [...], sujeitando-se o gentio, cessarão muitas maneiras de haver escravos mal havidos muitos escrúpulos, porque terão os homens escravos legítimos, tomados em guerra justa e terão serviço e vassalagem e a terra se povoará e Nosso Senhor ganhará muitas almas e S.A. terá muita renda nessa terra [...]. A lei que lhes hão de dar, é [...] fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se pois têm muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, manter-lhes em justiça entre si e para com os cristãos; fazê-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com estes padres da Companhia para os doutrinarem [...].

Na época do Império aumentou o empenho em empurrar ainda mais a colonização e a exploração de terras em direção ao interior.

Em 18 de setembro de 1850 foi promulgada a Lei de Terras, estabelecendo que todas as terras do Brasil somente poderiam ser possuídas por compra; o governo tinha toda a liberdade de leiloar as terras devolutas (isto é, sem registro). Isso permitiu que fossem tomadas e vendidas muitas posses indígenas - justamente as daqueles que, aldeados anteriormente pelos padres, não eram mais considerados 'selvagens', pois viviam pacificamente em contato com os 'civilizados'.

Em ofício expedido em 1843 (in Mendes júnior, 1988, p. 71), o barão de Antonina argumenta:

[...] Devemos procurar criar entre os indígenas as necessidades do homem civilizado, não para comodidade exclusivamente nossa, mas também para comodidade deles; ao contrário, será impossível que não prefiram ou a indolência da vida conosco, ou a vida errante nos terrenos desconhecidos [...].

Com essa Lei de Terras, somente os 'índios selvagens' poderiam ter acesso à terra. Com isso o governo do Império estabelecia em lei a diferença entre 'índio bravo' e 'índio manso'.

**O 'índio bravo' era selvagem, por defender suas terras, e lá permaneceria até ser 'amansado'. O 'índio manso', que não brigava mais, podia ser expropriado.**

A partir da República se passou a considerar que os índios poderiam evoluir a "um grau superior" de civilização, equiparando-se aos 'brancos'. Nesse sentido, foram estabelecidas as seguintes diretrizes para tratar da questão indígena:

1. abrir terras à colonização do interior, pondo fim aos atritos entre índios e brancos;
2. realizar o "extermínio da selvageria", pacificando os índios bravos e tornando-os "respeitosos de nossa civilização";
3. situar os povos indígenas dentro da Nação brasileira.

Em 1910 foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cuja direção foi entregue ao marechal Rondon, que estivera à frente da Comissão das Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas.

Recorrendo a meios não-violentos, Rondon conseguiu que muitos povos indígenas autorizassem a passagem das linhas telegráficas por seus territórios. Ao assumir a direção do SPI, ele estabeleceu como diretrizes:

- pacificar o índio arredio e hostil para permitir o avanço da civilização nas zonas pioneiras, recém-abertas à exploração económica;
- demarcar suas terras, criando 'reservas indígenas', para que eles "parassem de correr de um lado para o outro".

As reservas dispunham de um chefe branco, que ensinaria aos índios técnicas civilizadas de agricultura, noções de higiene, as primeiras letras, ofícios mecânicos e manuais e lhes garantiria tratamento para as doenças transmitidas pelos brancos. Ali eles também estariam protegidos de usurpadores e de comerciantes espertos.

O SPI teve o mérito de despertar na opinião pública brasileira a ideia de que o índio é parte da nação. No entanto, como resultado de sua atuação, houve a extinção de diversos povos.

Inúmeros outros grupos sofreram tremendas baixas populacionais. Além disso, com frequência os próprios funcionários do SPI usavam a mão-de-obra indígena em regime de semi-escravidão nos seringais, na lavoura etc. Anos mais tarde, assim conclui Rondon (1953, vol. II, p. 341) sobre a política de reservas:

[...] Não é o índio indolente; ao contrário, a sua vida é uma série interminável de trabalhos penosos e ariscados. O que não representa derrubar uma árvore, na floresta, a machado de pedra? E eram extensas as derrubadas que faziam para as suas plantações [...]. E as caminhadas a que eram obrigados para apanhar a caça que lhes devia servir de alimento,

para tirar, em troncos de árvores gigantescas, os favos preciosos de mel [...]. Não se podia exigir do índio o mesmo gênero de atividade, o mesmo sistema de trabalho europeu. Acostumado aos horizontes sem fim de sua terra, julgar-se-ia asfiziado no estreito âmbito de um lote e não haveria meio de o manter aí, se não obrigando-o à força, a permanecer e trabalhar - o que seria sua morte [...].

## **Território delimitado e terra indígena**

A partir de 1912 o governo brasileiro começou a criar reservas, com o principal objetivo de pacificar e fixar os índios (liberando parte de seus territórios tradicionais para a ocupação pelos demais brasileiros) e, ao mesmo tempo, garantir um lugar para que eles pudessem viver.

Para criar reservas era necessário estabelecer limites, mas não havia critérios para definir tais limites. Por outro lado, não se conhecia a cultura dos povos indígenas que iam sendo contatados, nem tampouco a dimensão de seus territórios tradicionais de uso e ocupação.

A fixação de limites se tornou a base fundamental para a criação das reservas, com o propósito de destinar aos índios uma determinada quantidade de terras. Mas desde o início a demarcação se deparou com um problema legal: perante a lei, os povos indígenas eram considerados menores de idade; assim, não poderiam ser proprietários das terras da reserva.

A existência das sociedades indígenas não dependia de limites territoriais precisos. O conceito de 'limites' aparece a partir do confronto com os invasores.

Em 1967 foi criada a Fundação Nacional do Índio (Funai), em substituição ao SPI. Dois anos depois, a Constituição imposta pelos militares encontrou uma forma de superar a dificuldade legal da posse da terra pelos índios: as terras indígenas passaram a ser consideradas de domínio da União Federal, cabendo aos índios apenas seu usufruto.

Nos anos 70, o governo militar estabeleceu um plano de desenvolvimento da Amazônia baseado na abertura de estradas, as chamadas 'vias de integração nacional'; os últimos povos indígenas ainda isolados que habitavam essa área foram quase todos extintos. Outros tiveram seus territórios invadidos e retalhados pelos projetos de colonização e exploração agropecuária e mineradora, incentivados pelo governo.

A meta da política indigenista do Estado brasileiro nessa época era "integrar o índio à comunhão nacional", ou seja, transformar os índios em 'civilizados'. Cabia à Funai acelerar essa integração, com projetos de desenvolvimento que orientassem para o mercado de consumo a economia interna das aldeias.

Como dizia Costa Cavalcanti, ministro do Interior do governo Medici: "O desenvolvimento da Amazônia não pára por causa dos índios. E por que eles não de ficar sempre índios? Eles devem ser integrados e aculturados para colaborar no crescimento nacional" (*Jornal do Brasil*, 18/09/73).

Os índios ficavam em um beco sem saída: se permanecessem como eram seus pais e avós, continuariam tendo a proteção do governo e seriam vigiados por funcionários que lhes imporiam como obrigação o abandono de sua condição de índios; e se deixassem de ser índios perderiam a proteção do governo e suas terras.

**Em 1973 o Congresso Nacional aprovou a Lei 6.001, o chamado Estatuto do índio, regulamentando os tópicos da Constituição relativos aos índios.**

Entre outros itens, o Estatuto do índio fixou o prazo de cinco anos para o Executivo (representado pela Funai) demarcar todas as áreas indígenas do Brasil. (Os empresários do Sul, que procuravam se estabelecer na Amazônia, pressionavam o governo para liberar territórios indígenas). Esse prazo expirou em 1978, sem ser cumprido.

Até a promulgação da Constituição de 1988, o relacionamento do Estado brasileiro com as sociedades indígenas se pautou pelo 'processo de pacificação', isto é, pela transformação do índio em um ser manso e pacífico, confinado em reservas de área muito inferior à de seus territórios tradicionais.

A Constituição de 1988 passou a reconhecer os índios como pessoas cujo modo de vida é diferente do nosso, admitindo que eles têm o direito de explorar de sua própria maneira as terras em que vivem (*ver Artigo 231, no anexo da página 43 do volume Índios no Brasil 3*). Mas a propriedade das terras indígenas continua a ser da União.

A lei é em si suficiente para garantir o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, independentemente da demarcação física das terras. Mas a ação demarcatória é um ato administrativo necessário para a proteção dos territórios indígenas.

A demarcação das terras, estabelecendo e sinalizando seus limites, é importante para resistir à pressão da sociedade nacional no sentido de ocupar esses territórios 'produtivamente'.

O tamanho da terra indígena a ser demarcada sempre envolve uma disputa política entre o que os

índios reconhecem como seu território de ocupação tradicional e o que os governos, sujeitos às pressões dos investidores e das frentes de expansão econômica, reconhecem como terra indígena.

Não é raro que nessa disputa apareça o argumento de que no Brasil "há muita terra para pouco índio", expressando a intolerância da sociedade nacional em reconhecer que, para os povos indígenas, é fundamental permanecer em seus territórios tradicionais, para que possam garantir a sobrevivência de suas culturas.

Por outro lado, como as terras indígenas são de propriedade da União, os índios não controlam boa parte das áreas que ocupam: eles nem mesmo são consultados quando se decide abrir estradas, construir hidrelétricas, passar linhas de transmissão etc.

A Constituição de 1988 estabeleceu o ano de 1993 como novo prazo para demarcar as áreas indígenas, mas este também não foi cumprido. Em 1992, um ano antes do prazo se extinguir, a Funai reconhecia a existência de 510 áreas indígenas no Brasil, sendo que apenas 191 (37 por cento) estavam demarcadas e homologadas.

### **O processo de demarcação**

Um longo processo se desenrola até a demarcação de uma terra indígena. Do reconhecimento da posse até a completa regularização fundiária, uma terra definida como área indígena passa por sucessivos estudos técnicos e administrativos.

Em obediência ao disposto no Artigo 231 da Constituição Federal, precisam ser feitos estudos antropológicos, etno-históricos, cartográficos e fundiários para definir a área ocupada tradicionalmente pelo grupo. A realização desses estudos, que é de responsabilidade da Funai, ocorre em várias etapas:

### 1. Identificação e delimitação

A identificação consiste no levantamento e no estudo de sítios culturalmente relevantes para o grupo, enquanto a delimitação trata de estabelecer os limites geográficos da área que irá conter os pontos do território identificado nos estudos. Os estudos são encaminhados ao Ministério da Justiça.

### 2. Demarcação

A demarcação consiste na materialização dos limites definidos, por meio da abertura de picadas e da colocação de marcos e placas de sinalização. A abertura de picadas pode ser precedida da determinação de pontos geodésicos, com a ajuda de sistemas de rastreamento por satélite.

### 3. Homologação

A aprovação dos trabalhos demarcatórios ocorre com a expedição, pelo Presidente da República, de um Decreto de Homologação. Após a homologação, a área é inscrita e registrada no Cartório Imobiliário da Comarca correspondente e no Departamento do Patrimônio da União (DPU).

No caso de diversas terras indígenas, transcorreram mais de dez anos entre o início dos estudos e a homologação da área. Nesse meio tempo, muitas áreas foram invadidas, ou se reduziram em relação à delimitação proposta nos estudos originais.

Em 10 de março de 1996 estavam demarcadas e registradas 221 terras, entre as 545 áreas indígenas localizadas até então. Dessas terras, cerca de um terço havia sido ocupado por não-índios e/ou cortadas por obras governamentais, como estradas etc.

Mesmo que impliquem uma redução de seus territórios tradicionais, a demarcação e os limites são fundamentais para proteger as terras indígenas contra os

invasores. Conscientes disso, os índios se organizaram sob novas formas, para cobrar seus direitos.

Discutindo entre aldeias, cada povo construiu uma identidade para estabelecer os limites de sua convivência com os não-índios, determinando:

- estabelecer a proposta de um território coletivo a ser demarcado;
- continuar a existir como índios, decidindo seu futuro por conta própria;
- ser os donos de suas terras.

Criaram também associações indígenas para encaminhar suas reivindicações e estabelecer relações com a sociedade nacional.

Diante da demora do governo em demarcar suas terras, diversos grupos assumiram a iniciativa. Para isso, contaram com o apoio de aliados das igrejas e de organizações não-governamentais. Os índios foram percebendo também o quanto é importante sua participação nas demarcações realizadas pela Funai, tanto para acompanhar os trabalhos de colocação dos marcos e limites quanto para manter a vigilância e a defesa da terra demarcada.

Observando no mapa do Brasil as áreas em que se preserva a cobertura vegetal fica evidente que, ao exigir respeito a suas terras, os índios têm contribuído para a defesa ambiental de grandes parcelas do território nacional, bloqueando as frentes desordenadas de expansão, que sempre deixaram rastros de destruição.

## **A luta pela terra é permanente**

Além da demora das demarcações, os povos indígenas têm enfrentado também sucessivas invasões, inclusive em terras já demarcadas, pois o governo, por

meio da Funai e da Polícia Federal, não consegue vigiar os territórios.

A defesa das terras depende muito da ação dos próprios índios. Mas a entrega de uma terra demarcada, sem a garantia de uma fiscalização permanente, nem sempre significa uma melhoria nas condições de existência dos indígenas.

**Pensar na proteção da terra é pensar ao mesmo tempo na sustentabilidade de um modo de vida no território estabelecido.**

A redução das áreas disponíveis para os povos indígenas gera uma limitação de recursos naturais. Esse problema, aliado às novas necessidades de bens industriais advindas do contato, obriga os indígenas a buscar novas formas de sustentabilidade, combinando suas atividades econômicas tradicionais com a produção de bens voltados para o mercado externo.

Para viabilizar essas novas alternativas de desenvolvimento, é indispensável que elas sejam formuladas e geridas pelas comunidades - que têm demonstrado todo interesse em garantir sua auto-sustentação -, segundo seus próprios padrões e valores, mas permitindo seu acesso aos mercados externos.

## **Bibliografia**

AZANHA G., & VALADÃO, V. *Senhores destas terras. Os povos indígenas da colônia aos nossos dias*. São Paulo, Atual, 1991.

BAEITA NEVES, L.F. *O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios*. Rio de Janeiro, Forense, 1988.

GALLOIS, D.T. "Apropriação e gestão de uma Terra': a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil)". Texto apresentado na Conferência sobre Derechos Indígenas

- y Conservación de la Natureza, 1997.
- GOVERNO DO BRASIL/BIRD/CEE. "Projeto Integrado de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal". Dezembro de 1992.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Mapa das Terras Indígenas no Brasil, 1998.
- MENDES Jr., J. *Os indígenas do Brasil, seus direitos individuais e políticos*. Facsímile. São Paulo, Comissão Pró-índio, 1988.
- OLIVEIRA, J. Pacheco. *Os poderes e as terras indígenas*. Rio de Janeiro, PPGAS, Museu Nacional, 1989.
- RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil - 1991/1995*. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 1996.
- RONDON, CM. *Índios do Brasil*. Vol. II, Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, CNPI 99, 1953.

### **Documentários em vídeo**

- Meu amigo garimpeiro...* (25'). Equipe do Programa Waiãpi. Vídeo nas Aldeias, CTI, 1994.
- Placa não fala* (27') de Dominique Gallois e Vincent Carelli. Vídeo nas Aldeias, CTI, 1996.
- Demarcação Ticuna*. Centro Maguta.
- Terra dos índios*. Zelito Viana, Embrafilme.
- O Brasil grande e os índios gigantes* (47'). Aurélio Michiles, ISA, 1995.

## FONTES DAS ILUSTRAÇÕES

As fontes das quais foram extraídas as ilustrações estão relacionadas abaixo. Os números entre parênteses correspondem às páginas em que as ilustrações foram publicadas na obra original.

*Aprendendo português nas escolas da floresta*. Comissão Pró-Índio do Acre. Rio Branco, 1997. Página 73 (60).

*Dasa-Kmãnâr-ze - Receitas Xerente*, de Lydia Poleck (org.). Projeto de Educação Indígena para o listado do Tocantins/MEC. Goiânia, 1998. Página 74 (11).

*História dos povos indígenas: 500 anos de luta no Brasil*, de Eunice Dias de Paula et al. (ed.). Brasília/Petrópolis. Conselho Indigenista Missionário (Cimi)/Vozes, 1982. Páginas: 42 (32); 57 (76); 71 (126).

*Madikauku: os dez dedos das mãos - Matemática e povos indígenas no Brasil*, de Mariana Karwall Leal. Brasília, MEC. 1998. Página 76 (49).

*Pangyjêj Kue Sep: a nossa língua escrita no papel*, de Ujatu Tamalisyn (ed.); ilustrações de Mbedurap Zoró. Departamento para Assuntos Indígenas, Núcleo de Educação Indígena de Rondônia, 1994. Página 28. 30 e 32 (47); 34 (22); 37 (78).

*Tisakisü - Parque Indígena do Xingu*. São Paulo. Instituto Socioambiental (ISA). 1996. Páginas: 39 (98); 48 (92); 54 (77); 63 (35).

### Capa

*Pangyjêj Kue Sep: a nossa língua escrita no papel*, de Ujatu Tamalisyn (ed.); ilustrações de Mbedurap Zoró. Departamento para Assuntos Indígenas. Núcleo de Educação Indígena de Rondônia, 1994. Páginas 47 (personagens) e 71 (paisagem do fundo).

Realização:



**TV ESCOLA**  
O CANAL DA EDUCAÇÃO

**MINISTÉRIO  
DA EDUCAÇÃO**

**GOVERNO  
FEDERAL**  
Trabalhando em todo o Brasil