

OBRAS DO AUTOR

SANTO AGOSTINHO — Estudo histórico-biográfico (Liv. Salesiana Ed., Niterói, RJ).

PAI E MESTRE — Conferências sobre D. Bosco e sua ação educadora (Liv. Salesiana Ed., Niterói, RJ).

S. MARIA DOMINGAS MAZZARELLO — Comemoração do 1.º Centenário do nascimento da Co-fundadora das Filhas de Maria Auxiliadora. (Of. Salesiana - S. Paulo, SP).

O TRIUNFO DA ADOLESCÊNCIA — Conferência sobre Domingos Sávio. (Of. Salesiana — S. Paulo, SP).

MANUAL DA SEMANA SANTA — 3.ª ed. texto latino, tradução portuguesa, explicações históricas e litúrgicas, e música. (Liv. Salesiana Ed. - S. Paulo, SP).

O SANTO SACRIFÍCIO DA MISSA — (Liv. Salesiana Ed. - S. Paulo, SP).

OS IMPOSTOS — Tese de láurea aprovada com distinção pela Universidade Romana (Esgotada).

NOÇÕES DE QUÍMICA GERAL — De acordo com os programas das Fac. de Medicina e Escolas Politécnicas. (Liv. do Globo - Porto Alegre, RS).

LIÇÕES DE FÍSICOQUÍMICA — De acordo com os programas oficiais. (Liv. do Globo - Porto Alegre, RS).

PSICOLOGIA EXPERIMENTAL — Elementos de Filosofia Aristotélico-Tomista. (Liv. Acadêmica - S. Paulo, SP).

COMPÊNDIO DE PSICOLOGIA — (Liv. Salesiana Ed. - S. Paulo, SP).

INTRODUÇÃO A SOCIOLOGIA — (Liv. Acadêmica - S. Paulo, SP).

PRIMEIRAS NOÇÕES DE GREGO CLÁSSICO — Intercaladas de exercícios graduados (Liv. Salesiana Ed. — Niterói, RJ) (Esgotada).

GREGO CLÁSSICO NOS COLÉGIOS — (De acordo com os programas do Colégio Clássico (Liv. Salesiana Ed. - Niterói, RJ)

GRAMÁTICA GREGA — Curso Superior (Liv. Salesiana Ed. Niterói).

NOÇÕES DE HISTÓRIA DA LITERATURA GREGA — (Liv. Salesiana Ed. - S. Paulo, SP).

INTRODUÇÃO A CIÊNCIA DO DIREITO — 3.ª ed. (Livraria AGIR Ed., Rio de Janeiro, GB).

P. ALCIONÍLIO BRÜZZI
ALVES DA SILVA, SDB

P. ÁLCIONÍLIO BRÜZZI ALVES DA SILVA, SDB

A CIVILIZAÇÃO INDÍGENA DO UAUPÉS

A CIVILIZAÇÃO INDÍGENA DO UAUPÉS



Descobrem, no entanto, passagens mais curtas que as intermináveis voltas pelos rios ou igarapés, de uma maloca a outra. Tais passagens, quanto mais freqüentadas para as trocas de mulheres, as festas ou comércio, tornam-se melhores e constituem o que se denomina *varadouro* (em Tukano *ma'á*) (84). Todo o transporte de carga por terra se faz por meio dos aturás ou *pi'i*, que a mulher carrega às costas.

Na enchente dos rios formam-se entre a mata canais navegáveis por canoas, pois a selva converte-se num mar, e o indígena disso se aproveita para encurtar as viagens; a sua canoa atalha pela mata a dentro, em vez de seguir toda a sinuosidade do rio. A sua memória topográfica dos rios nos quais vivem subindo e descendo, não os deixa extraviar-se.

Cap. VII

CULTURA ESPIRITUAL

O homem é sempre o animal racional, e são inúmeras e vêm a cada momento, as provas da sua natureza racional. Mas também é sempre verdade o *primum vivere, deinde philosophari*, a saber, só se pode dar às especulações, depois de satisfeitas as necessidades prementes da matéria. A inteligência necessita de um ambiente favorável para desenvolver-se; porém, mesmo no ambiente mais adverso, dará sempre manifestações de sua presença. E são muitas estas manifestações que nos autorizam a dizer, de uma maneira geral, que o índio é inteligente. A facilidade relativa com que se adapta à nossa civilização, com que aprende e fala várias línguas indígenas e algumas noções do português que lhe são ministradas nas escolas, a perspicácia com que observa o branco, ouve-o e lhe fala, são provas do nosso asserto sobre a sua inteligência. Até o presente, porém, nenhum indígena do Uaupés adquiriu uma instrução secundária ou superior, nem mostrou interesse de adquiri-la, apesar dos estímulos oferecidos pelas Missões Salesianas (1). Não é para estranhar-se o insucesso das primeiras tentativas, porque a instrução supõe uma civilização, isto é, hábitos de vida, de estudos, que só uma segunda ou terceira geração indígena, criada no regime civilizado, poderá apresentar.

Indicaremos aqui as manifestações primitivas da sua cultura (*Persönlichkeitkultur*), entendendo por esta expressão o que êsses silvícolas apresentam de cultura própria e não recebida do branco, e que facilmente se descobre da convivência com êles.

(84) Parece que originariamente o termo Tukano *ma'á* significava só o trajeto que devia seguir a canoa nas passagens perigosas das cachoeiras. Hoje o termo *ma'á* se usa como equivalente às palavras portuguesas: varadouro, caminho, estrada, etc.

(1) Os Salesianos contam entre os seus membros, na qualidade de Irmão Coadjutor, um índio *Taryana*, com uma instrução maior que a primária, e que é um bom mestre alfaiate, com curso de especialização em Recife. Os Padres Montfortianos recrutaram para o seu Instituto dois índios, um *Desana* e um *Taryana*. Moças de diversas tribos se encontram presentemente (1958) em Manaus fazendo o curso de enfermagem, por conta das Missões Salesianas.

1) *Escritura*

Uma questão que logo surge é se essas tribos conhecem a escritura. Pode-se responder que atualmente não sabem nem usam escritura alguma (2).

É uma questão aberta à discussão se aquêles sinais que se encontram em muitas pedras do Rio Negro e afluentes, isto é, os *petróglifos* ou *itacoatiaras* (*ōxtā ohoritiri-pa*, em Tukano), sejam uma *escritura* de língua falada, ou ao menos *linguagem cifrada* (de qual idioma? de qual tribo? em qual época?; ou sejam apenas *desenhos*, quiçá *estilizados* (sinais lúdicos) (3).

Não teriam, porém, uma linguagem por sinais ou sinais correspondentes a algumas idéias? Muitos viajantes que subiram o Rio Negro mostraram-se surpresos de verificar que já era conhecida previamente sua vinda, de quantos se compunha a comitiva, a finalidade desta, etc. (4)

Consta-nos que muitas vèzes tais informações foram fornecidas de viva voz por índios que subiam mais velozmente, por igarapés e atalhos, e uma maloca se encarregava de enviar a notícia à maloca seguinte (Cfr. V Nota 9, sôbre a curiosidade dos indígenas).

(2) Com exceção, naturalmente, dos que passaram pelos colégios da Missão. Nota-se êste particular: com alguma facilidade aprendem a escrever a língua portuguesa, porém com dificuldade escrevem o Tukano. Realmente as letras do alfabeto latino, que usamos e como pronunciamos em português, não reproduzem todos os sons da língua Tukano.

(3) Sôbre as *itacoatiaras*, sua antiguidade e sua interpretação, cfr. o notável trabalho de Bernardo da Silva Ramos, "*Inscrições e tradições da América pré-histórica*". Koch Grünberg subindo o rio Curicuriari (afluente da margem direita do Rio Negro), aos 14 de fev. de 1904, encontra numa pedra desenhos com figuras de homem, de macaco e ornamentais, ainda *frescos*, talvez executados semanas ou dias antes. Emite, então, a opinião que um índio dá o primeiro risco com alguma pedra. Outro, ao passar, afunda mais o traço, e assim sucessivamente, até resultar um sulco indelével (Z. I. 144). O mesmo Koch indaga de um índio que lhe servia de guia no rio Cuduiari quem teria feito os *petróglifos* que se viam. E o índio lhe responde prontamente: — "Foram os antigos com uma pedra" (Z. I. 304).

(4) Lemos, por exemplo, na "Participação Quinta" (da "Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira, datada de Barcelos aos 30 de março de 1789, na sua chegada a Ipanuré): — "Mandei logo reconhecer as cinco malocas do gentio, situadas em cima do outeiro e segunda vez me confirmei que elle já tinha sido avisado da minha subida; acharão-se as casas desertas, largando por mão todo o trem de igaçabas, tipitis, balaios, etc., enterrada no chão bastante tapioca, os ananaseiros das roças cortados de fresco, e os índios das canoas me informarão que haveria dois dias que elles se tinham retirado" (o. c.).

Porém um dos principais meios dessas comunicações à distância era o *Trocano*, *Twá-tō*, hoje quase totalmente desaparecido, instrumento, de resto, sem caráter religioso e só usado para as relações sociais pelo tuxáua.

É um telerressoador constando de um tronco de madeira de lei, suspenso por cipós a quatro estacas e escavado por meio de uma estreita fenda longitudinal. Percutido à margem da fenda com um macete, *Twá-tō pá-kō*, com saliência de borracha ou de couro de anta, emite um som profundo que, na solidão daquelas matas e com o favor dos ventos ouvia-se a muitos quilômetros de distância (5).

Cada tribo ou maloca possuía o seu instrumento e seus sinais convencionais. Com êsse instrumento os tuxauas participavam a data e convidavam para os caxiris. Com os trocanos dariam, outrossim, informações sôbre as comitivas que subiam os rios (6).

De alguns instrumentos musicais conseguem emitir sons que se parecem com palavras. Por exemplo, do instrumento denominado *Namá dōxpóá* (cabeça de veado, cfr. VII, 3 e (3) parece-nos ouvir as sílabas — «*Pêru wáatyá*» (traga caxiri) ... *pêru... pêru... pêru*» (depressa, depressa, depressa).

Os rapazes dirigem convites amorosos às môças com os sons de alguns pífaros. Foi-nos dado no Uaupés (e por isso registramo-lo com a pronúncia dêsse rio) o seguinte convite que exprimem no pífaro — «*Yōō-mēna váya*» (vá comigo), — «*Yōō-mēna vágo-tá*» (tu mesma vá comigo), «*añunō nīgosa*» (seja boa) «*añunō nīnosa*» (vai ser bom). Emitir tais convites com o som das flautas é que se diz em Tukano *puxti-weresá* (literalmente: queixar-se tocando flauta).

Sabem, outrossim, emitir certos gritos característicos e vários, algumas vèzes semelhantes à voz dos animais e pio das aves, e com êsses sinais se orientam, chamam-se, dão informações, etc. (7).

(5) Koch G. (Z. I. 171) informa que de Cucura-igarapé (uma hora de canoa acima de S. José, rio Tiquié) os *Desana* se puseram em relação com os *Tukano* de Pari-cachoeira (cf. III, os Povoados.), por meio de trocano.

(6) Informações de Plácido Rodrigues, descendente dos Baré. Cfr. também "Notas sôbre os Trocanos" de Carlos Drumond, Boletim 58 da Univ. de São Paulo. Koch G. (Z. I. 393) informa que era muito desenvolvida entre os *Witoto* do Pirá-paraná (Colômbia) a linguagem dos Trocanos, fabricados aos pares, isto é, *homem* e *mulher*, conforme a pitoresca expressão indígena.

(7) Numa viagem à grande maloca dos Tuyuka, no alto Tiquié, fronteira com a Colômbia, desapareceu o facão que um dos nossos companheiros de viagem havia emprestado aos índios. No momento de a canoa partir indaga êle pelo facão e ninguém sabe dar informação onde se acharia. Impaciente, queixa-se que é um roubo, e isto é feio. Depois que a

2) Ciências

a) Geografia — Topografia.

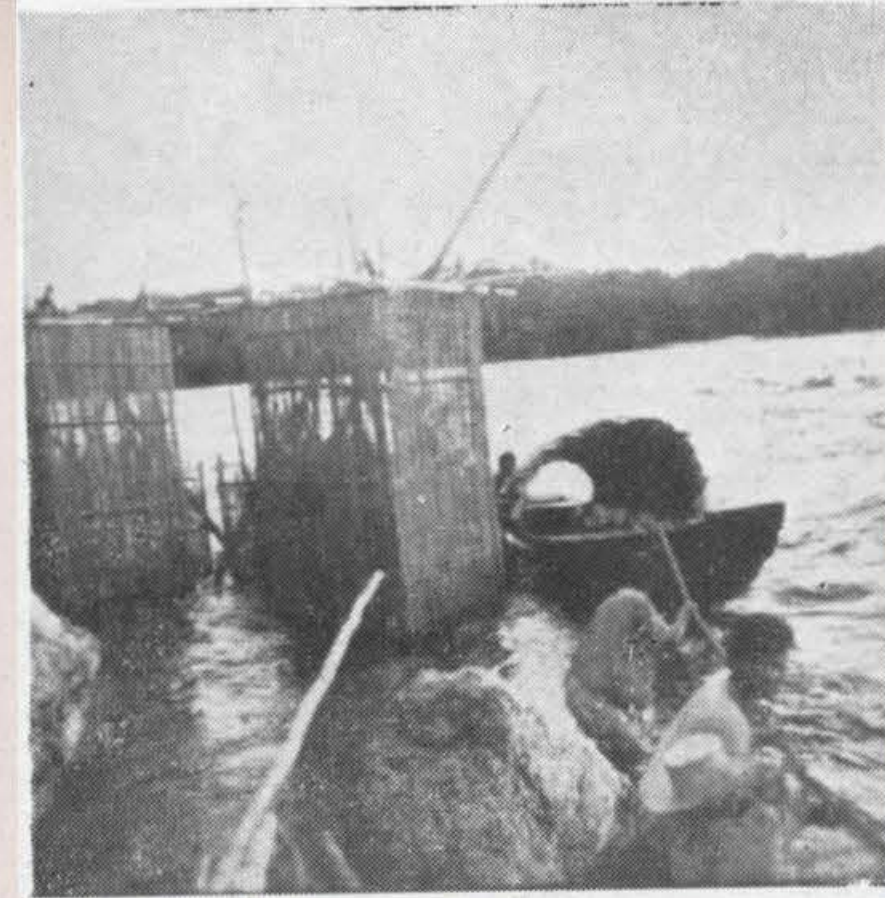
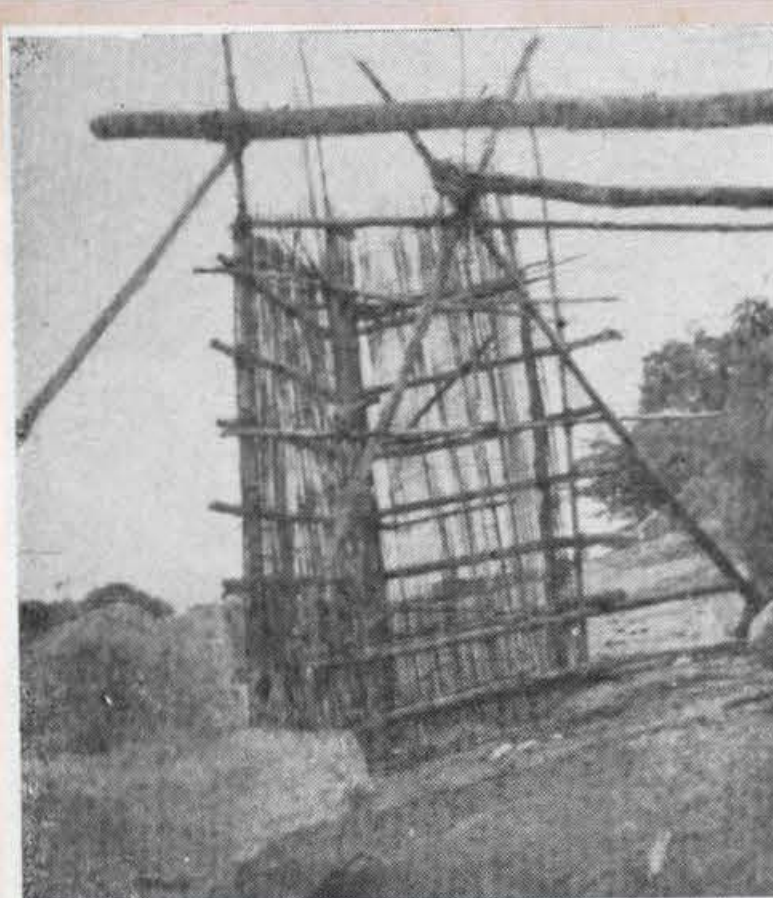
Seus conhecimentos geográficos da região não são muito numerosos, são porém exatos. É difícil distinguir o que conhecem por experiência individual, por tradição da tribo, ou por influência dos civilizados aos quais consultam, porque dotados de apreciável memória, guardam as informações que recebem, como o que aprendem de visu.

De muitas cachoeiras, rios, ribeirões, ilhas, canais, pedras, montanhas, florestas, etc. admitem uma origem lendária. A guisa de exemplo: para os antigos era uma *bananeira* uma pedra lendária da cachoeira de Uaracapé (rio Papurí) embora em nada se pareça com tal planta. Numa pedra denominada precisamente *Cabeça-de-anta*, (cachoeira de Tapira-jirau, alto Uaupés) os indígenas vêm o focinho de uma anta e uma de suas lendas explica-lhe a origem. Afirmam que de Piracuara, no rio Papurí, parte um canal subterrâneo que liga esse rio ao Tiquié, um pouco acima da cachoeira de Pari. Rezam as lendas que por este canal é que passaram os primeiros peixes daquele rio para este. O que se observa em tal ponto do Tiquié, é uma barranca donde corre um pequeno jorro de águas de infiltração, como se dá também em outros lugares e rios (cfr. III, Nota 17).

Sua memória topográfica é louvável; não só identificam pelo nome os povoados e malocas que vão passando, como também os rios, igarapés, pontas, etc. Mais ainda, sabem quantas voltas e pontas do rio faltam para chegar a determinados lugar. Parece, no entanto, que esse conceito de volta, (*mahamisé*), estirão (*kusá*), ou ponta (*ñdá*), é diverso do nosso, ou, quem sabe, seja um tanto subjetivo. Verificamos muitas vezes que não correspondiam ao número que nos indicavam; erro quiçá imputável ao seu deficiente conhecimento da matemática.

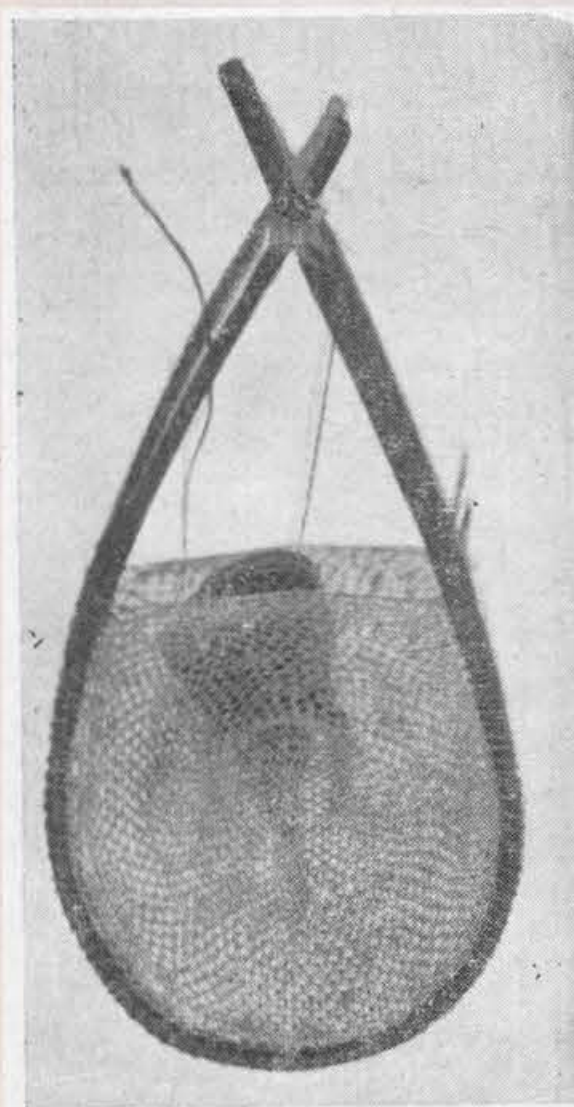
canoa se afastara uns quatrocentos metros, ouve-se um grito característico, que nos parecia mais o pio de alguma ave. Os Tukano que iam conosco como remadores, interpretaram logo: "É o tuxaua que está chamando para entregar o facão". Efetivamente o tuxaua nos esperava com o facão que foi devolvido ao legítimo dono.

Em várias ocasiões, ao navegar as cabeceiras dos rios ou pelos igarapés, índios que estavam no interior da mata e percebiam o rumor dos remos, trocavam assobios com os nossos remadores, os quais depois nos davam particulares informações: quem eram eles, se estavam caçando, colhendo frutas, procurando caraná ou cortando madeira. Note-se que nunca ouvimos o índio trauteando as suas canções ou assobiando por mero divertimento.



Cacuri (Waí-ro) armado durante a vazante, porém no caminho frequentado pelos peixes na enchente

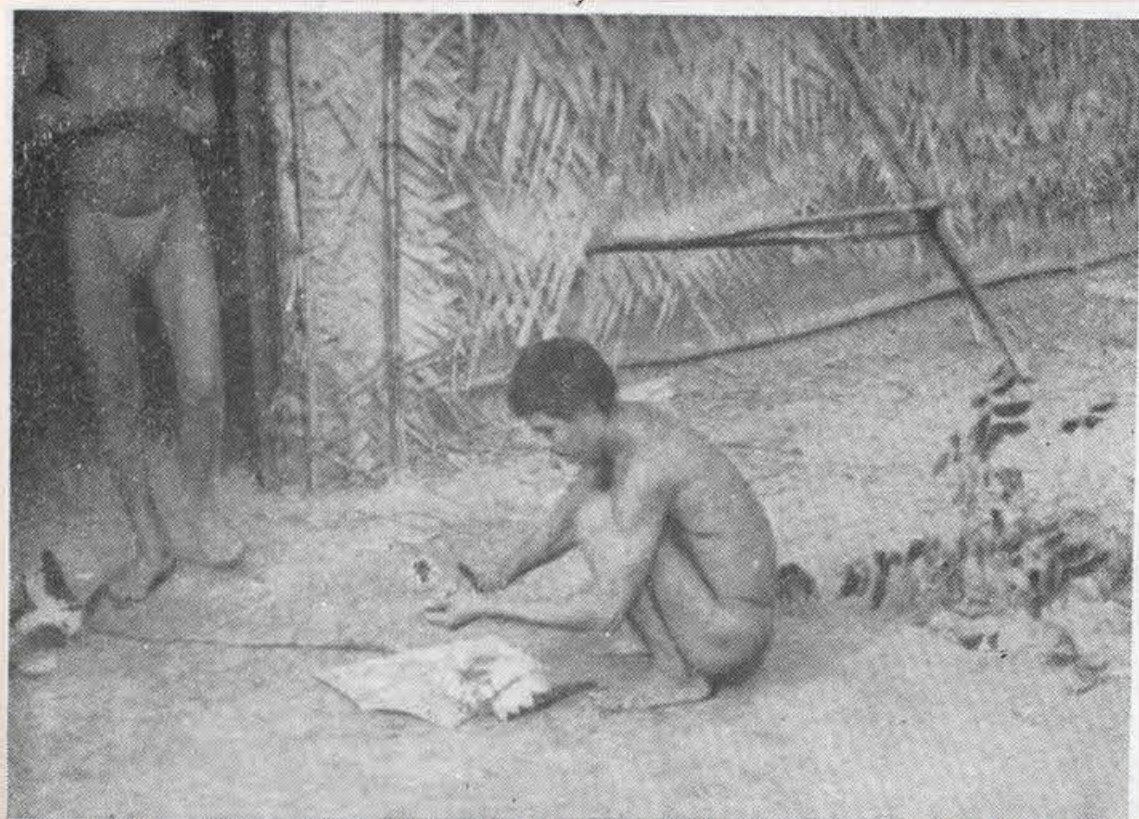
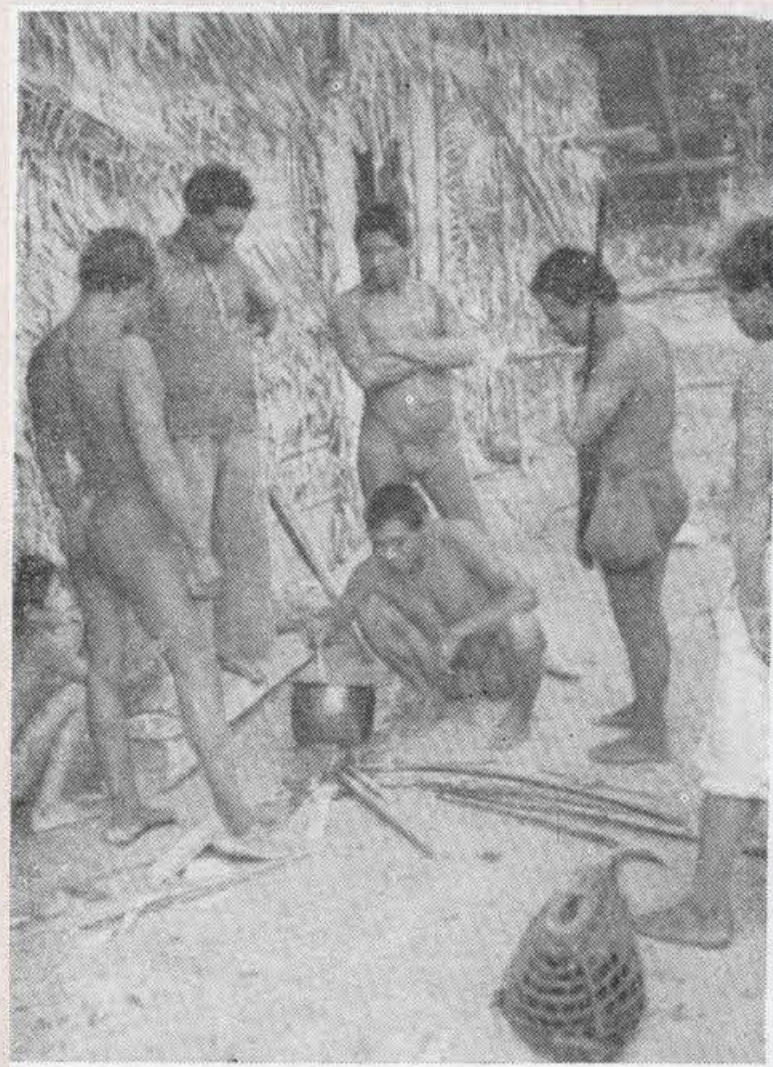
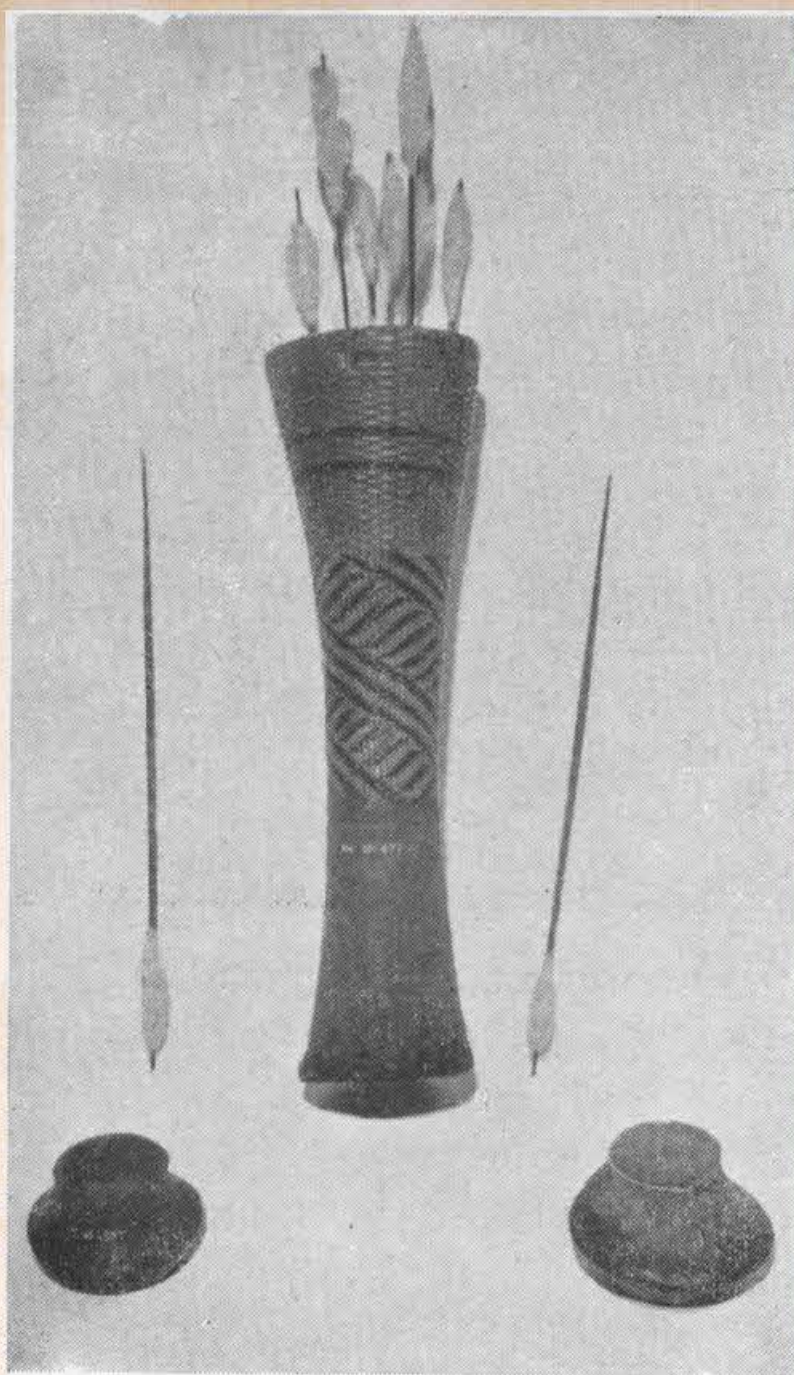
Puçá pequeno
(Wehê-kô)



Barragem de um ribeirão para a pescaria



Carcaz de flechas (busá-sa), flechas de sarabatana e pote contendo curare



Preparo do curare (nimá) por um índio Maku

Quanto ao aguçado sentido de orientação dos indígenas na mata, ou o seu *senso topográfico*, que tem sido tão decantado, parece ser fruto de imaginação poética, se se generaliza às tribos do Caiari. Conhecem bem os rios e matas que freqüentam; não se aventuram, porém, a penetrar muito na selva. Citam-se vários episódios em que se perderam na floresta. E para que tal não suceda, recorrem ao expediente de quebrar ramos, todos no mesmo sentido à medida que se afastam dos caminhos habituais. Os *Makú* vivem no interior das matas, são caçadores, e por isso se orientam melhor. Releve-se, contudo, que eles são semi-nômades e mudam-se sempre em grupos.

b) *Matemática*

Possuem os indígenas nomes diferentes para os cinco primeiros números e distinguem o *masculino*, *feminino* e *neutro* (cousa), a saber:

número	masculino	feminino	neutro
1	niká, nikō	nikō	niká
2	pōára, pōana	pōára, pōana	pōá, pōáro
3	i'tyára, i'tyána	i'tyára, i'tyána	i'tyá, i'tyáro
4	ba'pári-tira	ba'pári-tira	ba'pári-tise
(Uaupés)	bapári-tina	ba'pári-tina	
5	niká-mükōra	niká-mükōra	niká-müköse
(Uaupés)	niká-mükōna	niká-mükōna	

Observe-se que *Niká-mükōra* propriamente quer dizer *uma mão*. E ordinariamente preferem indicar o número de dedos (2, 3, etc.) do que proferir os números. De cinco para cima todos, praticamente, se contentam de mostrar o número de dedos correspondentes. Os mais inteligentes sabem contar até 20, servindo-se dos dedos das mãos e dos pés. Números superiores a 20 não sabem mais contar.

Não possuem propriamente medidas de extensão ou comprimento. Falam em *sêrō* (*sêñō*): *nikáti sêrō*, o tamanho da envergadura ou os dois braços abertos; *pōáti sêrō*, duas envergaduras, etc.; passo, *yeraró*: *nikáti yeraró* um passo; palmo, *wamū-ka keoró* ou *wamū-pama-keoró*: *niká pama*, um palmo, *pōá wamū-ka keoró*, dois palmos, *ba'páritise wamū-ka-peosé*, quatro palmos.

Com meio prático para seus cálculos, farão até uma varinha com o tamanho de um *braço* ou um *palmo*; são, no entanto, medidas individuais e casuais.

A tabuada já constitui para as crianças da escola uma séria dificuldade, apesar de ser mera questão de memória. Os de melhor aproveitamento não conseguem executar as quatro operações após

três ou quatro anos de frequência escolar. E nota-se em todos grande dificuldade para a solução do mais simples problema de matemática.

Parece que lhes é igualmente difícil a avaliação do tempo, como também da distância e da superfície: assim serão capazes de responder que o comprimento de uma sala são três quilômetros e o curso do rio, cem metros.

c) *Astronomia -- Cosmografia*

1) *O mundo*

Conforme suas concepções a terra, *Dítá*, é uma planície recoberta por uma calota esférica regular e sólida que se denomina *Ö'mã-se*, (cousa alta), o céu, com quatro portas correspondentes aos quatro pontos cardiais, por onde escapam as águas dos rios. Se se fechassem essas portas, as águas inundariam as terras e afogariam toda a humanidade (Cfr. a Lenda da cobra *Sē*, p.)

Distinguem as nuvens em *oxkó-kururí*, os nimbos, e *o'mê-kururí*, cirros.

Aos pontos cardiais chamam «porta», *Soxpé*, e assim os designam: Este, *Síro-ká-soxpe* (porta de trás); Oeste, *Pó'té-ká-soxpe* (porta da cabeceira, a saber, do rio); Sul, *Kū'pé-ká-soxpe* (porta à esquerda, de quem sobe o Uaupés); Norte, *Dyakō-ká-soxpe* (porta da direita).

2) *Astros e estrêlas*

Não sabem explicar como são formadas as estrêlas, *Yōxkōá*. Todas as constelações, porém, têm uma origem lendária. Afirmam mesmo que o sol, a lua e as estrêlas são gente, *Marsá*, consoante suas lendas. À guisa de confirmação releve-se que, enquanto todos os seres inanimados pertencem, na língua Tukano (e ao que nos parece, em todas as línguas indígenas da região) ao gênero neutro, *sol*, *lua*, *estrêla*, *trovão* e o instrumento sagrado *miri* (Cfr. VII - 3, c (3c) são do gênero masculino.

Há um só nome para designar o sol e a lua, é *Muhi-pū*. Concebiam-nos, primitivamente, como um só e mesmo ente que iluminava o mundo, e era sempre dia. Até que apareceu a *noite*, à maneira de poeira escura espalhada pelo espaço.

O eco, *Arká-keoãra*, se deve a *Wāx-ti* (vd. VII - 4, d (5a) o qual do meio da mata se diverte a remedar algum rumor. E muitos dos rumores da selva (o sibilar do vento, o ciciar da brisa entre as

fôlhas, quedas de galhos) lhes parecem arremedos das músicas e rumores das danças que *Wāx-ti* executa.

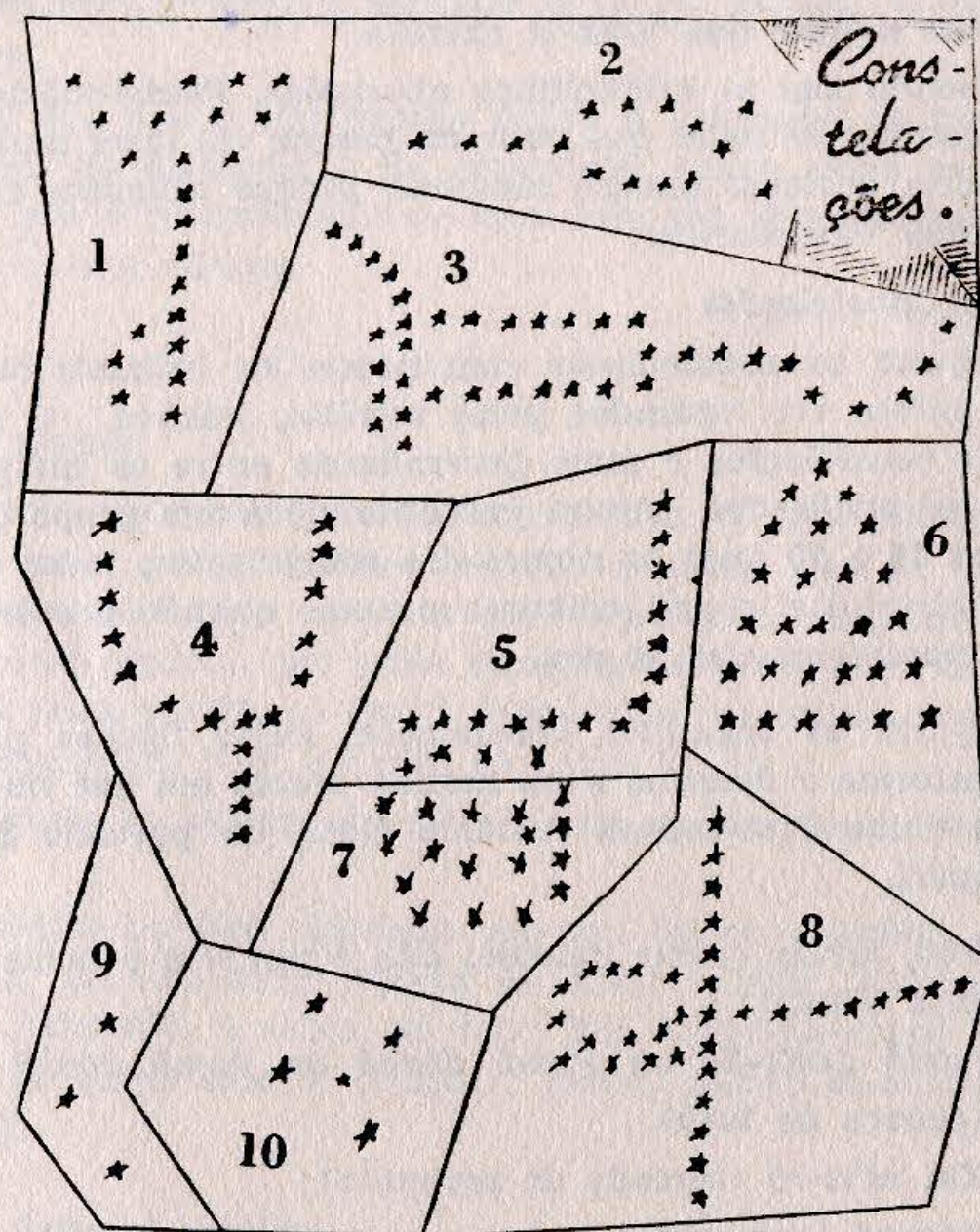
A trovoada são as criancinhas abortadas, *Paxkó-mārírā-khāra* (i. e. orfãozinhos de mãe) que choram, porque vai fazer muito calor. «Essas pobres crianças andam sòzinhas, porque ninguém cuida delas» (Patrícia Vasconcelos).

3) *As Constelações*

Distinguem as constelações com nomes de animais ou cousas que lhes parece ver figuradas pelas estrêlas, *Yōxkōá*. O conhecimento das constelações é mais generalizado entre os indígenas do que entre os civilizados. Assim perguntando a um grupo de rapazes de seus 16 a 20 anos os nomes das constelações, todos demonstraram conhecê-las, e um lembrava o nome quando o outro se esquecia, e mostravam-nas no céu.

Distinguem as seguintes constelações cujas figuras principais damos, conforme o desenho e na mesma ordem em que no-las forneceu um velho Pirá-tapuya Antônio Goes, do povoado S. Paulo, no rio Papurí.

1. *Ñña*, arráia (peixe batoide; *ñña* é também o nome do planeta Vênus);
2. *Pamō desté-ke* ou *Pamō dōxká* ou *Pamō dōxká süxtéke* (pedaço de tatú)
3. *Kai sã'ri-rō* (cercado de periquito);
4. *Daxsyã* (camarão);
5. *Yai* ou *yai pwê-ro* (enchente da onça);
6. *Syó-a yaxpú* (cabo de enxó);
7. *Wai kaxsá* (jiráu de peixe, VI - 5, a (2c));
8. *Yehé* (garça);
9. *Dya-yó* (lontra);
10. *Böö* (o peixe piranha);
11. *Yōxkwátéro* (personagem da lenda);
12. *Yōxkwátéro marxō* (filho de *Yōxkwátéro*);
13. *Ñña pixkō-rō* (rabo de arraia)
14. *Koxti-pa* (escorpião)
15. *Ko dyéri me'sã* (amontoado dos seus ovos);
16. *Yai öxsé-ka poari* (cabelos da barba da onça);
17. *Mãhōã* (o peixe jacundá);
18. *Ñamákurú* (um veado da lenda).



1. Aña, arraia; 2. Pamõ döxká, pedaço de tatu; 3. Yai pwé-ro, enchente da onça; 4. Daxsyã, camarão; 5. Syó-a yaxpú, cabo de enxó; 6. Wai kaxsá, jirau de peixe; 7. Kai sãrĩrõ, cercado de periquito; 8. Yehé, garça; 9. Dyayó, lontra; 10. Böö, piranha.

4) O tempo e as estações

Possuem hoje um termo para indicar o ano, *Kõmä* (plural *Kõmäri*) (8) que é o espaço entre uma vazante e outro dos rios. Talvez pelas reações fisiológicas, mas especialmente pelas fases da lua, distinguem o período das lunações ou meses, e o denominam

(8) Conforme declararam alguns dos nossos informantes, o termo *Kõmä* primitivamente indicava apenas o tempo das chuvas menos abundantes, que vai de setembro a março. O período da enchente, que se estende ordinariamente de março a setembro, denomina-se *Pwé-kõ*. Aquele período de 10 a 15 dias mais secos, com poucas ou nenhuma chuva (o que é de veras raro) época propícia para as queimadas das roças, denominam *Kõmä-rõ* (Uaupés *kõmä-nõ*), verão, estio.

pelo termo *Muhĩ-pũ* (9), que se aplica tanto ao sol como à lua, como já dissemos. Esta, quando se quer distinguir do sol, se diz *Yamĩ-ka muhĩ-pũ*, sol-da-noite. Não existe, porém, termo para indicar a semana. (10)

Conhecem apenas duas estações, as que realmente existem, a saber, o verão (sêca ou vazante dos rios), *Wextiro* ou *kõmä-rõ*, e o inverno (enchente) *Pwé-kõ*.

O ano começa, conforme antigamente computavam, no verão ou vazante do Uaupés, quando se dedicavam às derrubadas e roças.

O 1.º mês correspondia à metade de agosto a meado de setembro, e diz-se *Pũri Pwé-ro* (que quer dizer enchente das fôlhas)

O 2.º, *ã'rê puxtiró* (florescimento da pupunheira), época das derrubadas e queima.

O 3.º, *ãña pwé-ro* (enchente da arraia ou de Vênus, porque se nota aumento de água nos rios. É o que no Amazonas se diz «repiquête dos mortos».

O 4.º, *aña pwé-ro pityá* (termina a enchente da arraia), começa a sêca.

O 5.º, *mê'rê kõmä* (tempo do ingá).

O 6.º, *Kõmä wáaro* (o ano vai), tempo do plantio da mandioca.

O 7.º, *ã'rê kõmä* (tempo da pupunha), é a época dos grandes caxiris.

O 8.º, *mã'mã kõmä* (ano novo).

O 9.º, *Wamã petiró* (fim do tempo do umari).

O 10.º, *Yai õxsé-ka pwé-ro* (enchente da barba da onça).

O 11.º, *Yõxkwátéro pwé-ro* (enchente de *Yõxkwátéro*).

O 12.º, *Yõxkwátéro pwé-ro pitiró* (fim da enchente de *Yõxkwátéro*).

(9) Parece também, de acôrdo com algumas informações obtidas que, mais remotamente, não distinguiam lunações ou períodos correspondentes aos meses. É certo que o termo *muhĩ-pũ* (plural *muhĩ-pũri*; no Uaupés *muhĩ-pũni*), como correspondente à palavra mês, não só é de emprêgo recente, como também não é muito generalizado.

(10) Vimos nos rios Içana e Aiari uma régua denticulada com sulcos transversais servindo como Calendário, para marcar os dias da semana e do mês. Uma laçada de tucum ia sendo deslocada dia por dia, de um denticulo para outro. Refere Koch G. (Z. I. 298) que os *Jurití* tinham também um pau com ranhuras para seus cálculos: numa das extremidades chatas as ranhuras marcavam os dias de viagem até o Lago-dô-espelho (Uaruá-lago), na outra, os dias da volta.

Não pudemos alcançar se essas divisões dos meses correspondem convivência nos colégios das Irmãs Salesianas, forneceu-nos uma

Uma Tukano por nome Dorotéia Brito, com dezenas de anos de convivência nos colégios das Irmãs Salesianas, forneceu-nos, uma lista de 12 meses, com os correspondentes nomes em português. Como se verá, apenas parcialmente há correspondência de nomes, com a lista precedente que nos foi obtida pelo Padre Antonio Giaccone. Dorotéia explicou a origem dos nomes como sendo o das figuras que lhes parecia ver nas nuvens (sic). Note-se que coincide com os nomes das constelações, precisamente como os antigos dividiam os meses pelas constelações.

São estes os nomes dos meses:

janeiro — *Ma'mã bahwari muhi-pū* (novo mês apareceu)

fevereiro — *Daxsyã pixkō-rō* (rabo de camarão)

março — *Dyá-yó* (lontra)

abril — *Yai pwé-ro* (enchente da onça)

maio — *Wārã* (bicho-preguiça)

junho — *Axpã karsá* (jirau do carangueijo)

julho — *Pamō pwé-ro* (enchente do tatú)

agosto — *Wai karsá* (jirau de peixe)

setembro — *Syó-a yaxpú* (cabo de enxó)

outubro — *Yōxkwátéro* (estrêla dalva)

novembro — *Aña* (arraia)

dezembro — *Yai öxpō* (corpo da onça)

5) O dia

Sabem, com bastante aproximação, calcular a hora do dia, pela altura do sol. Não possuem, porém, cálculos de anos, meses, semanas e dias, nem sabem dizer em que data estamos.

Distinguem as seguintes horas do dia:

boreá-mãhđátise — (lit. antes de subir a claridade ou aurora), pelas

4 da manhã

Boré-kease — aurora

Boréke-yörōáse — maior claridade

muhi-pū mãhđá-tyase — (levantar do sol) 6 da manhã

Axsi mãhđá:ti wá:ró — (começa a subir o calor) pelas 9 da manhã

Axsi mãhđá:ti daharitero twa'tá nđ'kã-nimĩ — (aumenta o calor, aproxima-se a hora de voltar) pelas 10 horas

Dahari-tero — (tempo de voltar, a saber, da roça) pelas 11-12 horas

ömã-ko dexkó — (meio dia) pelas 12 horas

Daharitero mãhđá-nimĩ dōhđagö — o sol subiu e caiu depois do tempo de voltar) pelas 13 horas

Töreáro dexkó — (meio do declínio do sol) pelas 14-15 horas

Sahãgö wemi-mãhã — (o sol vai entrando) pelas 16 horas

Sahã-wá:pĩ-mãhã — (o sol entrou) pelas 18 horas

Nai-kea wá: — (vai escurecendo) pelas 19 horas

Nãýá wá:mãhã — (escureceu mais) pelas 19-20 horas

Yami nĩ:-mãhã — (a noite avançou) pelas 21 horas

Yami-ka bwĩ — (acima da noite, noite avançada) pelas 22 horas

Yami dexkó — (meia-noite) pelas 24 horas.

d) Ciências Naturais

1) Idéias sobre a natureza

a) Há reminiscências de uma crença antiga, pela qual julgavam que todos os animais eram «gente», *maxsã*. Alguns declararam-nos categoricamente que os animais são «gente». Confirmação, talvez, desta crença seja o fato de todos os animais, na língua Tukano, serem do gênero masculino; ao passo que todos os seres inanimados são do gênero neutro.

Quando surpreendem um animal ou grupo de animais, por exemplo veado, anta, etc., entretidos a beber água ou a lambar uma pedra (cfr. *chupador-de-anta* VI — 5, b (2) N.º 73), pensam que êsses animais estão tontos, porque passaram uma noitada de danças e orgias.

Explicam, igualmente, que a piracema é uma grande concentração de peixes solenizando um caxiri.

Há uma espécie de vulpídeos brancos com algumas penas pretas, e aos quais denominam «baaró» (conhecido também pelo nome regional de «tesoura»), e que em certas épocas aparecem em bando à procura de vermes. Sendo de leve pêso e abundante plumagem, têm um vôo gracioso e leve. Crêem que é um grupo de espíritos ou «gente», que dançam no ar. Dizem-nos *ã'rã nõ'myá* (môças da serra) e afirmam que não fazem ninho, pois ninguém jamais os encontrou deitado no ninho.

b) Admitem a transformação dos animais. Crêem, por exemplo, que uns vermes que proliferam na bacabeira, por ocasião dos eclipses, transformam-se no peixe *büxkõá-wi* (ou *matapí*, dos *silúridas*), por acharem certa aparência com tais vermes. Uma confirmação dessa procedência, parece-lhes descobrir no fato de tais peixes serem encontrados ainda vivos no mato, depois de secarem as lezírias (igapós). Dizem que, por terem sido vermes, fogem para o mato, quando se põe timbó nos ribeirões.

Sinalamos (VII — 4, j (1) que admitem a possibilidade de pessoas humanas se transformarem, temporária ou definitivamente, em animais; e vice-versa.

Afirmam que os *papagaios* são «meninos da mata, *nãxkã wimã-rá*. Própriamente são filhos de *Boraró* (vd. VII — 4, d (56) ou *Curupira*. Vivem nus, brincando; quando querem passear, tomam penas e voam.

Narram histórias interessantes sobre a origem de certos animais; por exemplo, *Ahã*, inambú, antes era uma môça muito bonita. Os papagaios *veú* começaram por transformação de duas irmãs, esposas de um belo rapaz Baré.

c) Relevamos alhures (VII — 2, e (1) sua crença na própria imortalidade. Informam que antigamente não comiam carne de animal. A alimentação exclusivamente de vegetais, era permitido acrescentar vermes e insetos. Nessa época de regime vegetariano não havia doenças, dizem. Apareceram estas depois que seus pais começaram a comer carne de peixe e de animais. Em certas doenças o pajé prescreverá logo que se abstenham das carnes dos animais grandes (anta, veado, macaco, etc.).

Afirmam, outrossim, que, no princípio, os Tukano não só não morriam, porém nem sequer envelheciam. Depois de viverem muitíssimos anos, sempre fortes, findavam quando alguém lhes lançava uma malefício, *dohasé*.

2) *Fisiologia humana*

Sobre a anatomia e fisiologia humanas possuem noções bastante exatas, tanto das funções externas, como algo das internas, e nomenclatura bem rica, para as diversas partes do organismo. A guisa de documentação vão estes termos:

öxpö, corpo (Plural *öxpö-ri*)
döxpo-á (pl. *döxpo-pá*), cabeça
poá (pl. *poá-ri*), cabelo
dyápo-a (pl. *dyápo-pá*), rosto, face
dyápo-a-sero (pl. *seri*), testa
dyápo-a-törö (pl. *törö*), fronte
döxpo-pe'toro (pl. *pe'tori*), crâneo
kaxpé-a (pl. *kaxpé-ri*), olho
kaxpé-poa (pl. *poari*), pestana
kaxpé-wē (pl. *wēri*), sobancelhas
kaxpé-su'tiro (pl. *su'ti*), pálpebra
waxsu-poro (pl. *pori*), bochecha
waxsú-di-a (pl. *waxsú-di-pá*), zigoma
ē'ké-a (pl. *ē'ké-pá*), nariz
ē'ké-a-pé (pl. *peri*), venta, narina
o'mē-pero (pl. *peri*), orelha
töörí-pe (pl. *töösé-peri*), orifício auricular
wamã-ta (pl. *wamã-tari*), pescoço
wamã-pé (pl. *wamã-peri*), garganta
u-khá (pl. *usé-pá*), corpo hióide (pomo de Adão)
héri-mirö (pl. *héri-misé*), laringe
meörö (pl. *meösé*), faringe
meörí-da (pl. *meösé-dari*), faringe, esôfago
öx'sé-ro (pl. *öx'se-ri*), bôca
öx'sé-be'to (pl. *be'tori*), lábio
öx'sé-ka (pl. *kari*), queixo
öx'sé-ka-poa (pl. *poari*), barba
öx'sé-be'to-poa (pl. *poari*), bigode
öx'sé-ko (pl. *inus kori*), saliva
kuxtí-ro (pl. *kuxtí-ri*), peito
uxpí-ka (pl. *uxpí-kari*), dente
uxpí-mō (p. *mōri*), gengiva
durí-khá (pl. *durí-khásé pikari*) dente molar
ye'mē-ro (pl. *ye'mē-ri*), língua
kätö ou *kätö-a* (pl. *kätö-ri*), nuca

axkō-poro (pl. pori), ombro
 sē'éma (pl. sē'éma-ri), costas
 sē'éma-o'ã (pl. o'ã-ri), coluna vertebral
 patí-pāma (pl. pāmāri), costela
 oxpē-rō (pl. oxpē-ri) seio (mulher)
 oxpē-kō (pl. inus. kōri), leite
 oxpē-yōxkōri (pl. yōxkōri), bico de teta
 oxpē-ro-tō (pl. tōri), escroto
 oxpē-ro-tō dyé (pl. dyé-ri), esperma
 sūmū-a (Uaupés sōmō-a) (pl. sūmū-pá; Uaupés sōmō-pá), umbigo
 héri-pōra (pl. pōrāri), coração, fígado
 héri-mise (inv.), respiração
 ye'mē-turi (só pl.), guelras, pulmão
 nimā-ga (pl. nimā-pá), vesícula biliar, bexiga de fel
 sī'sērē (pl. sī' sērēri), trocanter
 wa'té-ro (pl. wa'té-ri), virilha
 nihī-su'tiro (pl. su'ti), útero
 nihī-koro (pl. korori), vagina
 yaxpé ou yaxpē (pl. yaxpē-ri), vulva
 kōrē-tuxturo (pl. tuxturi), clitóris
 so'mūri-phī (pl. phīri), lábios da vulva
 nū'ri-gō (pl. nū'ri-paō), pênis
 ō'rē (inv.), urina
 ō'rē-su'tiro (pl. su'ti), bexiga
 sō'kōā (pl. sō'kōāri), cintura, região lombar
 si-á (pl. si-pá), nádegas
 si-á-pé (pl. si-á-peri), ânus
 kaxsé-ro (pl. kaxsé-ri), pele
 o'ã (pl. o'ã-ri), osso
 axsí-busu (pl. bususé), calor, febre
 axsí-thúase (inv.), suor
 keká-doxká (pl. doxkari), axila
 wamū-kā (pl. kārī), braço, mão
 wamū-ka-mípero (pl. mípese), sulco oposto ao cotovelo
 sa'ã-ga (pl. sa'ã-pá), apófise do cotovelo
 wamū-ka-o'ã (pl. o'ã-ri), cotovelo
 wamū-ka-kuxtiro (pl. kuxtiri), palma da mão sem os dedos
 wamū-pāma (pl. pāmāri), mão
 wamū-pa (pl. pari), palma dos dedos juntos
 wamū-ka dö'po-ka (pl. kari), espádua
 wamū-pika (pl. pikari), dedo da mão
 wamū-sero (pl. seri), unha da mão
 wamū-ka-doxká (pl. doxkari), antebraço

ōx'só (pl. ōx'só-ri), coxa
 ōx'sé-peko-a (pl. peko-ri), joelho
 kū-ñarō (pl. kū-ñásé), joelho
 ñōxkā (pl. ñōxkā-ri), perna, tibia
 ñōxkā-di-a (pl. ñōxkā-di-pá), panturrilha
 ñōxkā-ga-phī (pl. phīri), canela
 dö'pó-kā (pl. dö'pó-kāri), perna, pé, base
 dö'pó-di-a (pl. dö'po-dipá), calcanhar
 dö'pó-pāma (pl. pāmāri), planta do pé
 dö'pó-pika (pl. pikari), dedo do pé
 dö'pó-sero (pl. seri), unha do pé
 ã'ñaya-gá (pl. ã'ñaya-pá), tornozelo
 ō'tá ou â'tá (inv.), fezes
 ō'tá-mi'sī (pl. mi'sīri ou mi'si-dari), intestinos, entranhas, vísceras
 ō'tá-su'tiro (pl. su'ti), estômago
 ya'ko-kó ou Yá'kó (inv.), lágrimas
 di (inv.), sangue
 di'í ou di'iró (inv.), carne
 di-wá:-da (pl. di-wá:-dari), veia, artéria
 di-wa:sé (pl. di-wa:sé-dari), veia, artéria.

3) Classificação dos animais

Nos animais admitem a seguinte distinção:

- 1.º — Ya'ará (Uaupés ña'áná) (i. e. *maus, ferozes*) — são as feras e bichos daninhos como a onça, gambá, etc.
- 2.º — Nāxkā-khārá (U. khāná) (i. e. *habitadores do mato*) — são os bravios comestíveis, como a cutia, a paca, etc.
- 3.º — Ex'kārā (U. ex'kāná) (i. e. *os que alimentam*) — são os domésticos, como a galinha, porco, etc.
- 4.º — Bāārā (U. baāná) (i. e. *os que comem*) — sob esta denominação vêm os peixes, lagartas, insetos, etc., que costumam comer.
- 5.º — Bwirá (U. bwíná) (*bwí*, em cima) — são os voláteis.

e) Medicina

1) Origem das doenças

Seus conhecimentos neste setor ficaram prejudicados pela magia e superstição. Embora a natureza que o rodeia lhe seja pródiga, o indígena quase não usa remédios caseiros, pelo conceito que faz das doenças, sob a influência do *xamã* ou *pajé* (11).

(11) Em a narração da viagem de 1637, do Pe. Alonso de Rojas ("Descobrimientos do Rio das Amazonas", p. 110) encontramos: — "Temem

Por quanto lhes é possível, ocultam suas doenças. Não sabem da existência de germes patogênicos ou da ação químico-biológica do organismo e dos venenos que sobre ele agem. Seu espírito lógico, por outra parte, exige uma explicação para os fatos, está certo que os efeitos exigem uma causa proporcional. Como existem as forças manifestas da natureza, admitem haver, outrossim, forças ocultas capazes de produzir os mais vários e estranhos fenômenos. Nem pode deixar de impressioná-los os fenômenos meteorológicos e astronômicos. O índio, ademais, é uma animista convicto, como adiante veremos. Tôdas as doenças, para ele, têm uma única causa, por mais variadas que sejam as suas manifestações, a saber o *dohasé*, que poderíamos traduzir por malefício (12). Isto é, as doenças são provocadas pelo espírito malévolos dos homens que, invejando (um dos pontos fracos da psique silvícola) o seu semelhante, procura fazer-lhe algum mal. Para tanto podem servir os mais variados objetos tornados maléficos por magia: um emaranhado de cabelos, um pedaço de pano, pau, pedra, metal, osso, espinho, muito comumente uma ponta de cigarro (13) e até o simples pensamento. Os objetos maléficos agirão quando colocados no caminho do indivíduo, dentro da sua casa, enterrados no seu terreiro, ou lançado ao seu pôrto ou à sua canoa.

Crêem que (informação do tuxaua Júlio de Pari-cachoeira, rio Tiquié) entes misteriosos, aos quais denominam *Wai maxsã* (gente peixe) hajam disseminado germes de doenças sob as pedras dos rios; assim falam em *seré-pá* (pedra do purú-puru), *yohá-pá* (pedra da disenteria). Por isso opõem-se a que se quebrem essas pedras, porque tais doenças se espalhariam e dizimariam a população. Afirmam de algumas pedras de Pari-cachoeira, que até os peixes, quando aí se encostam, morrem (14).

aos feiticeiros, aos quais consultam, e êstes ao demônio, de quem recebem oráculos, e com embustes enganam aos miseráveis índios".

- (12) Como muitos dentre os civilizados crêem no quebranto, mau olhado, mandinga, macumba, candomblé. Conseqüência dessa opinião sobre as doenças será a nenhuma higiene e cuidados preventivos, donde o alastrar-se, por exemplo, da malária, da gripe, da tuberculose, etc., como consta em várias oportunidades e lugares.
- (13) Tôda vez que, ao cavar um local, encontra uma ponta de cigarro, o índio pensa imediatamente que se trata de um malefício.
- (14) Um dos Irmãos Missionários deu uma explicação verossímil para o fato: a existência aí de numerosas piranhas que assaltam os outros peixes.

A causa de uma dor local, inflamação ou febre, pode ser também um daqueles objetos maléficos que se introduziu no organismo. A cura, naturalmente, só se obterá com a eliminação do objeto localizado na parte doente, ou eliminação do malefício. Como atingiu o organismo misteriosamente, por um processo mágico, só outro processo mágico será capaz de provocar a cura. E entra aqui em ação o «feiticeiro» ou «xamã», dito em Tukano *Yai* (pajé) (15).

Pensam também que os civilizados, para fazer-lhes mal, lhes enviam malefício (gripe, etc.) dentro das caixas de mercadoria, as quais ao serem abertas, infeccionarão a muitas pessoas ou a todo o povoado (16).

Dessa persuasão da origem malevolente e mágica das doenças nasce a convicção de que tôda morte tem como autor uma pessoa inimiga. É, portanto, violenta; o homem é, naturalmente, imortal. É esforço baldado tentar convencer a um velho decrépito, que ele vai morrer e convém se vá preparando. Tal atitude mental, já se vê, não é favorável ao suicídio, embora se possa encontrar talvez, algum velho que deseje a morte (17).

2) O Xamã ou Yai

O *pajé* ou *Yai* é, portanto, o médico e ao mesmo tempo *Xamã* (i. e. um mago ou feiticeiro). Só os homens podem ser *pajé*.

(15) *Yai* também quer dizer onça. Haverá talvez alguma relação entre êsses dois conceitos? Não nos souberam dizer os índios. Admitem-na os Etnólogos.

(16) No povoado Tukano de S. Luzia (rio Papuri) morrera de coqueluche a filha do tuxaua (1947). Com inveja dos *Makú* que eram bem remunerados pelos *curare* adquirido para ser estudado no sul do Brasil, correu logo voz que as doenças foram preparadas pelos civilizados com o *curare* dos *Makú* e enviadas a S. Luzia com a mercadoria.

(17) "Quero morrer, dizia um desses velhos ao Pe. Antônio Giaccone, porque os meus dentes estão cansados de mastigar". O Pe. João Marchesi narrou-nos os particulares do único caso de suicídio de que teve notícia. Um índio Taryana do povoado denominado Cigarro, rio Uaupés, fortemente embriagado pelo caxirí, derrubou por terra a própria esposa e a espezinhou até matá-la. Depois deitou-se na rede e dormiu. Enquanto dormia os parentes e outras pessoas enterraram o cadáver. O assassino ao despertar-se na manhã seguinte, chama pela mulher, a fim de que lhe preparasse o mingau. Contaram-lhe, então, como ele mesmo a havia matado em a noite precedente. O assassino, sem falar nada a pessoa alguma, toma a sua canoa e interna-se num igarapé vizinho. Algumas horas depois a canoa foi encontrada *bubuiando* (flutuando à mercê da corrente), e dentro alguns pedaços de timbó e uma cuia ainda suja do suco de imbó. O pobre homem espremera e sorvera o suco venenoso daquela planta, e, talvez nas convulsões da agonia, caíra dentro d'água e morrera afogado.

a) *Seus poderes*

Seus poderes são muitos. Em primeiro lugar, neutralizar o malefício lançado sobre um doente, e assim curá-lo. Pode mesmo tornar os indivíduos invulneráveis às doenças.

Reversivamente, êle lançará malefício e causará enfermidade nos outros, e até a morte. Atribuem-lhe ainda poder sobre os ventos, chuvas, tempestades, raios. E é êle também que fará as crianças crescer ou, ao contrário, as tornará raquíticas. Sabe predizer o futuro.

Ê capaz de descobrir os criminosos, quando se supõe a existência de um crime e ninguém foi prêsso em flagrante.

Como efeito de suas cerimônias os indivíduos serão felizes na caça ou na pesca.

Ê ainda por ação do pajé, dizem, que o *curare* tem seu formidável poder tóxico; que as bebidas se tornam mais inebriantes ou perdem esta sua qualidade.

Donde se deduz tôda a importância social do pajé e o respeito e temor que o envolve da parte de todos os índios, não só da própria tribo, como das outras tribos também. Ê talvez o maior sacrifício que a catequese católica impõe aos indígenas cristãos, a renúncia à crença no poder do pajé. Em alguns casos só o consegue parcialmente.

b) *Meios de cura*

Os meios de cura de que serve o pajé correspondem, por seu lado, ao conceito mágico das doenças. Conhece e aplica as plantas medicinais, das quais faz poção, prepara pó, fumigação. Aplicam também a ablução (*Oxkó--pyó-peasé*), borrifamento (*Oxkó-stáse-peasé*), massagens (*Pá-pwāsé* ou *Tu-börosé*), sucção (*Põ-āsesé*). Mas possui além disso todo um aparelhamento de poder mágico conservado ordinariamente num pequeno cesto que se diz *Wamõ axká-ro* (18), o seu estôjo médico, onde há pequenas cabaças contendo pós, e também espinhos, pedaços de osso e de paus cilíndricos, pequenos seixos, pedras polidas de cristal para a visão e, especialmente, o *maracá* pintado (*Yaxsã-ga*), considerado instrumento mágico, e o cigarro (*Baxséke mðrõ-rõ*, Uaupés *mð'nõ-nõ*).

Fuma-o e espalha a fumaça sobre o corpo ou a parte dolorida do corpo, com a fôrça de espancar o *dohasé* e operar a cura. Pela fumaça êle é capaz de pressagiar a morte do doente; e a direção

(18) Para designar êsse estôjo médico do pajé temos ouvido também a expressão *Pi'i-kamõ*, se é um cesto, e *Wihyõ-sáku*, quando é uma bolsa de tururí.

que ela tomar, ou a figura que descrever no ar indicará quem causou aquêle malefício.

Quando o pajé sopra na mão esquerda fechada, e, abrindo-a depois, solta a fumaça em dado sentido, ou com gesto largo, moroso da mão direita impele a fumaça desde a axila esquerda para determinada direção, para lá enviará doenças e desgraças. O simples sôpro, fechando lentamente a mão esquerda, espancará as nuvens, fazendo cessar a chuva. Se, ao invés, fôr abrindo os dedos, enviará ventos, tempestades, raios. Os raios têm sempre origem de algum pajé. (Cfr. Ermano Stradelli, o. c. verbete *Payé*).

Há uma crença profundamente enraizada na fôrça misteriosa do «Sôpro», «*Baxsesé*», do pajé, porque o sôpro provém do íntimo da pessoa, do seu *Héripõra* (19).

Não se pode, evidentemente, falar que os índios admitam uma fôrça magnética natural no pajé. Têm-no, pois, como possuidor de uma virtude espiritual extraordinária.

c) *Algumas plantas da terapêutica xamanística*

Em um pequeno herbário, em organização no «Centro de Pesquisas» de Iauareté, havia, em 1955, as seguintes plantas da terapêutica indígena, recolhidas por alguns pajés, os quais de cada uma delas nos indicaram o nome, emprêgo, utilidade, método do preparo e posologia. Pelo costume indígena de denominar as plantas pelo seu emprêgo, plantas diversas recebem o mesmo nome, como se verificou no herbário e se indicará abaixo, e, algumas vezes, com processo de preparo e posologia idênticos ou quase.

1. *Dyápoa pūrisé-ko* (nas dores de cabeça). Raspa-se a casca e deixa-se algum tempo em água, da qual se toma depois uma cuia.

2. *Me'rê-dá* (Uaupés *Me'nê-dá*) (colírio). Retira-se a seiva que se aplica em gotas aos olhos.

3. *Kaxpé-ri soāsé-kó* (colírio). Deixa-se por algum tempo a raspa da raiz e da casca em água que se pinga cinco vezes por dia no olho e ao deitar-se.

4. *Kaxpéri soāsé-kó* (colírio). Da água, em que estiveram em infusão raspa da casca e da raiz, pinga-se no olho algumas vezes por dia, especialmente antes de ir deitar-se.

(19) Admitem essa fôrça misteriosa também no sôpro dos brancos, especialmente se êle é médico (a êste julgam um pajé). Sabemos que o próprio Koch Grünberg (Z. I. 101) praticou os sopros entre os indígenas.

5. *Pirkô-kó* (contra dor-de-dente). Deixa-se a casca em infusão na água, a qual depois se pinga no dente dolorido e no nariz.

6. *Pá-purisé-kó* (nas dores de estômago). Deixa-se a casca em infusão na água da qual se toma um meio copo. Possui também ação emética.

7. *Pápwa-kó-dá* (contra a disenteria). Raspa-se a casca, ferve-se em água, filtra-se e toma-se meio copo três vezes ao dia. O iiber desta planta provoca espuma e é usado para a lavagem da cabeça.

8. *Waxkari-kó* (nas cólicas hepáticas). Empregam-se as raspas da raiz deixadas em água, da qual se toma uma cuia.

9. *Waxkari-kó* (nas cólicas hepáticas). Toma-se uma cuia da água na qual esteve em infusão por algum tempo a casca desta planta.

10. *Pirô-pūri-kó* (Uaupés *pinô-pūni-kó*) (vermífugo). Deixam-se raspas da casca em água, da qual se toma uma meia cuia.

11. *Pirô pūri-kó* (variedade usada como vermífugo). Toma-se uma cuia da água em que esteve em infusão a casca desta planta.

12. *Pirô pūri-kó* (outra variedade de vermífugo). Raspas da raiz postas em infusão produzem um líquido avinhado do qual se toma uma cuia.

13. *Wāx-ti poári-kó* (para tosse e afecções pulmonares). Maceram-se raspas da casca em água da qual se tomam três cuias ao dia.

14. *Wāx-ti poári-kó* (outra variedade para a tuberculose). Deixa-se a casca em infusão, e tomam-se três cuias dessa água diariamente, por um espaço de dez dias.

15. *Seré-kó-dá* (no purú-purú (20) ou victilígo). Raspa-se a casca que se ferve em água até lhe dar a côr vinhosa. Desta água tomam-se três colheres ao dia até desaparecerem as manchas.

16. *Dyápoa-ñyisé-kó* (para as manchas pretas do rosto). Deixam-se as folhas em infusão na água, com a qual se banhará o rosto.

(20) Consiste o *purú-purú* numa descoloração da epiderme, e mais raramente em manchas pretas, causadas por um espiroqueta como a *troponeína pallidum*. Sobre esta doença, muito espalhada entre os Arwake do Içana, o Centro de Pesquisas da Missão Salesiana do Rio Negro promoveu estudos do Prof. Dr. Emilio Biocca e outros.



Cesário (octogenário xamã
Tukano)



Os xamãs:

(dir.) Marcelino (**Wanana** de
Jacaré, rio Uaupés)
(esq.) Eduardo (**Huhúdeni** de
Uapuim-cachoeira, rio Siari,
afl. do Içana)



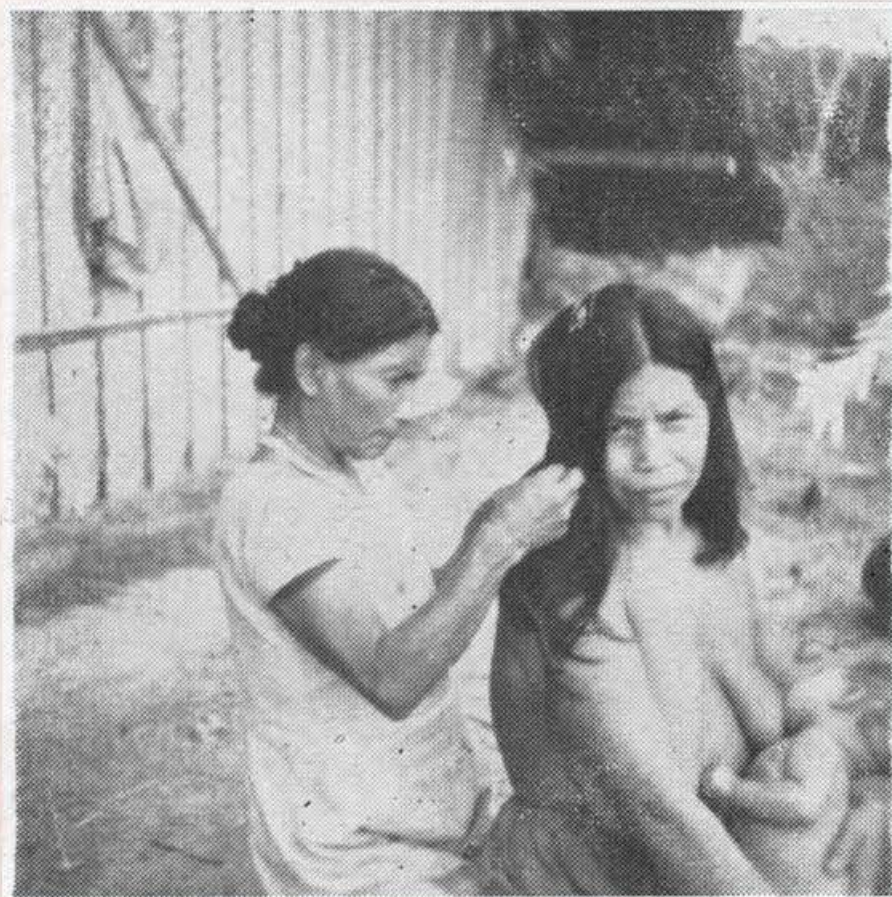
xamãs Tukano:

Marcelino de Juquirá (dir.)
Henrique do Japú Igarapé
(esq) tocando o **chõ**



Desde a infância as meninas são habituadas aos trabalhos (modo de carregar o pyi)

Uma das ocupações femininas



17. *Aña-kó* (contra a picada de cobra). Comam-se a casca e raízes desta planta e aplicam-se também no lugar da picada.

18. *Mehêka-nítisé-kó* (regulador). Deixam-se as raspas da raiz em infusão na água, que a mulher deve ir tomando até regularizar o mênstruo.

19. *Põrá-ti-tóokó siri-kó* (Uaupés *põná-ti-tóokó siní-kó*) (para ter filhos). Raspas da raiz são deixadas em infusão em água que a mulher deve ir bebendo até conceber.

20. *Omôá-di-tá* (para ter filho homem). A mulher deve ir bebendo da água na qual estiveram em infusão raspas da raiz desta planta.

21. *Omôá-nũ'myá-põrátisé* (para ter alternadamente filhos dos dois sexos). A mulher deve beber periodicamente da água em que estiveram em infusão raspas da raiz desta planta.

22. *Põrá-tyogó sêrigô-kó-sêritako* (Uaupés *põná-tyogó sênigô-kó-sênitako*) (esterilizante). Toma-se a água em que se deixaram raspas da raiz em infusão. Seu uso muito prolongado pode trazer à mulher a esterilidade absoluta e definitiva.

23. *Põrá-tisé sêritá-kó* (Uaupés *põná-tisé sênitá-kó*) (esterilizante). A mulher deve beber da água em que estiveram em maceração raspas da raiz desta planta. É preferível misturar com a espécie abortiva.

24. *Põrá mārísé-kó* (Uaupés *põná manísé-kó*) (esterilizante). Raspas da raiz em infusão em água que a mulher bebe para evitar a fecundidade.

25. *Siritá-kó* (abortivo). Raspas da raiz em infusão em água da qual a mulher vai bebendo até alcançar o efeito.

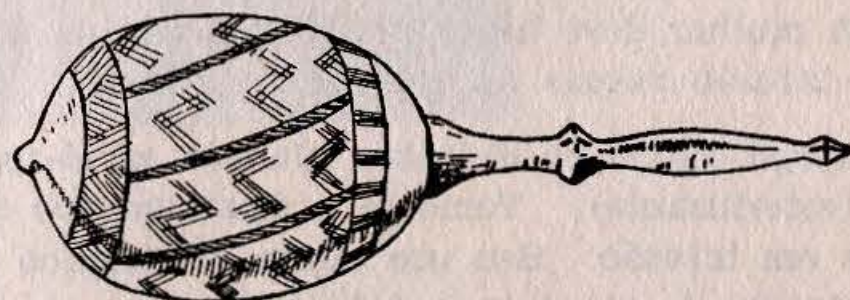
26. *Siri-vesé-kó* (abortivo). Raspas da raiz em infusão na água da qual a mulher tomará três ou quatro cuias ao dia até alcançar o efeito desejado.

d) Seus processos de cura

O processo de cura, mesmo nos casos do emprego de remédios adequados, de plantas de reconhecida virtude terapêutica, se funda na sugestão, ou, ao menos, é por ela auxiliado. Com efeito, das massagens ou sucção da parte doente, ou de aí fazer cair água desde uma cuia, mostram ao depois ao doente (recorrendo à prestidigitação, como pôde observar Koch Grünberg, Z. I. 99) o objeto (osso,

pedra, espinho, insetos, escamas, etc.) que lhe extraiu do membro dolorido e lhe causava as pontadas, *Warkari*.

Com auxílio de narcóticos ou de excitantes, provocará em si estados de crise ou de excitação nervosa, durante o qual vê as causas da doença, ou os causadores do malefício. Será capaz de fazê-lo ver também ao doente. Preferirá trazer o enfermo à sua barraca; ou irá à do doente durante a noite. Exigirá a ausência de outras pessoas, e, a sós com o doente, começará suas práticas num ambiente de trevas e mistério, resmungando muito rapidamente (21) palavras ininteligíveis, cantaroladas em peculiar entoação e alternadas com ruidosos suspiros e gemidos. Sabem e executam uma série de canções, cada qual com sua eficiência para dado tipo de enfermidade (22), acompanhadas muitas vezes pelo som do maracá, (*Yaxsã-ga*) havido como instrumento mágico.



Maracá (*yaxsã-ga*)

O desenvolvimento desse processo sugestivo é facilitado por várias causas. A primeira é a atitude mental do índio. Depois talvez o efeito natural medicinal do tratamento e coincidências que o índio tomará como causa. Parece, outrossim, que em alguns casos se trate de um hipnotismo inconsciente, quiçá mesmo força magnética e telepatia espontâneas. Conhecem-se fatos de singular manifestação telepática e outros, que espantam e escapam a qualquer explicação da nossa parte (23).

(21) Gostam, por isso, que o Missionário diga as orações mais apressadamente.

(22) Conseguimos gravar algumas dessas canções dos pajés das tribos Tukano, Wanana, Taryana e Huhúdeni que se podem ouvir na "Discoteca Etno-linguístico-musical" do Centro de Pesquisas de Iauareté-ENDERÊÇO P. Alcionilio Brüzzi-Largo C. de Jesus, 154 — S. Paulo, Brasil.

(23) Em Iauareté os pajés disseram que debaixo dos alicerces da igreja ficara enterrado um cigarro maléfico, o qual com suas emanções haveria de atacar os fiéis. Na realidade apareceram entre os indígenas vários casos de tuberculose, explicados, naturalmente, como efeito das emanções do cigarro. Em Teresita, outrora Missão dos Padres Montfortianos e hoje do Instituto das Missões Estrangeiras de Yarumal, no Rio Papurí (Colômbia) em menos de três anos morreram seis irmãos, homens fortes, por malefício, se disse do Pajé Pirá-tapúya de Umu-rutinga.

Pode suceder também que o pajé, nos casos graves de doenças, epidemias, tempestades, convide outros colegas para realizarem uma «Junta médica».

e) *Suas qualidades psíquicas*

Outrora cada maloca ou povoado possuía o seu xamã e, às vezes, até mais de um. Hoje já não os dá tantos. Parece um índio como os demais, terá sua família, sua casa, sua roça como os outros, ou até um apartamento na maloca comum. Participa das reuniões sociais: pescaria, caxiris, dabacuris (24).

É, porém, um indivíduo que deve possuir singular temperamento e ser dotado de qualidades especiais: inteligência mais aberta, memória tenaz para conservar os conhecimentos necessários ou úteis, conhecimentos das plantas e dos processos de cura, poder de suggestionar, capacidade de autosuggestionar-se, de provocar em si emoções vivas, ou mesmo crises nervosas que causarão contorsões e até perda dos sentidos; e com estas manifestações emocionarão também o seu cliente.

Deve, outrossim, manifestar amor à solidão. Alguns preferem morar em barracas afastadas, mais no interior da mata ou nas cabeceiras dos igarapés.

São as principais qualidades que deve apresentar o pajé. Tais qualidades, conforme pensam, lhe advêm de um espírito especial que pode passar para o seu filho. Por isso este é o indicado para suceder ao pai. Não é, contudo, necessariamente hereditária a pajelança, e um outro qualquer, com as qualidades convenientes, pode constituir-se pajé.

Além das qualidades requer-se adequada preparação que durará anos. Consiste na solidão, jejuns, em sonhos e excitações e muitas outras práticas para desenvolver, ou mesmo criar, as qualidades suggestionadoras. Para alcançar esta finalidade o candidato pôr-se-á à escola de outro pajé como servente aprendiz. Não raro um pajé mais célebre atrai à sua escola mais alunos e dá-lhes uma formação coletiva (25).

(24) Deixam por vezes de comparecer a tais reuniões a fim de se não encontrarem com outros pajés. São oficiais do mesmo ofício...

(25) Perto de Taracua-ponta, na maloca de *Sussuaca*, conforme atesta Mons. Lourenço Giordano, habitava por volta de 1917, um pajé famoso que tinha sempre numerosos alunos, de sorte a constituir como uma "Faculdade de Medicina indígena" no seu barracão. Soubemos também de um prestigioso pajé de Iauareté, por nome João, que preparou de uma feita cinco pajés em Melo Franco (rio Papurí).

f) *Preparação do xamã* (26)

É longa a preparação de um pajé. Além das instruções teóricas que recebem, servem-se de várias substâncias e instrumentos mágicos, denominados *Wihĩõ* (27) todos de origem lendária, alguns dos quais teriam aparecido misteriosamente, e se transmitem de pajé a pajé.

Quando um velho pajé quer preparar um filho seu para exercer a pajelança, inicia a preparação desde os primeiros meses, pondo-lhe por três meses um *Wihĩõ* aplicado ao umbigo, *Wihỹõ peomĩ kã max-kõ-ré*. Este *Wihĩõ* é de forma arredondada, de uma substância endurecida, cuja origem se perde na lenda, conforme nos asseguraram. Durante esses três meses o pajé deve também ter uma alimentação leve, de resguardo, quase exclusivamente mingau e chibé.

Mais tarde, depois de tirar o primeiro *Wihĩ*, adapta-lhe ao umbigo, por uns cinco meses, o *Axpá--khwĩ-re Wihĩõ*, o qual consiste numa pedra pequena e arredondada de quartzo, de seus dois a três centímetros de diâmetro.

Ao depois aplicar-lhe-á o *Wihĩõ* de coco de tucumã, bem pintado com carajurú, dito *Õnõñá Wihĩõ* (em *Taryana Enúki*).

Há um *Wihĩõ* em forma de rapé, que o pajé e o aprendiz aspiram, é o *Kaxséri Wihĩõ*, obtido do suco de algumas plantas (uacú e outras) submetido à evaporação até se reduzir a um pó finíssimo.

O mais maravilhoso é o *Wihĩõ-phĩ* (em *Taryana Kerá-yúki*). É uma pequena pedra de cristal, com uma cavidade e sua tampa. Conforme a crença indígena este aparelho remonta à origem da tribo e, misteriosamente, contém uma substância de um perfume leve e agradável. O pajé de vez em quando, nas suas preleções, destampa o *Kerá-yúki*, a fim de que exale aquele perfume, o qual contribui para esclarecer a inteligência dos seus discípulos, postados em semi-círculo diante dele.

Dizem que em certa época do ano, lá por abril, essa substância fica seca e quase desaparece, e pelos meses de junho-agosto torna-se a encher de per si.

(26) Relação do índio Taryana de Iauareté, Vicente Joaquim Rodrigues que fez o curso de pajelança.

(27) *Wihĩõ* provavelmente deriva de *Wihĩ*, cheirar, e designa propriamente as substâncias que aspiram ou cheiram, como o paricá, quase todas de odor intenso, algumas capazes até de entontecer. Talvez, por extensão do sentido, o termo *Wihĩõ* passou a indicar também o continente dessas substâncias.

Pelos 15 anos começa o curso intenso de pajelança, e dura mais ou menos uns 15 anos. O candidato só pode casar-se depois de concluído o curso.

Durante todo esse tempo ele vive ao lado do pajé-mestre, e às suas ordens. Não tem preocupação de preparar sua roça ou participar das pescarias, porque, como o pajé, também ele será mantido pelos donativos dos doentes.

É um curso severo. Levanta-se duas horas antes de clarear o dia e prolongam-se suas atividades até alta noite. Além de ensinar ao aprendiz as lendas das origens de cada tribo e as suas façanhas, ensina-lhes, outrossim, o uso dos remédios e sua aplicação. É um curso prático, e o aprendiz acompanha ao pajé nos seus trabalhos junto de cada doente.

Procura o velho pajé desenvolver nos candidatos o poder de sugestão. Solenemente, de pé diante dos seus discípulos (assim depunha um deles), com gesto impressionante, faz invocação dos elementos provocadores das doenças. São especialmente três: *Õrtã* (pedra), *Waxkarĩ* (fragmentos de paxiúba) e *Uhá-phĩ* (casca de árvore). Os aprendizes percebem vir do ar esses elementos, em forma de fragmentos de pedra, paxiúba ou de casca. Os mais ágeis os aferram logo, outros os deixam cair no chão.

Deve o candidato saber engolir e, ao depois, vomitar esses fragmentos. Para vomitá-los, consoante o relator, não usam introduzir o dedo na garganta; comprime-se o estômago, inclina-se o busto para a frente e, com esforço do estômago, o fragmento é vomitado. Devem fazer tal exercício muitas vezes, e assim lavam (?) o fragmento que foi vomitado para engoli-lo novamente e expeli-lo daí a pouco.

A escassa habilidade do aprendiz neste exercício, como sua incapacidade de memória para guardar as lendas e ensinamentos teóricos, acarretam sua exclusão. E assim o mestre vai reduzindo o número de aprendizes.

Muitos dos seus conhecimentos advêm ao pajé dos sonhos, que deve saber interpretar. Com o progresso do tempo, em pleno dia, ele é capaz de cair em torpor, de pé, diante dos alunos, e vê, então, à distância, os doentes que virão consultá-lo e a causa das doenças.

Crê que as nuvens lhe revelam as doenças, bem como outros fatos que interessam ao grupo ou aos indivíduos. Submete os alunos a provas de capacidade. Manda-os observar as nuvens e dar a interpretação e os vai corrigindo — «Aquela forma de nuvem representa mulher e não homem, representa criança e não adulto. Não é tal parte que está doente, porém estoutra».

Já antevê que a doença é incurável, e por isso, quando chamado, recusa ir e dirá a seus discípulos: — «Não vamos tratar, é inútil, ele vai morrer».

Quando prevê a cura, dirige-se, então, à casa do doente e faz a diagnose, dizendo se a causa das dores é *Öxtã*, *Waxkarí* ou *Uhá-phí*. A eliminação desses corpos estranhos que acarretam as dores é a primeira condição de cura. Ele o consegue com sucções profundas, repetidas três ou quatro vezes, feitas diretamente sobre o órgão dolorido, entremeadas também de cantos, gemidos e exorcismos.

Não deixa de dar conselho ao doente, para um pronto restabelecimento, ou para evitar a reincidência. Entre esses conselhos, citou o informante «abster-se do abuso das relações sexuais».

O resto do tratamento fica aos cuidados dos *Kômû* (do qual falaremos adiante) conforme as prescrições do pajé. Realiza-se com *sopros*, *invocações* ou *esconjuros*. São estes fórmulas antigas, cujo sentido ignoram presentemente, e variam conforme a causa da doença. Tendo entre as mãos a cuia de mingau que o doente vai tomar o *Komû*, quando a doença é provocada por *Waxkarí* localizado no organismo, pronuncia um esconjuro que começa pelas palavras — «*Yára-páruri-yávi*».

Minutos depois o doente começa a sentir-se melhor, e a cura sobreviverá mais tarde.

g) Sua influência.

A fama de um pajé dependerá dos fatos favoráveis. Há destarte pajés superiores ou *Fortes* e inferiores (28), conforme as curas ou

(28) Costa-nos que presentemente (1954) são cinco os pajés tidos como *fortes* no Rio Tiquié nas seguintes localidades: Uira-poço, S. João, Matapi, Cabari e Carurú-cachoeira.

Remotamente eram ainda mais famosos pois, conforme a tradição indígena, realizavam cousas extraordinárias. Já em 1900 queixava-se um deles, o velho Taracuá, a Stradelli (o.c.p. 595-verbete *Paié*) — «Hoje não há mais pajés, somos todos curandeiros». «E eram queixas, explica Stradelli, de collega a collega, porque eu passei sempre por muito bom pajé, graças à photographia, ao microscopio e às colleções de plantas, especie de *Calladiums*, que fazia durante o tempo que passei no meio dos indígenas no Rio Uaupés». O mesmo Stradelli no seu Vocabulário traz esta noção: — «Pajé não é qualquer, só os fortes de coração, os que sabem superar as provas de iniciação, que têm o fôlego necessário para aspirar a ser pajé. Com menos de cinco fôlegos não há pajé que possa afrontar impunemente as cobras venenosas; é preciso ter mais de cinco fôlegos para poder curar as doenças com a simples imposição das mãos e, com o cuspo, as mordidas das cobras venenosas. Os pajés que têm de sete fôlegos para cima, lêem claro o futuro, curam à distância, podem mudar-se à vontade no animal que lhes convém, tornar-se invisível e se transportar de um lugar para outro com o simples esforço do proprio querer».

outros fatos extraordinários que conseguir realizar. Os mais famosos atrairão clientela de grandes distâncias e mesmo de outras tribos. Até alguns civilizados, que se estabelecem por aquelas regiões, deixam-se influenciar e recorrem também aos serviços do pajé.

É tal a influência do pajé que os próprios alimentos do doente serão submetidos ao seu sopro, *Baxséke*. Até os remédios dados pelos civilizados são apresentados ao pajé que sobre eles soprará, para dar-lhes eficácia. Se o doente sarar, o mérito será naturalmente do pajé. Se não conseguir a melhora e vier a falecer, explicará que se trata de malefício de outro «pajé mais forte», ou por ter tomado remédio dos brancos, ou alimento «não soprado», ou, enfim, sobreveio novo e improviso malefício antes que o pajé pudesse ser chamado.

E se declarar que nada mais pode fazer, o doente será abandonado como alguém fatalmente condenado à morte; e não raro lhe negarão os parentes toda assistência, e até mesmo a alimentação.

O doente muita vez, depois de tal parecer do pajé, acelerará a própria morte, recusando outros remédios do civilizado e qualquer comida ou bebida (vd. V 23) estoicismo).

Tem acontecido que o pajé declare a maloca ou o povoado irremediavelmente perigoso, e, então, os índios não duvidarão de abandoná-lo e transferir-se para outro local, não obstante todas as dificuldades (29).

Tem-se visto os índios cavar um terreiro larga e profundamente, sob as ordens do pajé, a fim de descobrir o cigarro aí enterrado e causador das doenças, e que o pajé fará ver no momento oportuno. Certa ocasião um pajé ordenou, e foi fielmente obedecido, que se cavasse todo o piso da maloca e fôsse substituído por outra terra, para que cessassem as doenças da maloca.

4) Sua posição.

Desfrutando o pajé do máximo ascendente, (30) pois, conforme a crença dos indígenas, depende dele a vida ou a morte dos homens, da sua como das outras tribos, bem como as tempestades

(29) Tem sucedido igualmente que, após alguns anos voltam ao mesmo local. Em 1932 um surto de impaludismo vitimou cerca de 70 índios em Taracuá-ponta, rio Uaupés. Apesar de nenhum aluno do colégio missionário ter sido vítima, os índios abandonaram, por medo, a localidade. Em 1947 começou o retorno.

(30) Vários índios, depois de conquistada a sua confiança, declararam-nos não querer bem, porém apenas *temer* e, às vezes, odiar o pajé. Ordinariamente, porém, por receio da vingança do pajé, calam-se quando interrogados sobre ele, sobre seus processos de cura, etc.

e a natureza tôda, compreende-se que é privilegiada a sua posição. Embora careça de poder político, o próprio tuxaua e a população inteira respeitam-no e temem-no (31).

Para não o terem inimigo, satisfazem-lhe a vontade; para terem-no amigo e alcançar seus bons serviços, dão-lhe presentes, mesmo antes de ter operado alguma cura. Como a sua fama cresce com os fatos e curas a êle atribuídos, decresce, outrossim, com os seus insucessos. Em vista de serem êles os conhecedores dos malefícios (que preparam para instrumento de vingança), aos pajés se atribuem as desgraças e as mortes misteriosas e rápidas em circunstâncias impressionantes; e contra êles também se descarregam as vinganças (32).

A sua presença nas proximidades de um povoado à noite, quando vai fazer a sua pesca, é sempre suspeita. Se após uma sua visita

(31) Confirma-o o Padre Antonio Giaccone — “Pela autoridade que goza entre os índios e pelo temor que todos têm dos seus sôpros mortíferos, torna-se sumamente orgulhoso e cheio de si mesmo chegando alguns a serem cognominados *Uáque bukque*, velho Deus” (o.c. 38).

Temem-no até depois de morto pois também o seu espírito é capaz de fazer mal. Em Iauareté pediram ao Missionário que não enterrasse no cemitério comum o pajé, “porque êle assustará nossos filhos pequenos” aí enterrados. Acontece às vêzes que os indígenas não querem morar perto do pajé. Um Missionário Montfortiano, o Pe. Umberto Limpens (conhecido por Pe. Clemente, o nome do seu antecessor) viu-se obrigado a ordenar a um pajé que fizesse sua barraca mais longe. Em setembro ou outubro de 1947, um menino foi mordido de cobra nas proximidades de Montfort, Colômbia, à margem esquerda do Papurí. O pai da criança quis leva-la à Missão, porém o pajé não o permitiu, dizendo que êle “sopraria” fora o veneno. Fê-lo, porém o menino veio a morrer. O pai da criança insurgiu-se contra o pajé, o qual lançou seu sôpro sôbre o pai, e êste veio a morrer pouco depois. A população local fica irritada contra o pajé. Julgou êste mais prudente fugir para as cabeceiras do ribeirão Cuiú-cuiú (afluente do Papurí), onde os *Desana* costumavam fazer suas grandes pescarias, ameaçando de soprar sôbre todos os que lá fôssem. Os *Desana*, naturalmente, ficaram amedrontados, e deram curso ao boato que os Missionários Montfortianos estavam também com medo do sôpro do pajé.

(32) Afirmam alguns que ao pajé não se pode administrar veneno. “êle vê mesmo de longe”. Essa crença é vantajosa aos pajés. Parece, no entanto, que, ao menos agora, nem todos a endossem. Em outubro de 1946 morreu de pneumonia um indígena de Ipanuré. Atribuíram a doença e morte ao pajé do vizinho povoado de Cigarro. Quando tal pajé, com alguns do seu povoado se dão ao trabalho do transporte da nossa bagagem pela varadouro da cachoeira de Ipanuré, os índios desta localidade abandonam o trabalho, escondem-se no mato e, quando o pajé vai passando pela estrada, um dos homens de Ipanuré dá-lhe uma bordoadada que êle evita desviando a cabeça e cobrindo-a com o braço que se quebra ao cotovelo e antebraço.

alguma maloca (especialmente de outra tribo) aí sobreviver alguma morte ou desgraça, o pajé será inculcado (33).

Alguns pajés se viram obrigados a abandonarem os povoados e se ausentarem por muito tempo, até que se atenuasse a irritação contra êles.

i) *Seu papel social.*

O pajé representa o mais elevado nível intelectual do povoado indígena não só, como também é o zelador pela observância das leis da tribo. Êle as conhece, ensina, e exige seu cumprimento, sendo capaz de punir, (34) com doenças, raios, malefícios enfim, o desrespeito às práticas tradicionais.

Êle preside a tôda a vida social, tanto da família como o grupo. Ao nascer uma criança quem a *soprará*, *exorcizará* e *pintará* com carajurú, a fim de que ela cresça forte e livre de doenças, é o pajé; como também dará os remédios à parturiente.

Em algumas tribos a imposição do nome se faz com a presença do pajé. Com seu indispensável cigarro enfumando a criança, sob a inspiração do momento, êle dará o nome ou sugestionará ao pai, que está para escolher um nome indicado por uma circunstância qualquer, talvez mesmo um nome indecente.

Quando a menina atinge a puberdade, o pajé passará com ela algum tempo, dando-lhe oportunas instruções teóricas e práticas sôbre a maternidade e obrigações inerentes a esta.

Por ocasião da iniciação masculina cabe-lhe ensinar aos rapazes as lendas tradicionais, seus direitos e deveres como membros do grupo, as práticas rituais e verificar sua habilitação, por meio de interrogatórios, castigos, flagelações, jejuns, etc.

Êle é ainda o principal instrutor dos *Komû* (vd. VII - 2, e (3) de cuja capacidade emitirá parecer, e dos quais será sempre o dirigente, reunindo-os periodicamente em assembléia, e dando-lhes as indicações oportunas a cada circunstância.

j) *Conseqüências*

Uma primeira é que em muitos casos agrava-se a doença por falta de tratamento adequado; ou os próprios processos do pajé

(33) Numa maloca de Jandú, no igarapé Umari, afluente do Tiquié, pouco antes de nosas passagem por aí (dezembro de 1947) caíra um raio. De tal desgraça foi responsabilizado o pajé que ameaçara lançar ali um raio.

(34) Êle é, pois, o maior opositor da assimilação da nossa cultura por parte dos silvícolas.

exacerbam o mal e aceleram a morte. Em vários casos de pneumonia e tuberculose laríngea e pulmonar precipitou-se o desenlace por efeito das abluções do pajé (35).

Outra conseqüência gravíssima dessa credulidade no poder mágico são as vinganças sem fim e numerosos crimes. Tôda doença morte ou desgraça teve como causa algum malefício. O pajé não só procurará neutralizar êsse malefício, como indicará, outrossim, alguém como causador dêle, e preparará venenos (36) e contra-malefícios para a desforra. Ou excitará à vingança a vítima depois da cura; e se êle morreu, os seus parentes. Donde sempre acirrado o ânimo de tribo contra tribo, e dentro de uma mesma tribo, de um povoado contra outro, ou de família do mesmo povoado ou maloca. Daqui ainda maior submissão de todos ao pajé, do qual em tudo dependerão, e isto é um impecilho ao desenvolvimento do espírito do índio. Por outra parte, essa mesma crença tem por efeito vincular ainda mais o indivíduo à própria família ou grupo, como garantia que será vingado dos malefícios, e isto é já um preventivo, porque os seus inimigos, com mêdo da vindita, se absterão de fazer-lhe mal.

k) *O xamã, convicto ou impostor?*

Há fatos insofismáveis em que o pajé leva, por exemplo, na bôca, um pedaço de osso que dirá ter chupado do órgão dolorido, ou, por prestidigitação, mostrará o côto de cigarro venenoso. Também Koch Grünberg o pôde observar (Z.I. 99).

Ocupa, além disso, posição de destaque e muito vantajosa, capaz portanto de despertar inveja e cobiça. Por exemplo, um indivíduo muito feio, quase deforme, faz-se pajé, e um pai, por temor, dá-lhe uma sua filha como espôsa (37).

(35) Em Acuricuara, margem Colombiana do Papurí, um indivíduo adoece e deixa-se tratar pelo pajé. Era, porém, cristão, e vendo que eram inúteis os tratamentos, manda chamar o Missionário, Pe. Clemente, e chega até a pedir-lhe que não deixasse mais o pajé vir à sua casa. Era, porém, já um caso desesperado e teria sido possível a cura se se pusesse com mais antecedência aos cuidados do Missionário.

(36) Do envenenamento pelo caxirí ou mingau dizem *Nimá töüsé* (*nimá*, veneno; *töüsé*, ação de dar a beber).

(37) É um dos episódios que nos foi narrado pelo Padre Clemente, Montfortiano de Acuaricuara, rio Paca. A êsse Missionário veio ter um índio que poi oito anos freqüentara o colégio de Montfort e depois se fizera pajé "para que os outros tivessem mêdo dêle, e assim poder fazer boas compras", declarou mais tarde. O pajé que o preparara deu-lhe a aspirar algo que entontecia e "fazia ver muitas cousas". Declarou também que aspirara demais e ficara doente, pedindo que o Padre o curasse. Nesse caso, porém, se verificou um desequilíbrio mental, quiçá agravado pelo tratamento do pajé.

Como retribuição de serviços, os pajés são sempre bem remunerados até o ponto de terem o que lhes é necessário para a sua manutenção sem mais trabalho.

Será êle apenas um espertalhão a explorar a credulidade de seus irmãos? (38).

Parece que não. Embora inteligente e talvez mesmo dotado de maior cultura que os mais indígenas, não se pode pensar que esteja libertado da crença geral nos espíritos, nas forças ocultas da natureza e as quais crê ligadas a processos e cerimônias que os antepassados sempre empregaram. Talvez da sua grande sugestibilidade é que lhe venha o poder de transferir a outros a sua sugestão e a cura.

Não se pode excluir, já o dissemos, certo poder magnético ou hipnotismo natural. Quem sabe, em algumas circunstâncias se dão fatos espontâneos de telepatia, tanto mais misteriosos para os próprios protagonistas, quanto mais ignorantes. Até mesmo as curas por efeito das ervas usadas, ou dos banhos aplicados, e as coincidências totalmente fortuitas, contribuirão para radicar no ânimo do pajé uma convicção profunda sôbre a eficácia de suas cerimônias e o próprio poder mágico.

São numerosos os fatos reveladores dessa convicção nos pajés. Um dêles tinha um filho internado no colégio de Taracua-ponta e, sabendo que estava doente, veio visitá-lo e encontrou-o assistido pelos Missionários e em uso de remédios. Nada pôde fazer então. Pouco depois, aproveitando o momento em que todos se achavam reunidos na igreja para uma função religiosa, sobe apressadamente para junto do seu filho, e lá foi surpreendido junto à rede do mesmo, aplicando-lhe seus processos de cura.

Do mesmo modo chegam a convencer-se de seu poder sôbre a natureza e muitas vêzes ameaçam fazer descer raios. Atribuirão os insucessos à ação perturbadora de outro pajé mais forte. Os Salesianos construíam em Itauareté o primeiro grande pavilhão da sede da Missão, quando, por ocasião de uma tempestade, cai um raio sôbre a parte recém-construída, com grande susto e alarma, de todos, sem vítimas, porém. Dias depois aparece o pajé *Taryana* da localidade, muito penalizado, assegurando ao Superior da Missão que

(38) O Padre João Francisco Biggiaretti, médico e Missionário da Prelazia do Rio Negro, tentou várias vêzes, porém debalde, ouvir e falar a pajés sôbre doenças e curas. Chegou certa vez a convidá-los para uma reunião em Pari-cachoeira, com promessa também de presentes, porém nenhum dêles se apresentou.

não fôra êle absolutamente quem fizera cair aquêle raio. Fôra um pajé mais distante, e seu inimigo, que fizera aquilo, para atrair a odiosidade sôbre êle que residia em Iauareté.

Uma informação de Patrícia Vasconcelos (outubro de 1955) dá-nos a entender que, ao menos alguns pajés, têm consciência da própria responsabilidade e a noção do dever profissional. Seu tio Marco é um pajé forte do povoado de S. Luzia, margem brasileira do rio Papuri. «Sopra muito, porém não derrama água», dizia Patrícia, isto é, não usa o processo das abluções. Não saberia se é uma defesa espontânea que faz a jovem; quiçá teria ouvido algum Missionário criticar êsse processo terapêutico responsável por algumas mortes de doentes pneumônicos. De uma feita disse êle a Patrícia: — Minha sobrinha, é cousa séria ser pajé. Êle deve soprar direito (isto é exercer seus ritos com exatidão). Se não soprar direito, êle será castigado». Seria o conceito de um julgamento após a morte? E repetindo o que ouvira do seu tio, a jovem acrescentou: — «Quando o doente tem dôr de cabeça, o pajé deve invocar (?) todos os espinhos que entraram na cabeça de Jesus. Tôdas as doenças foram as doenças de Jesus». De aqui se evidencia mais uma vez, como até nas crenças e ritos do xamã se realiza interculturação de elementos cristãos.

3) O Komû um iniciado.

Compreende-se a facil associação entre a «fumaça» e o «sôpro», os dois importantes recursos mágicos no processo de cura dos pajés.

Não é, porém, apenas o pajé que usa o cigarro pelo seu poder mágico, e aplica «sopros». Crêem, outrossim, que a fumaça espalhada por algumas pessoas, particularmente certos velhos, tem a mesma virtude que a fumaça do pajé, ou quase. O mesmo se diga dos «sopros». Êsse é o motivo por que em algumas circunstâncias (*imposição do nome*, VIII - 1, b (6), iniciação pubertária, VIII - 1 b (7) etc.) essas pessoas intervêm «soprando» fumaça.

Soubemos de episódios de indivíduos que se gabavam da força do próprio «sôpro», capaz de enviar doenças e desgraças, e com isso iam amedrontando os outros.

Êsses «sopradores» se dizem *Komûá* (pl. *Komû*), correspondente, parece, ao conceito etnológico de «iniciado».

Temos assistido a longa preparação teórica, sob forma de preleções noturnas, que os *Komûá* mais velhos dão aos que aspiram à mesma posição. O velho *Komû* de cócoras, ou sentado num banquinho, tendo diante de si o aspirante, também de cócoras ou sentado, vai desenvolvendo o seu programa de instrução. Quando lhe parece

bem, talvez depois de uma ou duas horas de explanação, dá por encerrada sua lição, despedindo-se do seu aluno com a saudação *nika-niya* (U. *nika-niña*), *adeus!* (lit. você vai ficando).

Sentados a certa distância, em amena conversa entre si, estão outros *Komû*, e o tuxáua. Quando o primeiro finalizou a sua lição sôbre as histórias, lendas, crenças, tradições, costumes, origem das cousas e das doenças, etc., virá um segundo instruir o aluno que espera pacientemente a nova lição, e mostra o seu interesse e aproveitamento dialogando com o mestre, conforme o costume indígena. E as lições prolongam-se até horas velhas da noite, encerradas por uma despedida geral. Mestres e alunos, durante estas horas de preleções servem-se abundantemente de *ipadú* (cfr. VI - 4, i (3)).

Infôrmou-nos um dos indígenas Taryana mais espertos, Vicente Joaquim Rodrigues, o qual fizera também o curso de pajelança, que o pajé tem reuniões periódicas, uma ou duas vezes por mês, com os vários *Komûá*. Preavisa-os de doenças que vão aparecer, e dá-lhes as instruções sôbre o que devem fazer para esconjurar êsses e outros males.

Há, além destas, outras reuniões mais solenes, aproximadamente cada semestre, quando dá a cheirar aos *Komûá* o seu *wihîô* («*wihîô wihyôti kâ axkawerêrâ-ré peókamî*», cheira e dá a cheirar a todos os parentes seu «rapé»).

4) Doenças e curas.

São várias as doenças que acometem os silvícolas e muitas vezes os prostram. As principais, pela freqüência e o maior número de vítimas, são:

a) *Verminose* — *Pirô pûrisé* (Uaupés *Pinô punisé*). As verminoses atacam-nos até quando velhos, mas especialmente as crianças dos dois aos dez anos, das quais quase 50% tombavam vítimas. (39) Ou ficavam tão enfraquecidas, que sucumbiam ao assalto de qualquer outro incômodo.

b) *Gripes e pneumonia* — *Ehõ*. Indicam-nos com um termo geral *Ehõ*, catarro. Pensamos que o organismo do indígena que

(39) Esta proporção deveras alarmante nos foi indicada pelo Missionário Pe. João Marchesi. Naturalmente isto sucedia e talvez suceda ainda àquelas tribos e localidades indígenas desprovidas de qualquer assistência sanitária. Graças aos hospitais da Missão Salesiana e às lanchas-ambulatórios que sobem mensalmente os rios Uaupés, Tiquié e Papuri, levando aos índios os recursos sanitários e de alimentação, e transportando os doentes mais graves aos hospitais, esta cifra reduziu-se dez vezes ou mais ainda. Citam-se episódios verdadeiramente

passa não só a noite, mas também várias horas do dia, no ambiente enfumarado da maloca (ou casas), com fogos acesos e sem escape para a fumaça, seja um campo propício para as gripes e pneumonias. No entanto, afirmando que o «catarro» vem dentro dos calxotes de mercadoria, temo-los visto fugir do povoado de Pari-cachoeira ao simples alarme de que em tal viagem da lancha as caixas traziam «catarro».

c) *Anemia — Di-petisé.* Observa-se especialmente nas crianças pela ingestão da terra, e nas senhoras depois de certa idade, pelo excesso de trabalho e depauperamento orgânico com a criação dos filhos.

d) *Bôba ou framboesia tropicalis — Maxsã dihyārã.* Consiste em chagas dolorosas sôbre todo o corpo.

e) *Impaludismo — Uháke.* Em geral os povoados indígenas situam-se em lugares saudáveis, pois são terras elevadas e, muito freqüentemente, vizinhas das cachoeiras. Têm aparecido, no entanto, surtos palúdicos, ou por causa das águas que se empoçam nas panelas das pedras, durante a vazante, ou pelos lugares inundados (os igapós) que o índio visita durante suas pescarias.

f) *Tuberculose pulmonar e laringea — Wāx-ti poari.* Dizem-nas *Wāx-ti poa-ri*, isto é, cabelos de *Wāx-ti*, que supõem pegados à garganta do doente. Citam-se vários casos nos rios Uaupés, Tiquié e Papuri, com tendência a ampliar-se (cfr. III - 4).

g) *Mal-de-olhos — Kaxpé-ri pūrisé.* Em tôdas as tribos são freqüentes as oftalmias, desde as simples irritações por friccionamento dos olhos com as mãos sujas, até os casos de conjuntivite e tracoma. Há umas formigas amarelas, ditas taxi ou formiga-de-fogo, que vivem em alguns paus e arbustos e cuja picada é dolorida e venosa, provocando até degenerescência da córnea. Os Makú, especialmente, são muito picados por essas formigas e ficam sofrendo da vista.

h) *Disenteria, Yohá — Diarréia, Di-yohá — Febres intestinais, Uháke.* Disenterias, diarréias e febres intestinais são freqüentes e

impressionantes de vitimados de verminose. Do cadáver do filho do tuxaua de Taracuá, em 1934, saíam vermes pela boca, pelo nariz, etc. Em Urubucuará os vermes perfuraram o abdomen de um menino que os ia tirando com os dedos.

causada por comidas deterioradas, águas corrompidas (40) ou com alta dosagem de *timboina* (por ocasião das pescarias com timbó). São freqüentes, outrossim, as disenterias por ocasião das festas indígenas, causadas pelo excesso de bebidas.

i) *Doenças venéreas.* Há nas lendas alusão, parece-nos, a doenças venéreas. No entanto são poucos os casos verificados de sífilis (41). Provando, porém, que não se trata de uma especial resistência do organismo ao *treponema*, bastam os poucos fatos conhecidos no Uaupés, e o contágio apresentado por alguns rapazes mal chegados a Manaus em busca de trabalho. Talvez conheçam e usem remédios vegetais. E é provável também que a imunização ou cura da sífilis seja resultado de uma malário-terapia espontânea, sabido como é que os indígenas são muitas vezes acometidos de malária.

j) *Ataques epileptiformes.* Conhecemos casos de ataques epileptiformes em pessoas de ambos sexos e de várias idades. Tombam fulminados com perda dos sentidos, quase sempre espasmos e convulsões, seguidos de sono e completa amnésia do ocorrido, de que foram informados pelos testemunhos (42).

(40) Rios e ribeirões (igarapés) são constituídos em longos trechos por águas paradas, nas quais não raro se vêem, em toda a superfície líquida, polens, pétalas, folhas e outros elementos orgânicos em decomposição. De ordinário êsses mesmos cursos dagua, ao menos durante os meses da enchente ou mesmo durante o ano inteiro, se acham em comunicação com atoleiros e águas putrefactas, como facilmente verificará quem alguma vez atravessar algum trecho da mata uaupesina. Se excetuarmos, talvez os trechos encachoeirados dos grandes caudais, é possível que uma análise meticolosa condenasse como insalubre tôda a restante e vasta superfície aquosa da região.

(41) Revelou-nos uma veterana Irmã enfermeira que nos seus 25 anos de enfermagem só lhe aparecera um caso de um rapaz afetado de doenças venéreas; e como se tratava de um rapaz já noivo, julgou de seu dever avisar a môça que não devia casar-se sem antes ter êle feito conveniente tratamento. Não foi, porém, atendida, com as lamentáveis conseqüências previstas para a esposa.

(42) De um desses casos soubemos a origem dos ataques. Trata-se do *Bayá* (mestre-danças) Henrique, Wanana de Carurú-cachoeira, rio Uaupés, atualmente (1955) setuagenário de cabelos grisalhos e olhos claros. Há alguns anos atrás um raio tombou em sua casa, queimando-o grevemente e deixando-o privado dos sentidos por algumas horas. Desde essa época sofre ataques periódicos e, por isso, tem receio de pintar-se para as danças, embora delas participe como *Bayá* (cfr. VII-6, a (2) que é. Temo-lo visto, apesar dos seus anos, dirigir com garbo as danças rituais durante 24 horas seguidas.

O conceito mágico sobre a origem das doenças não lhes permite tomar a mínima precaução. Não evitarão o contacto com a pessoa atacada por tuberculose ou gripe, ou infecção da pele, dormirão ao seu lado, deitar-se-ão na mesma rede, assentar-se-ão no mesmo banco, beberão pela mesma cuia, servir-se-ão da mesma panela em que imergem os dedos com o beijú.

O Missionário procura persuadi-los, por exemplo, do perigo do contágio na tuberculose. Apesar disso não deixam de tomar caxiri talvez mastigado por uma pessoa tuberculosa.

Não se decidem, senão vigiados e constrangidos, a tomar um remédio conforme as prescrições médicas, em tantas doses repetidas com tais intervalos (43). Ludibriando todos os cuidados, não duvidarão de pôr fora o remédio que lhes desagrada; se, ao invés, fôr de paladar agradável, tomá-lo-ão todo de uma vez, ou dividi-lo-ão entre o doente e os sãos. Um vidro de xarope será, em poucos minutos, consumido com farinha.

5) Remédios caseiros

Em alguns casos indicam-se alguns meios de cura para certas doenças, ou de prevenção contra elas, sem o recurso do pajé. É, não tanto um enfraquecimento do prestígio deste, quanto, parece-nos, da magia medicinal. Ensinam, por exemplo, que o peixe *surubi* faz mal a quem está com ferida; e a fruta *cubiú*, a quem está com impaludismo. Se alguém comer do peixe *piraíba*, sofrerá da vista, etc.

Os mais conhecidos remédios caseiros são (44):

a) *Para feridas: Recentes.* Fervem a casca do cipó *dyí-dá* (cipó de sangue), e aplicam a água à ferida. Ou ainda aplicam-se às feridas raspas da batata conhecida por *Kamí büxkō-Ro-kó* (remédio contra chagas).

Antigas. Lavam-nas muitas vezes com a água em que se ferveu o cipó de beira dagua chamado *Mõõ õr'sé-ka-poari* (bigode de piraíba).

(43) A crença no pajé vai sofrendo um golpe lento dos hospitais e ambulatórios da Missão e as viagens do Missionário distribuindo remédios. Muitos deles, presentemente, não só aceitam, como até pedem os remédios dos civilizados, especialmente quando lhes verificam uma pronta eficácia, por exemplo, os remédios antimaláricos, analgésicos, etc. Não se conformam, porém, com submeter-se a um demorado tratamento que vários incômodos exigem e não duvidam em fugir do hospital.

(44) Obtivemos esta lista do Húngaro Ladislau Auer que vive há vários anos entre as tribos do Uaupés.

b) *Contra picada de cobras.* 1.º *De jararaca:* machucam-se as folhas e a raiz amarelada de um arbusto denominado precisamente *Aña-kó*, remédio de jararaca, e por isso o cultivam nas roças. Aplicam-nas às mordeduras e dão também a beber o sumo ou infusão dessas folhas. Uma variedade de raiz preta tem ação ainda mais enérgica. Contra o veneno da jararaca empregam, outrossim, a infusão da raiz da *sororoca*.

Para as picadas de cobra em geral, bebem a seiva de um cipó denominado *Pirõ-dá* (cipó de cobra), de caule grosso e de seiva abundante e agradável, de que se servem igualmente para se desdentarem quando caminham pela mata.

Apesar desses seus remédios há cada ano certo número de vítimas das cobras e se esse número não é maior deve-se aos remédios e soros obtidos da Missão.

c) *Para dôr de dentes.* Empregam uma planta que arde como pimenta *Pixkō-kó*, remédio-para-dentes. Queimam as folhas e aplicam as cinzas ao dente dolorido.

d) *Para dor de olhos.* 1.º Se se trata de crianças, raspam a casca do cipó minhoca, *Ahwã-da*, deixam-no em infusão no leite materno ou, na falta desse, em água, e depois pingam algumas gotas no olho doente, servindo de um pequeno funil de folha de arumã. Para idêntico emprego, e com o mesmo processo, servem-se também do *guapuí*, uma planta parasita de longas raízes aéreas.

Quando o doente é uma pessoa crescida, aplicam-lhe ao olho, em gotas, infusão da raiz do cipó *Waxyã-dá*, depois de bem lavada e ralada. Aplicam, ainda, aos olhos doentes sal puro, ou misturado com estêrco de galinha bem pulverizado. Provavelmente o uso do sal seria uma indicação dos civilizados, aplicado, porém, conforme a concepção indígena.

e) *Para disenteria.* Misturam o latex da planta *Yoá-motõ* com água e tomam-no aquecido. Ou comem a tapioca misturada com o latex do cipó *Pixkō-sê-dá* (cipó do pássaro «tesoura»).

f) *Para dor de estômago.* Ralam uma batata dita *Bará*, e deitam a massa em água fria, e vão tomando em pequenas doses. Antes porém, de tomá-as devem transvasar de uma cuia para outra, e soprando sempre a substância. Sem esta precaução, afirmam, o remédio matará o doente.

g) Informam que da planta denominada *Taá-dõxká* (45) há muitas variedades, cada qual com sua virtude particular (vd. adiante

(45) É a perí-pirioca, *cyperus piperiôca*, cuja raiz tem cheiro ativo e à qual se atribui também virtudes afrodisíacas.

VII - 4, f (2 b): uma para mordedura de cobra; outra serve para as dores-de-barriga; uma terceira para reumatismo, uma quarta as senhoras esfregam nas pernas, nos seus incômodos.

6) Higiene

O ambiente em que vive o índio e suas crenças sobre as doenças não são de molde a facilitar a higiene.

a) Na maloca.

Sabemos que antes da influência dos civilizados, os defuntos eram enterrados na própria maloca.

A maloca quanto mais bem feita, mais fechada é, com apenas duas portas e sem janelas, portanto com pouca ventilação e pouca luz. A fumaça dos fogos acesos dia e noite enegrece e conserva as folhas do caraná do teto. Mas se esse fogo é uma necessidade para o aquecimento, vem prejudicar os pulmões com seu gás carbônico sobretudo à noite e com as portas fechadas.

Pela frequência dos casos, pensamos que as gripes, *Ehõ*, e pneumonias não sejam apenas efeitos de um resfriado de alguém que sai fora da maloca à noite, com o corpo nu. Trata-se porém de verdadeira predisposição de brônquios irritados pelo ambiente da maloca sem arejamento e supersaturado de anidrido carbônico.

O chão não é batido, embora seja limpo periodicamente, com um feixe de mato por vassoura. Fazem-no, por vezes, quando já está dentro o visitante que terá que suportar a poeira.

Não raro, porém, por causa, outrossim, dos cães que aí habitam (e temos visto às vezes cães chagados e doentes), o piso é poeirento, favorecendo a procriação dos bichos-de-pé (*Culex penetrans*) e pulgas.

Não raro as cascas de fruta são atiradas a um canto a apodrecer, provocando desagradável cheiro. Este é insuportável pelos vômitos e defecações na própria maloca, durante os dabacuris. Percebe-se algumas vezes um cheiro peculiar nos povoados indígenas.

b) Na pessoa

É também deficiente a higiene corporal. Tomam banho todas as manhãs, e mais vezes durante o dia. É porém, antes um banho para refrescar, do que para limpar. Não dispondo de sabão para eliminar a gordura do corpo e dos cabelos, vêem-se, não raro camadas de sujeira sobre algumas partes da epiderme, especialmente nas dobras da pele e nas partes cabeludas. Mesmo os que usam

sabonete, como os alunos do colégio, exalam odor desagradável e característico.

Embora saibam lavar a roupa, e alguns o façam bem, na maioria conservam a roupa no corpo até muito suja, ou mesmo até apodrecer. Nota-se precisamente o seguinte costume: lavar as próprias roupas com certa frequência enquanto novas. Quando as julgam velhas, não as lavarão mais. Se se molham, deixam as vestes secar no corpo.

As suas primitivas redes de tucum, de regra nunca são lavadas, e dentro em pouco estão enegrecidas pelo suor, fumaça e imundície. Sobem à rede com o corpo sujo. O único cuidado será, talvez, esfregar as solas dos pés, uma contra a outra, para limpá-las da terra.

Com toda a liberdade um índio, mesmo estranho e de passagem pela maloca (têmo-lo visto até entre índios de tribos diversas), deita-se durante o dia na primeira rede que encontra livre, enquanto descansa e conversa.

c) Na alimentação

Não vigora entre os indígenas a prática de preparar e tomar a alimentação com as mãos limpas. Vão cortando os pedaços de beijú com as mãos e, alternadamente, cada pessoa o mergulha com os dedos na quinhapira. Se esta, por acaso, estiver demasiado quente servir-se-á de um pau, encontrado casualmente no chão, para apanhar o fragmento de beijú que lhe escapou dos dedos na panela.

O beijú e outros alimentos não só são seguros com as mãos sujas, porém ainda depositados sobre a rede ou outro objeto qualquer imundo.

Bebem pela mesma cuia que anda de boca em boca. Do mesmo modo o cigarro ou uma bala passará de uma boca para outra.

Têm sido vistos a tirar e comer algum alimento, quiçá mesmo deteriorado, depositado na recipiente do lixo ou na lavagem dos porcos. E até mesmo, a disputar a ração com algum animal que está comendo, embora esteja ela no chão ou num cocho de pocilga.

d) Nos atos

Praticam igualmente certos atos bem repugnantes. Vai à maneira de exemplo o da mãe que, com a própria língua, limpa o nariz do filhinho; ou vai comendo os parasitas à medida que os encontra na cabeça da suas crianças. Este, aliás, é um costume geral, quando uma mulher «cata» a outra. Quiçá, à guisa de paga, quem tem o

trabalho de catar, vai comendo também os piolhos. Mais raramente dará o parasita à sua legítima proprietária (46).

Desconhecem o uso dos lenços, limpando o nariz com os dedos, os quais, ao depois, são esfregados contra alguma parte do corpo.

A mãe, ou outra mulher, com as próprias mãos atende ao asseio da sua criancinha e, depois, para limpar-se, contenta-se de sacudir a mão de lado e esfregá-la por terra ou contra alguma planta.

3) As artes

No complexo dos trabalhos que executam os silvícolas não só revelam aptidões preciosas, rara habilidade e outras qualidades já acenadas alhures, como também singulares prendas artísticas que estão a pedir à nossa civilização maiores oportunidades para se desenvolverem (47)

A casa que constroi, com tôda a sua alfaia, — bancos, cerâmica tecidos, canoas, armas, utensílios de caça e pesca, cestaria, — revelam além da estabilidade e solidez para os fins a que se destina, uma harmonia no conjunto, uma proporção das partes, um acabamento nos pormenores que impressionam agradavelmente. Em tudo se revela um notável *senso artístico* que convém particularmente considerar em sua tríplice manifestação: *tecidos, desenhos, música*.

a) Tecidos

Dentre os trabalhos de tecedura já recordamos as redes de dormir e de pescar. Mas, particularmente na *rede batida* (que parece de origem européia) e no *puericueio*, *Yaxkê Waxó-ro*, (vd. abaixo - d (1) a mulher indígena mostra seu gosto e habilidade artísticos. No *Yaxkê Waxó-ro* há uma bela combinação do tecido e enfiadura, servindo-se de avelórios coloridos. Admira-se nele uma agradável combinação de cores, proporção e regularidade no desenho e um acabamento perfeito da peça. No tecido, a malha é diagonal. Apresenta também combinação de fibras coloridas, para efeito de desenho. Na escolha das cores, como no acabamento revela-se bom

(46) Embora seja um costume geral, e o observem sempre que uma mulher procura os parasitas na cabeça de outra pessoa, negam-se a informar se há algum sentido mágico nesta prática. Quando percebem que estão sendo observadas, ou receiam sê-lo, interrompem o ato e procuram até disfarçá-lo.

(47) Com um canivete improvisado de um pedaço de fita metálica que envolve os caixotes de mercadorias, a criança trabalha na madeira canoas e, agora, até pequenos aviões.

gosto que faz dêsse tecido um belo adorno para as mulheres nas danças. Com missangas ou com fibras coloridas, os desenhos são as *gregas* características destas tribos.

6) Desenhos

4) *Desenhos murais*. Os desenhos pintados nas cascas que constituem as paredes das casas, não são reveladores de gosto artístico (48). É provável que aquilo que nos parece garatuja ou caricatura, seja a estilização de representações lendárias. Aceitando, embora, essa possibilidade, não se percebe a perícia dos riscos. As circunferências fazem-nas com perfeição. Quiçá seja por influência dos civilizados, servem-se para isto de um cordel, firmando-lhe uma das extremidades e amarrando na outra uma ponta de madeira que deixará a marca regular como a ponta de um compasso.

Nas pinturas murais servem-se da argila de diversas cores (principalmente branca, amarela, avermelhada, azulada), diluída no látex de *Öxtã-nĩmĩ* (isto é a sorva, *Couma utilis*, Mell. e outras espécies), o qual depois de sêco adquire grande estabilidade e resistência às intempéries, nem altera as cores.

2) *Desenhos sobre o corpo*. Executam, outrossim, no corpo vários desenhos. Terão seu sentido mágico, mas revelam sem dúvida um pendor artístico e, em alguns casos são feitos com capricho e maestria (49).

Observe-se 1.º — As pinturas não trazem representações totêmicas claras, salvo se se trata apenas de uma estilização, cujo sentido os indígenas atuais parecem desconhecer (50).

(48) Por exemplo, a representação de figuras humanas com o tronco desproporcional e informe, o pescoço figurado por um traço vertical, etc.

(49) Não cremos que a pintura no corpo seja indício de um período de nomadismo: "não tendo onde executar seus desenhos, faziam-nos sobre o próprio corpo". Opinamos, ao invés, que tenham um caráter *decorativo* (são, pois, indício de pendor artístico), além de os suporem dotados de *poderes mágicos* (virtudes profiláticas, etc).

(50) Koch Grünberg (Z.I. 349) encontrou entre os *Arwake* do Içana, e os *Wanana* e *Kubewana* do alto Uaupés, numerosos *desenhos antropomórficos*, e desenhos de plantas e animais, por vêzes mais ou menos estilizados. E informa ainda que as mesmas figuras das paredes de casca e postes da maloca, aparecem, nas festas, nos corpos dos índios, bem como nos seus potes e objetos de dança. Releva, outrossim, a escultura de "atraente figuras" antropomórficas e de animais não só na madeira, como também executados em espigas de milho, e dependuradas às traves e postes da maloca por meio de um cordel.

2.º — O que se diz *Nõ'ósé* ou pintura do rosto são semi-círculos com a parte côncava para cima, na testa, e retas em V ao lado dos zigomas e na face. De ordinário para a execução desses desenhos servem-se do *Mumí-kha*, isto é, um pauzinho como se fôra um *baton*, tendo numa das pontas uma bola de cera à qual adere o pó colorido, que se retira da pequena cuia em que se conserva e se vai aplicando ao rosto.

3.º — No tronco e membro executam vários desenhos, *We'é ohasé*, todos, no entanto, constando de linhas retas. Em alguns casos, nas grandes danças do dabacuri, todo o corpo é pintado como se fôsse uma veste, com riscos longitudinais e transversais. O processo para essas pinturas é o denominado *We-ohari-tyã*, a saber, tomam um pequeno cilindro de uma madeira muito leve dita *molongó* (em Tukanó *Poó-gö*, é a *ambelânia grandiflora*, da família das Apocináceas), com entalhes correspondentes aos traços que desejam, e enquanto a tinta está fresca fazem-no rolar de encontro à pele onde deixa os traços bem regulares. Servem-se igualmente de finas talas



desenho impresso com o cilindro do molongó

de arumã, não raro duas ou três amarradas à guisa de pincel, deixando um risco duplo ou triplo. Há também traços grosseiros executados com o dedo indicador molhado na tinta.

Não há, presentemente, marcas que caracterizem as tribos, como insinuam os primeiros exploradores. Observam-se os mesmos desenhos nas várias tribos.

4.º — As pinturas são feitas com tinta:

a) *preta* obtida das folhas de uma erva denominada *dyá-wé*, conhecida por *jenipapo*, ou do arbusto dito *we'é*. Do decocto das folhas do jenipapo deixado ao sereno resulta uma loção escura que empregam para tingir os cabelos quando vão branqueando. Da casca da vagem do ingá *laterifolia* extraem, também por maceração, uma tinta preta usada para os desenhos dos bancos.

b) *Tinta vermelha* do *õñã* ou *carajurú* (51), e do *Mõ'sã* ou *urucú* (52).

Tôdas estas tintas são bastante resistentes, pois perduram muitos dias, apesar dos seus banhos freqüentes.

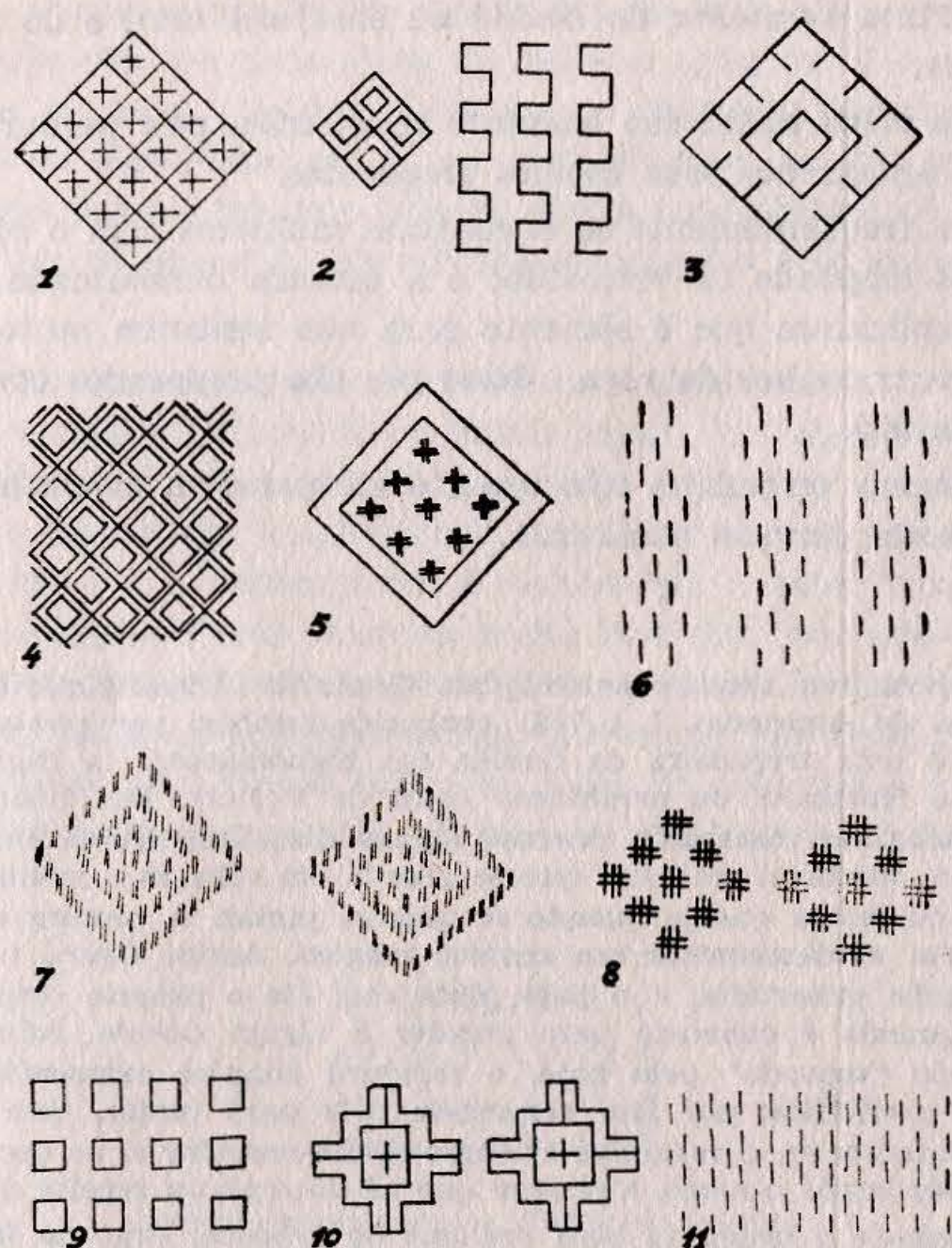
Muito freqüentemente se encontram mulheres com o rosto mais ou menos empoado de vermelho; é a pintura denominada *Tu-dyó-kúsé*. Explicaram que é somente para não sentirem tanto o ardor do sol nos trabalhos da roça. Esses pós são preparados com o urucú e carajurú.

Tatuagem verdadeira não usam e até parecem desconhecer a os indígenas da geração atual (53).

(51) *Carajurú* (ou *craxurú* como grafa Gonçalves Dias-Relatório da Província do Amazonas, I, p.766) conhecida também por *piranga* ou *pariri*, é uma trepadeira da família das bignoniáceas, (a *Bignonia chica* de Humboldt ou *arrabidaea chica* de Verlot). Das folhas secas e deixadas em maceração durante alguns dias deposita-se um pó vermelho, insolúvel em água que se guarda em cabaças e mistura-se com óleo ou resina quente quando se querem pintar. A pintura do carajurú tem evidentemente um caráter mágico. Assim figura no rito da iniciação pubertária, e o pajé pinta com ele o próprio corpo e objetos quando é chamado para atender à algum doente. Admitem que quando "soprado" pelo pajé, o carajurú adquire extraordinária virtude profilática; por isso servem-se dele para pintar, com pequenas circunferências, o rosto das crianças recém-nascidas e, ao depois, quando lhes impõe o nome, e sempre que há doenças ou receios de doenças.

(52) Emprega-se o *urucú* (a *bixa orellana* ou *arborea*, Hub. da família das bixáceas), diz Koch G. (Z. I. 448) com saliva, óleo ou leite de planta; não é tão resistente como a tinta do carajurú e descora-se à luz.

(53) Wallace, contudo, informava há um século (o. c.): — "Estes índios (do Uaupés fazem tatuagens, mas em pequena escala: para isso praticam ao longo dos braços uma fileira de picadas de formato circular. Os Tucanos distinguem-se das demais tribos por três linhas azuis e verticais que riscam no lábio superior em lugar dos bigodes". Pelos antigos exploradores sabemos das tatuagens de outras tribos do Amazonas, por exemplo, os Yavari, Urupá, Suarirana, Periquita, tôdas localizadas no rio Tapajoz. (Cfr. "Roteiro" de 1759, n. 54). Quanto às tribos do Rio Negro (sem precisar se estão incluídos os indígenas do Uaupés) escreve o Cônego André Fernandes de Souza (o. c. 455): "Uns furam as orelhas, beijos e nariz, em que introduzem penas e paus, custando-lhes essas operações dôres insofríveis; outros desenharam na pele muitos riscos pretos permanentes, usando destas deformidades industriais não tanto por distinção da sua tribo, como por causar um terror impostor aos seus inimigos". Dos *Desana*, há 50 anos informava Koch G. (Z. I. 264) são os únicos do Caiari que usam tatuagem executada com espinho de palmeira. São duas linhas paralelas azuis, do lábio inferior ao queixo.



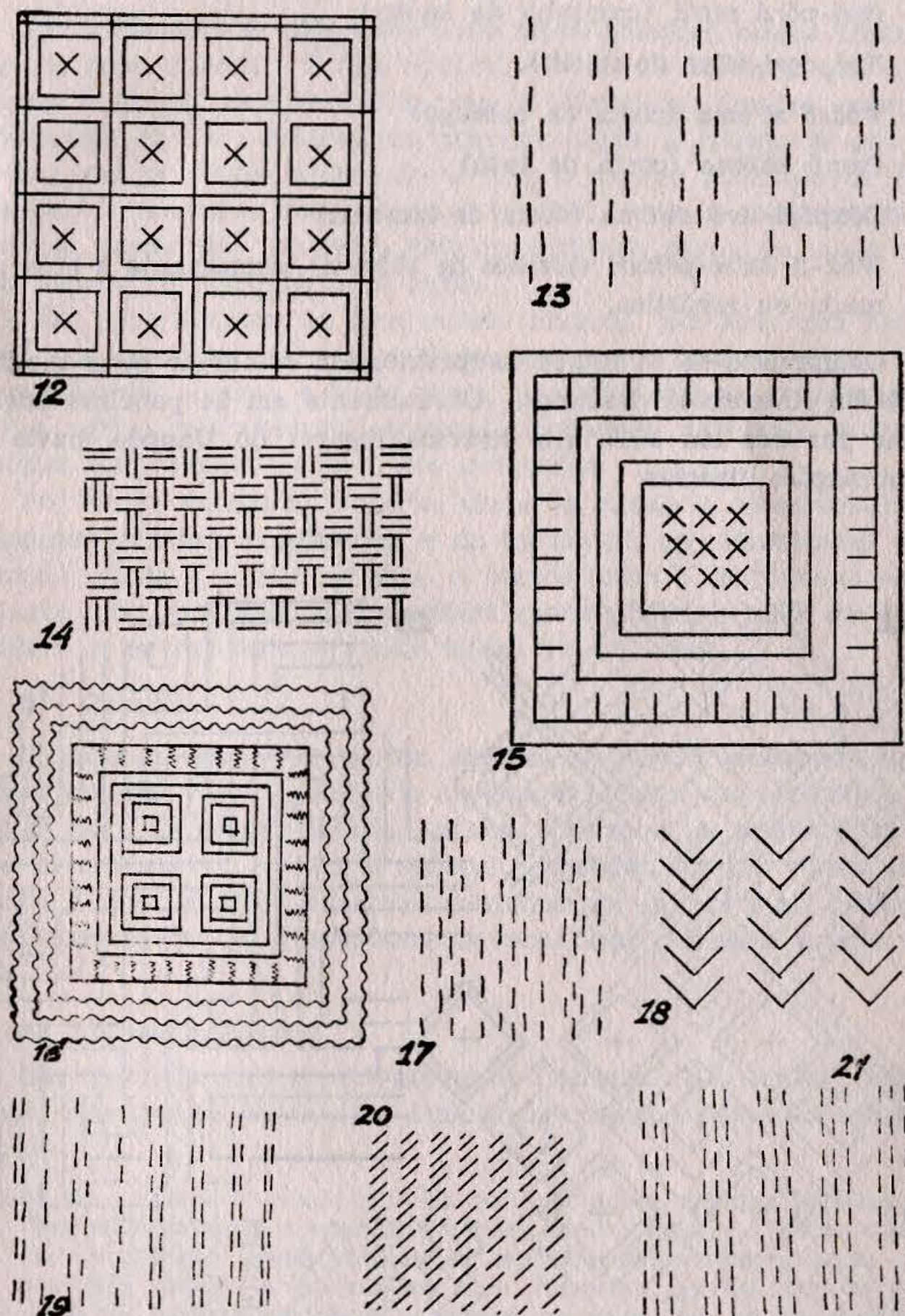
1. Yóásõ paxkó sê'ẽma — Costa de jacaré (preto); 2. Soxkõ-rõ ó:ri — flor (desenho) do ralo (preto e branco); 3. Sê'rá — abacaxi (verde e amarelo); 4. Ahũ-dõxkarĩ — pedaços de beijú (preto e branco); 5. Bu wahá-ro — cuia de cutia (verde); 6. Neé ó:ri — flor do miriti (amarelo); 7. Sirĩ-pia ó:ri — flor (desenho) da andorinha (verde e roxo); 8. Ūhuri sê'ẽma — costa do jabuti (preto e branco); 9. Ó:ri mãrĩ — desenho sem flores (branco e preto); 10. Sakú dõ'põ-ka — perna de saracura (branco e preto); 11. Yóásõ sê'ẽma — costa de calango (verde).

3) Desenhos sôbre os objetos

Os Baniva costumam executar desenhos nos camutins ou potes, e as outras tribos nas cuias de uso, especialmente no *maracá*. São côres vegetais com predomínio do branco, e os desenhos são sempre de gregas. Já mencionamos os desenhos nos banquinhos que os Tukano fabricam.

São oito os principais motivos ornamentais mais comuns que aparecem nos tecidos e trançados das redes e peneiras:

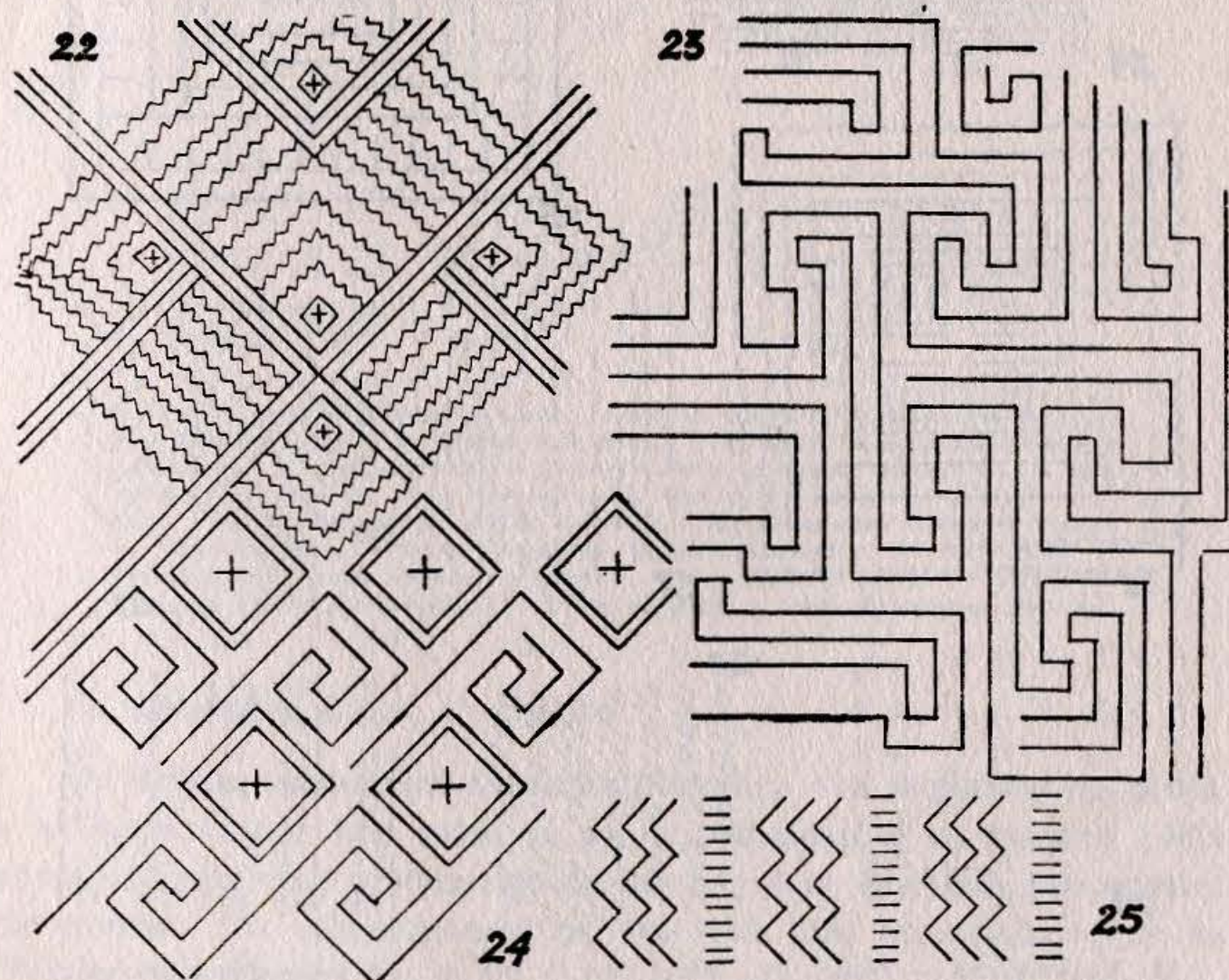
1. *Soxkõrõ-ó:ri* (flôres do ralo), isto é, semelhante à disposição das pedrinhas nos ralos.



12. Yuxkõ-dõxká — fruta; 13. Mixpĩ ó:ri — flor do açai (vermelho e branco); 14. Poxtá-da — rama de espinho; 15. Piã ó:ri — flor (desenho) do piã (ave); 16. Piã ó:ri — flor (desenho) do piã (ave); 17. Soxkõ-sero — surucucu (offidio) (amarelo); 18. Ā'rẽ-pũrĩ — folha da pupunheira (verde); 19. Sê'ã ma'á — caminho do piramirim (peixe) (vermelho e branco); 20. Nixtiã ó:ri flor (desenho da cobra-pintada); 21. Dõxpõri-têrõ sê'ẽma — costa do lambari (branco)

2. *Mixpi pūri* (fôlhas de açai), desenhos como as fôlhas da palmeira açai.
3. *Byá-pōrá ma'á* (caminho da saúva).
4. *Neé óori* (flor do mirití).
5. *Yóãsō sē'ema* (costa de calango)
6. *Pamō sē'ema* (costa de tatú)
7. *Dōxpōri-tērō sē'ema* (costa de lambari)
8. *Wāx-tī ōx'sé-pekuri* (joelhos de Wāx-tī), semelhante à cruz gamada ou esvástica.

Comprazem-se os índios uaupesinos em combinar êsses motivos e obtêm numerosos desenhos. Casualmente em 24 peneiras adquiridas por nós em 1947, em diversos lugares do Uaupés, havia 23 combinações diversas.



22. *Oxsō sē'ema* — costa da cobra de duas cabeças; 23. *Wāx-tī ōxsé-pekuri* — joelho de Wāx-tī; 24. *Wāx-tī-ke-ō* — tipiti; 25. *Bya-pōrá* — caminho de saúva (amarelo).

c) Música

1) Senso musical

Provavelmente o mais acentuado senso artístico dessas tribos é o gosto pela música. É tão notável este senso musical, que uma criança corta as suas taquaras com as dimensões devidas, amarra juntas oito ou dez e resulta um pequeno órgão, a «flauta-de-pã» ou *cariço*, com as notas sucedendo-se com o mesmo intervalo de frequência de vibrações que na escala musical, como se pôde verificar com um harmônio. De regra fabricam-na aos pares, de modo que uma servirá de contracanto à outra.

São, pois, dotados de bom ouvido musical, por isso com muita facilidade aprendem os mais variados dos nossos cantos, mesmo trechos clássicos, a uma e mais vozes, e comprazem-se grandemente com a música instrumental ou vocal. Apreciam, outrossim, muito a «música dos brancos», isto é, dos civilizados.

Por efeito da língua Tukano, cheia de nasais e numerosíssimas e ásperas guturais e aspiradas, e da influência da alimentação (pimenta,), clima e gênero de vida, a voz do índio é de pequena elasticidade (54), metálica, desagradável quando fala, e mais metálica ainda o é no conjunto, quando falam ou cantam.

2) Canções

O indígena gosta de cantar, embora se mostre acanhado de o fazer, fora das festas, diante do civilizado. Possui um repertório de cantos para as danças rituais (*cantos religiosos*), e outros para os seus divertimentos (*cantos profanos*). Aquêles sempre corais, sem solos e a uma só voz. Êstes são cantados por um ou mais cantores simultaneamente ou alternadamente, repetindo o mesmo motivo, ou não.

a) Cantos religiosos

São cantados exclusivamente pelos homens. São lentos, monótonos, com muitas repetições. Quanto ao ritmo, inspiração e movi-

(54) É tão pequena a elasticidade da voz que talvez nenhum indígena do Uaupés seja capaz de dar uma oitava inteira. Fora das festas e danças os homens jamais cantam; as mulheres raramente o fazem, por exemplo, quando trabalham na roça. Releve-se, porém, que as canções dos homens são hinos religiosos, ao passo que as das mulheres são composições báquicas que executam quando distribuem a bebida. Entre os ex-alunos, e especialmente entre as ex-alunas da Missão Salesiana, há maior elasticidade e ouve-se com mais frequência cantarolar. São, porém, de ordinário os cantos religiosos ou profanos aprendidos no colégio.

mento podem classificar-se ou enquadrar-se entre as composições gregorianas. Como o único processo de aprendizado é a outiva e a memória, segue-se que a *música* se conserva mais ou menos fiel (55), porém a *letra* se foi corrompendo. Hoje, em muitos desses cantos, há apenas sons sem significado, e os próprios silvícolas confessam não entenderem o sentido das articulações que proferem (56).

Alguns desses cantos inspiram-se em a natureza: canção da «cutia que come umari», o «desfolhar-se do açaí», canção da borboleta, da abelha, etc.

Os cantos ou as danças iniciam muita vez com assobios e regularmente terminam também com um *fortissimo* de assobios e gritos.

O Pe. Antônio Giaccone informa (*Os Tucanos* pág. 52) que há um canto reservado ao tuxáua, e com a mesma melodia da dança. Enquanto o grande cigarro ritual vai passando de boca em boca entre os homens sentados em seus banquinhos, o tuxáua canta assim:

«*māri būrkōrá, māri parkō-s'ōmōá baxsesé duhi-wé:pāra, yōō ná pōrá uhú duhi, uhú duhi we:yá, māxsā yōō pōra;*

isto é: «nossos velhos, nossos antepassados, sentados faziam cerimônias (Sopros), como faziam eles antigamente, fazei-o vós também, fumando, meus filhos, fumando sentados».

b) Cantos profanos

Os cantos profanos constituem patrimônio artístico exclusivo das mulheres. Os homens não os sabem cantar, como as pessoas do sexo feminino ignoram os cantos religiosos dos homens. Merecem denominadas *canções báquicas*, porque, de regra, as mulheres ou moças os cantam quando distribuem a bebida, no intervalo das danças. Todas estas canções apresentam um sentido bem claro; são convites para beber ou pedido de bebidas; não raro referindo também episódios da vida da cantora. São *recitativos*, e, portanto, respeitando a melodia, a executante irá cantando seus versos, ora mais longos, ora mais curtos, umas vezes com mais felicidade, outras, com menos. Há, assim, campo para a inspiração pessoal, embora obedecendo a um padrão tradicional e empregando frases e idéias usuais. Algumas são mais movimentadas, outras, menos; desenvolvendo um mo-

(55) Como se verifica assistindo-se em diversas circunstâncias e lugares ou tribos diversas, as suas festas.

(56) Como de resto, acontece também nos cantos populares dos civilizados. (Cfr. também VII-6, a (2)).

tivo musical simples, de poucos compassos, porém melodioso e agradável. Como melodiosas e agradáveis embora também de poucos compassos são os cânones musicais que executam na «flauta-de-pã» e no «japurutú».

Quanto à execução, releve-se que, às vezes, se encontram belas vozes. Entre as Baniva e Kubêwãna observam-se também os trechos de *piano* ou mesmo *pianissimo* e os fortes; cuidado que não nos foi dado notar em outras tribos. Não há, porém, preocupação quanto à respiração; especialmente quando já temulenta, a mulher cantará enquanto lhe sobrar fôlego, interrompendo depois de improviso o verso ou a melodia para respirar rumorosamente.

Algumas dessas canções das danças das mulheres, como outrossim dos pajés, terminam com uma gargalhada ou um grito característico.

c) Canto dos xamã

Há um repertório exclusivo dos pajés. Como um pajé se forma à escola de outro, quiçá de tribo diversa (cfr. VII — 2, e (2 f) explica-se o fato de ouvir um mesmo canto executado por pajés de diversas tribos. São no entanto bem diversas as melodias dos cantos dos pajés *Tukano* do Tiquié e as dos pajés *Wanana* e *Arwáke* que pudemos gravar (cfr. «Discoteca Etno-linguístico-musical»).

Quase sempre os pajés cantam ao som do maracá. Seus cantos constituem um dos processos de cura, e por isso variará conforme a doença. O motivo musical é um canon grego-gregoriano, melodioso, lento, solene. Em alguns cantos a letra já se acha adulterada; são sons articulados sem sentido. Por vezes há também gargalhadas intercalares.

3) Instrumentos musicais

R. G. Izikowitz («*Musical and other sounds instruments of the South American Indians — A comparative ethnical study*», 1935) apresenta quatro grupos de instrumentos musicais: 1.º *idiófonos*, 2.º *membranófonos*, 3.º *cordófonos* e 4.º *aerófonos*. Do terceiro grupo não encontramos nenhum exemplar nas tribos Uaupésinas (55). Dos outros há vários instrumentos, todos de origem evidentemente indígena.

(55) Nestes últimos anos, alguns indígenas que descera, por motivo de trabalho ao Rio Negro, se enamoraram tanto da *guitarra* que por lá ouviram, nas festas dos caboclos, que o possuir uma delas constitui o sonho fruto dos seus trabalhos. E, ao regressarem aos seus povoados passam horas esquecidas do dia e da noite tangendo monotonamente o

a) *Idiófonos*

Como instrumentos de ritmo das danças possuem:

1.º — *Tubo-de-ritmo*. No idioma Tukano denomina-se *ahū-wō*; plural *ahū-pawō*. É um cilindro de embaúba de um metro de comprimento, e 10 cm de diâmetro, ôco, com a extremidade inferior que toca o solo, obturada; porque corresponde ao nó. A superior é aberta e termina com um prolongamento retangular, por onde se segura com a mão direita. Cada dançante leva o seu instrumento e vão todos juntos marcando o ritmo do passo com uma pancada contra o solo. Com freqüência êstes instrumentos são pintados de branco, com o latex da sorva, e com desenhos de gregos de côr vermelha ou preta.

2.º — *Bastão-de-ritmo*. Algumas vêzes os dançantes trazem na direita um simples bastão, de qualquer madeira, que se diz em Tukano *yuxkō*, também com a finalidade de marcar o ritmo.

3.º — *Murucú*. *Murucú* é o têrmo da língua Nheengatú; em Tukano se chama *yaígō*, isto é, «pau-da-onça» (Gonçalves Dias denomina-os «*murucús-maracás*»; (cfr. «Relatório da Província do Amazonas, vol. I, pág. 760). Consiste numa haste de pau brasil (mirapiranga), com belas pinturas e adôrno de plumas coloridas, de uns dois metros de comprimento e seus 3 cm de diâmetro, e a extremidade superior em forma de garfo. Quase ao centro há uma intumescência com fendas e dentro algumas pedrinhas. Feitas as fendas, submete-se o lugar ao fogo, e depois de aquecido dilatam a intumescência e introduzem as pedrinhas.

O tuxáua que preside às danças, empunha-o com a mão direita e bate-o contra o biceps do mesmo braço, produzindo um rumor como de chocalho, enquanto a haste inteira se põe a vibrar. Serve para marcar o início das danças.

4.º — *Crótalo*. Em Tukano chama-se *kixtyó* e soa como castanholas. São pequenos cocos de tucumã, enfiados em um cordão, que se amarram ao tornozelo direito, em alguns números de danças, a fim de marcar-lhes o ritmo.

5.º — *Maracá*. Em Tukano denomina-se *yarsã* ou *yarsã-ga*; pl. *yarsã-pá*. É um chocalho preparado com uma cabaça, na qual

se praticou um orifício na parte inferior por onde se introduziram algumas sementes ou pedrinhas e se adaptou um cabo de uns 10 ou 15 cm por onde se segura e agita. Alguns são pintados com os desenhos comuns já vistos. Em alguns números de danças os homens todos agitam o maracá.

É, além disso, um instrumento mágico, de que se servem os pajés nos seus processos de cura, e com o qual vão ritmando também suas canções terapêuticas.

Do *troceno* já falamos (VII — 1).

b) *Membranófonos*

Só conhecem um, de que se servem para anunciar a hora do caxiri, o *tambor*, em Tukano *twá-tō*, pl. *twáthe-pawō*. É um pequeno tambor de seus 20 cm de diâmetro e 20 de altura. A parte cilíndrica é feita de casca de louro, e é fechada em ambas extremidades com pele de macaco sem o pêlo, e bem esticada. Soa-se com uma pequena baqueta de madeira, *twá-tō pa:-kō*.

c) *Aerófonos*

Neste grupo se inclui o maior número dos instrumentos indígenas, os seus vários tipos de flautas e apitos. Alguns dêstes instrumentos emitem diversos sons, permitindo a execução de variados e agradáveis motivos musicais. Outros, ao invés, apenas um som que se faz soar sempre ritmadamente. Observe-se que, em geral, a execução começa por pequeno exercício de afinamento dos instrumentos, e encerra-se por um *fortissimo* de todo o conjunto instrumental.

1.º — *Flauta-de-pã*. É o *syrinx* dos gregos, conhecido regionalmente pela denominação de *carico*, e, em Tukano, *wéō*, pl. *wéō-pari*. Consta de 6 a 10 tubos de taboca, de diverso comprimento e grossura, amarrados entre si, com os orifícios num mesmo plano, como numa gaita. Fabricam-nos sempre aos pares, para que os dois tocadores estejam afinados e, com uma *terça* ou *quinta* de diferença, um possa executar o *canto* e o outro o acompanhamento ou *contracanto*. Classificam-se em vários tipos, conforme o número de tubos e sua tonalidade: *yörörí-pa*, *wéō-pa*, *puxtiri-pa*, *wanỹã-pa*, *yötiri-pa*.

A flauta-de-pã é, por excelência, o instrumento dos rapazes; jamais a vimos tangida por homens maduros. Ao som do *carico* desenvolvem-se agradáveis números de danças (vd. VII — 6, a (4), com variadas melodias, e com caráter recreativo nos intervalos das danças rituais. As môças também participam, como parceiras de cada rapaz músico. Os músicos às vêzes dançam em ala, segurando

pobre instrumento. Talvez o encanto não lhes derive do prazer auditivo que experimentam, como de parecerem, com isto, mais adiantados ou civilizados que os outros seus irmãos. Já se vê também alguma gaita ou sanfona ou vitrola entre os ex-alunos da Missão.

com a direita a flauta, e com a esquerda o ombro do companheiro ao lado; neste caso as damas postam-se de permeio, segurando pela cintura os dois homens entre os quais se acha, um em cada braço. Outras vèzes os tangedores em coluna, evoluem circularmente ou em caracol, ora para a direita, ora para a esquerda, e então, com a mão esquerda acima do próprio ombro, seguram a mão de sua dama.

2.º — *Flauta longa*. Em Tukano por vèzes se diz *buxpú-wö*, pl. *buxpú-pawö*, que pròpriamente indica a *sarabatana*. Denunciando, no entanto, sua origem estranha, está o nome mais comum *yapúrutu*, (*yapurutú* em Língua Geral). É uma flauta de paxiúba, sem registros, medindo aproximadamente 1,50 m de comprimento, com o diâmetro de 3 a 5 cm. Sopra-se pela extremidade superior, tendo, a uns 10 cm. abaixo um orifício que se gradua com uma lâmina de folíolo de palmeira, como se fôsse a palheta de uma requinta. Combinam-se também aos pares, canto e contracanto.

São de vários tamanhos e cada qual com seu nome de uma ave ou animal, assim entre os *Wanãna* e *Kubêwana*. O Tuxáua Julio, de Pari-cachoeira (rio Tiquié) assegurou que êsses nomes são dados por outras tribos, não pelos Tukano.

Com esta flauta se executam belos e variados motivos musicais. É, por certo, o mais agradável dos instrumentos indígenas. Após breve ensaio, a fim de verificar a afinação dos instrumentos (canto e contracanto), dois ou quatro homens iniciam a dança: com a mão direita seguram o instrumento, enquanto a mão esquerda pousa sôbre o ombro do companheiro ao seu lado. Deslocam-se assim até o fim da maloca, tendo o cuidado que o instrumento de um não se choque com o do outro ao mudarem de posição para a marcha em sentido oposto. As mulheres, que entram para a dança, postam-se entre dois homens, segurando-os pela cintura.

3.º — *Flauta de osso*. Em Nheengatú é conhecida por *membí*, e em Tukano, por *way-kö o'ã* ou também *puxtiri o'ã*. É uma flauta de 15 a 20 cm, feita de osso da tibia de animal, com três orifícios longitudinalmente, à semelhança das nossas flautas, e um superior, verticalmente, por onde se sopra, sendo êste orifício em parte obturado com breu, para que o ar entre na intensidade e direção convenientes. Toma diferentes nomes, conforme o nome do animal cuja tibia se aproveitou: *ñamú o'ã* (osso de veado), *yái o'ã* (osso de onça), etc.

Durante as danças esta flauta estará sempre enfeitada com uma enfiada de carapaças de diversas côres de coleópteros. Os homens trazem o instrumento com a mão direita, em alguns números de

danças, e fazem-no soar com intermitência, à guisa de apito, nos intervalos dos cantos.

4.º — *Flauta-cutia*. Seria a tradução do nome Tukano *bwá-wö*, pl. *bwá-pawö*; pois *bwá* significa *cutia* (pequeno roedor, *dasyprócta aguti*). É um pequeno pífaro de taboca, de 20 a 30 cm, adornado com penas coloridas.

Há uma dança que se denomina *bwá-barsá*, na qual todos os homens trazem na mão direita êsse pífaro. Em dados momentos cessa o canto, e cada qual faz soar o próprio instrumento, como um simples apito, porém ritmadamente. A certa altura alguns atiram ao chão o seu pífaro, mas retomam-no em seguida, fazendo-o novamente soar. A dança se encerra com um assobio mais forte e prolongado.

5.º — *Caramujo*. Em Tukano se chama *sá'ã*. É um apito que se obtém do caramujo. Um velho indígena informou que, sob êste mesmo nome, antigamente se designava também um pífaro de taquara ou taboca, com um orifício no centro que se aplica ao nariz para emitir o som, e com os dedos obturam-se as extremidades. É êste um instrumento que muitos da geração nova desconhecem.

6.º — *Varejeira*. Em Tukano se diz *mõxtê-poro*, que significa justamente *mosca-varejeira*. É uma pequena flauta de embaúba de uns 30 cm. com orifício vertical, como em geral nas flautas. Tange-na nos intervalos das danças. Os sons imitam articulações de palavras, e assim os rapazes dirigem convites sexuais às môças. É o que se diz *puxtí-weresã*, queixar-se tocando flauta (cfr. VII — 1).

7.º — *Mawáko*. Sob êste nome vêm dois tipos diversos de flauta: 1.º) um pífaro de embaúba, podendo atingir até um metro de comprimento; 2.º) uma pequena flauta de 12 a 15 cm. com um orifício lateral, ao centro, também de embaúba.

8.º — Há vários tipos de apitos ou assobios, e que usam nas danças, assobiando ritmadamente nos intervalos dos cantos. Um deles é de taboca, tem o feltio de um apito comum, de uns 10 cm. com o orifício de sôpro na extremidade superior, e usa-se na dança denominada *wá'wá-ri barsá* (dança do capacete de arumã).

Outro, também de taboca, e do tamanho do precedente, porém com orifício no meio.

Em outras danças em vez de apito, cada homem traz um pedaço de cipó, de 20 ou 30 cm de comprimento, cuja casca se desprende muito fâcilmente, ficando como uma bainha. Apertando-se com a mão esquerda essa bainha, e com a direita puxando o cerne

do cipó, resulta do atrito um silvo muito agudo. Este apito denomina-se *simiõ-mi*.

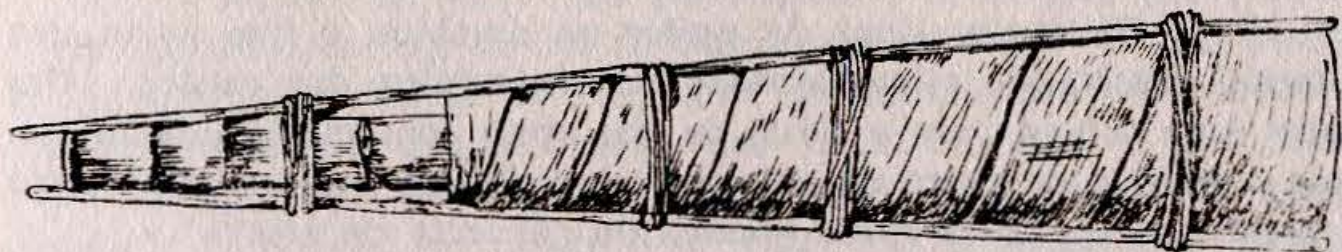
9.º — *Jabutí*. É preparado da carapaça do jabutí, donde lhe vem o nome, que em Tukano é *úhuri*, esvaziada de sorte que o casco fique intacto. Depois obturam-se, em parte, os orifícios com breu. Prende-se fortemente o instrumento sob o braço esquerdo, enquanto a mão direita aberta vai atritando com força o lábio do orifício superior; emitirá, então, som rouco, semelhante ao da cuica.

Vimos que o homem, ao soar este instrumento, ia recuando até esbarrar, por brincadeira, nas mulheres que se afastavam entre gargalhadas.

10.º — *Cabeça de veado*. Em Tukano denomina-se *ñamá dõxpõ-á*. Consiste exatamente numa cabeça de veado, tendo obturados com breu os vários orifícios, exceto um, na parte superior, entre os chifres, por onde se sopra. Usam este instrumento para anunciar o caxirí, e precisamente o som procura imitar as palavras: *pêru wá: tyá* (traga caxirí) que se repete várias vezes, e termina com a repetição: *kero, kero, kero* (depressa, depressa, depressa).

11.º — *Ocarina*. Em Nheengatú *toré*; em Tukano *uxpítu*, pl. *uxpítu-pá*. É um instrumento de barro cozido, que lembra a ocarina, e que sopram pelo caminho, quando se dirigem ao dabacurí (cfr. VII — 4, e (2)).

12.º — *Juruparí*. Em Tukano se diz *mírí* (Uaupés *mini*). É o instrumento misterioso. São tubos de paxiúba, envolvidos pelo líber de chibarú (*epérúa grandiflora*) enrolado em espiral, com duas varas que emergem como chifres, da extremidade superior, e por onde se segura para soprá-lo. Conforme o comprimento que varia de 80 cm a 1,50 m., e diâmetro de 6 a 10 cm., o som será como o de um trombone, ou mais grave, como o de um baixo.



mírí (juruparí)

São quatro diversos, porém, como os fazem sempre aos pares, *canto e contracanto*, constituem uma banda musical de 8 instrumentos que soam simultaneamente, num conjunto rouco, forte, mas bem harmonizado e que muito agrada ao índio. Na pitoresca no-

menclatura indígena, em vez de canto e contracanto os instrumentos são denominados *marido* e *mulher*. Já relevamos alhures (VII — 2, c (2) a crença que os *mírí* são «gente», e talvez derive desta crença a denominação de marido e mulher.

Cada instrumento tem seu nome, conforme o tamanho; não sabem, porém, explicar-nos a razão dos nomes.

Começando pelos maiores, é a seguinte a ordem que nos deu o tuxáua-bayá Júlio de Parí-cachoeira (rio Tiquié); em 1953:

1.º — *baaró* (uma ave de rapina); 2.º — *mahã* (arara); 3.º — *dê'tõ* (esquilo); 4.º — *kixtyó boxká* (feixe de crótalos); 5.º — *arũ-tõ* (assari, um pequeno tucano); 6.º — *mêrê-i'si* (um macaquinho, talvez o saguí); 7.º — *doé* (taraira, peixe); 8.º — *pextoá* (maçarico, ave aquática caradriídea).

Em abril de 1955, dois pajés da tribo Tukano, Marcelino de Iuquirá e Henrique de Japú-igarapé (Uaupés) indicaram também os nomes dos instrumentos, porém com alteração da ordem, a saber (registramos sua pronúncia defeituosa), começando pelo maior: 1.º par: *kixtyó-boxká* (conjunto de chocalhos), sua mulher é *anõ-nõ* (*assari*); 2.º par: *it'si* ou *mê'nê-i'si* (macaquinho branco de costa amarela), sua mulher é *pusõ* (assim pronunciam, em vez de *porõ*, *makú*; e explicaram o porquê, isto é, serve de criado, é o *makú* dos juruparí); 3.º par: *doé* (taraira), sua mulher é *pextoá* (maçarico); 4.º par: *dê'tõ* (esquilo), sua mulher também é *pusõ*.

Parece que cada tribo tem o seu modo peculiar de preparar os *mírí*, de sorte que, sem prévio ensaio, os de uma tribo não sabem tanger convenientemente os instrumentos de outra tribo. Assim, ao menos, se desculparam os Wanãna de Carurú-cachoeira (Uaupés) de só haver um homem deles que sabia tocar os *mírí* emprestados para a ocasião, pelos vizinhos Huhudêne de Uaupim-cachoeira (rio Aiari, afl. do Içana).

13.º — *Eheõnõ*. Não é propriamente um instrumento musical, senão um objeto lendário e para comemoração das lendas. Já descrevemos acima esta pequena corneta (Cfr. VI — 4, i (3)).

4) Motivos musicais das flautas-de-pã

O Missionário Salesiano, Pe. Eduardo Lagório, apreciador da música indígena (58) forneceu as seguintes notícias sobre as flautas-de-pã e seus motivos musicais.

(58) E que já se tem inspirado sobre motivos musicais indígenas para a composição de cantos religiosos e profanos.

«Os três primeiros tubos (da flauta-de-pã) dão sempre um acorde às mais das vezes *maior*, e de vez em quando *menor*, resultando os três primeiros tubos:



1. Notas dos três primeiros tubos: 2. wānyā-pa (de nove tubos): 3. yöröri-pa (de seis tubos): 4. puxtiri-pa (de oito tubos): 5. wéõ-pa (de sete tubos): 6. yötiri-pa (de nove tubos).

Os outros tubos se vão sucedendo com mais variedade. Há uma flauta pequena, a que chamam *wānyā-pa*, com nove tubos, cujas notas são as seguintes (2 supra):

A outra com que respondem aos tubos mais grossos, ou vice-versa, toma o nome de *yötiri-pa* (*yöti*, respondem).

As tonalidades variarão naturalmente com a variação das medidas. Estas dependem, da medida que se adotou para o tubo maior, e também do seu fabricante, porque se medem pelas falanges dos seus dedos. A diferença de tamanho entre o 1.º e 2.º tubo corresponde às duas primeiras falanges do indicador; entre o 2.º e 3.º tubo, e entre este e o 4.º, à primeira falange do indicador; entre o 4.º e o 5.º, apenas meia falange; entre os outros tubos só a ponta do indicador.

Note-se que a partir do 3.º tubo o diâmetro vai diminuindo. Essa regra vale para o tipo pequeno *wanyã-pa*.

Preparam, outrossim, uma flauta pequena de seis tubos, a qual chamam *yöröri-pa*, e toca-se *sözinha*, isto é, sem contracanto.

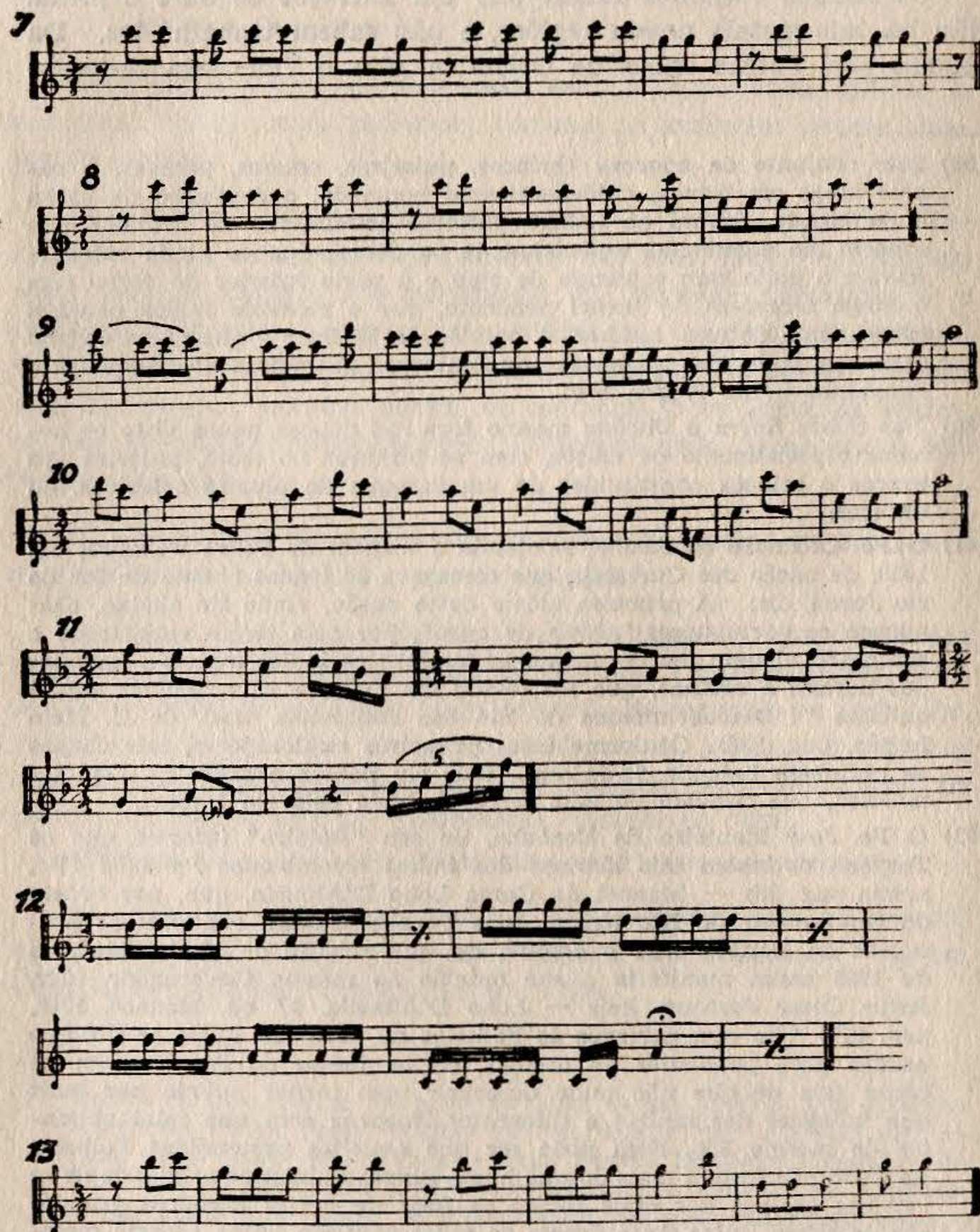
Uma delas dava as seguintes notas (3 supra):

Com tubos mais compridos fabricam vários tipos de flautas, uma denomina-se *wéõ-pa*, outra, *puxtiri-pa*.

As mesmas sopradas nos tubos mais grossos, ou vice-versa, servem de contracanto, e neste caso se dizem também *yötiri-pa*.

Duas delas, confrontadas com o harmônio, e que serviram para a execução das melodias abaixo, davam as seguintes notas (4 e 5 supra):

O mesmo informante forneceu as seguintes melodias, escolhidas entre as mais fáceis do repertório indígena, para adaptá-las ao compasso:



7. melodia com wéõ-pa (7 tubos); 8. variante melódica com o instrumento de 8 tubos; 9. melodia com puxtiri-pa (8 tubos); 10. outra melodia com o de 8 tubos; 11. melodia com a yötiri-pa (9 tubos); 12. melodia com wéõ-pa (7 tubos); 13. outra melodia com wéõ-pa.

d) *Plumagem e adornos*

São muitos os enfeites indígenas; os mais vistosos são para os homens (59), mas seu uso nestes é exclusivo para as danças (60), ao menos presentemente entre as tribos do Uaupés.

Os antigos viajantes falam (61) em adereços de ouro e prata. Não há tais metais nessas regiões, e não sabem trabalhá-los. Da relação com outras tribos da Colômbia (62) e Venezuela tê-los-ão

(59) Este conjunto de adornos (brincos, pulseiras, colares, pentes), o cabelo longo em trança, cuidadosamente penteado, a depilação da barba e do bigode, davam ao índio, conforme testemunho de Wallace, um aspecto tão efeminado, especialmente na dança, quando ainda resguardavam o peito com o escudo de cipó e a parte inferior do corpo com o longo *waxsó-ro* de tururí pendente, que o cientista inglês pensava estar diante de uma mulher. A opinião de Wallace é que desse engano nasceu a lenda das Amazonas ou mulheres guerreiras ("Viagens pelo Amazonas e Rio Negro, 630).

(60) Nas tribos *Roéra* e *Ihwāna* mesmo fora das danças temos visto os homens especialmente os moços, com as pinturas no rosto, pulseira nos braços e brincos constituídos de um batoque de plumas coloridas, ou brancas.

(61) O Pe. Cristovão de Acuña, relatando a viagem de Pedro Teixeira, em 1639, da nação dos *Curizaris*, que começava 28 léguas abaixo da foz do rio Juruá, diz: "A primeira aldeia desta nação, vindo rio abaixo, chamaram os portugueses "aldeia de ouro", por nela terem encontrado e comprado algum, que em pequenas laminas os índios trazem pendentes dos narizes e orelhas, que foi tocado em Quito e se achou ser de 21 quilates" ("Descobrimientos do Rio das Amazonas, trad. de C. Melo Leitão, pag. 236). Conforme êsses primeiros exploradores, tais chapas se obtinham batendo "este ouro, todo em pontas e grãos de bom tamanho", que tiravam de uma serra banhada pelo rio Iquíari.

(62) O Pe. José Monteiro de Noronha, no seu "Roteiro" informa que os Taryana obtinham tais laminas dos índios colombianos *Panēnōá* (Vd. acima pag. 36) — Manoel da Gama Lobo D'Almada, que, por ordem do Governador do Rio Negro, João Pereira Caldas, explorou as passagens do Uaupés para o Japurá, em sua relação de 13 de setembro de 1785 assim manifesta a sua opinião ao mesmo Governador (Cfr. Artur Cesar Ferreira Reis — *Lobo D'Almada*. 1.^a ed. Manaus, 1940, pag. 82): "No que pertence às Folhetas de ouro das quais se diz que uzavão para pendentes de orelhas, certos Índios do Rio Uaupés; he couza esta de que não pude descobrir nem menor noticia por mais que indaguei das muitas e diferentes Naçoens com que falei abitan-tes do mesmo Rio. Bem pode ser que aquellas pretendidas Folhetas de Ouro não fossem mais do que huma illuzão quimerica originada de se ver nas orelhas dos ditos Índios as Azas de certos Bizouros grandes côr de cobre, cujas Azas depois de secas parecem huma especie metálica pela sua consistencia e luzimento.

Emfim eu tenho para mim que esta Noticia das tais Folhetas de Ouro do Rio Uaupés, he tão Fabuloza, como o he certamente a que se afirma na Sinopse do Padre Jozé Monteiro, de se terem tirado ou

obtido por troca. Atualmente só se encontram algumas mulheres com laminas triangulares de prata batida, de variado tamanho, enfiadas em um cordão, e se usa como colar ao redor do pescoço. São ditos, pela sua aparência, *mo'mō-rō khwiri* i. e. fatias de borboleta.

1) *Adornos femininos*

Além das pinturas sobre o rosto, seios e corpo, como enfeite (e não como veste), como declaram, possuem as mulheres poucos objetos de adorno:

a) *Colares*. São de diferentes tamanho, feitio e matéria. Resulta de várias sementes, especialmente um coco miúdo, enfiado em uma fibra de tucum, é o *parakê-dá*; ou também missangas, é o *yax'kê-dá*; ou contas obtidas dos civilizados e combinando diversamente as diferentes formas, tamanho e côres. Usam-nas mesmo fora das danças; não são, porém, de uso geral, e no tempo de Wallace não se usavam absolutamente («Viagens pelo Amazonas e Rio Negro» pag. 630).

b) *Pulseiras*. São de contas ou sementes, como os colares, e denominam-se em Tukano, *yax'kê wā-yāsé*.

c) *Ligas* (63). Em Nheengatú denominam-se *tapacúra*, e em Tukano, *yuxtá-seri*. É uma faixa de delicado e curioso tecido, feita de fio de caroá, às mais das vêzes, colorido de amarelo ou vermelho. Aplica-se uma em cada perna, pouco abaixo do joelho. Em muitos casos é tecido sem emenda, e por isso, quando, pelo crescimento da pessoa, começa a apertar demasiado, cortam-na fora.

Afirmam que tem por finalidade engrossar as pernas.

d) *Brincos*. Atualmente só se vêem brincos (em Nheengatú *nambi-purá*, em Tukano, *yoxsasé*) obtidos dos civilizados; ou, em lugar dêles, pequenos colares de avelórios.

trazido do Rio Tiquié no anno de 1749, Certas Pedras, que fundidas mostrarão ser de prata; quando bem se deixa crer que elas não seriam outra couza mais do que aquellas Pedras Metálicas chamadas Pirites, de que eu remeti a V. Excia. algumas apanhadas no Apaporis, e que também se achão pelo Rio Tiquié, as quais parecerão prata à maior parte das pessoas da minha comitiva, que já como tal as pretendião carregar".

(63) Entre os *Ide-masã* do ribeirão Komé-ya, afluente do Pirá-paraná, vimos também rapazes usando ligas. Nas demais tribos os homens só as usam como adornos para as danças.

e) *Puericueio*. É a tanga feminina da qual falamos antes (VI — 3, a), em Tukano *ya'kê waxsó-ro*. Atualmente só o usam nas danças e muito raramente (65).

f) *Grinalda*. Durante as danças, às vezes as mulheres ajustam à cabeça uma grinalda de ramos daquele arbusto de odor agradável e intenso dito *bará*. É o que se chama em Tukano *bará pu'sasé*.

g) Muitas mulheres e moças usam habitualmente pentes recurvados e de côres vistosas, *íi be'tó* ou *íi-ro be'tó*, obtidos dos civilizados. Há um século atrás, conforme Wallace, não usavam pente algum.

2) Adornos masculinos

Para as danças, os homens pintam o rosto e o corpo, como se disse acima.

a) *Pedra do mando*. Assim a denominamos porque atualmente é um distintivo dos tuxauas, que a trazem pendente ao pescoço nas ocasiões solenes (danças, recepção de algum civilizado, etc.). Hoje em dia é um adorno raro, e poucos o possuem. O ouvidor Xavier Sampaio (cfr. acima II — 3), seguindo o Pe. José Noronha, cita a existência desse adorno e o dá como indicador e classificador, pelo seu tamanho, da nobreza do portador. Em Tukano se denomina *õxtã bohá*, isto é, pedra clara. É um pedaço de quartzo amorfo, bem liso, de forma cilíndrica, e de uns 15 cm de comprimento e 2 a 3 de diâmetro.

Nas margens do Uaupés não é encontrada o quartzo. Koch Grünberg informa que essas pedras provêm de um local no interior da mata na margem esquerda do Tiquié, próximo das cabeceiras. São atravessadas por um orifício regular de alguns milímetros de diâmetro, no sentido transversal (e em algumas pedras também no sentido longitudinal), por onde se suspende ao pescoço. Esse orifício constitui uma das melhores documentações da paciência indígena, nos seus trabalhos, pois é executado com auxílio de areia fina e água, servindo-se de uma fina vara, que se rola entre as palmas das mãos enquanto os pés firmam a pedra ao chão.

(64) "Em seus festivais, quando dansam, as mulheres põem, então, uma pequena tanga ou avental, feito de contas dispostas em padrões regulares, com muito gosto e muito capricho. Essa tanga tem cerca de seis polegadas quadradas. Em outras ocasiões nunca é usada, tanto que acabada a festa, as mulheres logo a tiram" (Wallace — "Viagens, etc., pag. 630).

b) *Acangatara*. Em Tukano se designa por vários nomes: *mahã poá-ri baxsari-be'tó*, ou *mahã poá-ri pe'saró*, ou simplesmente *mahã poá-ri* (penas de arara). É uma grinalda larga de seus 10 ou 15 cm. que se adapta à esta, amarrando-se atrás da cabeça. É um tecido de tucum ao qual se prendem as penas, servindo-se do leite da sorva. Costumam dispor as penas de modo que na margem inferior (a que cobre a testa) fica uma faixa de 3 a 4 cm. de delicadas plumas brancas de garça, *yehé poá-ri*; depois uma faixa, mais ou menos da mesma largura de penas vermelhas de gavião real, *a: — parkõ wirtõ*, e uma faixa superior, mais larga, de penas amarelas de arara *mahã poá-ri*.

Os rapazes trazem o seu *wimārã pe'saró*. Consta de uma coroa ou, antes, de uma pala de palhinha, de 2 ou 3 cm. de largura, à qual se adapta um cordão densamente enfeitado de vistosas plumas vermelhas e amarelas, de arara. Algumas vezes em vez das penas de arara, há as vermelhas do tucano, diz-se, então, *daxsé be'tó*.

c) *Tranças*. 1.º) *Emõ poá boxka-ri* consta de três tranças duplas de seus 40 cm. feitas de pêlo de macaco, e que se amarram à nuca, deixando pender sobre as costas. *Emõ* é o nome tukano do macaco guariba.

2.º) No momento da dança ajustam às tranças precedentes, e em sentido horizontal, sobre a nuca, outro trançado de pêlo de onça e que se denomina *poa-ri dö'teri-dá*, (*dö'teri-dá* quer dizer: fio de amarrar).

3.º) Acrescentam ao precedente um pequeno osso de onça, *yai o'ã dö'xkú*, e um discozinho de casco de tatú, *pamõ pe'toró*, com uma pena no orifício central. Este enfeite se denomina *tu-si'ti-óoro*.

d) *Penachos*. 1.º — Sobre essas tranças adaptam ainda vários penachos. O primeiro consta de um trançado retangular de arumã e tucum, *uká-pâma*, encimado por longas e afiladas penas da cauda de garça, *yehé si-á uhaú*, e na base, plumas vermelhas de arara e brancas de gavião real. (*si-á uhaú*, uropígio).

Este penacho, como o precedente, fica verticalmente sobre a nuca. alguns destes penachos que, em vez de tucum, entravam no tecido fios coloridos, obtidos dos civilizados, e pêlo de macaco.

Os demais homens usam penacho mais simples, em que sobre o *uká-pâma* se acham plumas de gavião real, *a: — parkõ si-á uhaú*. Este penacho, como o precedente fica verticalmente sobre a nuca.

2.º — O segundo penacho denomina-se *a: — parkõ wirtõ-põ*. Consta de uma haste sobre a qual, com sorva se fixou ao redor uma

camada de finíssima penugem branca (*wirtõ*) de gavião real (*a:* — *parkõ*). Ajusta-se perpendicularmente sobre a nuca, formando ângulo reto com o primeiro.

3.º — Acrescentam ainda uma ou duas longas penas vermelhas da cauda de arara, *mahã pixkõ-rõ*, igualmente em posição perpendicular à nuca.

e) *Boné*. O boné *wa'wá*, consiste num tecido de palhinha de arumã, semelhante precisamente a um boné, e que se usa sobre a cabeça em certa dança denominada justamente *wa'wá-ri barsá*, dança dos bonés. A parte posterior é arredondada adaptando-se bem à cabeça, e a anterior é plana como uma pala dos nossos bonés.

f) *Pente*. Sabemos que antigamente fabricavam um pente, semelhante ao nosso pente-fino, dito *waxtá ii-ro*, porque como dentes se empregavam fragmentos de paxiúba, *waxtá*. Hoje, porém, muito raramente são usados.

g) *Cangatá*. É um cordel com finíssimas e variegadas plumas de tucano e diz-se, em Tukano *daxsé si-á uhaú-dá*. Fica pendente da nuca, ao longo das costas.

h) *Colares*. 1.º — O que trazem ao pescoço é longo, e feito de semente pretas e chatas de inajá, e diz-se *ixki-phe patá-dá*. Ou ainda de contas achatadas obtidas dos civilizados, é o *yaxkê-patá-dá*.

2.º — Abaixo da cintura, caindo sobre as nádegas, usam, amiude, colares de dentes de onça, *yai-piri-dá*, ou de vértebras de cobra, *pirõ o'ári-dá*.

3.º — Ao tornozelo direito amarram um colar, geralmente de pequenos cocos de tucumã, *bextá*, ou de sementes; é o *kixtyó*, ou chocalho, do qual já falamos, com a finalidade de marcar o ritmo dos passos.

i) *Encacho*. O encacho, *waxsó-ro*, ou tanga que usam como adorno de dança é uma lâmina de liber do tururí, de 20 a 30 cm. de largura e uns 40 cm. de comprimento, com pinturas vermelhas de argila. Usa-se pendente da cintura até a coxa. (Cfr. o que acima se disse sobre as vestes, VI - 3, a).

j) *Brincos*. Os homens trazem ainda às orelhas longos brincos, possivelmente de metal dourado, *axpõá-phi* (65). Quando o não

(65) O tuxáua Makú de Iauareté tinha por brincos um cartucho de fuzil burnido e serrado longitudinalmente em duas metades, uma em cada orelha.

possuem, põem, à guisa de brinco, um molho de plumas coloridas. Já observamos que a geração mōça, em contacto com os civilizados, não fura mais os lobos das orelhas, e por isso, não usará mais brincos nas danças.

k) *Braceleira*. A braceleira, *baxsá karõ-ga*, é um grande anel de pêlo de macaco, do qual pendem, como flóculos, cordas do mesmo pêlo, com vistosas penas de arara. Adapta-se ao braço esquerdo, na altura do cotovêlo.

l) *Enxó*. É a enxó primitiva, *syó-a yaxpú*, para os trabalhos de madeira (vd. VI - 2, b) e hoje usada tão só como enfeite de dança. Consta de um galho recurvado como gancho, *yaxpú*, de seus 30 cm de altura, bem alisado e com plumas prêsas por meio do leite de sorva. Numa das extremidades traz encravada uma pedra sólida (hoje, que é mero enfeite, também um pedaço de madeira duríssima) da forma de um machado, porém mais estreita. Esse instrumento é usado pelos indivíduos mais importantes (tuxaua, *komũ*, bayá) e vai sobre o ombro esquerdo.

m) *Enfeites das flautas*. Em certos números de danças trazem na mão direita uma flauta de osso, *membĩ* (vd. acima Instrumentos musicais), ou mesmo um pequeno osso de onça ou de outro animal, variamente enfeitado com um dos seguintes adornos:

1.º — *Mahã-iti*. Consta de 8 ou 10 penas vermelhas da cauda da arara, prêsas a um cordão. Enrola-se este cordão a uma extremidade da flauta ou osso, como um penacho ou leque.

2.º — *Umũ-ka-iti*. É um penacho de penas brancas de garça (*yehé*) e amarelas do japú (*umũ*), usado como o precedente.

3.º — *Pexká pixkõrõá petorí* ou, abreviadamente, *pyõrõá pe'torí*. É um colar de carapaça furtacôr de besouros (66), que envolve a flauta de osso durante as danças.

n) *Máscaras*. No Uaupés só os *Wanãna* e *Kubêwãna* (67) atualmente usam as máscaras nas danças fúnebres, e por isso as denominam *ya'ko-kó su'ti-ro*, isto é, veste de lágrimas.

(66) Um indígena forneceu-nos o esclarecimento que os *pixkõrõá* vivem Dentro da palmeira bacaba. Acrescentou ainda que *do'tõ* é "pai" do besouro *pixkõrõ*. Trata-se provavelmente de insectos com fases diversas, como a borboleta que passa pelas fases de *larva* e *crisálida*.

(67) Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, pag. 205) soube que, além dos *Buháganã*, também os *õmõa* e *Sãra* usam as máscaras. Parece que até 50 anos atrás ou pouco mais, isto é pelos fins do século passado e inícios deste o emprêgo das máscaras era bem divulgado entre as tribos do Tiquié e afluentes.

Preparam-nas com o liber do tururí, e tem a forma de um camisolão, que envolve a pessoa da cabeça aos joelhos.

O processo de preparação é como o das sacolas do ipadú. Escolhido o tronco do tururí, de grossura e comprimento desejados, vão batendo a casca com um macete até que a parte lenhosa seja eliminada e se desprenda o liber. Ao depois, com o fio de tucum cozem-na, dando-lhe a forma de uma camisa, fecham-lhe algum rasgão, e na altura dos ombros, adaptam-lhe as mangas também de tururí, por onde o dançante introduz os braços. Na parte inferior o tururí será esgarçado em longa fimbria que recobre as pernas.

Essas máscaras trazem pintura variada, pois conforme a simbólica indígena, cada máscara representa um animal. Por essa mesma razão cada uma delas tem seu nome, e vai também variando de uma máscara para outra o feitio da parte superior (que recobre a cabeça do dançante correspondendo à cabeça do animal simbolizado).

Estas máscaras fúnebres não constituem objetos tabuados. Tem-las encontrado conservadas dentro da habitação à vista de todos.

Até fins do século passado, informa Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, pag. 236) os *Taryana* usavam máscaras também na festa de *Wãx-ti*. Estas, porém, não podiam, como o instrumento sagrado (cfr. acima) ser vistas pelas mulheres e crianças.

Temos, outrossim, encontrado máscaras entre os *Ide-masã* do Komé-ya (afluente do rio Pirá-paraná) as quais não são objetos tabuados, nem sequer a que se denomina *Wartí* (cfr. acima, IV - 2, h), pois estão à vista de todos e as crianças com tãda a liberdade servem-se dela para os seus brinquedos.

4) *Religião*

a) *Dificuldades.*

Constitui este assunto um dos capítulos mais difíceis da etnografia dessas tribos. Em outros pontos a influência dos civilizados é mais superficial, e logo desaparece, quando cessa o contato com os brancos e o indígena volta à vida das selvas. Ou é facilmente recognoscível pela cultura material que ficou como testemunha. Na Etnologia religiosa não só temos a influência recíproca entre as tribos, como a dos civilizados quem sabe desde a descoberta do Novo mundo (1), tãdos eles cristãos (2), com seu culto que impressio-

(1) Frei Gaspar de Carvajal, O. P., na descrição da viagem de Francisco Orellana, 1540, refere a informação de uma índia. "Prendeu-se nesta aldeia (nas proximidades da foz do Rio Negro) uma índia de muita razão. Disse que, perto daqui, no interior havia muitos cristãos entre eles duas mulheres brancas e que outros viviam com índias das quais tinham

naria ao selvagem, e com suas conversas ou até com sua positiva catequese, querendo trazê-lo ao Cristianismo.

Tribos do Amazonas e Rio Negro (cfr. II - 1) (e as do Uaupés mantinham relações com as do Rio Negro e Içana), foram mesmo evangelizadas por Missionários em diferentes épocas. No século 17 estiveram no Rio Negro os Jesuitas e Mercedários, no 18, os Carmelitas, no 19, os Capuchinhos e Padres Seculares.

Os convertidos cristãos eram às vezes uma minoria dentro do grupo que continuava com suas crenças e práticas. Quiçá, em alguns casos, todo um grupo, por exemplo um povoado indígena, se fêz cristão, porém mais tarde perdeu o contacto com os Missionários — e vimos que foram periólicas e intermitentes a catequese nos rios Negro e Uaupés —, e retornou às suas praxes pagãs.

Não teria ficado reminiscência alguma desses ensinamentos aprendidos e práticas religiosas? Há indícios que sim, donde é lícito inferir: o que os índios hoje praticam e nos declararam, pode não estar isento da influência dos civilizados cristãos.

Outra dificuldade não menor que a primeira é a reserva do indígena, sempre desconfiado, e muito mais se mostra nestes assuntos, sãbre os quais talvez haja até a obrigação de nada revelar aos civilizados. Verifica-se que mais facilmente fazem revelações sãbre assuntos de moralidade que, parece-nos, deveram ficar recatadas, do que sãbre assuntos religiosos (3).

filhos. Ao que se presume são estes os que se perderam de Diogo Ordaz" Uma das naus que faziam parte da esquadra de Ordaz, saída de Sevilha em princípios de 1531, com destino ao rio Maranhão, sob o comando de Juan Cornejo, encalhou nesse rio com mais de 300 homens que se internaram entre os índios.

(2) Em nossos dias sabemos de comerciantes que batizavam índios para fazê-los seus "afilhados" isto é, com obrigação de trabalhar para eles. Citam-se episódios grotescos desses batismos por vizes de uma maloca inteira, derramando apenas água ou pondo sal na bõca, sem proferir palavra alguma. O próprio Koch Grünberg batizou algumas crianças doentes, como êle depõe no seu livro "*Zwei Jahre*". Ainda hoje (1957) os Misionários encontram índios esparsos por várias malocas e que afirmam haverem sido batizados "por branco", a saber por civilizados que passaram pela região comerciando.

(3) O General Couto de Magalhães, apesar de suas amistosas relações com muitos indígenas, revela essa silenciosa discrição deles: "Os índios são muito reservados e discretos em tudo quanto diz respeito a assumpto religioso. No meio da conversação mais animada, se se lhes dirige qualquer pergunta tendente a esclarecer qualquer desses pontos, elles tornam-se immediatamente frios, as vezes sombrios, e, ou respondem por monosyllabos, ou nada respondem" (Ensaio de Anthropologia, 495).

b) *Influências Cristãs*

Mencionamos apenas três provas da influência Cristã: 1.º a inclusão de elementos da tradição Cristã nas lendas indígenas (como se verá na obra em preparação «Lendas do Uaupés») (4); 2.º Índios com nomes bíblicos (vd. acima II - 3); e 3.º alguns episódios de fanatismo religioso que se deram no século passado nos rios Içana, Uaupés e Papurí, com tal repercussão que, apesar das distâncias,

(4) Há alguns pontos dessas lendas (como veremos em outro volume, «Lendas do Uaupés») que nos fazem admitir uma infiltração Cristã. E não nos referimos às narrações dos ex-alunos das Missões Católicas. Como tivemos mais de uma vez o ensejo de verificar, intercalam êles, na exposição das suas lendas, episódios e nomes de personagens sobre os quais ouviram na catequese. Uma prova disso é a Cosmogonia Tukano exposta pelo pajé Marcos Sierra a Marcos Fulop (cfr. n. 65, c. VII-4, e (2c).

Marcel Homet, numa conferência realizada em Manaus em março de 1949, defendia a tese da influência da Civilização mediterrânea na bacia Amazônica, porém já no período cristão, seja vinda diretamente do Mediterrâneo, seja passando pela África. Como um dos argumentos aduzia a tradição de expedições precolombianas à América. Poderia, nesta hipótese, haver penetração Cristã nas lendas destas tribos. A própria *lenda de Sumé* serviria de argumento de tal infiltração.

Mais plausível, parece-nos, seria uma influência pré-cristã ou mes-siânica. Assim como o episódio do dilúvio ocorre em tantas lendas, que os homens Americanos transplantaram do seu *hábitat* original para as terras da América, poderiam, outrossim, trazer outros elementos como o da promessa de um Libertador. Interessante é que êste grande Libertador nasce, conforme as lendas indígenas de uma Virgem, como fôra prometido na primeira grande profecia Bíblica.

Na história da primitiva Humanidade há vários capítulos em branco, entre êles o das vicissitudes dos *Caimitas*, isto é dos descendentes de Caim. Ter-se-iam propagado muito, como sucedeu aos outros filhos de Adão? Abandonaram logo o primitivo *hábitat*? Par onde terão ido?

E' uma tese de facil defesa que grupos de *Caimitas* foram os primeiros a se afastarem da Mesopotâmia, onde surgiu a Humanidade. E', outrossim, não só defensível, porém muito provável a tese que o dilúvio só tenha atingido e exterminado os habitantes do Oriente próximo. Não teriam podido grupos desses *Caimitas* alcançar as regiões mais distantes do afastado Oriente Polinesiano e Australiano, bem como as do Ocidente Americano?

Parece-nos menos aceitável a tese de Marcel Homet, entendida como uma migração do Oriente próximo para as Américas dentro do período cristão. Remontará, por certo a seis milênios ou mais a existência do homem no solo Americano.

As pesquisas pré-históricas nos *sambaquis* do Brasil (no do Mar-Casado, Ilha de S. Amaro, sob a direção de Paulo Duarte, nos do Paraná iniciadas por Joseph Emperaire e prosseguidas pelos professores da Universidade de Curitiba) depararam com homens pré-históricos em camadas para as quais o Carbono 14 acusa seis e oito mil anos; Nos segundos encontros intelectuais promovidos pela Unesco, em S. Paulo em 16 de agosto de 1961, o prof. Crushent informou sobre o achado de artefatos

chegaram a preocupar os governantes de Manaus. Ora, não é improvável que tais episódios impliquem uma mais remota influência Cristã.

Em 1857 o Governador João Baptista de Figueiredo Tenreiro Aranha, ouviu falar de um grande movimento dos indígenas do rio Içana, atraídos por um pregador que se dizia o «Verdadeiro Cristo». Nomeia, então, Missionario do Içana e Uaupés, ao Padre Romualdo Gonçalves d'Azevedo, «para baldar as prédicas do pretendido Christo, acalmar a agitação promovida e impedir a emigração dos índios para alheio território». Constará, com efeito, ao Govêrno que, o «Christo» procurava seduzir os índios a passarem ao território da Venezuela. Receiou-se até, fôsse emissário político estrangeiro, quiçá mesmo da Inglaterra, França ou Estados Unidos. Tratava-se de um índio venezuelano, por nome Venâncio, que se estabelecera na povoação Cuiari, na confluência do rio homônimo com o Içana, e em presença de uma cruz ia pregando a sua falsa doutrina, e crescia seu conceito de Santo. «Prevalecia, diz o Relatório do Pe. Romualdo, do estado a que o reduziu o ataque de catalepsia, de que sofre, para fazer crer que morria, ia ao céu, falava com Deus; e que tinha o poder de perdoar os pecados» (Relatório datado de 10 de fev. de 1858 — Archivo do Amazonas de 23 de julho de 1907, vol. II, n. 5, p. 14). Prevendo os ataques, preanunciava suas relações com Deus, por cuja ordem ia exigindo paga dos índios, em troca do perdão dos pecados. A tais notícias se abalavam para vê-los os silvícolas de onde quer que se achassem. O missionário Frei Manuel de Santana Salgado, o qual, a pedido do Pe. Romualdo impedido por doença, o substituiu, ameaçando com a intervenção policial obrigou Venâncio a retirar-se para a Venezuela. Ainda durante a viagem de Frei Salgado, outro movimento religioso semelhante surge junto à *Povoação da Guia*, no igarapé Pirá-iauíara. Desta vez o protagonista era um índio brasileiro, também de nome Venâncio, «que se intitulava Padre Santo enviado do Christo», e «tivera lugar a repetição de tais atos e foi aí que se fizeram as confissões públicas, divorcios, novos casamentos, sucedendo a tudo isto divertimentos profanos de danças, comes e bebes, o que também se praticava no Cuiary em

em Manzanilla, Venezuela, em jazidas de até 16.500 anos, pela análise do Carbono 14.

Nem repugna que para aqui tenham vindo grupos prediluvianos, quiçá dos *Caimitas*. Se se provasse o conceito de um *dilúvio noético* nas lendas ameríndias, (e não se tratasse apenas de inundações regionais), ainda assim poder-se-ia concluir que teria havido migrações de grupos *post-diluvianos*, sem excluir a possibilidade de migrações *prediluvianas*.

seguida do ensino da doutrina e dos supostos milagres do intitulado Christo».

No seu relatório datado de Cunury (rio Uaupés, aos 12 de abril de 1859, o Pe. Romualdo informa que em Juquira-rapecuma, no Uaupés, se achavam reunidos índios de várias tribos «venerando outro Christo que ali se apresentara praticando o mesmo que se dera no Igarapé Piraiauára, no Içana, isto é, batizando, casando, etc., que esta reunião contava para mais de mil pessoas armadas de armas de fogo e curabís (flechas com as pontas envenenadas), dispostos a resistir às diligências, caso para ali fôssem, como acontecera no Içana, que alli mesmo esperariam os brancos».

Efeitivamente, Frei Salgado foi recebido hostilmente e teve que retirar-se com perigo de vida, a 3 de março de 1858. «Segundo consta, prossegue o Relatório, e passa por certo o Christo he um indio natural do Uaupés, que residia no distrito de Marabitanas, bem conhecido alli de todos, chamado Alexandre. Entre o sequito do Christo, conclui o Relatório (Arquivo do Amazonas, dia 23 de Out. de 1907, vol. II, n. 7, p. 85-90) existem para mais de 10 Macus presos, que deles se servem como de escravos, a ponto de vendê-los a troco de uma arma, terçados, machados e de mais que lhes há mister».

Depois de Venâncio e Alexandre, um desertor por nome Basílio Melgueiro renova os mesmos erros, informa Koch Grünberg (Z. I. 20).

Pelo fim de 1880 surge outro individuo, êste da tribo *Arapásu*, que a si mesmo denominava Vicente Cristo, e afirmava manter diálogos com os espíritos dos mortos e com o próprio Deus, de quem se proclamava representante. Apregoava-se como «Pai dos Missionários», que, a pedido seu, Deus enviou ao Caiari. Fanatizou a muitos, aos quais fazia dançar ao redor de uma cruz. Tendo com seu fanatismo prejudicado a muitos seringueiros, foi, por fim, prêso em Barcelos.

Episódio semelhante sucedeu nas últimas décadas do século passado no Papuri. Um índio da tribo *Tukano* (Subdivisão dos *Sakúro-pôrá*, vd. IV - 2. a), por nome Lino Sêwa, apareceu na localidade *Buxtwa-pweá* (hoje Montfort). Acorreram a êle indígenas do Papuri e até do Uaupés e Tiquié. Mandava cada qual fazer uma cruz para si, ensinava cantos sacros, pregava que todos subiriam ao céu e operava muitas curas com seus remédios. Informante destes episódios foi uma velha índia de Pari-cachoeira, chamada Isabel, a qual completou seu relato, afirmando que por não ter praticado a fornicção, o «Santo» Lino a tomou como auxiliar no preparo dos remédios. Entre os fatos extraordinários Isabel conta o de uma floração maravilhosa de belíssimas flôres em tôda a região compreendida



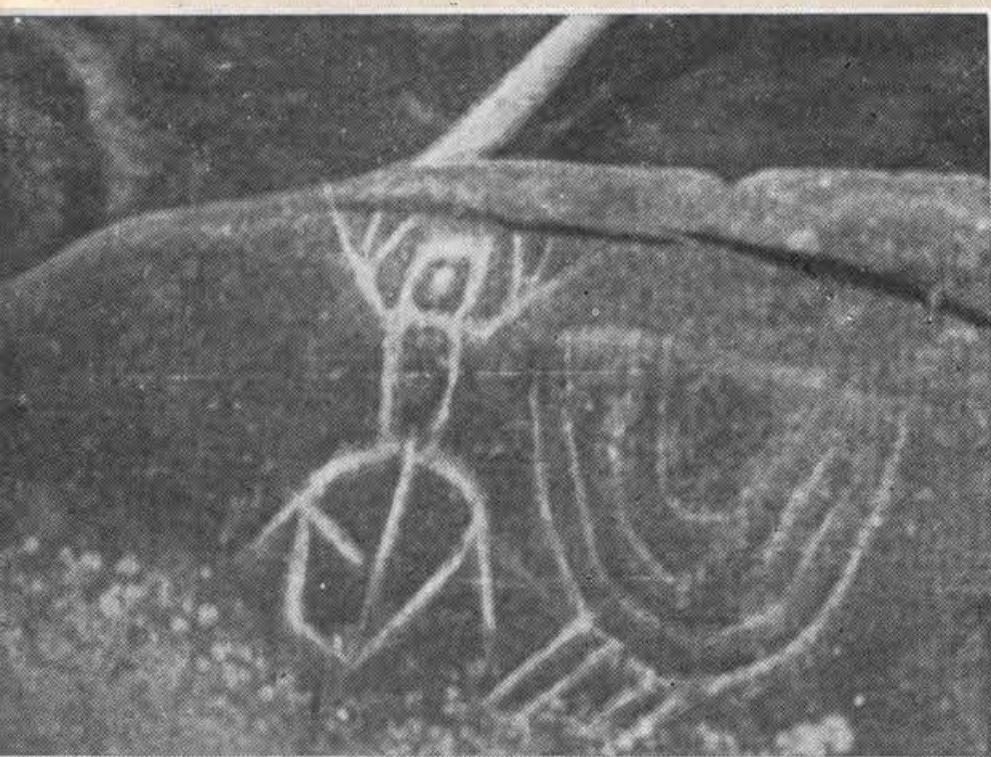
Festa da oferta do cunuri (waxpö poosé)



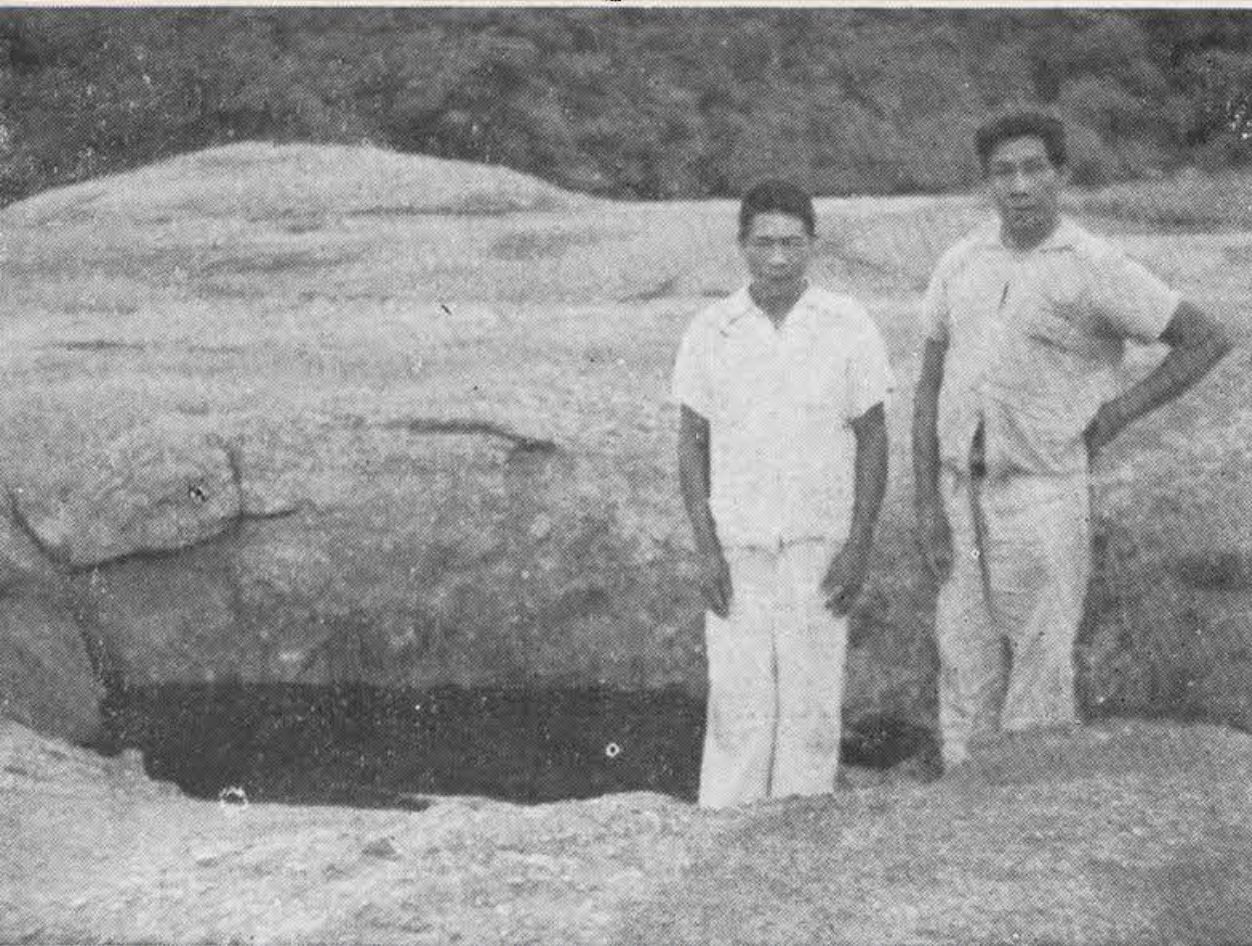
Rito do cigarro e comemorações lendárias



Sepultamento dentro da canôa
(juxkô-sô-koro)



Itacoatiara (inscrição rupestre)
em Carurú-cachoeira (rio
Tiquié)



Mandú, o tuxana Ipeka
de Urubucuará (rio Uaupés)
e seu filho junto ao
orifício donde surgiram
as tribos (Cfr. Lendas do
Uaupés). O montículo no
2.º plano (esq.) teria re-
sultado do cuspo de
Wáx-tj.

entre o Papuri e o Tiquié. Estão ainda vivos (em 1949) alguns velhos que tomaram dos remédios do «Santo». Essas romarias e curas terminaram com a morte de Lino.

c) *Conceito de Religião*

Religião, num sentido mais rigoroso, é o reconhecimento teórico e prático de um Ente Supremo, a quem denominamos Deus, como Soberano Senhor de todo o universo, que é uma criação sua.

Tomámo-la aqui num sentido menos rigoroso e mais amplo, como crença em seres superiores aos homens e diferentes deles, com os quais é possível e convém estar em relação, e a crença numa vida futura extraterrena e diversa da que se leva em terra (5).

Tomada no primeiro sentido, afirma-se que os índios do Uaupés não tem religião, pois não se encontram entre eles templos onde adorar a Deus (6), nem encarregados do culto, nem sacerdotes, nem cerimônias religiosas e orações para honrar a divindade.

(5) M. Morris Jastrow (The study of Religion — N. York, 1921) reduz a três os elementos constitutivos da Religião: 1.º reconhecimento de uma ou várias potências que não dependem de nós; 2.º sentimento de dependência do homem com relação a essa potência ou potências; 3.º possibilidade de trato e comunicação com essas potências. E' inexato e incompleto tal conceito. Inexato, pois leva a confundir *Religião* com *Magia*. Se esse poder ou potência é algo impessoal, como a força cósmica, não é possível uma relação e comércio com ele, e, embora o homem o reconheça superior a si, não o venera, teme-o e procura conquistá-lo e dominá-lo com práticas particulares que se dizem *mágicas*. Temos, pois, a *Magia*. Se o concebe como potência pessoal, ou melhor "Ser espiritual", ao qual respeita e propicia pelo culto, temos então um *culto religioso* e uma *Religião*. Ora, parece-nos descobrir os indícios, embora vagos, de um culto e uma Religião nas tribos do Uaupés.

(6) Esta ausência se nota desde a época dos descobrimentos. E' verdade que frei Gaspar de Carvajal ("Descobrimientos" p. 51) descrevendo a viagem de descobrimento de Francisco Orrelana, em 1540, fala-nos do culto do sol, com templo e altar: "Nesse dia (segunda-feira após a Festa da SS. Trindade, 5 de junho de 1540) aportamos a uma aldeia de medíocre tamanho, onde a gente nos esperou. Havia lá uma praça muito grande e no meio da praça um grande pranchão de dez pés em quadro, pintado e esculpido em relêvo, figurando uma cidade murada, com sua cerca e uma porta. Nessa porta havia duas altíssimas tôrres com as suas janelas, as tôrres com as portas se defrontavam, cada porta com duas colunas. Tôda esta obra era sustentada sôbre dois ferocíssimos leões que olhavam para trás, como acautelados um do outro, e a sustinham nos braços e nas garras. Havia no meio desta praça um buraco por onde deitavam, como oferendas ao sol, a chicha, que é o vinho que eles bebem, sendo o sol que eles adoram e têm como seu deus.

Era todo esse edifício coisa digna de ser vista, admirando-se o capitão e nós todos de tão admirável coisa. Perguntou o Capitão a um índio o que era aquilo e que significava aquela praça, e o índio respondeu que

Existem, sim, nem poderia ser diversamente entre homens de tão pouca cultura, muitas superstições. Há unanimidade em afirmar que, se há um culto, é o do *Jurupari* ou demônio (7) (em Tukano *Wāx-ti*), que se festeja ou se entende aplacar com os *Dabacuris* (em Tukano *Poosé*), a fim de que não os prejudique, espírito malvado que é. Quanto a Deus (em Tukano *Wá:kö* ou *O'ā-kö*) é um grande ausente, que não se preocupa com os homens e sem influência alguma sobre a sua vida. Não há, portanto, necessidade de interessar-se de *Wá:kö*, nem de pensar nele para venerá-lo.

O estudo dessas tribos convence-nos que estão numa fase de grande regressão ou involução, com traços de *totemismo*, cujo pequeno sentimento religioso e grande preponderância da magia nos ostentam.

Religião num sentido subjetivo é, conforme W. Schmidt *Manuale di Storia comparata delle Religioni*, pag. 2) «a idéia e sentimento da dependência de uma Potência pessoal supraterrrestre, com a qual se

êles eram súditos e tributários das Amazonas, e que não as forneciam senão de penas de papagaios e guacamaios (araras) para forrarem os tetos dos seus adoratórios. Que as povoações que êles tinham eram daquela maneira, conservando-o ali como lembrança e o adoravam como emblema de sua senhora, que é quem governa toda a terra das ditas mulheres. Encontrou-se também nessa praça uma casa muito pequena, dentro da qual havia muitas vestimentas de plumas de diversas cores, que os índios usavam para celebrar as suas festas e bailar, quando queriam regozijar diante do já referido pranchão, e ali ofereciam seus sacrifícios com a sua danada intenção.

Saimos logo desta aldeia, encontrando a seguir uma outra, muito grande, que tinha o mesmo pranchão e diviso”.

Isto entre as tribos da foz do rio Nepo. E da região das Amazonas informa-nos de “Adoratórios e casas dedicadas ao sol, as quais são por elas chamadas *caranaí*, e que estas casas são assoalhadas no solo e até mais altura e que os tetos são forrados de pinturas de diversas cores, que nestas casas têm elas ídolos de ouro e prata em figura de mulheres, e muitos objetos de ouro e prata para serviço do sol” (o.c. 67).

Porém Carvajal está referindo o que ouviu e sua narração está toda impregnada de inverossímeis, fruto de credulidade e de sugestão.

O Pe. Alonso de Rojas, descrevendo a descida do ano 1637, depõe: “Não têm ritos, nem cerimônias para venerá-los (seus falsos deuses), nem templos de seus ídolos, nem sacerdotes”. (Descobrimientos, 110). Precisamente como os encontramos três séculos depois

- (7) Nos seus “Diálogos das grandezas do Brazil”, Teixeira Pinto, tratando dos ritos dos gentios afirma: “Não ter elle nenhum e si algum modo de adoração fazem, posto que não se lhe conheça, é ao diabo ao qual dão o nome de *Jurupari*” (ap. Barbosa Rodrigues, *Poranduba Amazônica*, 94). *Jurupari* e *dabacuri* são termos da Língua Geral ou Nheengatú, que ainda se fala em todo o Rio Negro. O emprêgo desses termos pelos próprios índios do Uaupés, quando nos descrevem suas tradições, vale por uma prova da influência estranha nos seus mitos e ritos.

pretende entrar em relação»; e, *objetivamente*, é «o conjunto dos atos exteriores nos quais se exprime a religião e pelos quais se manifesta». Vamos considerá-la especialmente neste sentido.

Examinemos separadamente, para melhor apreensão dos indícios desse fraco sentimento religioso, e sua exata compreensão: 1.º seus pontos doutrinários; 2.º suas práticas de culto; 3.º suas regras de conduta moral, religiosa e social.

d) Pontos Doutrinários

1) Conceito de um Ente Supremo.

a) A totalidade dos índios destas tribos residentes nos povoados à margem dos rios Uaupés, Tiquié e Papurí brasileiros distinguem, atualmente, como ha um século atrás, no tempo de Wallace, um Deus Criador e Remunerador Supremo, perfeito e bom, e o denominam *Wá:kö* (ou *O'ā-kö*), e um espírito mau que lhes pode causar muitos males, e por isso o temem, é o *Wāx-ti*. Não só alguns estudiosos e viajantes, como os próprios indígenas da geração moca, identificam *Wāx-ti* com o *Jurupari* da Língua Geral ou Nheengatú e o próprio demônio (8). Diante dessas informações poder-se-ia pensar que a sua religião fôsse um *maniqueísmo*, com um duplo principio: — o bom, que praticamente não é mister levar em conta, e o mau. (9).

Não fazendo, por ora, questão de nomes, é certo que êles admitem a existência de um Ser pessoal («*maxsã*, gente, como se exprimem), ser que sempre existiu, muito superior ao homem, que mora lá no alto. Este Ser os velhos denominam *Büxpó*, o Trovão (assim por exemplo o velho Gabriel Costa, de Parí-cachoeira, rio Tiquié), e os que tem alguma noção de cristianismo esclarecem dizendo que é «*Deus Pai*» (10). Revele-se que o termo da Língua Geral para indicar Deus, é *Tupana*, simples variação, introduzida provavelmente pela catequese, do nome *Tupã*, que quer dizer *Trovão*. Não será me-

(8) Há um lugar à margem do rio Uaupés, acima de Chibarú, que se denomina *Jurupari-ponta* e os de língua Tukano chamam-no *Wāx-ti nõá*, identificando assim *Wāx-ti* e *Jurupari*.

(9) Temos, naturalmente, que excluir, quanto a este assunto, os índios que frequentaram por vários anos os colégios das Missões Salesianas e receberam um mais profundo e firme conhecimento religioso, robustecido, ademais, por uma intensa vida prática religiosa e sacramental.

(10) A jovem Patrícia Vasconcelos, cristã e ex-aluna da Missão Salesiana, conversando com seu velho tio e pajé, Marco de S. Luzia, rio Papurí, ao falar sobre o *Padre Eterno* (Pai de Jesus Crisot), ouviu-o interrompê-la: “ora, minha filha, esse é *Büxpó*”.

ra coincidência de nomes. Mas, ou ambos grupos humanos, o de Nheengatú e o do Tukano, tinham as mesmas crenças e culto; ou houve um empréstimo de crenças, ou, ao menos, de lendas.

Alguns acrescentam que dêsse Ser Supremo, precede o mundo e os homens, por efeito de uma simples palavra criadora. Isto, que conseguimos em conversa com os velhos de diversas tribos e em diferentes localidades, mesmo dos que não são cristãos, e não mantêm contacto com os Missionários, tem probabilidade de representar a sua tradição primitiva, porque corresponde outrossim ao que nararam as lendas.

b) Entre os Tukano do rio Tiquié, o Padre Eduardo Lagório, Salesiano, encontrou a crença em um *Deus* e uma *Deusa*, que existiram de per si, isto é, não criados por outro, «*kã òaró*, por sua vontade», assim exprimem em seu idioma; e ela também «*ko òaró*». Contra a psicologia indígena que não liga à mulher, e cujos predicados físicos não a valorizam mais, o índio que em seu pragmatismo realista, parece despreocupado das qualidades estéticas das pessoas, detém-se, ao invés, a descrever a beleza dessa deusa. Parece-nos, por esta razão, lícito procurar para tal fato, uma origem cristã, a saber o culto e homenagem à Mãe SS. de Deus (11)

Ao Deus chamam *O'ã-kõ*, e não souberam dizer o sentido dessa palavra. De acôrdo com o espírito da língua Tukano, poderia ser palavra composta de *o'ã*, osso, e a terminação de *max-kõ*, filho. Portanto *O'ã-kõ* quer dizer «Filho do osso». Riam-se quando dávamos essa tradução e acrescentavam o comuníssimo: «é assim mesmo». «é assim mesmo». Coerentemente (ou «por analogia») chamam a Deusa *O'ã-kó* ou *O'ã-kõ*. *O'ã-kõ* quer dizer filha do osso» (de *O'ã*, osso e *max-kõ*, filha); *O'ã-kó*, como mais comumente se ouve, significaria «mãe do osso» (derivado de *pax-kó*, mãe) insinuando que seria *mãe de O'ã-kõ*.

Não se trata, por outra parte, de um casal qual modelo da família humana, como em outros povos, ou a deificação dos progenitores do grupo. *O'ã-kõ* não gera filhos deuses ou homens; êle criará uns e outros.

Foi a convite de *O'ã-kõ* ou *O'ã-kó*, assim informaram ao Pe. Lagório, que *O'ã-kõ* desceu à terra e aí criou montes, rios, matas, animais e por último os homens.

(11) O índio Sebastião Mariano, da tribo *Yurupari-tapúya* (Arwáke do Içana) narrando-nos em Carará-poço (rio Içana), em agosto de 1957, a lenda de *Kóay*, que êle identificou e traduziu por *Jurupari*, di-lo filho de *Yaperikulí*. E à nossa pergunta como se chamava sua mãe, respondeu prontamente «Santa Maria».

c) *O'ã-kõ*, conforme lendas obtidas por nós (e que serão estudadas mais amplamente em outro trabalho), é uma personagem traída por sua esposa, *maháwi* (a pirárara); e êle, por vez, preferia a cunhada à própria mulher. É verdade, a personagem que fez sair as tribos do poço de Urubucuará, *Yepásonyá*, chamam também *Yepa-O'ã-kõ*, e alguns dos velhos cristãos dizem-na «Filho de Deus».

Cada tribo possui suas lendas que exprimem êstes pontos doutrinários, como se verá em outro trabalho.

2) *Imortalidade da alma.*

Outra verdade bem estabelecida entre as tribos do Uaupés, é a da existência e imortalidade da alma. Esta verdade, entretanto, vai contaminando-se de metempsicose e confundindo-se com a existência de espíritos desencarnados, ou que nunca foram encarnados.

Admitem no homem, além do corpo, *òxpõ*, outro elemento invisível que o vivifica e sobrevive após a morte do indivíduo. Os indígenas da geração mōça (portanto não excluída a possibilidade de ser um termo aprendido na catequese), designam-no com o mesmo termo que indica o coração, isto é, *héri-pōra* (Uaupés *héri-pōna*) (12). Porém os velhos não sabem dar esclarecimento algum sobre *héri-pōra*; jamais empregam êste termo para designar o elemento incorpóreo. A êste denominam unicamente *wãx-ti* (13).

Admitem a possibilidade de a alma sair do corpo durante o sono, e que realmente a do pajé o faz muitas vezes. Conforme atesta Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, pag. 317), os *Kubéwāna* crêem que a alma dos pajés, não apenas depois da morte vaga pela floresta como «jaguars muito ruins», porém mesmo em vida, quando já velhos, de tempos em tempos transforma-se em jaguar, vai à mata onde caça e come veados e outros animais.

Por ocasião do entêrro sepultam com o cadáver sua rede, fogo (hoje fósforos), a cuia para beber e outros objetos, para que não sofra necessidade na outra vida.

(12) Informa o veterano Missionário Salesiano, Pe. João Marchesi, que fala fluentemente o Tukano, que não se lembra de ter ouvido falar em outro elemento ou «sombra da pessoa», como crêem alguns primitivos. Em língua Tukano «sombra» se deveria chamar «*bahusé*», isto é, «*cousa que aparece*».

(13) Cfr. abaixo, VII-4, g (3) o que se diz sobre o *wãx-ti* dos defuntos. A Catequese vem empregando o termo *héri-pōra* (ou *héri-pōna*, como se pronuncia no Uaupés e Papurí), como correspondente a: *coração, alma e consciência*. Quando repetem os ensinamentos da Catequese, os indígenas, naturalmente, dão à palavra *héri-pōra*, essa tríplice equivalência. Porém os velhos só a empregam no sentido *material*, para indicar uma parte do organismo, a saber, o conjunto dos principais órgãos internos, especialmente o coração e os pulmões.

Creem hoje na possibilidade da alma, ao sair do corpo humano, entrar no de um animal. Mas apenas no do veado ou da anta (cfr. lendas da Uaupés) e citam exemplos da alma de determinada pessoa (24) que entrou no corpo dêesses animais. Não sabem, porém, precisar se o animal já estava vivo (assim opinam alguns) ou nasceu no momento em que a alma humana nele entrou; nem se se trata de um estado permanente ou transitório.

Conforme alguns só as almas dos maus é que passam para o corpo dos animais. A dos pajés pode entrar no da onça (15). Convém ter presente que ao pajé ou feiticeiro, chamam *yai*, termo que significa precisamente onça.

É crença mais geral que as almas dos pajés vão ocupar a região dos trovões, donde enviam tempestades e raios, vingando-se assim dos homens que os mataram ou lhes fizeram mal. Julgam propiciá-las enviando-lhes o fumo dos cigarros ou agitando os maracás, ritos que os pajés executavam em vida.

Tôdas as outras almas reúnem-se debaixo da terra, em lugar muito profundo, escuro e frio (16), donde a necessidade do fogo. Portanto a metempsicose é caso extraordinário de punição.

Não admitem, porém, a reencarnação humana, isto é, que o espírito reapareça animando o corpo de um recém-nascido. Compreende-se perfeitamente. A reencarnação só pode firmar-se nos

(14) Por exemplo, um pajé informou a Mandú, filho do tuxaua *Taryana* de Iauareté, Nicolau, que a alma de sua mãe se encarnara numa anta, e por isso durante algum tempo se abstiveram aí de caçar antas.

(15) A onça, se não está faminta, não vem aos povoados. Quando há falta de alimento rosna nas vizinhanças das malocas, assaltam os cachorros, e citam-se vários episódios de ter ela entrado até nas barracas. Informou-nos o Pe. João Marchesi que certa vez, no alto Papurí, uma onça matou dois índios e comeu parte dos cadáveres. Fizeram uma armadilha junto dos cadáveres e conseguiram apanhá-la. Não tiveram, porém, coragem de matá-la (provavelmente porque supunham que nela estivessem os *wãx-ti* das vítimas). Mas ao redor da armadilha e dos cadáveres puseram lenha e fogo até reduzir tudo a cinzas. E iam pranteando e dizendo: "tu mataste nosso irmão (o Tukano) e o nosso escravo (o Makú), e "pensavam que na onça havia o espírito de um pajé" (assim esclareceram ao Pe. Marchesi).

(16) Um jovem Tukano de Parí-cachoeira, Casimiro Sampaio, indagado por que se punha fósforo junto ao cadáver que se enterrava explicou que era para não sentir frio. Insistindo nós se o lugar para onde ia era frio, disse que sim. Este conceito de inferno frio explica-se recordando a sua região quente e gostam do calor. Ao Padre Kok (conforme nos disse o confrade Pe. Afonso Kuypers) que descrevia o inferno como lugar de fogo, um índio disse: "melhor, assim lá não há necessidade de fazer fogo".

grupos humanos em que se equilibrem a mortalidade e a natalidade. Entre os nossos indígenas há ligeira tendência ao aumento da população, com periódicas epidemias que dizimam as malocas.

Igualmente não admitem uma futura ressurreição dos homens.

Do cadáver nenhum medo têm (17), nem mesmo as crianças; tanto que o enterravam na própria maloca, onde a vida continuará regularmente. Nem sequer praticam rito algum purificador (como os judeus), quando tocam algum cadáver. Da alma, sim, mostram algum receio (18), embora declarem, quando interrogados, que elas não podem voltar, nem ser evocadas pelo pajé ou outra pessoa qualquer.

Uma mulher tukano (Dorotéia Brito) interrogada sobre o que pensava de *wãx-ti*, respondeu que «é sombra da pessoa». E o Tukano Casimiro Sampaio, indagado porque alguém tinha medo do morto, explicou «porque vira *wãx-ti*» (19).

3) Princípios morais.

Qualificam algumas ações como «*ya'ásé*»; por exemplo, o casamento entre pessoas da mesma tribo, o ter filhos de um incesto entre pais e filhos ou entre membros da mesma tribo, o malefício (*dohasé*) e o furto.

A punição, porém, está a cargo de quem se julgar prejudicado, se o puder fazer. O pajé, pelos seus poderes extraordinários, é aproveitado como instrumento de justiça, ou antes de vingança. Não julgam, entretanto, que lhe seja lícito fazer isto. Temem-no, e quando podem, dêle também se vingam.

(17) E' uma visão desagradável, observou um Missionário (Pe. Umberto Limpens) ao índio, como o é a todos nós, porque os faz pensar na morte.

(18) O Irmão Mateo, de Montfort, contou que navegando com uns índios chegou a um local, dito S. José (rio Papurí), onde dois dias antes fôra enterrado um velho. Só o irmão ficou nessa margem durante a noite; os indígenas foram, por medo, dormir na margem oposta.

(19) Tendo morrido um índio longe do cemitério, foi enterrado dentro de uma barraca, vieram depois os índios queixar-se ao Pe. Umberto Limpens que não queriam mais habitar ali, porque "o *wãx-ti* do homem" ficava vagando por toda a casa. Aos 10 de janeiro de 1949, em *Ki-xséri-yá* (igarapé das cascas de mandioca) no rio Tiquié, próximo à fronteira colombiana, morreu afogado um velho conhecido por Chico, enquanto pescava. Contra o costume enterraram o cadáver onde fôra encontrado, num sitio abandonado, pouco abaixo do povoado. Informam que à noite ouvem-se gritos, e nenhum indígena ousa passar por aí. Quando lá estivemos, uns 15 dias depois do sepultamento, ainda os habitantes continuavam apavorados.

4) *Prêmio e castigo.*

Menos preciso é o conceito de um prêmio ou castigo na outra vida. Sabem, atualmente, que os bons são recompensados e os maus punidos. Talvez por influência cristã, dizem que aqueles «vão para cima», onde terão «vida boa»; os maus «irão para baixo», onde «a vida é má».

O conceito de bom ou mau, porém, alarga-se até abranger todos os do povoado como bons, e os dos povoados inimigos como maus. É, pois, um conceito em função do grupo, e não da vida dos indivíduos.

O fato de enterrarem o cadáver com seus instrumentos de caça (arco e flecha), talvez seja vestígio de uma crença antiga de um «paraiso da caça», como existe em tribos caçadores. Obliterou-se esta crença com a mudança do sistema de vida da caça para a pesca e a agricultura.

Vigora ainda a crença numa vida social além túmulo, semelhante à vida presente, com *pescarias* e *festas*, como resulta de respostas categóricas (20). Alguns pensam até que na outra vida há procriação de filhos (21).

5) *Existência dos espíritos.*

Crêem na existência de espíritos que nunca foram encarnados em corpo humano, nem o serão; podem, no entanto, tornar-se visíveis em dadas circunstâncias. Habitam tais espíritos em determinados lugares: interior das matas, cabeceiras dos igarapés, grutas, pedras, etc.

São muitos e de distintas categorias; cada categoria com sua maneira característica de se apresentar. Não é, porém, concorde a descrição como no-la trazem os índios. E alguns afirmam que os vêem ou ouvem com relativa frequência. É fato indiscutível que, com bastante facilidade, se alarmam, quer indivíduos, como grupos inteiros (22), como se houvessem visto algo extraordinário.

(20) A uma Religiosa que, explicando o Catecismo, falava do céu, uma menina interrompe para perguntar se lá no céu havia peixe. Tomada de surpresa a Professora respondeu que não. A criança acrescentou prontamente: — então não quero ir para lá.

(21) Refere um Missionário o seguinte: “uma vez um rapazito estranhou muito ao ouvir que no céu haverá plenitude de vida, sem necessidade de propagação da espécie. Perguntou quase desiludido: “então lá no céu não haverá mulheres para nós?”

(22) Nos Colégios, por exemplo, se uma criança (mais freqüentemente as meninas; note-se que são as mulheres que mais vezes dizem te-lo visto) grita à noite no dormitório: *Wāx-tī!*, enchem-se todas de pânico, cobrem o rosto ou o viram para o outro lado. Mas também em pleno

Dêses espíritos uns são grandemente malévolos e nocivos, e outros, não. Admitem alguns que os há dos dois sexos, e se multiplicam como os homens.

a) *Wāx-ti* ou *Jurupari* (23). Vive no interior das matas, nos lugares mais sombrios e nas barracas abandonadas. Aparece, porém, até nas malocas, sob forma de homem preto, cabeludo, feio, coberto de cinza. Uma informante tukano (Dorotéia Brito) dizia que: «quando êle se faz ver em alguma casa, é sinal de doenças que sobrevirão. Gosta de estrangular galinhas. Quando a galinha choca faz rumor, é que *Wāx-ti* mexeu com ela». Qualquer barulho que ouvem em casa ou na mata, pensam logo em *Wāx-ti*. Um animal estranho que vejam, um vulto, deve ser êle, e gritam cheios de pavor.

Atribuem o eco, *arká-keoãrô*, a *Wāx-ti* que está arremedando um rumor qualquer. Parece-lhes, em muitas ocasiões, ouvir, nos rumores da mata e das cachoeiras, e no sibilar dos ventos, ecos longínquos das músicas e danças executadas por *Wāx-ti*.

Note-se que *Wāx-ti* não é um indivíduo; há os muitos; antes, é uma classe inteira. Entre êles um por excelência, que seria o principal dêles. Êste, sobretudo na origem da nação, lhe fez muito mal: roubava as crianças, fecundava suas mulheres, e lhes fazia outros males, matava aos homens, etc. Cansados, afinal, do seu *Bisiu*. Das cinzas, nêsse mesmo lugar, nasceram duas paxiúbas, jugo, pois além de tantos males obrigava-os a trabalhos e provas difficilimas, os homens se reúnem, apoderam-se dêle, amarram-no com cipós e o queimaram. Conforme uma lenda narrada pelo pajé Vicente Rodrigues da tribo Taryana, e outros narradores

dia afirmaram ver *Wāx-ti*. Fato semelhante passou-se em Iuareté de dia, e uma menina atira-se do andar superior do edifício da Missão. Um dos Missionários Salesianos de Taracua, Valério Fernandes, se achava com alguns meninos na mata á procura de cucura (uma fruta). Algumas mulheres que se achavam próximas e não tinham sido vistas pelos meninos, pediram também dessa fruta. As crianças puseram-se em debandada gritando: “*Wāx-ti!*” e correram até sair da mata, apesar de chamados pelo Missionário. Os episódios dos quais pudemos melhor indagar, explicam-se todos por sugestão. Soubemos de outros episódios provocados à guisa de experiência, afim de verificar a crença e sugestionabilidade indígena. Embora depois se tente prová-lo ao índio, êle não crê, e continua a admitir que foi realmente o espírito.

(23) O jovem tukano, Casimiro Sampaio, deu (1949) essa informação contraditória: “os *Wāx-ti* vivem em sociedade. Fazem barulho. Não aparecem. Não fazem mal algum. Êste assunto sôbre os espíritos será mais amplamente desenvolvido no livro “Lendas do Uaupés”.

Arwake, foi *O'ã-kõ* quem queimou *Wãx-ti*, dito também *Bisiu*. Das cinzas, nesse mesmo lugar, nasceram duas paxiúbas, *waxtá* (24), com a qual fazem o instrumento sagrado denominado *miri*. (Uaupés *mini* ou *Jurupari* (25) na Língua Geral), para lembrança da grande proeza. Assim rezam algumas das suas lendas, e com isso identificam *Wãx-ti* com a personagem *Jurupari* das lendas tupi.

Mesmo queimado, sobrevive ainda o seu espírito, que vaga pelas matas, tomando formas estranhas e assustadoras. A êle atribuem tôdas as desgraças, tanto as *materiais*, como uma tempestade, a devastação da mata (26), um animal nocivo na roça, quanto as *personais*: o defeito da gagulice, a loucura, etc. Ao louco dizem *Wãx-ti dohónkõ*, isto é, estragado por *Wax-ti*. A tuberculose chamam *Wãx-ti poá-ri*, cabelos de *Wãx-ti*. (27).

É tal o pavor que sentem de *Wãx-ti*, que por prêmio algum se aventuram a entrar na mata à noite, ou mesmo de dia em certos igarapés sombrios. E chegam a abandonar por anos as suas roças, porque lá ouviram rumores estranhos.

b) *Boraró* ou *Curupira* (28). Mora também no centro da mata, que é o seu reino, nas serras ou nas cabeceiras dos igarapés; nunca nos lugares abertos.

Concebem-no como grande e disforme macaco. Emite gritos estranhos na selva, e dá grandes estalos ou pancadas nas árvores,

(24) Note-se que o nome da paxiuba em tukano, *waxtá*, lembra o de *Wãx-ti*. Do mesmo radical *wax*, temos o termo que indica a funda herniária ou encacho, *waxsó-ro*, o *wãx-ti-kẽõ*, tipiti ou a prensa com que expremem a massa de mandioca para o fabrico da farinha, objetos que, como os instrumentos sagrados, foram presente de *Wãx-ti*. Convém recordar que é também de paxiúba que preparam os *paris* e *cacuris* para a pesca, e não raro, também as paredes das malocas.

(25) Quando à etimologia do termo *Jurupari*. Stradelli (Vocabulário Nheengatú-português, verbete *Jurupari*) lembrava a um índio alguém lhe haver dito *Jurupari* significava "o gerado da fruta". Respondeu-lhe o índio: "*intimãã, Iurupari, cêra onheên putáre o munha iarié iurú pari uá*, nada disso, o nome de *Jurupari* quer dizer que fez o fecho da nossa boca" (*iurú*, bôca, e *pari*, cercado para a pesca; cfr. 5, a (2b)).

(26) Encontram-se, com freqüência, grandes clareiras na mata. Trata-se de árvores altas e grossas, porém com raízes superficiais e que tombam ao ímpeto dos furacões, arrastando consigo muitas outras. Esse rumor e a derrubada atribuem a *Wãx-ti*.

(27) Causa da tuberculose, segundo, pensam, são os pêlos de mariposa na garganta. O pajé sopra sobre o mingau, para invocar o "*Wãx-ti* das mariposas", a fim de que não moleste o doente.

(28) Pelas relações com os viajantes (dos quais muitos falam o Nheengatú), sabem os indígenas muitos termos da língua geral. Como identificam *Wãx-ti* com o *Jurupari*, assim também muitos à pergunta: — quem é *Boraró*? Respondem prontamente: é o *Curupira*.

especialmente as *sapupemas* (raízes chatas) da sumaúna. Ataca o incauto que se aventura na floresta, envenenando-o com sua urina e chupa-lhe os miolos. Nenhuma arma consegue matá-lo. Come onça e animais, e suga também o sangue dos homens. Quando lhes quer chupar o sangue, fá-lo da seguinte maneira: bate primeiro no local, como para anestesiá-lo, depois faz a punção; quando acaba de sugar, sopra para encher de ar o vazio deixado. Se alguém disser «eu fui chupado» (isto é, contar a aparição do *Boraró*) morrerá.

Atesta Dorotéia Brito que seu avô viu muitas vezes a *Boraró*. «Êle planta roça, tem mulher e filhos. Na roça, de dia, ouvem-se palavras; é *Boraró* que está falando, embora não se veja. Aparece como homem, de cabelos caídos sobre os ombros, com flor vermelha na bôca. Toma ainda a forma de mulher e de menino. Aos Makú êle nada faz, e quer bem aos macacos. Quem o viu ficará doente». Êle chupou os miolos de sua tia, na roça, e ela lá morreu, ficando como prova um sinal na cabeça.

Depõe outra môça Tukano, *Kômã-ro pôrá*, do povoado de S. Luzia (rio Papuri) que duas vezes, quando ia procurar fruta na mata, pouco acima de S. Luzia ouviu *Boraró* fazer forte ruído, como se desse um tiro. Em outra ocasião, indo buscar caraná em companhia de um primo seu, viram ambos duas enormes pegadas, de quase meio metro. Seu primo explicou-lhe que eram as pisadas de *Boraró*, *Boraró dô'pó-kãri*.

Boraró, informou a mesma depoente, «tem sempre alguns bichos que o acompanham e cantam perto dêle». Dizem-se êsses animais *Boraró i'á* piolhos de *Boraró*. «Quando êles ouvem cantar na mata: — *moláro*... (Com a muito prolongado) *moláro*... (29) fogem todos, porque *Boraró* está muito perto.

Conforme Casimiro Sampaio — «*Boraró* vive no mato. Aparece como homem branco (30), grande, com a testa vermelha. Traz roupa. Faz barulho no mato. Porém não faz mal a ninguém». Em geral afirmam todos que é grandemente perigoso, e que são freqüentíssimas as suas aparições. Muitos declaram havê-lo visto ou ouvido, e em várias ocasiões.

(29) Releve-se que a pronúncia *moláro* denuncia a origem da informante. A língua Tukano, como se pode observar na sua melhor pronúncia no rio Tiquié, não possui o fonema *l*. Por influencia das outras tribos, maxime a Taryana, no Uaupés e Papuri, ouve-se *l* em algumas palavras. *Moláro*, pensamos nós, de acôrdo com o espírito da língua Tukano, é uma corrupção do nome *Boraró*.

(30) Talvez êsse "branco" seja empregado no sentido usual, isto é, como equivalente de *civilizado*, pois completa dizendo que usa roupa.

Alguns ex-alunos da Missão Salesiana, que já assistiram funções pontificais nas quais o Bispo Celebrante usa *mitra*, disseram que Boraró aparece com *mitra*, e o barulho que produz é justamente com a *mitra* que êle abre e fecha.

Um indígena de Parí-cachoeira, José Barreto, diz que seu pai, Mandú, não batizado afirmou (1949), que são poucos os «demônios» e que isso êle aprendera do próprio avô, o qual nunca vira Missionário algum. Informou também que os seus parentes, moradores do igarapé da onça, *yai-sa*, conhecem o veneno com o qual podem afugentar ou matar o *Boraró*, e que por isso dêle nenhum mêdo tem.

Em outros lugares encontram-se igualmente individuos com tal poder e denominam-se por essa razão, *Boraró dohârá*, isto é, os que lançam malefício em Boraró (*dohasé*, malefício, envenenamento). É crença de muitos que Boraró bebendo êsses venenos, morre.

Boraró é casado, completou Patrícia Vasconcelos, e sua mulher tem um dos seios normal, porém o outro é exageradamente comprido. Conforme outros é a mãe de Boraró que apresenta essa anomalia, e alcunham de *Boraró paxkó* (mãe de Boraró), as mulheres de seios compridos.

c) *Bisiu* ou *Jurupari*. (31) É, disse Casimiro Sampaio, um ser misterioso «que desce do alto. É amarelo e vem ornado de penas de araras. Êle fala, canta e dança a *mîrî* (32). Faz muito barulho e come as pessoas. A mulheres não o podem ver».

Soubemos de vários outros informantes que *Bisiu* come as mulheres por ocasião das primeiras regras: «*amôsé baásamî*», isto é come o mênstruo, assim se exprimem. Uma viúva Pirá-tapúya, Maria José (em Parí-cachoeira, 1954) esclareceu que «*comer*» quer dizer que fecunda a mulher. É por isso que deve ser fechada em casa, e ela mesma invocará o serviço do pajé ou *Komû*, para o chamado «rito da iniciação» (cfr. VIII - 1, b (7). Êstes personagens, com seus ritos, têm o poder de afastar o perigo para a donzela.

Uma môça da tribo Tukano do Papurí informou que as mulheres Makú, que vivem quase sempre no interno das matas, muitas vêzes ficam grávidas do couto com *Bisiu*.

(31) Um pequeno informante de Iauareté completou esclarecendo que *Bisiu* é o *Jurupari*. Conforme uma lenda narrada pelo pajé Vicente Rodrigues, Taryana, *O'ã-kß* se diz em Taryana *Yaperikuli*, e é irmão de *Bisiu*; sendo êste mau, e aquêle bom. Nas lendas *arwáke* *Bisiu* vem identificado com *Jurupari*.

(32) O nosso informante Casimiro Sampaio completou dizendo que é a dança do *Jurupari*. *Bisiu*, pois, confunde-se com o grande *Wãx-tî* das lendas.

d) *Nãxkã Wãx-tî* (*Wãx-tî* da mata). (33) É também do mato, informou Casimiro Sampaio, — de estatura alta e feio. Traz cabelos compridos, e asas de borboleta no rosto. Não fala e não faz mal a ninguém.

Uma jovem de mãe *Wanana*, e criada entre êstes, contou a Patrícia Vasconcelos que, por ocasião de uma festa de luto entre os *Wanana*, quando se procedia às tradicionais danças com máscaras, um homem subiu numa coluna da maloca. Com grande susto seu, viu êle, no meio dos dançantes, uma personagem estranha que apareceu: era um homem baixote, truncado, feio, cheio de borboletas pelo corpo. Aquela mesma jovem descrevia ainda que *Yaperikuli* (personagem das lendas *Arwáke* e pai de *Kóay* ou *Jurupari*) tem corpo muito pequeno, porém pernas tão grandes que lhe permite atingir a copa das árvores onde colhe mel e frutas.

e) *Ô'môãro Wãx-tî*. *Wãx-tî* do alto, que assim significa o seu nome. Conforme Casimiro Sampaio assemelha-se a um macaco. «Vive sôbre as árvores. Não fala, porém faz rumor como o de uma pedra que cai. Êle devora homens inteiros, engole com osso e tudo. Quando quer fazê-lo, deixa-se cair das árvores e saem os demônios da sua barriga».

Uma môça Tukano de S. Luzia (rio Papurí) assevera não só ter ouvido tal rumor, porém ter visto, outrossim, a cova profunda que se formou no chão pela queda de *ô'môãro Wãx-tî*, o qual tem braços de muitos metros de comprimento.

De acôrdo com outra informante Tukano (Dorotéia Brito): «assemelha-se ao bicho-preguiça. É manso, e sua mãe o viu inúmeras vêzes. Ninguém, no entanto, conseguiu matá-lo».

A fauna amazonense possui exemplares estranhos, alguns já conhecidos dos cientistas e dos caboclos; outros talvez ainda desconhecidos (34) e só vistos dos indígenas. A mentalidade dêstes

(33) *Nãxkã* significa *mato*, em tukano.

(34) Em 1945 na estrada de Urubucuará a Ipanuré, algumas mulheres ocupadas em transportar os volumes de carga da Missão, ouviram grande rumor de galhos que se quebravam e viram pelas costas um vulto como um grande macaco, de seus dois metros, caminhando erecto. Aparentadas, correm para junto do Salesiano, sr. Manoel Crescini, que dirigia êsse transporte. Ao chegar ao local do rumor, verificou o Missionário grandes pegadas na areia da estrada, semelhantes às de um elefante, de um animal que havia atravessado a estrada e, ao penetrar na mata foi rompendo a galharia, e assim abrindo uma passagem de um metro ou mais de largura. Rumor forte e assustador, como de algum animal quebrando galhos foi ouvido também pelo Bispo Missionário Dom José Domitrovitsch, em Barcelos. Um caçador de Barcelos (Rio Negro) narrou, apavorado, a Dom José ter ouvido urros

associará, com facilidade, tais animais estranhos ou deformes com o *Wāx-ti* e outros espíritos das lendas. Quiçá estes seres *Nāxkā Wāx-ti*, *Ōmšáro Wāx-ti* e outros de que nos falamos, como *Wāx-ti Biu*, *Tsakopáe*, etc., serão apenas animais raros ou exóticos e assustadores. Sabemos, por exemplo que a umas mariposas que vivem no ôco dos dos paus, denominam *Wāx-ti-turú*, isto é, *pedaço de Wāx-ti*.

e) *Práticas do culto*

1) *Culto Local (litobolia)*

Não há templos, isto é, edifícios unicamente dedicados à divindade, onde se desenvolvam as funções religiosas. Nem consta que haja culto particular, ou a veneração individual da divindade, cerimônias, orações, a não ser que como *culto* se entendam umas *práticas* que nos parecem *mágicas*, como a *litobolia*.

Tratam alguns lugares com respeito e temor; é o *tabuismo*. Não se vêem, porém, aí manifestações de culto, nem individual nem social. Tais são, por exemplo, algumas cachoeiras e pedras. E delas, em geral, contam lendas interessantes. Não permitem que se tirem pedras de tais cachoeiras (35), afirmando que se alguém o tentasse, o raio o haveria de fulminá-lo. Em algumas dessas pedras é que vão terminar o fabrico de sua canoa, ou o preparo de suas redes e aparelhos de pesca (36).

assustadores na mata, a uns vinte quilômetros de Barcelos e haver visto pegadas na areia medindo cousa de meio metro. O Bispo quis verificar o asserto e pôde ver essas descomunais pegadas, semelhantes a pisadas humanas. Este mesmo Prelado viu, na mata dos arredores de Parí-cachoeira (rio Tiquié) um enorme macaco. Tomando por algum índio, num primeiro momento não quis alvejá-lo com um tiro e o animal logo fugiu.

(35) Pensava o Bispo Dom José Domitrovitsch dinamitar a cachoeira de Parí-cachoeira, afim de facilitar a navegação. Alvorçou-se a população local, e o tuxaua Julio veio aconselhar que não o fizesse, pois senão viriam febres e doenças. O Bispo julgou de melhor alvitre não ir de encontro à opinião dos índios. O Irmão Mateo (da Congregação de Montfort, a uma dessas pedras da cachoeira do trovão, *Būxpó-pweá*, do igarapé Cuiú-cuiú, afluente do Papurí, tirou uma lasca fina, afim de extrair um pouco de mel. Um dos índios avisou-lhe que não devia fazê-lo, pois, "Vai cair raio". E, com grande pasmo, a certa distância tombou um raio, quando nada absolutamente o indicava, foi, na realidade, "un fulmine a ciel sereno". Explicam o surto de malária que em 1931-2 dizimou a população de Taracuá-ponta, rio Uaupés, como consequência de se haver tirado pedra da cachoeira do beijú, *Ahūgā-pweá*, situada na realidade algumas centenas de quilômetros, no rio Papurí.

(36) Há uma dessas pedras junto do povoado de Parí-cachoeira, rio Tiquié.

Perto do «igarapé da lagarta» *pixkō-rō-ya*, cabeceiras do Cuiú-cuiú, afluente do Papurí, há uma rocha que a mulher não deve ver; se olhar para essa pedra, jamais terá filhos. E quando passam por esse lugar as mulheres e donzelas voltam o rosto para outro lado. Dêsse e de alguns outros igarapés não se pode comer peixe, se alguém o fizer, sofrerá dor de dentes.

Em Jabuti-cachoeira, no rio Tiquié, há uma pedra dita *nō'mya-ga* (pedra das mulheres, ou pedra mulher?) com um sulco que aos indígenas parece uma vulva. Quando os rapazes passam aí, atiram-lhe desde a sua canoa um pedaço de beijú, um limão ou outra fruta qualquer. É o que denomina *doxké-sā-i'āsé*, isto é, jogam para acertar. Porque, explicam eles, se o objeto atirado permanecer no sulco, terão logo, esposas. Essa pedra, para eles, é grandemente preciosa. Pensam também que, roçando por ela a mão, depois aprenderão com facilidade qualquer ofício.

Crêem igualmente que o tomarem banho, sejam homens ou mulheres, naquela panela de *Tōpa-duri*, isto é, da cachoeira de Uru-bucuará, donde saíram as tribos (cfr. «Lendas do Uaupés») lhes garanta um próximo casamento.

Não parece, pois, que se devam considerar essas grutas, pedras, igarapés, internos de florestas, como lugares sagrados e de culto. Ao contrário, seriam antes lugares e objetos «*tabuados*». Nem as frutas e pedras que se atiram, seriam forma de culto, a denominada *litobolia*. Quer nos parecer, antes, manifestações da *magia* e do *tabuismo*.

Um velho Missionário declarava que alguns índios, ao passarem por aquelas pedras que trazem toscas figuras (37) de animais ou de seres estranhos, com braços e pernas esqueléticos e compridos (38), barriga descomunal, cabeça enorme, olhavam com horror e diziam baixinho: *Wāx-ti!* Como se essas representações fôsem uma perpetuação, no granito, da lembrança do monstro terrível e temido. Jamais presenciámos nenhuma dessas demonstrações de medo. Algumas vezes nos temos aproximado de tais *petróglifos* e chamado perto

(37) São os *sinais petroglíficos* ou *inscrições rupestres*, freqüentes em rios do Amazonas, especialmente o Rio Negro e seus afluentes. Estudo alentado sobre essas inscrições fez B. A. da Silva Ramos, sob o título "Inscrições e Tradições da América Pré-histórica", — Imprensa Oficial, Rio de Janeiro, 1930. Não encontramos representações *antropomórficas* insculpidas. Koch G. há 50 anos atrás viu esculturas de "atraentes figuras" antropomórficas entre os Kubewana e Wanana (cfr. Nota 49, VII-3, b (8)). Descobrimos uma única como cabeças humanas, nos suportes de um trocano. Porém não pareciam ídolos, mas apenas adornos, e eram de recente fabricação (1947).

(38) Um desses desenhos se vê numa pedra do Carurú-cachoeira, rio Tiquié, pouco acima de Parí-cachoeira.

alguns índios, e estes sempre se mostraram indiferentes a tais desenhos. Mais; temos encontrado semelhantes figuras nas paredes de cascas de barracas e malocas, e temos visto, outrossim, crianças desenhá-las, com um pau, por terra, e, portanto, sem visos de religiosidade.

Pode-se, pois, afirmar que não há indício de um culto individual. Deve-se falar, no entanto, num *culto social*, que se realiza na maloca, e suas imediações. São três, principalmente, as manifestações desse culto social: a *oferta das primícias* ou *dabacurís*, a *iniciação pubertária* e o *funeral*. Tôdas três qual comunhão espiritual, estreitando a solidariedade do grupo.

2) Festas religiosas com oferta das primícias.

Festas religiosas, opinamos nós (39), são as suas *Poosé*, que os primeiros exploradores denominaram, com um termo da Língua Geral, *Dabacuri*. Também se dizem *Wāx-tiye barsá*, danças de *Wāx-ti*.

Poosé propriamente quer dizer *oferta*. Consistem tais festas essencialmente na oferta do peixe, do beijú ou dos frutos (40), e na comunhão da bebida e do fumo, acompanhadas de danças religiosas e com o som do instrumento misterioso que se denomina *Miri* e soa no princípio da festa.

De ordinário o indígena não sabe (41) (é o que nos parece mais provável), ou não quer dizer o motivo ou o sentido da festa. Respondem-nos que fazem assim porque os antigos sempre assim fizeram. Mais de um, porém, assegurou-nos que assim fazem a fim de que nunca lhes falte nem o peixe nem a fruta.

O Wanana Tomás Paiva, (42) filho e possível sucessor do tuxaua de Carurú-cachoeira, rio Uaupés, aos 20 de abril de 1955 assim se

(39) Opinião que manifestamos desde 1947 e que recentemente (1954) verificamos ser também a de Koch Grünberg, o qual (Z. I. 372, e passim) distingue, outrossim, danças religiosas e danças profanas. Koch, entretanto, aceita a tradução *demônio* para *Wāx-ti*, e até para outras personagens das lendas indígenas.

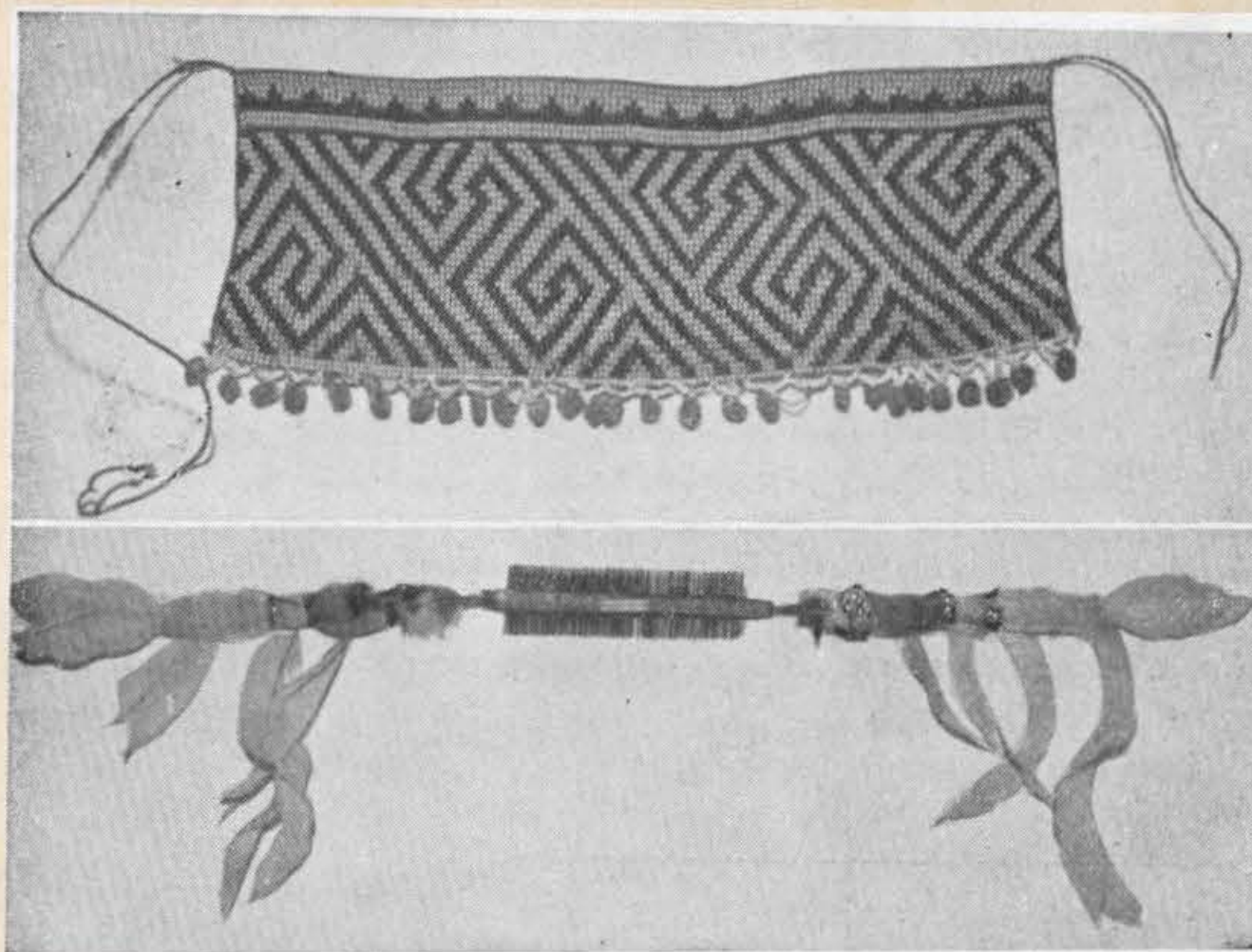
(40) A Sagrada Escritura informa que *Caim* oferecia à Divindade os frutos da terra, ao passo que Abel (e mais tarde os povos pastores, como também os Judeus) realizavam *rerimônias* religiosas com a oferta de animais.

(41) Tem-se a impressão que aos moços, mais em contacto com o civilizado e que falam o Português, especialmente aos que estudaram nos colégios da Missão Salesiana, não revelam algumas cousas, com receio que as contem aos civilizados.

(42) E' um indígena inteligente, viajado e bem desembaraçado. Estudou na Missão Salesiana de Iauareté, onde aprendeu também o ofício de carpinteiro, e já tem trabalhado várias vezes para os civilizados da Colômbia e da Venezuela.

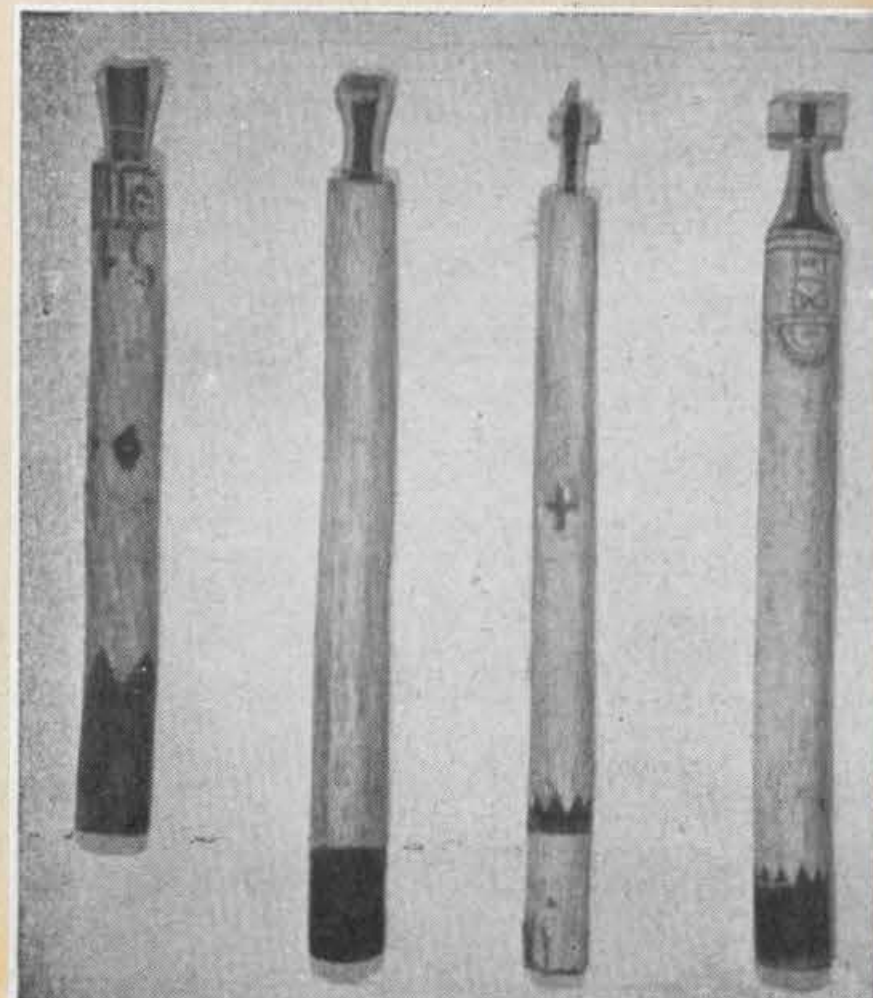
Waxsó-ro — avental de dança das mulheres (feito de avelórios branco e azul)

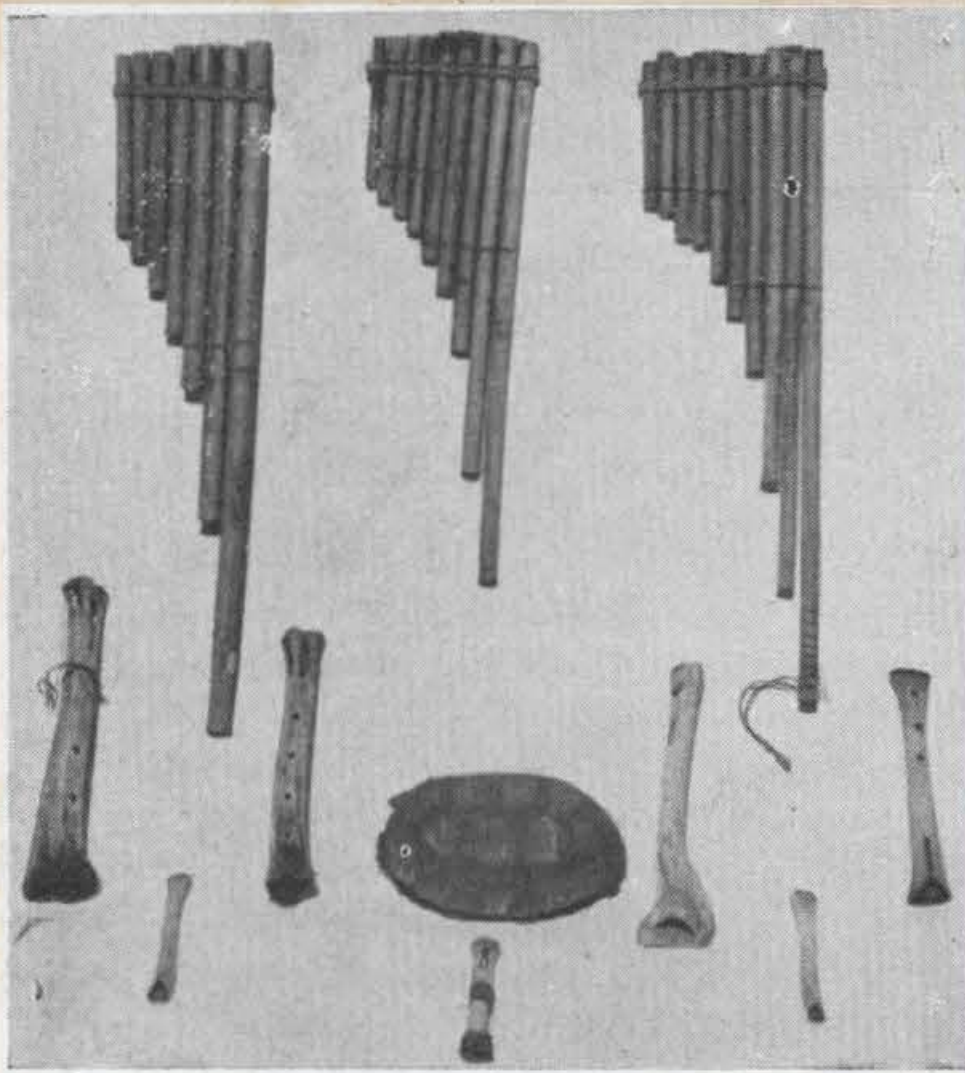
Waxtá i'i-ro — pente feito de fragmentos de paxiúba



Mandú, Tuxána Wanana de Caruru-Cachoeira (rio Uaupés) adornado para as danças (acangatara colares e pedra do marido)

Tubos-de-ritmo (ahū-pawö)





Flautas-de-pã: flautas-de-osso
onça e veado) jabuti (úhuri ao
centro)

expressou com o autor: — «Estas danças são os ritos dos velhos, é a religião deles». E depois de ressaltar o respeito que todos têm para com tais danças, acrescentou: — «Se um indivíduo bêbado atravessar a fila dos dançantes, será atirado fora; é uma grande profanação, e ele fica desonrado».

O som do instrumento valeria, pensamos nós, por uma cerimônia propiciatória e dedicação da festa a Wáx-ti (43). É a renovação da sua voz, como se fôra a perpetuação do seus ensinamentos e ordens.

Miri é, provavelmente, da mesma raiz que miri, que quer dizer *afundado, imerso*, escondido debaixo d'água (44). Donde o conceito de *oculto, sagrado*. Ouvimos falar de objetos *miriá*, isto é, ocultos, misteriosos.

O fumo é uma substância mágica. Com efeito, é um dos principais e mais usados meios de cura do pajé. A fumaça do cigarro pode anular os malefícios, afasta as tempestades ou as atrai sobre dado lugar, tem força exorcizadora nos nascimentos e iniciação pubertária. Por essa razão dão-no a fumar até às crianças de três ou quatro anos, nas festas, como fora delas.

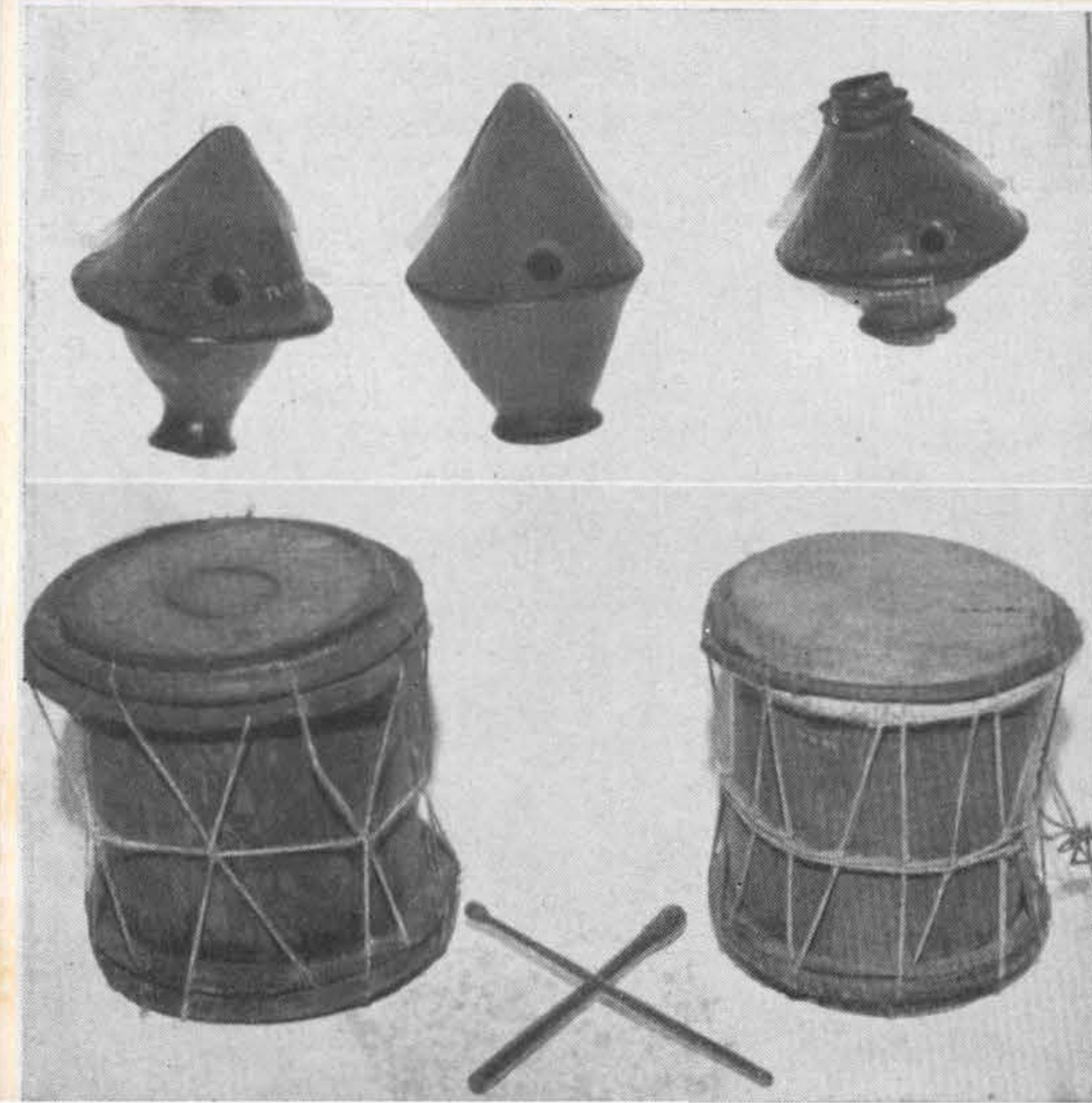
Realizam-se tais festas cinco a seis vezes por ano; não em épocas fixas, porém correspondente à maturação dos frutos, ou à época das grandes pescarias, como se se tratasse de sacrifício das frutas, da mandioca ou do peixe à divindade. Ou ainda, por ocasião de matrimônio e iniciação dos moços.

Ocarinas
(uxpitu-pa)

(43) Indagamos de várias mulheres indígenas, mesmo das mais inteligentes ex-alunas das Missões, e todas estavam persuadidas que o som era a voz de Wáx-ti, presente à festa entre os homens. Temos ouvido episódios nos quais se assevera a presença de entes feios misteriosos entre os dançantes. Note-se que tais episódios os ouvimos contar por mulheres. Quiçá por maior reserva dos homens? ou por fantasia mais excitada das mulheres? Convém observar que na língua Tukano todas as *cousas* pertencem ao *gênero neutro*. No entanto Miri (ou Miní, como se pronuncia no Uaupés) é *masculino*. Afirmam-nos positivamente que o Miri é *maxsã*, gente. No plural faz *Miriá*; e observe-se que o plural em *a* é exclusivamente para os seres animados.

(44) Não pudemos apreender nenhum sinal de especial veneração para com a água dos rios. No entanto é dentro d'água que escondem os instrumentos sagrados, índice, assim nos parece, do seu *matriarcalismo primitivo*. Como o ser humano surge do líquido materno, assim aparece para a festa o Wáx-ti, vindo da água, figurado no instrumento Miri. Conforme a lenda os primeiros homens surgiram da água da cachoeira de Ipanuré. Observamos ademais que nos banhos os indígenas se imergem umas tantas vezes. Igualmente quando os nossos remadores saltam da canoa para arrastá-la pelas pedras, imergem-se também, mesmo quando não haveria necessidade. Quando nadam, temos notado que preferem fazê-lo com o rosto imerso n'água.

Tambores
(twáthe-pawö)
e baquetas
(twá-tö pa:-kö)



Atestam o caráter religioso da festa:

1.º — Em primeiro lugar a denominação mesma de *Wāx-tiye-baxsá*, dança de *Wāx-ti*. A Koch. G. os indígenas de Ipanuré-cachoeira contaram que em certos dias ouviam na cachoeira rumor profundo, como do grande instrumento sagrado o *Miri*. É sinal, então, que o *Wāx-ti* da cachoeira quer que se lhe faça uma festa.

2.º — As afirmações (mais claras umas, mais veladas outras) dos indígenas, embora conservem oculta muita cousa, e em geral os velhos, que mais sabem, são os mais reservados. Indagando ao velho Tukano cristão Júlio, *tuxáua-bayá* de Pari-cachoeira (isto é chefe local e mestre-danças), porque punham aquêles enfeites na cabeça, nuca, braço, etc., respondeu-nos prontamente: «Assim como o Padre põe o barrete e seus paramentos na Missa, assim nós pomos a acangatará».

Manifestando ao mesmo tuxaua o desejo de assistir a um *Poosé* promovido por êle, a fim de filmá-lo, respondeu prontamente: — «Tal dança não é de brincadeira». Êsse mesmo tuxaua, depois de nos haver feito algumas revelações e de nos haver cantado as canções do *Poosé*, manifestou a um Missionário o escrúpulo de haver com isso cometido uma falta.

3.º — A seriedade com que procedem. Nada de distrações ou de leviandade, nada de risos ou conversas (45). Como se estivessem cumprindo uma cerimônia séria e não um divertimento. Nada virá perturbar êsses ritos. Cantando palavras misteriosas (dialeto antigo? ou com mais probabilidade mera corrupção) que êles não entendem, vão dançando numa cadência lenta e marcando o tempo com pancadas mais fortes do pé direito.

(45) Em uma dessas danças, alguém, dentre os assistentes civilizados, pôs-se a rir. O tuxaua enviou um dos seus homens a avisar que não devia rir, como êle também não ria nas funções dos brancos. Se continuasse a fazê-lo; êle não lhe permitiria assistir à dança. Uma confirmação dêsse caráter religioso, parece-nos, descobri-lo também na recusa a um pedido nosso de repetir a cerimônia da oferta do peixe (*wai poosé*) em melhores condições, afim de que pudéssemos filmá-la. Entretanto, êsses índios repetiram-nos, para êsse mesmo fim, as simples danças.

O tukano Antônio Barreto (dezembro de 1953) afirmou-nos que não fazem *poosé* diante dos brancos. No entanto, tivemos oportunidade de assisti-lo e filmá-lo. Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, pag. 202): pôde, outrossim, assisti-lo no Umarí-igarapé, porém muitos índios mostraram-se desgostosos disto, e o tuxáua José não lhe permitiu tirar fotografias.

4.º — Atribuem ademais a tais festas uma enérgica ação curativa. Pode expulsar tôdas as doenças e mesmo curar grandes chagas (46).

5.º — As próprias liberdades sexuais, como adiante desenvolveremos (VII - 5, c (1) constituem também uma prova do caráter religioso das festas.

6.º — O sentido que atribuem à ornamentação. Esclareceu-nos o tuxaua Mandú de Iauareté, que punha na nuca as penas de garça, porque foi aí que Deus (?) a feriu com a sarabatana. As penas de tucano nas costas, porque Deus o feriu nas costas. Enquanto que o braçal de pêlo de macaco estava junto ao cotovêlo esquerdo, sendo êste o local onde fôra atingido pela sarabatana de Deus.

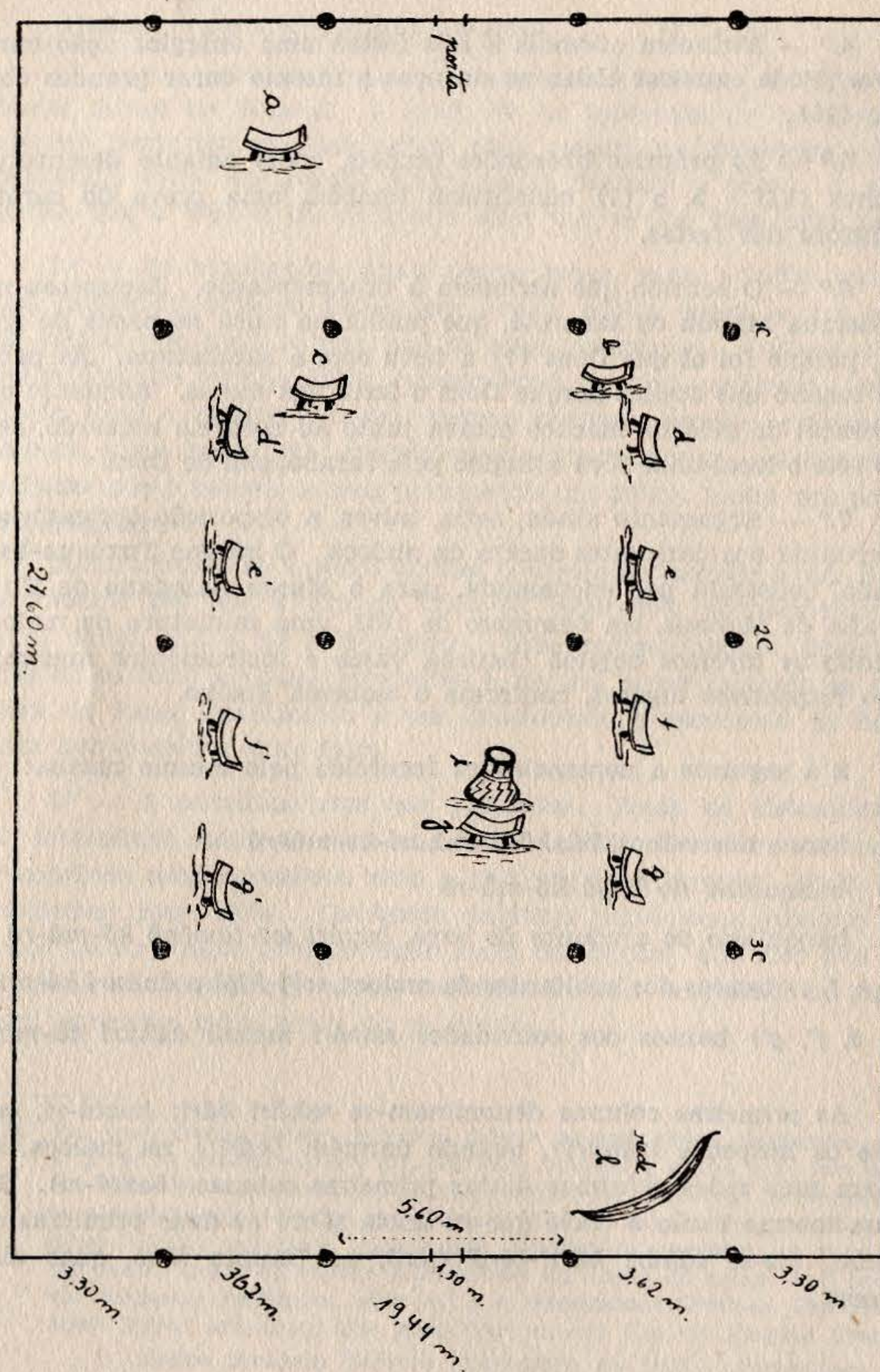
7.º — Argumento ainda, seria, talvez, a disposição obrigatória e constante dos dançantes dentro da maloca. O mesmo Tuxáua-bayá Júlio, construiu por encomenda, para o Museu Salesiano de Etnografia de Manaus, em dezembro de 1953, uma miniatura de maloca, pondo os diversos objetos (bancos, vasos e instrumentos musicais) nos respectivos lugares, conforme o esquema abaixo.

É a seguinte a nomenclatura fornecida pelo mesmo tuxáua:

- a) banco dos velhos, *büxkōrá duhuri-ko-mū-rō*
- b) banquinho do *bayá kō-mū-rō*
- c) banquinho do ajudante do *bayá, bayári we-tamōgō kō-mū-rō*
- d, e, f, g) bancos dos habitantes da maloca, *w'i-khāra duhuri kō-mūrō*
- d, e, f, g') bancos dos convidados *samāri maxsā duhuri kō-mūrō*.

As primeiras colunas denominam-se *sahāri kāri: boxtá-ri*, porque os hóspedes (*sāhāri*), quando dormem (*kāri:*) na maloca, arram suas redes próximas destas primeiras colunas (*boxtá-ri*). Por essa mesma razão a trave que se apoia sôbre as duas primeiras colunas, diz-se *sāhāri kāri:-tērō* (*tērō*, no Uaupés *tēnō*, quer dizer *trave*).

(46) E' o que pôde verificar Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, 202): dem Yurupari-Tanze wird eine stark Zauberwirkung zugeschrieben. Er soll alle Krankheiten vertreiben, und selbst gross Wunden heilen". Jamais pudemos assistir tais festas em ocasião de epidemias, mas nem sequer ouvimos falar que as tenham realizado.



1c — Sahāri kārī: boxtá-ri (coluna de dormir dos hóspedes); 2c — Baxsá wihyári boxtá-ri (coluna de iniciar a dança); 3c — Do'ákaro-ká boxtá-ri (coluna da cozinha); a — Böxkórā duhurí ko-mũ-rō (banco dos anciões); b — Bayá ko-mũ-rō (banquinho do bayá ou mestre-de-dança); c — Bayári wetamōgō ko-mũ-rō (banquinho do ajudante do bayá); d, e, f, g — Wi-khāra duhusé ko-mũ (bancos dos habitantes da maloca); d', e', f', g' — Samārī maxsā duhusé ko-mũ (bancos dos convidados); i — Kaxpi-tō (pote do caapí); j — Kaxpi tōamī duhiri ko-mũ-rō (banco de quem distribui o caapí); l — rede do tuxáua.

As segundas colunas dizem-se *baxsá wihyári boxtá-ri*; porque junto à segunda coluna é que o tuxáua toma a posição inicial (*wihyá: sair*) para as danças (*baxsá*). E a respectiva trave chama-se *baxsá wihyári-tērō*.

As colunas do fundo são denominadas *do'ákaro-ká-boxtá-ri*, pois aí se prepara o caxiri (*do'ákaro*, lugar onde se cozinha, assim explicou Júlio). E *do'ákaro-ká-tērō* é a trave que lhe corresponde.

i) *kaxpi-tō*, pote do *kaxpi*.

j) banco para quem distribui o *kaxpi*, *kaxpi tōamī duhiri kōmũ-rō*

l) rede do tuxáua; o seu compartimento se diz *syōri nigōya tuxkũ*

Os compartimentos dos residentes da maloca se dizem *wi-ikhā-raye tuxkũri*.

Na hipótese de ser uma função religiosa, devemos concluir que o templo é a maloca. O seu nome, *baxsarí-wi*, dever-se-ia traduzir «casa da dança sagrada», e não simplesmente, «casa de dança». O Sacerdote é, evidentemente, o tuxáua, e não o pajé. Enfeixa, então, o tuxáua, os poderes doméstico, político e sacerdotal, precisamente como os antigos chefes de tribo entre os Gregos e os Romanos, e em geral, os chefes das tribos primitivas.

a) «*Poosé*» sem os instrumentos misteriosos.

1.º *Procissão e Banquete rituais*

O tuxáua da maloca, que resolve promover uma dessas festas, determina o dia e a *oferenda*, e disso informa ao tuxáua de outra maloca (da mesma tribo ou de tribo diversa) onde vai fazer o seu *Poosé*. Nessa iniciativa as malocas se vão revezando. Outrora realizavam-se com maior freqüência, 6 ou mais vezes por ano, como o dissemos acima, constituindo a grande preocupação desses índios. Não só vão ficando mais espaçadas, como também reduzida a sua duração. Antigamente duravam até uma semana inteira; hoje já são raros os casos em que duram 3 ou 4 dias, e comumente limita-se a dois dias.

Se o denominou *wai poosé*, oferta de peixe, todos os homens hóspedes levarão *peixe moqueado*. Se é de pupunha, *ã'rē poosé*, devem igualmente trazer esta fruta, etc. Os *poosé* mais comuns são os de peixe, de beijú (*ahũ-ga poosé*), de pupunha, de ingá (*mērē poosé*), de manivara (*mexkã poosé*).

Na maloca onde se realizará o *dabacurí*, mais ou menos uns três dias antes, ou mais cedo ainda (o tempo necessário para a fermentação), as mulheres se ocupam no preparo de grande quantidade de bebida: caxiri de beijú, de cará, de pupunha ou de outra fruta qual-

quer em cochos ou talhas que são cobertos com folhas de bananeira, a fim de facilitar a fermentação. A atividade é grande; há extraordinária alegria, fortes gargalhadas, uma verdadeira algazarra.

Na manhã do dia aprazado (a hora variará conforme as distâncias donde procedem), vão chegando os ofertantes, trazendo a oferenda. Chegam ao pôrto (ou a pequena distância da maloca, se vêm por terra) somente com alguma pintura, ou também com algumas penas nas orelhas. Dois homens vão até a maloca, a fim de dar aviso da chegada, e buscar a bebida. O chefe da maloca manda a bebida ao pôrto; enquanto esperam os forateiros vão completando as pinturas.

Quando já estão prontos, o que se dá sempre pelas 9 ou 10 horas (47), os visitantes mandam novo aviso — «está na hora!» Tomam seus instrumentos musicais (japurutús ou apitos) e a oferta e, entre gritos, organiza-se a procissão pela estrada do pôrto à maloca (ou pelo caminho por onde vieram).

A frente vai o tuxáua seguido por dois músicos com seus *japurutús* (vd. VII - 3 c (3a) (48) e os homens que trazem a oferta; atrás os demais homens. Dão uma volta ao redor da maloca, depois entram e dão duas voltas dentro, gritando, os que entram e os que já estão dentro prolongado êêê... (é o que se diz óá:, clamar). Os homens e rapazes da maloca estão dispostos, conforme suas regras de precedência em linha indiana, do lado esquerdo da porta até o fundo.

Os visitantes depositam a oferta sobre folhas de bananeiras ou esteiras ou cestos, expostos no centro da maloca. Talvez tenha sobrado ainda oferenda no pôrto, vão buscá-la e fazem sua entrega.

As mulheres e crianças, que chegaram, reúnem-se ao fundo, onde já estão os da maloca.

Terminada a oferta, e cessados os gritos e músicas, os de fora, começando pelo seu tuxáua saudando individualmente os da maloca,

(47) Stradelli no seu Vocabulário Nheengatú-português, descrevendo estas festas, no verbete *Tauucurí*, diz que os forasteiros chegam à tardinha. Assim se deu efetivamente em dois *poosé* que assistimos entre os Taryana de Iauareté, um de peixe e outro de cunurí. Porém, o Tukano Antonio Barreto descrevendo-nos o *dabacurí* afirmou que no Tiquié se realiza regularmente pela manhã. E foi também de manhã o que assistimos em Carurú-cachoeira (rio Uaupés) aos 24 e 25 de abril de 1955.

(48) Em julho de 1955, o seringalista Armando Sarmiento observou, em uma festa dos Kubewana do alto Uaupés, que os dois que abriam a procissão seguravam com a direita o *Japurutú*, que iam tocando, e com a esquerda a respectiva dama. Atrás, vinham os outros homens, apenas com o bastão-de-ritmo, *ahû-wõ*, na mão direita, ritmando os passos e sem dama. Notou ainda que no interno da maloca, por onde volteou a procissão, havia espalhados pelo chão pedaços de beijú e cascas de pupunha (o *poosé* era de pupunha).

começando pelo primeiro da fila, que será, naturalmente, o tuxáua local. São os cumprimentos comuns e formalísticos: — «Viste? — Vim! Vieste à festa? — Vim. — Trouxeste a oferta (peixe ou o nome da fruta)? — Trouxe». Passa a cumprimentar do mesmo modo ao segundo homem da fila e assim a todos os demais. Todos os visitantes, por ordem de ingresso, imitam o primeiro. Tudo, porém, com muita gravidade. À medida que terminarem de cumprimentar os da maloca, os hóspedes vão se formando do lado direito, defronte aos da maloca, em longa fila, conforme sua importância, da porta principal para o fundo.

Dois ou mais homens da maloca distribuem uma cuia de caxirí a cada hóspede. Depois que todos beberam, sentam-se, e as mulheres da maloca vêm cumprimentar os homens à relativa distância e sem se darem as mãos. Se as mulheres são da tribo dos hóspedes, esses cumprimentos são no dialeto da própria tribo, e não na do marido.

O chefe da maloca fala em voz alta à própria esposa (um dos indícios do matriarcalismo); «eles vieram trazer a oferta (peixe, fruta), você agradeça». Ela, com duas mulheres vai ao meio da maloca e diz — «Vocês trouxeram com tanto trabalho peixe (pupunha) para nós. Nós preparamos um pouco de caxirí às pressas». Então responde-lhes o chefe visitante: — «Podem comer à vontade. Foi pequena a pescaria (ou a colheita), mas trouxemos com boa vontade».

Tais cumprimentos formalísticos duram uma hora e meia. Em seguida começa o banquete ritual, sem mais pragmática, comendo cada qual quanto lhe apetece; antes os homens, mais ou menos agrupados na primeira parte da maloca; depois as mulheres e crianças, em grupos pelo fundo da maloca.

Terminada essa refeição começa o *jejum ritual*, i. e. a abstenção de qualquer comida. Só é lícito tomar da bebida preparada para a festa. Fá-lo-á servindo-se abundantemente, até mesmo exageradamente, de bebida, que, de resto, é muito nutriente, sendo como é, na realidade, uma papa rala (49).

2.º) Preparação para as danças

O tuxáua a certa altura fala ao chefe dos visitantes, que está findo o banquete e «pode abrir a caixa dos enfeites» (*mahã poári aská-ro*).

(49) Certa vez, após onze horas de penosa travessia pela mata, chegamos a uma maloca dos Bará, situada perto das cabeceiras do ribeirão dito *mariya* (afluente do Tiquié) quando aí se fazia festa. Um dos nossos companheiros de viagem, da tribo Bará, que deveria estar cansadíssimo e mal nutrido, como todos nós, pois transportava a carga mais pesada, não aceitou os alimentos que foram preparados para os da nossa comitiva. Preferiu participar da festa com seus "irmãos", e contentar-se apenas de caxirí de beijú.

As mulheres da maloca vêm ajustar à perna dos hóspedes as ligas, (*uxtá-seri*), abaixo do joelho e executar a pintura do corpo. Essa mulher que o pintou será a parceira de dança do hóspede. Cabe ao homem, referem o Pe. Humberto Limpens e o Tukano Antônio Barreto, pintar a mulher, e vice-versa (50). Não nos esclareceram, nem pudemos verificar, se devem obedecer a uma regra ou é livre a escolha da pessoa a quem devem pintar. «*Yöo wa'renõkö*, o pintado por mim», assim é designado o homem pela mulher que o pintou; e «*yöo wa'reko* a que me pintou», é a expressão com que o homem a chama.

Distribuem-se os adornos conforme a importância social dos indivíduos, alternadamente, um para um dos hóspedes, outro para um homem da maloca. Se não os houver bastantes para todos, e a maloca possuir também seus adornos, empresta-os para completar. Pode dar-se que alguns devam ficar com enfeites mais simples ou quiçá mesmo, só com pinturas, por falta de adornos.

Quando todos estão prontos (e isto se faz sempre com muita pachorra, sentam-se nos banquinhos e os hóspedes tocam a flauta de osso de onça (*Yai ó'a*). Alguns minutos depois o seu tuxáua arenga: — «Nós viemos festejar os da maloca com nossa dança, e dançaremos até enquanto durar o caxiri». Faz, então, soar o seu *kistió* (crótalo do tornozelo, cfr. VII-3, c (3a)); é sinal que vão começar as danças (51). Os demais homens imitam-no; depois cada qual amarra o seu *kixtió* ao tornozelo direito, e ajusta o próprio *waxsó-ro* (Cfr. VII - 3, d (2)).

Nos homens que participam das danças pode-se distinguir três grupos, regularmente aos pares (2, 4, 6), conforme o número dos dançantes.

1.º alguns com enxoval completo, lança, e escudo e, no ombro esquerdo, o *si-a yaxpú* (Vd. *enxó*, VII-3, d (21));

2.º outros com enxoval precioso, porém sem escudo, nem lança, nem o *sió- a yaxpú*,

(50) Tivemos a oportunidade de observar e "filmar" as mulheres pintando os homens. Serviam-se elas, para esse trabalho, não só do próprio dedo, como também de fragmentos de arumá, à guisa de pincel; por vezes três palitos de arumá amarrados, de sorte a resultar, de cada movimento, um traço tríplice bem regular. O próprio Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, 217) deixou-se pintar no busto e braços por uma índia.

(51) Temos visto também o tuxáua, antes de distribuir aos dançantes os crótalos, agitá-los simultaneamente, tendo em cada mão uma das extremidades dos crótalos. Estes *kixtió*, assim num feixe, é que se denominam *kixtió boxká*, que é o nome também de um dos instrumentos sagrados (Vd. VII-3, c (3c)).

3.º da terceira categoria são os rapazes, com adornos mais simples.

Os que não têm lança trazem algum instrumento de ritmo, o *ahū-wõ* ou *yuxkö*, ou as flautas, vindo estas envolvidas em penas de cauda de arara, *mahã itti*, ou do japú, *umū-ka itti*, ou com um colar de carapaças de escaravelho, *pekká pixkõrõá pe'tori* (VII 3, d (2m)).

Os números de danças seguem-se, um ao outro, conforme o programa tradicional, correspondentes às várias horas do dia e da noite. Alguns são mais longos, outros mais breves. Como variáveis também são os intervalos de descanso.

Algumas dessas danças desenvolvem-se parte dentro e parte fora da maloca, por exemplo a que se denomina «*wa'wári baxsá*», que se poderia traduzir por «dança dos bonés», pois *wá-wá* é um boné trançado com fasquias de arumá. Os dançantes vão, outrossim, ao pátio da maloca pelas 4 horas da tarde, outra vez pela meia-noite, antes da aurora e, enfim, pelas 9 horas da manhã. Conforme as lendas os progenitores das tribos dançaram naquelas horas fora da maloca. E a festa é não só uma recordação, porém quer ser também uma revivescência dos principais episódios da epopéia das suas origens.

Num desses números de dança a mulher do tuxáua local entra no meio da roda dos dançantes e emite um grito longo e agudo, enquanto os homens continuam bailando ao redor dela. Essa solista diz-se *yöhögó* (52). Não deve tomar respiração durante esse bailado, mas gritar com um só fôlego. Se respirar no meio do canto, quer dizer que não viverá muito. Nesta dança, diz uma informante Pira-tapuya (Emiliana Castro), imitam o pulo das cotias.

Vão ter início as danças. O caxiri é servido em grandes cuias. Cada indivíduo beberá quanto quiser. Se houver sobejo, o companheiro seguinte esvaziará a cuia, com direito, porém, a servir-se em primeiro lugar da cuia que logo em seguida será enchida. Os que distribuem a bebida representam a borboleta: têm uma pena sobre cada orelha, simbolizando as asas e uma pequena gavinha de cipó em espiral na testa, à guisa de tromba. Avançam de carreira, com passos curtos, em ziguezague, imitando simultaneamente com a boca o zumbido de um inseto. Trazendo uma cuia em cada mão, dá-as a quem quiser tomar, antes aos homens e depois às mulheres. À medida que se esvaziam as cuias, voltam a enchê-las de novo e a distribuir no mesmo local e da mesma maneira.

(52) *Yöhögó* é o participio presente feminino de *yöhö*, que parece ser uma onomatopéia do som que ela cantará. Uma informante chamou-a também *nõ'mõ bayá*, isto é *bayá mulher* (Vd. VII-6, a (2)).

3) *Execução das danças.*

O tuxaua toma a sua posição inicial de dança, perto da segunda coluna à esquerda da nave central (*baxsá whyari boxtá*; Vd. figura acima); ao seu lado, por ordem de importância (53), se dispõem os outros homens. Todos, com lança ou instrumento ritmo na mão direita, põem a esquerda sobre o ombro direito do vizinho e estão mais ou menos em semi-círculo. Começa, então, um canto ao som dos instrumentos que batem no chão, simultaneamente com o pé direito (quicá também com o crótalo ao tornozelo), num ritmo lento. Dão um passo para o centro do círculo e recuam, depois outro para o lado, e vão-se deslocando circularmente, ora para a direita, ora para a esquerda, lentamente. Por vezes se reúnem num círculo que ora se estreita, ora se alarga, ora saem rodando. Em dado momento as mulheres, uma após outra, vão entrando, numa posição obrigatória, ou ao menos constante, durante todos os números de dança. Colocam-se entre um homem e outro, com a cabeça algo inclinada para a frente, apoiando a nuca sob o braço de um dos homens e com os próprios braços segurando pela cintura os dois homens entre os quais se acha. Os olhares estão voltados para o centro do círculo, e para esse ponto convergem as pontas das lanças, *yõrse-phiri*, quando as trazem.

A certo ponto o tuxáua local dá uma ordem indicando que está no meio da dança. Dois homens, dentre os principais, entram no meio da roda, fazem alguns giros e, por fim, voltam à fileira com os demais.

A uma ordem especial as mulheres abandonam seus lugares, gritando cada qual sua palavra. A dança termina com expressivo vozerio dos homens; todos os armados de lança saem, inclinando-se como a procurar alguma cousa e, avançando para um canto da maloca, dão um golpe com a lança para um ponto imaginário, a um metro de altura do chão. A isto chamam «golpe-ao-branco, *perká-sã paasé*» (54)

(53) Importância que corresponde, mais ou menos, à idade. Não pudemos verificar se se dispõem numa ordem rigorosamente correspondente à importância da própria *Gens* (conforme a classificação — IV-2, a (2), porque regularmente os dançantes são todos da mesma *Gens*.

(54) Os índios mostraram-se sempre muito reservados em explicar-nos o sentido e a finalidade desse “golpe-ao-branco”, embora sem acanhamento algum nos houvessem revelado o seu nome, talvez supondo que não soubéssemos traduzi-lo. Em duas ocasiões um indígena da tribo Tukano do baixo Uaupés, confirmou-nos que “Não gostam dos brancos, e os consideram todos inimigos”. Outro indígena, pertencente ainda à tribo Tukano, porém do Papuri, à nossa questão se gostava mais do “branco” ou do “caboclo”, indagou-nos o sentido da palavra

Essas danças duram cerca de vinte minutos, e terminam com gritos, assobios, acelerar de passos e avançam para determinado ponto (55).

Seguem-se intervalos, durante os quais sentam-se em seus banquinhos, ou pelo chão, os homens de um lado, as mulheres do outro, e conversam alegremente.

Nesses intervalos é que as mulheres, regularmente um par ou dois, com uma cuia em cada mão, e cantando canções, lhes servem abundantemente o caxiri antes aos homens, depois às mulheres e crianças. São *canções conviviais*, ou, antes *báquicas*, como dissemos (VII-3, c (2b)), melodias, movimentadas, quase sempre de fundo nostálgico. Entremeará, talvez, canções da tribo do marido às da própria tribo, pois pela *lei da exogamia*, as esposas serão obrigatoriamente de outra tribo (Cfr. VIII - 1, a (1)).

Circula, outrossim, no intervalo um longo cigarro do qual todos fumam, desde o tuxáua até o último menino, passando-o, depois às mulheres. Os adolescentes e as crianças aproveitam dessas interrupções para algumas das suas brincadeiras.

É nesses intervalos, também, que se passam cenas amorosas, em pleno dia, talvez num canto mais escuso ou não, e mais livremente à noite (56) e podem retirar-se também para fora da maloca.

“caboclo”. A nossa resposta que caboclos eram os filhos de civilizado com mulher índia, como os há no Rio Negro, respondeu prontamente: — “Dos caboclos ainda gostamos, porque são nossos parentes”. Porém o tom de voz não denunciava muita consideração pelos próprios caboclos. Armando Sarmento, numa festa dos Kubewana, em julho de 1955, notou que se realizou quatro vezes o golpe-ao-branco, e que só um dos homens fincava a lança no chão, e sempre no mesmo ponto.

(55) O Bispo Missionário Dom José Domitrovitsch explicou-nos que as voltas são a provocação do inimigo, e o grito final é o da vitória sobre o mesmo.

(56) Resulta das informações obtidas que os coutos devem realizar-se fora da maloca (Cfr. VII-5, c). Koch Grünberg viu que os pares já saíam juntos, e foi-lhe dito claramente com qual finalidade (*Zwei Jahre*, 372). É, porém, mais comum saírem os homens pela porta principal, e as mulheres pela do fundo, conforme prévio entendimento e encontrar-se fora. Alguns dos jovens que passaram pelos colégios das Missões revelaram a libertinagem das festas indígenas.

Bastará citar o seguinte episódio narrado por Patrícia Vasconcelos. No Rio Macú, que desemboca perto de Teresita (margem colombiana do rio Papuri) havia uma maloca dos *Desana* onde se faziam festas com tantas imoralidades que, numa dessas orgias abriu-se a terra e enguliu a maloca e os dançantes, “*Bisú bahwápö baá-peokoápö*, Bisú

O tuxáua dá início à segunda parte do programa pondo-se, como na primeira vez, junto da segunda coluna; seguem-no os outros e recomeça a dança.

Durante os intervalos que se sucedem às danças, aproveitam para sair para as suas necessidades, os homens pela porta da frente, as mulheres pela do fundo da maloca.

Há *intermezzi musicali* executados pelos moços que tangem «*flautas-de-pã*» ou *japurutús* (VII - 3, c (3c)). Temos observado que são, em geral, os rapazes mais moços, especialmente os solteiros, que tocam as *flautas-de-pã*, e um pouco mais idosos os que tangem os *japurutús*. Os instrumentos estão combinados aos pares, desenvolvendo belos motivos musicais de pergunta e resposta

4.º) Distribuição do *kaxpi*

Pelas quinze horas serve-se o *kaxpi* (Cfr. VI - 4, i (4)). Um dos velhos *Kómũ* preparou-o durante o *dabacurí*. Neste momento, para dar-lhe mais força, êle «sopra» sobre o *kaxpi*. Depois afasta-se do pote, canta uma canção fazendo soar também o *yai-gõ* (Vd. VII - 3, c (a)). Um índio velho, que simboliza a *borboleta*, pelos seus enfeites, posta-se entre as duas colunas centrais da maloca, sentado em um banquinho, para fazer a distribuição (57). Enche duas pequenas cuias e apresenta-as, com os braços estendidos, começando pelo velho que «soprou» o *kaxpi* e depois aos demais, por ordem decrescente de idade. Quem quiser pode, depois, cuspi-lo fora, conforme informaram e o temos visto. É, porém sinal de fraqueza de que ordinariamente se abstém o índio. Demonstração de força e masculinidade é bebê-lo e não tombar embriagado. Ademais é «a planta que faz sonhar», e o silvícola a quer, apesar do seu gosto amargo.

Dois a dois, por sua importância, aproximam-se os homens a fim de beber o *kaxpi*, e logo em seguida também *caxiri*, para tirar o gosto desagradável da primeira bebida, assim parece. Vêm munidos de *escudo de cipó* (VII - 2, e (1)) e do *páu-da-onça*, se os há na maloca. O *kaxpi* será servido ainda mais duas outras vezes, observando-se o mesmo ritual. Não, é, porém, mais obrigatório bebê-lo e muitos, de fato, disto se abstêm. Começam os indivíduos a sentirem-se entontecidos. Alguns, quiçá, tombem por terra outros vomitam. A êste, parece-lhe ver diante dos pés um pau, uma cobra

apareceu e devorou tudo". No dia seguinte ouviam-se as canções e músicas de dança, no local da maloca desaparecida, local que ainda hoje se pode ver, sinalado por uma depressão do terreno. Aí perto mora, presentemente (1955) a cunhada de Patrícia.

(57) Na festa dos Wanana de Caruru-cachoeira (rio Uaupés), aos 24 e 25 de abril de 1955, o primeiro *kaxpi* foi servido pelo próprio tuxáua local e antes das danças, pelas 13 horas.

ou lagarto; quer saltá-lo e cai. O efeito inebriante varia com os indivíduos; e é uma satisfação para os da maloca verificarem que o *kaxpi* era forte e os hóspedes estão tontos. Alguns, nesse estado de embriaguez, dão gritos, derrubam objetos, quebram vasos, arcos, flechas, o que encontram à mão. O *Kómũ* que «soprou» a bebida, «soprará» agora sobre os indivíduos embriagados e excitados, a fim de neutralizar o efeito da embriaguez. Estas são informações do Tukano Antônio Barreto. O último a bebê-lo será o tuxáua local, o qual, de lança em riste, dá três voltas dizendo umas palavras ininteligíveis. Enquanto isto um índio bate com uma vara na porta de entrada, gritando, outrossim, umas palavras.

Observando-se semelhante ritual serve-se três vezes o *kaxpi*, sendo depois de cada vez, pôsto fora da maloca, ao sol, o vaso que contém a bebida. A última vez é já no coração da noite.

Conforme o costume Wanana, na primeira vez servem-se duas cuias a cada indivíduo, na segunda vez apenas uma cuia, e na terceira, duas cuias novamente. Quando há vários tipos de *kaxpi*, começa-se pelo mais fraco.

Por entre as últimas colunas da maloca arde uma fogueira, que um velho índio ativará com frequência (58). «É para iluminar os brincos dos bailados», explicam-nos.

Assim passam a noite, e um após outro vai caindo de embriaguez, cansaço e sono, enquanto os mais fortes continuam dançando. Em dados momentos há rumores como brigas; os homens vão bater novamente na porta de ingresso. Sob a ação do álcool ouvem-se, a intervalos, gritos descompostos, risadas barulhentas, discussões animadas, não raro brigas e violências ou mesmo assassinatos. Aquêl ambiente de excitação e de trevas é o mais propício para as práticas imorais (59). A princípio executam-nas mais discretamente, saindo fora da maloca para essas relações; depois, quando mais alcoolizados, fazem-no mesmo dentro da maloca, nas redes ou pelo chão. Regularmente, porém, não há fecundação nessas relações (60).

(58) Nas subdivisões das tribos (Cfr. IV-2, a (2)) cabia aos da última categoria manter aceso o fogo.

(59) Já o lamentava em fins do século 18 o Cônego André Fernandes de Souza, vigário de S. Gabriel: — "Nos seus banquetes e comezainas sempre há bebidas espirituosas a que chamam *caxiri*, *mucururú*, *pajauarú* e *caçuma*, feitas de mandioca, batatas e frutas, com que se embebedam até chegar à *crapula*" (O. c. p. 486).

(60) Assim nos asseveraram, e o atribuem à virtude de certas plantas que empregam nesses *caxiris*. É possível que o seu estado de embriaguez dificulte a fecundidade; como é verossímil, outrossim, que a afirmação de infecundidade resulte tão só da falta de meio de verificação ou de atenção ao problema.

Pensávamos que essas práticas imorais fôsem conseqüência da embriaguez. Assim também supunham os Missionários, embora um deles nos relevasse que a embriaguez era intencionalmente provocada para satisfações libidinosas. Tivemos, no entanto, muitas e categóricas afirmações que essas práticas sexuais, mesmo os incestos, não só são lícitas, senão mesmo estabelecidas pelos costumes, e por isso recomendadas pelos «Velhos», para assegurar a felicidade dos homens e a fecundidade da natureza (Cfr. VII - 5, c).

5.º) *Comemorações lendárias — Rito do cigarro*

Comemorações lendárias. Temos á impressão que aos elementos primitivos dessas festas, chamêmo-los *os elementos rituais*, com o correr do tempo se introduziram outros *profanos*, como os *intermezzi musicais* executados pelos indivíduos da geração môça, ao som das *flautas-de-pã* e dos *japurutús*. Entre os elementos rituais devem figurar as *Comemorações lendárias*. Após os primeiros números de danças, destacam-se dos indígenas representantes das tribos que participam do *Wãx-tiye baxsá*, e sentam-se em banquinhos, em frente um do outro, em a nave ocupada pelos homens. Estes indivíduos são escolhidos entre os *Komûá*, e devem, naturalmente, apresentar as qualidades necessárias à sua função, a saber, conhecimento das lendas, memória feliz, viveza de fantasia, desembaraço de palavras.

Não vimos, nas várias vezes que nos foi dado presenciar essas festas, nenhuma cerimônia inicial. Sentados um em frente do seu antagonista, à distância de um metro, talvez, põem-se a narrar num tom cantarolado, acompanhado de gestos largos e alternados do braço direito e esquerdo. Vão desfiando as lendas da origem do mundo e das tribos, bem como as façanhas dos seus ancestrais. Falam alternadamente, e, às vezes, também simultaneamente interrompendo apenas para tomar fôlego, e quiçá, em dado momento, para recordar-se de mais algum episódio. O fato contado pelo seu competidor lhe servirá, alguma vêz, para lembrar outro episódio. Assim nos parece.

Se, por acaso, lhe trazem a cuia de caxiri, êle a recebe sem olhar, ficará com ela em mão até terminar o episódio que narra, e depois a sorverá rapidamente, entregando-a vazia a quem lha trouxe, e que ficou pacientemente esperando.

Parece tratar-se de um verdadeiro desafio. Um concurso de oratória e também de tempo, de rapidez de locução, de resistência física, ou melhor, pulmonar. Durante tódo êsse tempo não se preocupam com os assistentes, seja talvez um branco indiscreto que se avizinhou para melhor observar. A certa altura, porém, interfere

um dos velhos da maloca e interrompe um dos narradores (não sabemos se o faz apenas ao da outra tribo ou maloca que veio para o *poosé*, como no caso que nos foi dado observar), dirigindo-lhe umas palavras num rápido diálogo. Informaram-nos que é de praxe, e é um agradecimento pela sua atuação. Mas logo em seguida prossegue a competição com o mesmo ritmo e entoação.

O Rito do Cigarro. O ato principal das *Comemorações lendárias* é o *Rito do Cigarro*, que se realiza pelas 9 ou 10 horas da manhã, e que marca, outrossim, o encerramento oficial do *poosé*. Dois enormes cigarros, presos cada um em sua forquilha (VI 2, b (5)), começando pelo tuxaua e um dos *Kômûá*, passarão simultaneamente de bôca em bôca, até o menos importante dos homens que participaram das danças, e que se dispõem em duas linhas, uma em frente da outra, todos, porém, sentados. Cada homem puxa umas fumaças e passa o cigarro ao vizinho, e assim todos fumam várias vezes, até consumirem-se os cigarros. O tuxaua e o bayá, vão alternando com os *Komûá* os episódios da história das origens, *dõrporó-kase kertí*, recordando os diversos lugares por onde vieram os seus ancestrais, e as façanhas que sinalaram essa subida. Fazem-no, porém, num ritmo cantarolado, prolongando as sílabas finais de cada trecho que narram.

Concluído êste rito, recolhem-se os bastões e crótalos, os homens despem seus enfeites, que são guardados cuidadosamente dentro da caixa a isso destinada (VI - 2, d (7)). O tuxaua hóspede agradece em voz alta: — «Estêve muito bom o *poosé*. Nós nos divertimos muito, etc».

Como remate dêsse rito e do *jejum* que devem observar nessas festas, o *Kômûá* que preparara o *kaxpi*, põe na bôsa de cada homem uma pimenta torrada. Para os jovens prepara-se um caldo com suco de limão e pimenta (e às vezes também sal), e aplica-se-lhes ao nariz por um funil de fôlhas. O jovem deve puxar êsse caldo para a bôca e engoli-lo. Depois dessa cerimônia, podem tomar seu mingau ou outro alimento qualquer.

O divertimento pode continuar, principalmente entre as pessoas mais môças. Ordinariamente, porém, recolhem-se à rede (frequentemente duas pessoas na mesma rede) e descansam, para rcomeçar os divertimentos com a fresca da tarde, pelas 16 horas.

5) *Brincadeiras*

Falamos dos números de *brincadeiras* que se realizam entre as danças, mas ocorrem principalmente no prolongamento da festa, isto é, do segundo dia em diante.

1.º — Alguns dos hóspedes vêm zumbindo, como o carapanã (mosquitos crepusculares) e com um pauzinho na mão, vão picando os demais, que procuram enxotá-los.

2.º — Chegam depois outros, fingindo-se *ku'siro* (animal talvez lendário, semelhante ao cachorro, dizem alguns, e que faz barulho na mata), fazendo rumor, arrastando pote ou pau, assim até o meio da casa. Os da maloca batem com um pau no chão para afugentá-los.

Temos assistido por duas horas a semelhante desafio, deixando por fim os competidores que prosseguiam com a mesma animação. Hoje, em dia, muitos da geração môça, em vez de ficar a ouvir aquelas monótonas narrações, preferem dançar animadamente com suas companheiras ao som da flauta-de-pã.

3.º — Serve-se o caxiri; alguns não o querem mais. Os companheiros obrigam-no a tomar, sempre por brincadeira.

4.º — O chefe dos hóspedes entra com um facho de turí (VI 5, a (4a) aceso, pois já está escuro. Os seus companheiros entram derrubando objetos, tirando frutas, beijú, comendo-os. Tudo fingindo um assalto à maloca. Simulação, de resto, tão bem feita, que os civilizados presentes se assustam, crendo que se trate de um ataque de inimigos e que vai ter início uma briga. Realmente muitas festas degeneram em brigas, e são intencionalmente aproveitadas para as vinganças recíprocas.

5.º — Alguns dos hóspedes vêm agora aos saltos, de cócoras, arremedando o sapo, e com a boca fazendo rumor característico: «uão... uão...». Entram na maloca e os que aí se acham perguntam aos sapos: — «Aonde vai? — «Vou visitar os meus parentes» — Seus parentes morreram todos». E o sapo, a esta notícia, desmaia.

6.º — Depois alguns se aproximam munidos de tipitís, para fingirem-se de cobras. Ao chegarem junto dos da maloca manobram o tipití, encurtando-o e alongando-o sobre eles como para comer os sapos (61).

(61) Wallace (Viagens pelo Amazonas e Rio Negro, pág. 379) Descreve a "dança da cobra" que assistiu numa festa em Iauareté. Duas enormes cobras de 30 a 40 pés de comprimento, feitas de cipó, capim e palha, e pintadas de cores vivas. Cada uma segurada por 12 a 15 pessoas, executaram movimentos de danças, como ensaiando arremeter-se uma contra a outra, o que efetivamente se deu após alguns recuos e volteios, com grande agrado dos espectadores.

7.º — Rapazes e meninos, em número de oito ou dez, dispostos mais ou menos por ordem de tamanho, começando pelos maiores, põem-se em fila indiana, segurando cada qual com as mãos os ombros do que o precede, e semirecurvados. Tôda aquela coluna humana avança passo a passo, gingando alternadamente para a direita e para a esquerda. O rapaz maior, que abre a fila, vai soando o instrumento denominado «cabeça-de-veado» (vd. VII - 3, c (3c): *pêru wá:tya* (traga caxiri) repetidamente. De improviso êsse guião do préstito recua, soando *kéro, kéro, kero* (depressa, depressa, depressa), obrigando tôda a coluna a recuar. Às vêzes o movimento é tão brusco que alguns, geralmente os últimos, caem ao chão, provocando o brinquedo a hilaridade geral. Assim prossegue o folguedo.

Os que se sentem cansados vão dormir. Pela manhã tomam seu banho, bebem seu mingau e retiram-se à escoteira, isto é, não todos de uma vez, sem despedida solene, mas aos pequenos grupos. Stradelli (Vocabulário Nheengatú-português, verbete *Tauúcuri*) narra que viu sair todos solenemente, com nova procissão até o pôrto, como na chegada.

b) *Poosé com os instrumentos misteriosos — flagelação*

De acôrdo com as declarações dos pajés Tukano Henrique de Japú-igarapé e Marcelino de Juquirá (rio Uaupés), empregam-se os *instrumentos sagrados*, ou *miriá* (juruparís), (62), somente nos *poosé* (dabacurís) de fruta (cucura, patatuá, cunurí ucuquí, etc.), não, portanto, nos de peixe (*wai poosé*). Mesmo naqueles *poosé*, em vez dos *miriá*, pode-se soar a flauta *mawáko* (cfr. 3, c (3c), como em geral costumam fazer, os povoados cristãos mais próximos dos Centros Missionários. Como indicamos acima, há dois tipos de *mawáko* ambos de embaúba, o maior, de seus 30 a 40 cm, como um pífaro comum, e que se sopra pelo orifício superior; o menor de 10 a 15 cm. com orifício no meio, lateralmente, por onde se faz soar. Com êste último se realizaram dois dos dabacurís que assistimos em Iauareté.

Muito de madrugada, talvez pelas três horas, alguns homens fazem soar no pôrto, os instrumentos misteriosos, a intervalos. É o banho da alvorada ou *wá-wa'kāsé*.

(62) Um jovem dava-nos os seguintes esclarecimentos: "Êste instrumento é muito antigo, quem o encontrou foi um homem, que tinha um filho e duas filhas. As filhas roubaram o instrumento e um pássaro tocou-o muito bem. Agora com medo que o roubem outra vez, não o deixam ver, nem contam esta história na presença das mulheres". Esta informação deficiente lembra a lenda de Uaracapé (cfr. "Lendas do Uaupés").

As mulheres e crianças, que vieram para a festa, mal desembarcadas, dirigem-se logo para a maloca e fecham-se dentro (63) enquanto os homens vão preparar a procissão de *Wãx-ti*.

Dirigem-se, então, os hospedes para aquê local pôrto para onde foram levados os instrumentos que habitualmente se conservam escondidos às mulheres, submerso no rio ou em algum igarapé. Ecoam os sons dos instrumentos sagrados. Nenhuma pessoa do sexo feminino pode vê-lo. Se o vissem *Wãx-ti* lhes causaria os mesmos males que outrora. Na realidade tal mulher deve morrer (64). A execução será feita pelo próprio pai ou marido, com veneno (raro violentamente), parecendo uma vingança de *Wãx-ti*. Ao ouvir os instrumentos, respondem elas em grito, dentro da maloca: «*ayu! ayú! miri, miri miri!* (ai! ai! é o jurupari, jurupari, jurupari!)»

Organiza-se a procissão de *Wãx-ti*, que levará a oferta conforme se descreveu acima, do pôrto até a maloca, procissão da qual só participam os do sexo masculino que passaram pelo rito da iniciação pubertária. Caminham nus, todos pintados, à frente, pendente da cintura, o *waxó-ro* (ou tanga de tururi, vd. VII 3, d (2), scando os instrumentos que são ao mesmo tempo agitados para cima e para baixo, e com movimentos laterais e contorsão do corpo. A forma do instrumento (65), os movimentos que lhe dão, as contorsões do corpo dos participantes, as circunstâncias tôdas desta procissão e as liberdades sexuais que se seguem durante a festa, aproximam-na das procissões fálicas da antiguidade classica no culto de Baco, e bem merecem, a estas festas indígenas, o nome de «*Phallustanzen*». Nem sequer falta a semelhança das flagelações paroxísmicas do culto de Cibele de Grécia e Roma, e em geral da civilização mediterrânea.

(63) Refere Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, 217) que numa festa no Umarí-igarapé (afluente do Tiquié) havia-se construído uma barraca de palmas onde se refugiaram as mulheres e crianças, enquanto na maloca 25 homens, dispostos aos pares, faziam soar os *miriá*.

(64) Um dos informantes (Felisberto, Kumãdene de Urubucuará, rio Uaupés) afirmou claramente: — “se alguma mulher o vir, matá-la-ão”. Várias mulheres declararam-nos que não podem ver o tal instrumento, porque, se o vissem, adoeceriam e haveriam de morrer.

(65) É alongado, envolvido pela entrecasca de tururi, que em Tukano se diz *waxó-kô* (quicá da mesma raiz que *waxó*, semen; vd. N. 41, VI-3, a). Koch Grünberg (*Zwei Jahre*, 69) informa que nas pedras da cachoeira de *Hipada* (Uaupim-cachoeira, no rio Aiarí, afluente do Içana), encontrou uma representação do *Kúay*, filho de *Yaperikuli*, com longo penis. É uma prova, parece-nos, da ligação entre o culto de *Kóay*, ou *Wãx-ti* dos Tukano, e o do *phallus*. Talvez mesmo autorize a ver no instrumento um *phallus*, e por isso seja símbolo de *Wãx-ti* ou *Kóay*.



Índio tocando o *miri* (jurupari)

Sempre tocando os *miriá* os homens rodeiam a maloca, onde se acham fechadas as mulheres e crianças. Tôdas estas saem pela porta do fundo, enquanto os homens penetram, pela porta principal, na maloca. Os homens, então, se fecham dentro, e por uma meia hora soam os *miriá*. Não se tocam, nestas circunstâncias, outros instrumentos. Depois os instrumentos misteriosos são escondidos em outra barraca, ou no mato, donde, a intervalos, durante as danças, alguns homens os fazem soar.

Abrem-se, então, as portas da maloca, e regressam a ela as mulheres e crianças e a festa e o banquete ritual realizam-se como se viu acima.

Antes das danças se procede à flagelação dos meninos que não participaram da procissão. Apanham com um caniço, ou com casca de ingá. Um dos homens toma a criança pelas pernas, outro pelos braços, e o chefe das danças lhe aplica umas pancadas nas costas e na barriga. Explicam que é para crescerem depressa, e por isso também, durante a flagelação, esticam a criança.

A flagelação dos homens realizar-se-á sem interromper as danças. Cada qual, estando de pé, recebe três golpes nas costas e os retribui ao seu vizinho. O instrumento desta flagelação é o *adabi*, em Tukano *wã'só-rí*; é uma vara de quase dois metros de comprimento, mas de cuja extremidade superior se extraiu a parte lenhosa e ficou por isso muito flexível (66).

c) *Conclusão: Que pensar de Wãx-ti e de Wá:kö?*

Perguntando aos índios da atual geração môça ou adulta quem é *Wãx-ti*, responderão prontamente: — «É o demônio!» — Contar-nos-ão suas aparições e façanhas tremendas, como referimos acima. Acrescentarão tradições ancestrais, e as leis dadas por êle, as quais constituem os costumes das tribos, e não podem ser violadas, a fim de não irritar seu espírito, que ainda sobrevive, e atrair seus castigos.

Por outro lado êsses mesmos índios informarão que *Wá:kö* é «Deus». Porém os antigos (e alguns velhos atuais que chegamos a conhecer e ouvir) nada sabem dizer dêle, nem pensam ou falam em *Wá:kö*.

É, a dessas tribos, uma religião ou culto dos espíritos. São, pois, animistas. Há muitos espíritos, uma verdadeira legião dêles. «*Wãx-ti maxsã*» (gentes *Wãx-ti*) é uma expressão que ouvimos. Há *Wãx-ti* desta cachoeira, daquela gruta, dêsse igarapé. Admitem *wai maxsã*, gentes-peixe (67), como se fôssem sereias ou espíritos que moram

(66) Entre os *Wanãna* e *Kubewana* os *adabis* são bem feitos, e por isso são guardados para semelhantes circunstâncias. Nas outras tribos, presentemente, servem-se para a flagelação de uma vara qualquer. Asseguraram-nos que algumas vezes omitem mesmo a flagelação. Parece-nos que assim procedam realmente, ao menos enquanto se acha presente algum civilizado. Os *Kubewana* de *Ambaíba* (rio *Querari*) mostraram-nos como costumavam aplicar a flagelação. A fim de que os golpes sejam mais violentos, o flagelador toma impulso duas ou três vezes antes de descarregar o golpe. Alguns dos flagelados, como a ostentar vantagem, fizeram-nos ver profundas cicatrizes da flagelação que haviam suportado.

(67) Perto de *Piracuara* (rio *Papurí*, Colômbia) há grutas, e os indígenas têm medo de aí entrar, por causa dos *wai maxsã*.

nagua. Há alguns espíritos que foram encarnados, e outros, não. Afirmam, com efeito, que o morto transforma-se em *Wãx-ti*. E muito temem o *Wãx-ti* dos pajés, das pessoas inimigas, e também dos civilizados (pois os consideram igualmente como inimigo, e, quiçá, o maior inimigo (vd. n. 54, VII 4, e (2 a 3º). Receiam, por isso, dormir onde foi enterrado algum civilizado, com medo do seu espírito, ou do seu *Wãx-ti*. De uma ave noctívaga, denominada *uruká-tutú* pela semelhança com o seu pio, dizem que não se lhe deve arremedar o pio, porque ela se aproximará, jogará pedra e fará mal a quem a remedou. Essa ave, conforme suas crenças, é alma de civilizado defunto, *perká-sã wē'ri Wã-ti*. Há bons e maus espíritos.

Parece que estamos diante de uma confusão entre as noções primitivas e as idéias que os viajantes, colonizadores e Missionários, em diversas épocas lhe trouxeram e até ensinaram.

Wãx-ti, concluímos nós, é um termo geral, para designar êsses vários seres, como a nossa palavra «Espírito». Ocorre também o termo no plural, *Wãx-tia barsá*, dança dos *Wãx-ti*. Provavelmente deriva do radical *wax*, e da determinação substantivante *tí*. Existe, de fato, na língua Tukano o radical *wax*, que indicaria: *imaginar*, *idéia*, *idear*, *modelo*. *Wax-kū* quer dizer *pensar*, quiçá do radical *wax* e o verbo *kū*, *pôr*.

Entre os diversos *Wãx-ti* ou *espíritos*, há um por excelência, o «*Wãx-ti*», como nós dizemos «O Espírito Supremo, Perfeitíssimo», ou simplesmente o *Espírito*.

Wãx-ti, como resulta das lendas Uaupesinas (que examinaremos mais detalhadamente em outro estudo), «Lendas do Uaupés»), não é apenas um *Herói* da tribo, é o *Legislador*, portanto o Supremo Senhor. Êle pune ou punirá as transgressões. A fim de esconjurar os seus castigos, cumpre propiciá-lo por ritos particulares. Pode-se ver no *poosé* ou *wãx-tiye barsasé*, *sacrifícios* de peixe, beijú ou frutas. E é também uma *comunhão do grupo* na bebida e no fumo. A *letra dos cantos*, hoje corrompida e sem sentido, talvez fôssem os hinos sacrificiais (68). Aquelas palavras e gritos intercalares, quiçá sejam palavras e exclamações rituais. Temos assim um culto da divindade.

Mais tarde houve uma confusão entre o *Espírito Legislador* e outros espíritos, isto é, entre o *Wãx-ti* e os *wãx-tiá* ou *wãx-tiá maxsã*.

(68) Um dos alunos da Missão de *Parí-cachoeira* (rio *Tiquié*), José Barreto, informou que seu pai, um dos mais famosos *bayá*, ou cantores das festas, e mestre de danças, lhe ensinara que os cantos durante o *dabacurí* ou *poosé*, lembravam a criação dos homens.

Qual poderia ser a causa? É certo que uma instrução religiosa não bem aprofundada pode dar origem a grandes confusões, até entre civilizados. É, igualmente, fora de dúvida que tiveram sucessivamente contacto com os cristãos, e não houve perenidade na obra de cristianização dos Missionários. O conceito, quem sabe, de um único Deus verdadeiro, que é Jesus Cristo, o «Deus dos brancos» (69) em contraposição aos falsos deuses, ídolos ou demônios, é que trouxe tal emaranhado e identificação de *Wāx-ti* com o demônio (70).

Parece confirmá-lo o termo que a catequese emprega para designar a Deus *Wá:kö*, que quer dizer «o que se foi». Faz assim pensar em Jesus Cristo que subiu ao céu (71). De *Wá:skö*, exceto o que a geração mōça aprendeu dos Missionários de Dom Bosco e de Mont-

(69) Contou-nos o Dr. Pereira Nunes uma entrevista que teve com um velho índio na Ilha-das-flôres (foz do rio Uaupés), quando soube que eles celebravam a festa de *Jurupari* ou *Wāx-ti*, a pouca distância, mais no interior da mata. — “Vocês acreditam no Jurupari? perguntou-lhe. — Sim, respondeu êle, é o nosso Deus! — E Jesus Cristo? — Jesus Cristo é o “Deus dos brancos”, foi a resposta.

(70) “Chamaram-no geralmente Yurupari, escreveu Paulo Ehrenreich (Revista do Instituto Histórico e Geográfico de S. Paulo, 1908, vol. II, p. 303) herói solar ou cultural, designação tomada à língua geral e falsamente identificada com o diabo pelos Missionários”. A identificação de *Wāx-ti* ou *Jurupari* com o demônio data da evangelização das tribos costeiras. Por exemplo, o holandês Gaspar Barleus ou Van Baerle (1647) descrevendo a viagem de Elias Harchman, a propósito de um monte de Copaóba, informa: “*nomen monti erat polyssyllabum et terribile Iurupari bakau, id est, hic respexit diabolus*” (o nome do monte era estranho e terrível, “Iurupari bakau”, isto é, aqui o demônio olhou). Barbosa Rodrigues, “Poranduba Amazonense”, p. 94. Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, 1882). Quanto à identificação de *Wāx-ti* com *Jurupari* vd. acima Nota 8, VII-4, c).

(71) Acabamos de ler (maio de 1956) na “Revista Colombiana de Antropologia” vol. III, ano de 1954, um artigo de Marcos Fulop, sob o título: “Aspectos de la cultura tukana. Cosmogonia”. Este artigo parece confirmar a opinião supra, que já emitimos em 1948. Depois de descrever a atividade criadora e de organização social exercida por *Yepá Huake* (assim grafa o nome da personagem *Wá:kö*), conforme o relato do pajé Marcos Sierra do povoado Guadalajara, sôbre o rio Paca, em junho de 1953, termina: “Entonces Yepá Huake dijo a todos los que estaban en Diawí: di pié todo el mundo. Y Yepá Huake desapareció. Y allí se terminó. Y se subió al cielo Yepá Huake”. Convém ressaltar que o grupo indígena ao qual pertence Marco Sierra, como o traz Marco Fulop, grupo do qual também temos conhecimento, quando de uma nossa excursão pelo rio Paca, são dissidentes da Missão dos Padres Montfortianos do Papurí. Como era de prever-se, e resulta da narração obtida por Fulop, tôda a relação de Marco Sierra é uma combinação da tradição das tribos do Uaupés e da Catequese Católica.

fort (72), nada mais sabem dizer; nem pensam nele ou dêle se interessam. A conclusão seria, não que eles não conheçam a Deus, nem o venerem. Mas, sim, que desconhecem a *Wá:kö*, isto é, Jesus Cristo, o «Deus dos brancos». Só conhecem, temem e veneram a *Wāx-ti*, o Legislador que lhes pune as transgressões, permitindo-lhes desgraças, doenças, raios.

(72) Foi o benemérito Padre Pedro Kok, holandês, da Congregação de Montfort, em princípios dêste século, quem por primeiro estudou a língua Tukano, e, nesse idioma, deixou os primeiros livros de Catequese (Catecismos, orações, evangelhos, etc.). Os seus confrades, Missionários no Território Nacional do Waupés (Colômbia) e, ao depois, os Missionários Salesianos, na área brasileira limítrofe, seguiram sua orientação quanto ao idioma e, conseqüentemente, também quanto à linguagem catequética. Quando nos dedicamos aos presentes estudos, e procuramos uma entrevista com êsse sábio glotólogo, *doublé* de Missionário, soubemos que havia falecido pouco tempo antes. Naturalmente ficou sem resposta a primeira questão que, por escrito, lhe fizemos, antecipando uma prometida visita, a saber: a origem da palavra *Wá:kö*. 1.º — teria sido de sua cunhagem? e, neste caso, derivaria do verbo *wá:*, ir-se? adotara esta palavra (prôpriamente é o Particípio Passado Masculino singular de *wá:*) para indicar Jesus Cristo? Por que dar-lhe como tradução a palavra *Deus*? É certo que os indígenas destas tribos não têm absolutamente noção da divindade; porque não adotou, na sua catequese, a palavra latina *Deus* (ou castelhana *Diós*) para o novo conceito que ia ensinar, como se serviu de tantas palavras latinas ou castelhana (*Virgo*, *gracia*, *pecado*, *Santu*, *Anjo*, *mistério*, etc.)?

2.º — *wá:kö* provém de uma confusão sua com a personagem lendária *O'ã-kö*?

Numa segunda viagem que fizemos ao Papurí, em 1948, expusemos aos veteranos Missionários Montfortianos, Pe. Humberto Limpens e Pe. Afonso Kuipers, a opinião que explanamos nestas páginas, e de como nos parecia que “*Wá:kö*” significava “o que se foi”, isto é, Jesus Cristo que subiu ao céu. E verificamos que ambos eram da mesma opinião.

Quando repetem uma noção que o Catequista lhes fez prôximamente decorar, as crianças dos Colégios Missionários pronunciam *Wá:kö*. Em outras circunstâncias, especialmente os que já há anos abandonaram os colégios pronunciam *O'ã-kö*. Esta verificação que data da nossa primeira viagem ao Uaupés (em 1947), é que nos pôs à cata da história ou lenda de *O'ã-kö* (e que hoje possuímos também gravada na voz de dois xamãs), e que nos levou a inferir o dilema: ou os indígenas estão identificando o Deus da Catequese, o Deus Cristão, ou, mais concretamente, Jesus Cristo, com a personagem lendária *O'ã-kö*; ou, quiçá, o Padre Kok, de um conhecimento imperfeito das lendas uaupesinas, supôs que *O'ã-kö* fôsse o Deus dessas dessas tribos e, por não notar bem a pronúncia (talvez por má prolação do seu informante), começou a grafar viciosamente *Wáke*, como aparece nos seus livros.

Note-se que os indígenas cristãos, os quais dão a *Deus* o nome de *Wá:kö*, fazem um feminino *Wá:ko* (portanto *Deusa*), para designar a

É o que podemos concluir também de uma conversa com um índio velho, quase centenário (1947), Casimiro de Ipanuré.

f) *Suas Regras de conduta — Práticas mágicas*

O indígena está persuadido da existência de forças extra-humanas ou misteriosas, tanto pessoais, como impessoais ou cósmicas, que lhe podem ser úteis ou nocivas, e que lhe é possível dominá-las e delas aproveitar-se. Isto é o que se entende por *magia* subjetivamente considerada.

Tôda a vida dos indígenas está, por esta razão, impregnada de tantas prescrições positivas ou negativas (73), decorrente dessa sua crença: ou, em outras palavras, está saturada de *práticas mágicas*. É a *magia* considerada objetivamente.

Temos, cá e acolá, indicado algumas dessas *práticas mágicas*; há muitas outras, porém. Pelo número de práticas supersticiosas que vieram ao nosso conhecimento (e quantas outras haverá?), pela sua freqüência e aplicação aos fatos mais comuns de cada dia, talvez não seja exagero concluir que a mentalidade dos índios uaupésinos está dominada pelas crenças e temores mágicos como se fôra uma obsessão, e que, naturalmente, se reflete e manifesta em grande parte da atividade indígena.

Diz-se *wé-boxátise*, ou *wá-boxkátise*, o mal que pode advir de um fato, uma ação, uma pessoa, animal ou cousa.

Podem dividir-se as práticas mágicas em grupos: práticas relativas a *lugares*, a *cousas*, a *animais* e a *pessoas*.

Indicaremos antes algumas dessas *crenças supersticiosas* ou *mágicas*.

1) *Superstições e crenças mágicas*

Algumas das suas crenças têm sido expostas a propósito de vários assuntos. Nesta altura reunimos outras:

a) É uma crença geral a da existência dos *wai marsã* ou «gentes-peixes», como literalmente se traduz. Não só admitem que as pessoas podem transformar-se definitiva ou temporariamente em peixe,

SS. Virgem, Mãe de Jesus, e o plural *Wá:mãra* (Uaupés *Wá:mãna*) deuses, para indicar os Santos. O Bispo de Manáus, Dom Frederico Benício Costa, na sua interessante "Carta Pastoral" (Fortaleza, Ceará, 1909) releva à pág. 166 que os caboclos do Rio Negro, que falavam a Língua Geral, empregavam também o nome *Tupana* para indicar os Santos, e quando os queriam distinguir de Deus, chamavam a êste *Tupana uaçú*.

(73) Estas prescrições, ou antes, proibições vedando entrar em algum lugar, olhar, tocar algum objeto ou pessoa, é o que hoje se denomina *tabuísmo*.

como também citam episódios de tais transformações, com indicação dos nomes de pessoas, o local, a data e outras circunstâncias individualizantes. Em dadas ocasiões tais pessoas retomam seu aspecto humano.

Afirmam que os *botos* (mamíferos cetáceos da família dos delphinídeos) são «gente», «*marsã*»; e que em muitas ocasiões êles se apresentam sob forma de belos rapazes, a fim de ter relações sexuais com as mulheres, especialmente com as donzelas inuptas.

Não raro se mostram as fêmeas dos botos sob forma de mulheres sedutoras, a fim de atrair os rapazes. Quando tais aparições se dão à noite, aos rapazes e donzelas, parece-lhes que foi apenas um sonho; no entanto realizaram-se de fato, afirma o índio.

A *cobra-sem-cabeça* (*cecilídeo*) ou *cobra-de-duas-cabeças* (*lartídeo*), *õxsó*, como se diz em Tukano, pode apresentar-se como rapaz simpático e fecundar as mulheres. Veja-se a lenda de *õxsó*. Porém, não se trata apenas de um fato que se deu outrora (e o admitem com a certeza de um fato histórico), pode ainda suceder, e, por isso, as mulheres evitam de ver a cobra-de-duas cabeças a fim de não sentirem sua atração.

b) *Tamanduái* é uma localidade situada à margem do Rio Negro, em posição elevada, com margem formando uma barreira ou rampa. Afirmam que nas vizinhanças desse ponto, porém no fundo da água, situa-se a cidade dos *wai marsã*.

Contam que, poucos anos faz, na margem oposta a Tamanduái morava uma mulher. Logo depois do parto, contra as prescrições tradicionais ela cozinhou e comeu cará. Indo, em seguida ao pôrto, aí viu um rapaz que lhe perguntou: — porque você está aí? — Quero ir-me embora, disse-lhe a mulher, porque o meu marido é muito bruto e me bate com freqüência. — Vem comigo, convida-a o homem. E levou-a para dentro da água. Lá no fundo ela viu que havia uma grande cidade com casas bonitas, fábricas de sêde (!), e também jardins e mata. Ela ficou aí morando com êsse rapaz. Certo dia ela lhe disse: — estou com saudade do meu filho, vou buscá-lo. O rapaz trouxe-a para fora da água. Ela se achava recoberta de limo. Lavou-se bem, foi à própria casa, preparou leite (?) para o filho. Perguntou-lhe, então, o marido: — onde você esteve todo êste tempo? Há uma semana que está ausente. Ela, porém, não lhe deu resposta. No dia seguinte ela tomou sua criança e foi para o pôrto, entrou rio a dentro e não voltou mais. Ficou como esposa do rapaz *wai marsã*.

c) Ainda de Tamanduái ouvimos relatar outro episódio. Um rapaz do Uaupés, estabelecido em Tamanduái (e são muitos os que,

à procura de melhores terras, abandonam o Uaupés e vêm se estabelecer nessa região do Rio Negro), saiu certo dia a pescar. Foi descendo ao longo de uma grande praia. Em dado momento vê êle, na beira da próxima mata, uma rede muito bonita, e sentada sobre a rede uma môça loura, muito bela, com uma criança nos braços e cantando para adormecer a criança. O rapaz prestou atenção no harmonioso canto e pôde ouvir que dizia: — «vou embora para a minha terra, ela é tão bela... lá não falta nada»... etc. Observou bem e viu que as cordas da rede eram sucuruju. De noite a môça loura lhe apareceu em sonho e lhe disse: — «eu hoje cantei para você, e você nem ligou».

d) Perto de Bela-Vista, no rio Uaupés, uma ex-aluna da Missão de Taracua *sonhou* de noite que teve relações amorosas com um rapaz. Pois de manhã, quando foi tomar banho, veio perto dela um bôto bufando, agitando-se nágua, fazendo banzeiro, e querendo ter relação com ela. A môça ouviu também tiros debaixo da terra. sentiu o perfume que usam os moços «botos». Ela até sentiu desejo de ir morar sempre com os botos.

5. — Conta Patrícia Vasconcelos que sua avó era ainda mocinha e foi procurar ovos de tartaruga numa praia perto de Pinú-pinú (rio Uaupés), com outras companheiras, entre as quais uma que acabara de fazer o rito da iniciação pubertária. Foram cavando na areia e acharam muitos ovos. Porém, em certo ponto a areia foi afundando com grande rumor e sumiu a donzela recém-iniciada. Pouco mais tarde reapareceu a praia. A mãe da donzela desaparecida foi procurar a esta, gritou por toda a parte, porém a donzela não voltou mais. Compreendeu, então, a pobre mãe, que os *wai maxsã* lhe haviam raptado a filha; «*wai maxsã misa-wapã yöö maxkõ-ré*, as gentes-peixe foram buscar minha filha».

2) Práticas Mágicas.

a) *Lugares*. — Há lugares (recesso das matas, grutas, cabeceiras de igarapés) a que jamais devem ir. Se por acaso passarem pelas vizinhanças desses lugares, volverão o rosto para o lado oposto.

Abaixo do Ira-igarapé (médio Uaupés) há um lago, os velhos não o olhavam, a fim de não terem filho mole e chorão.

Em Ira-igarapé há nágua uns panelões de pedra. Quando um indivíduo mergulha nesses panelões, se êle é preguiçoso ouve, então, trovões e sente choque elétrico (rebôo das águas na concavidade? choques do puraquê?) Se não é preguiçoso, nada lhe acontece.

Perto de Jandiá (margem esquerda do rio Papuri) vêm-se três pedras achatadas e dispostas triangularmente. As mulheres não

devem olhar para essas pedras, a fim de que seus filhos não nasçam com a cabeça chata.

Não se deve pisar no rasto da onça, pois ela virá, sem ser percebida, sobre aquêle que o fizer.

Há uma pedra alta, à margem esquerda do rio Papuri, próxima da foz do ribeirão Cuiú-cuiú, denominada *Bará õxtã*. Se uma môça subir sobre aquela pedra, e algum rapaz, passando por aí, olhar para a môça, sentir-se-á atraído e acabará unindo-se a ela. Essa atração, no entanto, desaparece se o jovem pingar logo nos olhos gotas da infusão do cipó dito *yõx'kwá-dá* (cipó estrêla).

Abaixo da «ilha do cuiubi», na cachoeira da Bacaba (rio Uaupés), no lugar denominado *i'á-nõá* (ponta do piolho), há uma pedra denominada *muhi-pũ õxtã* (pedra do sol ou da lua). Os que navegam o rio, quando por aí passam, depositam peixe moqueado, beijú, banana ou outra fruta. Conforme o wanana Tomás Paiva, o ofertante, ao deixar a sua oferta apresenta a seguinte súplica: «meu avô, faça que o dia seja bom, não seja quente, não haja banzeiro (agitação das águas pelos ventos).

Há vários processos de lançar malefícios (*dohasé*) no caminho ou na roça:

1.º — entortam alguma vara pelo caminho por onde deve passar o indivíduo desafeto, e «sopram» sobre a vara; é o *yuxkõ dohó-kõ*; o malefício atingirá a pessoa apenas passar por aí;

2.º — pode também, ao saber que uma pessoa deve passar por um trilho, cercar-lhe a passagem, atravessando um pau sobre o qual se «soprou»; é o que se diz *kã pe-vyó-kõ*;

3.º — *Nē'kã-yusé* se diz quando «soprou» sobre um fruto ou planta; se uma pessoa qualquer (74) comer desse fruto, ou mesmo tocar esse objeto «ficará retorcido». Crêem que todos os casos de estuporamento, com paralisia dos músculos faciais e retorcão da bôca, se devam a malefícios de algum inimigo.

Os Tukano de Parí-cachoeira preparam seu jequí (vd. VI - 5, a (2a) em determinada pedra da cachoeira; se o fizessem em casa, nada conseguiriam pescar.

(74) Esses malefícios locais, podem prejudicar, por engano, até quem o preparou. Contou-nos Patrícia Vasconcelos que seu tio Marcos lançou um malefício num *cacuri* (vd. VI-5, a (2b) contra quem aí fôsse roubar peixe. Pela manhã se esquecera de neutralizar o malefício e tirou alguns peixes e deles comeu. Começou logo a sentir-se mal: tontura, vista escura, dor de estômago. Chamou, então ao próprio filho e declarou-lhe: — Meu filho, vou morrer! "Soprei" no *cacuri*, e por descuido comi dos peixes sem tirar o *dohasé*". Por felicidade escapou, recorrendo a outras práticas mágicas.

b) *Cousas*. — Stradelli, no seu Vocabulário Nheengatú-português (verbete *Uirá-purú*) fala da crença na virtude protetora de certos talismãs. É provável que não se refira às tribos do Uaupés. Nestas não só não os encontramos, nem nos souberam informar que os usassem os antigos. Em casos muito raros, encontramos colares de lâminas triangulares (Vd. — 3, d (1), com o caráter, parece, unicamente de adorno feminino.

Põem sementes de determinadas plantas dentro da espingarda, a fim de atrair a caça. Os ovos de pescado, no anzol, têm semelhante eficácia.

Crêem na eficácia mágica de certas poções que se dizem *oxkó* («puçanga» em Língua Geral). Algumas são preparadas pelo pajé ou *kômû*; outras, por qualquer indivíduo. Há *puçangas* para lavar o *parí* e o *cacurí*, e garantir-lhes abundante pesca.

Os pós para o preparo das *puçangas* são guardados dentro de certos cocos, como o tucumã (*bextá*) e o ucuqui (*puxpyá*).

Mostram um asco particular pela defecação humana (75); por isso não capinam aquela parte do povoado que serve de sentina.

As mulheres preparam uma *puçanga*, e dão-na a beber aos rapazes, a fim de atraí-los para fins amorosos.

Na lua nova as mães dão a beber aos filhos chá de uma planta denominada *tá:-dōxká* (em Nheengatú *peri-pirioca*; *cyperus pi-perioca*); e a criança «vem a saber tudo», isto é, ficará inteligente.

Há muitas variedades dessa planta, dotadas tôdas de virtudes mágicas:

1.º — de uma delas a mulher rala a raiz, ou esfrega-a nas mãos, antes de ir para a roça; e assim a mandioca dará muito bem;

2.º — outra variedade se esfrega no fio de anzol para atrair os peixes tucunaré (*bu'ú*) e aracú (*bo'téa*);

3.º — com uma terceira variedade a môça esfrega o rosto, mãos e seios, a fim de atrair a si os rapazes.

A primeira vez que usam uma calça nova, deve ser por cima de outra já velha.

Com relação aos fenômenos atmosféricos há muitas práticas e prescrições:

1.º — não se deve mostrar o arco-iris com o dedo; se o fizer, o dedo apodrecerá;

(75) Temos observado que, praticamente, a sentina é aquela parte menos profunda do pôrto, onde costumam tomar seu banho. Como já se acham imersos nágua, fica facilitado o asseio pessoal.

2.º — quando há eclipse de lua, e enquanto durar o fenômeno todos se põem a trabalhar ruidosamente: o homem rachará lenha, a mulher limpará rumorosamente a sua casa, etc.; a finalidade desses rumores, já o revelava Wallace, é afugentar *Wáx-ti* que julgam estar matando a lua;

3.º — quando aparece a lua nova, as crianças fazem ginástica, abrem as pernas, estendem os braços, etc. Dizem que assim o praticam para crescerem.

Põem-se a soprar para o céu, a fim de afastar as tempestades ou a chuva.

Quando as mulheres não querem trabalhar na roça, batem com a mão aberta nas orelhas, com o fim de chamar a chuva.

c) *Animais*. Se canta o *serē'rō* (Uaupés *sene'nō*) (um pica-pau pequeno) quando estão plantando, dizem que a roça será bem viçosa: «*serē'rō uuká, kōmā-ro a'tirosa* (quanto canta o pica-pau, chegará o verão).

Atiram ao rio as cobras que matam; o enterrá-las atrairia outras cobras.

Quando encontram um pinto pelado de asas para cima, crêem que é porque êle viu o *curupira*.

Quando as mulheres vêem uma cobra-cega ou cobra-sem-cabeça, *ōxsó*, elas vovem o rosto para o lado, a fim de que não venha à noite fecundá-las.

Quando alguém é mordido de cobra, os seus parentes devem abster-se de sal, pimenta e de peixe.

Quando uma criança é tarda para aprender a falar, dão-lhe a comer a carne moqueada do sapo *nâxterō*, afirmando que assim começará logo a falar (76).

Fazem talhos no corpo dos filhos, quando ainda são pequenos, com dente de peixe, especialmente da piraíba, para que êle se torne *mō'sigō* (em Nheengatú *marupiára*), isto é, feliz na pesca e na caça.

Uruká-tutu é o nome onomatopaico, em Língua Geral e em Tukano, de uma ave notívaga, cujo pio não se deve remedar, porque ela virá vingar-se de quem o fêz, atirando-lhe pedradas. Afirmam que essa ave é o espírito desencarnado de algum branco ou civilizado, *pexká-sã wē'rī wáx-ti*.

(76) Patrícia Vasconcelos, tukano de S. Luzia, rio Papurí, afirma que assim se passou com ela. E pouco depois de haver comido a carne do tal sapo, pôs-se a falar.

Queimam a casa do cupim e põem as cinzas nas feridas, a fim de não deixar cicatriz. Explicam que como os cupins refazem perfeitamente o seu ninho, quando arreventado, as cinzas do seu ninho operam o mesmo resultado nas feridas humanas.

Se o cachorro entrou nágua na qual se espalhou o timbó para a pesca, o veneno não terá mais força.

As senhoras, no estado de gravidez, não devem comer os peixes pirarucú e pirandira, nem a pirara; porque «êste come defunto», é a explicação que fornecem.

d) *Pessoas*. Tôda mulher grávida, *nihî-parkó* (depois do quarto mês, mais ou menos), é um ser perigoso. São várias as prescrições referentes à mulher gestante. Por exemplo, não pode comer do peixe do espinhel (VI — 5, a (4 d), do cacurí, nem participará da grande pescaria com o timbó. Se o fizer, a pescaria será infrutuosa, e o espinhel ou cacurí não apanhará mais peixe (77). Não deve tocar no arco ou flecha, a fim de não «estragá-los».

Do pai da criança recém-nascida diz-se também que está em estado de gravidez, *nihî-parkô* ou *nihî-pkô*. Deve, então, pôr-se de resguardo, «*sihyógô*» (cfr. «Couvade, VIII — 1, b (3), para que a criança cresça forte.

Só às mulheres é lícito assistir ao parto; os homens devem retirar-se. Se acaso há hóspedes homens na maloca, então a parturiente ficará em algum apartamento bem fechado, se houver. Ou retira-se, para dar à luz, em alguma barraca isolada ou mesmo no mato. Antes de tomar seu banho de puerpério, a mulher não pode ver arco, nem instrumento algum de ferro (facão, machado, azagaia, etc.).

Se o marido parar de braços abertos na porta da casa, durante a gravidez da mulher, esta terá um parto difícil.

Se durante a própria gravidez a mulher se assentar para comer; ou assentar-se à rede com as pernas pendentes, será difícil o seu parto.

A primeira vez que vão à roça, depois do nascimento de algum filho, praticam um rito especial denominado «*mixpi puri-ré dô'tekûsé*», isto é, enlaçamento das folhas do açaí. O pai vai à frente e, atrás, a mãe carregando a criança. O pai, mais ou menos cada dez metros ou passos, amarra dois a dois os folíolos do açaí, e os atira sobre o caminho. Se devem atravessar algum ribeirão, e a criança é do sexo masculino, faz com as folhas uma espécie de canoa e a põe sobre a

(77) A Dom José Domitrovitch estragaram o espinhel. Queixa-se o Missionário, e indaga a razão. O espinhel "não presta", diz-lhe o índio, porque minha mulher comeu do peixe prêso naquele espinhel e está grávida.

água. A finalidade dessas práticas é assegurar que a criança e os da sua casa nunca errem o caminho, *wi'seri-khãra-re mix'pi puri-ré dô'té-kûsé*.

A mulher recém-casada, que procura muito outros homens, transforma-se durante a noite em anta e sai pela mata a pastar (78). É o que se diz «*wexkô dohogó*» (literalmente: estragada em anta). De madrugada transforma-se novamente em mulher e volta tirando ainda dos dentes os restos de capim. Indício desse fato é o empalidecimento da esposa. Porém, quando ela sai à noite, deixa as pernas na rede. Quando o marido o percebe, vira-lhe as pernas em posição contrária, isto é, para a cabeceira da rede. Por causa disso a mulher sentirá no dia seguinte fortes dores nos quadris. Em a noite seguinte o marido vira-as em sentido contrário ao da primeira vez, e cessarão as dores da esposa.

A fim de fazer *marupiara*, *mô'sigô*, ao próprio filho, logo depois da imposição do nome, começam a dar-lhe a beber, em cada lua nova, a infusão das folhas de algumas plantas, como o *bará*, *perí-pirioca* e de uma variedade de *arácea* (de folhas menores que as da taioba). O mesmo resultado se obtém, esfregando as mãos, na mesma ocasião da lua nova, com tais folhas.

Há uma planta denominada *kã'rá puri* (Uaupés *kã'ná pūni*), cujas folhas têm um longo pedúnculo, e das quais se servem para enxugar as mãos, como nós de uma toalha. Quando a esposa está no período de gestação, nem ela, nem seu esposo podem comer da frutinha preta dessa planta, porque o filho nascerá com pescoço comprido. Ambos terão, igualmente, cuidado, durante a gravidez, de aparar o ápice dessas folhas que usarem. Se o não fizerem, o filho nascerá com cabelo comprido sobre o rosto ao longo das orelhas.

Os rapazes e môças quando se encontram fora da maloca, voltam as costas um para o outro, e dizem-se desaforos (79).

Cospem de lado quando passam perto de alguma pessoa com quem não se simpatizarem.

(78) Foram-nos indicados dois casos de semelhante transformação, ambos sucedidos pouco tempo antes desta informação (1953); um que se teria passado em Urubucuará, e outro em Iauareté, citando-nos o nome dessas esposas "sem vergonha", conforme a expressão de um dos informantes.

(79) Até os meninos e meninas dos colégios da Missão, quando se encontram em grupos, nos passeios, trocam desaforos entre si. Por exemplo, ouviu-se-lhes dizer: — Vocês são preguiçosas! E elas revidaram: — Vocês são sujões de roupas (as meninas ajudam a lavar as roupas também dos meninos internos da Missão).

Se se casarem entre si os da mesma tribo, não terão filhos (80)!

Admitem uma força particular no «sôpro», capaz de operar curas (81).

Para ter filhos do sexo masculino, a mulher não deve tomar banho durante a última gravidez.

A mulher grávida quando trabalha, procura não fazer muito barulho (por exemplo evitar o rumor da cuia dentro do pote quando vai buscar água). Em caso contrário o seu filho será chorão.

Enquanto o homem queima a sua canoa não deve comer, nem beber, nem ir à sentina, para que se não fenda a embarcação.

Quando se está preparando o pari, não se deve comer carne.

Os Makú, no dia em que preparam o «curare» devem jejuar; diversamente o veneno não terá força alguma.

Os defuntos transformam-se em *wãx-ti* (cfr. abaixo Festa Fúnebre). Esses espíritos desencarnados, quando o são de um pajé, de indivíduos de tribo inimiga ou dos civilizados, são muito perigosos. Por essa razão não dormem perto do lugar onde foi enterrado algum civilizado.

g) O culto dos mortos

Como consequência das duas crenças tão firmemente radicados: a da união dos indivíduos de cada grupo, que se julgam e denominam «irmãos», e da existência e imortalidade da alma, era de prever-se um culto social dos mortos. Manifestações desse culto são o *chôro-elegia*, o *entêrro*, o *banquete* e *feira fúnebre*.

1) O *chôro-elegia*. É impressionante a frieza e insensibilidade (82) com as quais êstes indígenas do Uaupés vêem definir um membro qualquer da família, mesmo que seja o próprio pai, mãe ou filho. O doente acha-se numa rede, armada a um canto mais escuro e, poucos metros distantes, os habitantes da maloca ou casa,

(80) O Pe. Afonso Kuipers, de Teresita (Colômbia, Rio Papurí) promoveu dois matrimônios de casais Pirá-tapúya, e foram fecundos, nascendo filhos sadios. Apesar disso não perderam a própria crença.

(81) Em setembro de 1947, de uma briga entre os Makú, nas proximidades de Iauareté, por ocasião de uma festa, um índio recebeu 5 grandes e profundos golpes de facão (nos dois ombros, testa, mão e nádega direita). Um mês depois estavam quase cicatrizadas, e explicaram-nos que o único processo de cura foi o seguinte: antes de tomar o seu mingau todos os homens sopravam sobre o alimento que o doente devia comer.

(82) Por vezes parece-nos até uma crueldade, negando-lhes até a comida e a bebida. (Cfr. V-17).

riem, conversam, comem, divertem-se, como se nenhum doente ali estivesse (83).

No entanto, mal advertem que faleceu — (talvez já se deu o desenlace há algum tempo, e não o perceberam; ou houve engano, ainda não faleceu) — homens e mulheres presentes iniciam o *chôro-elegia uxtisé* (84). Os homens emitem gritos e imprecções contra os causadores daquela morte; pois, toda morte, assim pensam, é um verdadeiro assassinato perpetrado por algum inimigo, por meio de um malefício. Também as mulheres, denominadas justamente *uxtira* (Uaupés *uxtina*), carpideiras, entre exclamações e com pen-

(83) Já notamos que, à pergunta do Missionário se há algum doente (vd. V-16) na maloca ou povoado, respondem sistematicamente que não. Talvez o silêncio, ou a negativa, tenha sua causa numa crença ou conceito mágico qualquer, que nos é desconhecido. E dêsse mesmo conceito derive a insensibilidade, quiçá apenas aparente, que nos causa espécie. Ao Padre que repreendia a um indígena que deixava sem alimentos o velho pai, respondeu: — “para que dar-lhe comida? êle vai morrer!”

O Pe. João Marchesi escreve (ap. “Os Tucanos” do Pe. Antônio Giaccone, pág. 13): “Na mesma casa, às vezes agoniza um parente, mas nem por isso terão o menor cuidado para poupar-lhe a algazarra de uma orgia infernal de dois dias. Diante do próprio irmão morto prorromperão em *chôro* desesperado, e com a mesma naturalidade passarão às gargalhadas mais sonoras e descompostas”.

(84) O Pe. Humberto Limpens, Montfortiano, nos primeiros tempos da Missão de Teresita (Colômbia, rio Papurí) viu um “*chôro*” no qual primeiramente os pajés sopraram longamente fumaça sobre a defunta, que era casada, enquanto os homens gritavam ameaças contra os inimigos que foram causa da morte. Depois vieram as mulheres, e, pondo-se em semi-círculo, iniciaram as lamentações.

Interessante, outrossim, o *chôro* que se realizou a 24 de junho de 1956, no hospital da Missão de Parí-cachoeira (rio Tiquié), e que presenciaram as duas Irmãs Enfermeiras. Uma jovem esposa morrera, como consequência de um parto nati-morto. Era enteada do falecido tuxáua de Parí-cachoeira, Júlio, pai do atual chefe local. Houve prévio tratamento com os pajés; e mesmo depois que já em estado de extrema gravidade, fôra recolhida ao hospital, sua mãe, da tribo Tuyuka, tentara arrancá-la de aí para, novamente, submetê-la aos ritos dos pajés. Apenas se deu o desenlace, teve início na própria sala do falecimento, no hospital, o *chôro*, pelos homens e mulheres, acompanhado simultaneamente de dança, aos lados da rede que continha o cadáver. Entre os participantes do pranto e danças se achava uma jovem Tukano, que fizera o curso de parteira em Manaus. Distribuíram-se os dançantes aos pares, do mesmo sexo, e entremeavam as danças com pequenos saltos, batendo, nesse momento ora nos braços, ora nas pernas. O espôso, também presente, não participou das danças, porém, sim, do *chôro*. Transportado mais tarde o cadáver para a sala de entrada do hospital, a velha mãe deitou-se no chão, debaixo da rede onde se deu a morte da filha, com as pernas e braços abertos, cantando o *chôro-elegia*.

samentos muito sentimentais, fazem o elogio do morto e imprecam contra os pajés ou pessoas que lhe lançaram o malefício reputado *causa mortis*. Abaixam elas a cabeça, atiram os cabelos para o rosto, as lágrimas lhes vêm abundantes, e a cada momento as recolhem com o indicador da mão direita e as sacodem ao chão. E prosseguem assim longo tempo, numa tonalidade característica em que passam das notas mais graves às mais agudas. E as carpideiras sucedem-se por turno neste choro panegírico-imprecatório. Mal se perderam no ar as últimas notas do seu pranto e suas últimas lágrimas se infiltraram no chão da maloca, as sombras da emoção desanuviam-se-lhe do rosto, e a carpideira passará a conversar alegremente com suas companheiras, com seu habitual bom-humor e sonoras gargalhadas.

A mãe, ou esposa, estará, durante o pranto, de cócoras ou sentada nos banquinhos ao lado do defunto, e com a mão direita fazendo traços no chão. Em outros momentos roçam as mãos pelo cadáver e alongam depois as braços em uma direção do espaço, como se para lá estivessem projetando as pragas ou o malefício que vitimara aquele defunto.

Por vezes três ou mais mulheres se reúnem num círculo fechado, em que as cabeças se tocam, e a principal carpideira estende os braços, como a abraça-las tôdas pela nuca; é o que se diz *ÿe'ë-kea-uxtisé*, choro abraçado. A primeira carpideira começa, então, a fazer o elogio do morto, como dirigindo um diálogo com as demais, que lhe repetem as palavras finais; ou dirigem interlocuções, tudo entremeado de soluços e gritos.

Executado o choro-panegírico, que pode durar minutos ou horas inteiras (85), volta a serenidade, como se nada de anormal houvera acontecido (86). Retomam seus trabalhos, alimentação ou conversas com as típicas gargalhadas habituais.

Se por acaso foi durante a noite que se deu o passamento, costumam, após o choro, velar; porém conversando alegremente e bebendo chibé, sem mais se preocupar com o morto.

Os parentes, à medida que vão chegando para visitar a família, casualmente ou porque souberam do falecimento, têm o mesmo desabafo de pranto rumoroso e laudativo. Por ocasião do entêrro rei-

(85) O choro pela morte de Júlio, tuxáua de Parí-cachoeira, a 5 de julho de 1954, durou das 3 da madrugada até as 10 horas do dia, quando se concluiu o sepultamento.

(86) Se é um dos esposos ou filho que morreu, o pesar, às vezes, é sincero e prolongado, e para distrair-se vão passear por outras malocas.

niciam o *chôro*. Quando algum parente que morava mais distante, mesmo que seja meses depois, encontra o viúvo ou viúva, pela primeira vez, depois do falecimento do cônjuge, põe-lhe as mãos sobre o ombro e não raro se renova a cena do pranto.

A simples notícia de algum falecimento é capaz de provocar também o pranto oficial. Note-se que, embora o morto seja da tribo do marido, muitas vezes este não dará nenhum sinal de pesar, continuará tranqüilo sua alegre conversa, deixando à sua mulher (que é de outra tribo) o encargo de prantear o morto.

Eis uma dessas *elegias* (87).

Paxkó uxtígo
a mãe que chora

Yöö max-kõ! yöö max-kõ! yöö max-kõ!
ó meu filho! meu filho! meu filho!

Derowégo yöö döxporó wē'rītohati mǎǎ!
porque eu antes não morri de ti?

Mǎǎ añū-buxtyágö, tuxtawágö nītohapö.
tu muito bom (belo), forte eras.

Mǎǎ yöö yukése. yöö ekatisé, yöö maisé-mēra.
tu minha esperança, minha alegria, meu amor-atmbém (eras).

Mǎǎ dyápo-a-ré, yöö í'āsomé, mǎǎ buhisé-ré,
teu rosto, eu não verei, teu sorriso,

Mǎǎ böxsósé-ré töosomé!
tua voz não cuverei!

De'ró mǎǎ marisé-mēra a'té nǎxkǎ-pö, a'té dyá-pö?
como ti sem (também viverei) nestas matas, nestes rios?

A'té wi'i-pö ÿa'ā-buxtyasé-mēra kaxtí-maxsīsari?
Nesta casa tão triste viver-poderei?

Mǎǎ maigö oxkó-ré, pexká-mē-ré yöö-ré axpo-yügö.
tu carinhoso água, fogo para mim aprontavas.

Mǎǎ pax-kö wē'rīse-re nǎxkǎtise-re darétohapa.
de teu pai a morte não pesada tornaste-me.

Mǎǎ yöö-ré wai-re dyá-pö-ré oögö.
tu para mim peixe do rio trazias.

Mǎǎ nǎxkǎ-pö yuxkö-döxká-ré oögö
tu da mata os frutos trazias

Mǎǎ marisé-mēra ÿeé-ré we:bósari?
ti sem que cousa farei eu (agora)?

ö'mǎ-kori nǎxkǎ uxtígo, mǎǎ-mēra maxsā-pé-pö sooseré.
os dias todos chorar, contigo no sepulcro descansar.

Yöö max-kõ! yöö max-kõ! yöö max-kõ!
ó meu filho! meu filho! meu filho!

(87) Fornece-no-la o Missionário Salesiano, Pe. João Marchesi.

2) *O entêro*. Não há intervalo fixo entre a verificação da morte e o sepultamento. Nota-se mesmo certa ansiedade de sepultar o cadáver quanto antes. E não são raros os casos em que os preparativos para isto começam quando o indivíduo está ainda em vida, e até em uso dos seus sentidos (88). Embora conheçam a cerâmica, e saibam executar vasos de grandes dimensões, não costumam sepultar os cadáveres em vasos, nem há indícios de que tenha havido tal costume.

O sepultamento é definitivo e a forma tradicional é o féretro-canoa, *yuxkō-sō-koró*, isto é, dentro de uma canoa (89). Será a velha canoa, fruto do seu trabalho, companheira de suas viagens e de suas pescarias, ou alguma arranjada para essa finalidade. Seram-na em duas partes. Não pudemos saber como faziam antigamente, antes de possuírem serrote ou facão, para partirem a canoa em duas metades. Se o faziam, então, com o auxílio do fogo, ou se empregavam duas canoas pequenas como féretro. Sobre uma metade depõe-se o cadáver com sua rede, arco, flecha, sua cuia com um pouco de farinha, um cigarro, e algumas brasas num pedaço de panela (hoje uma caixa com alguns palitos de fósforos). Cobrem com a outra metade da canoa, fechando os orifícios, presentemente com pedaços de madeira, trapos ou qualquer coisa, e amarram as duas partes com fortes cordas de tucum.

O sepultamento com parte dos objetos de uso, costuma ser sobrevivência de nomadismo. Hoje explicam-nos os índios que é «para usar na outra vida». Outros objetos (canoas, facões, machados, redes, etc.) são herdados pela família; ou, mais propriamente, pelo

(88) Uma das Irmãs Missionárias Salesianas, de passagem por Umarí (rio Uaupés), vê na maloca 4 buracos no chão. Surpreendida indaga o motivo. É que havia quatro crianças com coqueluche e, prevendo a morte, haviam já preparado as covas.

Outro episódio impressionante deu-se em Taracua (rio Uaupés), em 1934. Estava à morte o tuxáua Miguel, da tribo Tukano, e os seus súditos prepararam a canoa-esquife, e aí depositaram o enfermo quase sufocando-o com suas roupas, rede, cuia de comida, etc. Chegaram ainda a tempo os Missionários e observando que ainda estava vivo, transportaram-no para o hospital, e só veio realmente a falecer três dias depois.

(89) Ocasionalmente, na falta de canoa, soubemos de sepultamento dentro do cocho de caxirí, em Teresita (Colômbia, rio Papurí). O Pe. André Línssen, Missionário da Congregação de Montfort, em Acuaricuara (Colômbia, rio Paca) fez sepultar em esteira. Hoje, ouve-se muitas vezes "*yuxkō-sō māri*" não há canoa (pois não querem inutilizar as canoas boas que possuem), e sepultam em algum pau ôco, ou pedem um caixão aos missionários.

filho mais velho. É símbolo de uma ligação que anda perdura entre os membros que estão vivos e os já falecidos (84); embora o motivo aparente seja a ambição e o interesse do índio. E têm-los visto fazer longas viagens, a fim de se apossar de algum objeto que pertenceu ao defunto.

A cova, suficientemente longa e pouco profunda, aberta outrora com simples pau de ponta e as mãos, se faz em a nave central da maloca (91), sem nenhuma orientação obrigatória. Naquele local, precisamente, onde êle passou as horas mais alegres da sua vida, preparando seu arco e flecha, adornando-se com os enfeites, em palestras interminas com os irmãos de tribo, e dançou nas longas noitadas da *poosé* (dabacurí); como se os vivos quisessem manter-se em união com os mortos.

É, então, deposta na cova a canoa, renovando-se pelos presentes, coletivamente, o «chôro-panegírico» (92). Todos lançarão sobre o féretro punhados de terra, até que a cova fique completamente cheia. Dentro em breve, pelo pisar dos transeuntes, o terreno estará tão firme como o restante do piso, e nada revelará que ali foi sepultado alguém (93).

(90) Dos *Kubêwāna* Koch Grünberg informa que queimam e lançam fora os objetos que pertenceram ao morto, a fim de que seu espírito não venha castigar os sobreviventes por sua negligência e cobiça (*Zwei Jahre*, pág. 314).

(91) Em Ambaíba (Colômbia, rio Querari) os *Kubêwāna* estavam preparando, em janeiro de 1948, nova maloca, quando se deu o falecimento de um índio. Sepultaram-no, então, na área da nova maloca. Como, porém, esta estivesse ainda sem cobertura, improvisaram pequena cobertura de palha sobre a cova, à distância de um metro do solo "para o morto não tomar chuva".

Perto de Matapí (rio Uaupés) há uma ilha conhecida justamente como "ilha do cemitério", porque aí os Wanana sepultavam seus mortos. Não sabemos se isto se deva à influência dos civilizados.

(92) Isto se verifica até nos sepultamentos que se dão nos cemitérios das Missões, com a assistência do Missionário, o qual, muita vez, se vê obrigado, após alguns minutos, a pedir que cessem o chôro, a fim de proceder à absolvição litúrgica. Ao sair do cemitério foram vistas as mulheres fazendo gestos largos, com os braços, como para afastar o espírito maligno, ou projetar as maldições sobre o causador da morte. Foram, outrossim, observadas queimando urtiga ao redor da casa onde se dera o falecimento.

(93) Não é verossímil o que informa Wallace (Viagens pelo Amazonas e Rio Negro, 637): "Em algumas das maiores casas há, às vezes, mais de cem sepulturas, e quando as casas se tornam pequenas, e já estão cheias, fazem-se, então as sepulturas fora". Trata-se, com efeito, de pequenos grupos humanos, que muito raramente superam uma centena de pessoas; portanto não haverá, regularmente, nem meia dúzia de

Não se percebe manifestação alguma de medo pela vista ou contato do cadáver.

3) *Libação e festa fúnebre*. Pouco depois do sepultamento (talvez em a noite imediata), conforme as circunstâncias e o espaço necessário para os preparativos, realiza-se uma festa na maloca. Constando obrigatoriamente, como sempre, de abundantes libações de caxiri e das danças tradicionais, sobre a tumba do companheiro.

Não consta, porém, que nesse caxiri fúnebre haja menção particular do finado. Quiçá um dos convidados seja aquele, a cujo malefício se atribui a morte. Convidam-no para, na exaltação alcoólica, vingarem-se da morte do «irmão».

Note-se que não há repugnância em falar do «morto», *mihī* (finado).

Não há prova, nem, portanto, sinal externo de luto, que seja observado durante algum tempo. Nem vestígios de comemoração dos mortos, como poderíamos esperar de tanta união em vida, e de algumas circunstâncias do sepultamento, que já salientamos. A não ser que isto ocorra nas danças e cantos dos *poosé*. Porém não souberam, ou não quiseram esclarecer-nos os nossos informantes indígenas

Em contradição com esta aproximação ou ligação com os mortos, está a crença que o morto se transforma em *Wāx-ti* (espírito desencarnado) e que pode assustá-los ou até prejudicá-los, como foi dito precedentemente (cfr. VII — 4 e (2 c — Que pensar de *Wāx-ti*?).

Outrora, entre os Taryana, informou Felisberto de Urubucuará, seis dias após a morte de um tuxáua, ou de algum *kômū*, realizava-se o caxiri (festa fúnebre) com «dança de máscaras» ou o «chôro grande».

CANIBALISMO

Denomina-se *canibalismo* ou *antropofagia* a praxe de comer a carne humana.

Na América é costume verificado entre os *Karaíba*, donde a tendência de incluir-se neste grupo tôdas as tribos canibais.

É provável que tal prática, em origem, se deva à falta de alimento. Veio, no entanto, mais tarde, pela orientação toda da mentalidade do primitivo, a tomar um sentido mágico. Cumpre, pois, distinguir o *canibalismo econômico* e o *ritual*.

óbitos por ano. O clima quente e úmido provocará rapidamente o desfazer-se dos restos mortais. E, ademais, não fica sinal algum denunciador de sepulturas.

1. *Canibalismo econômico*

No canibalismo econômico ordinariamente consome-se carne dos inimigos, fresca ou conservada por vários processos que conhecem: é a *exoantropofagia*. Donde expedições guerreiras a fim de prover-se de carne humana.

É o que nos afirma Wallace (o. c. 638) dos Kubewana: — «Em Uaupés somente os Cubeus é que são verdadeiramente canibais. Eles comem os das outras tribos, aos quais matam em batalha. Para obter carne humana ainda fresca, fazem mesmo guerra com esse único propósito. Quando a carne ultrapassa o que podem comer de uma vez, secam-na e enfumaçam-na ao fogo e assim pode ela ficar guardada por muito tempo. Eles queimam as cabeças dos mortos e bebem-lhe as cinzas com caxiri da mesma maneira que já foi escrito acima».

Quanto aos Kubewana ou outras tribos do Uaupés, parece-nos falsa essa informação obtida por Wallace. Talvez em Wallace se baseie, por sua vez Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha, Diretor do «Arquivo do Amazonas» (1907, vol. 1, n.º 3, p. 80), no seu artigo por título «As explorações e os exploradores do Uaupés» onde afirma também: — «Quando na guerra fazem um prisioneiro, se é homem, massacram, se é mulher ou rapaz vendem, quando encontram comprador, senão matam e comem, repartindo os pedaços por todos os da tribo».

São ainda recordados os recontros e represálias que se passaram há uns vinte anos entre os seringueiros colombianos e indígenas das margens do Cananari, afluente do Pirá-paraná (informação do colombiano Napoleão Estrada, em novembro de 1953, e de outros). Ainda em 1954 ouvimos falar de quatro colombianos trucidados, «moqueados» e comidos pelos índios *Pamóá-maxsá* (Tatútapuya) dessa região; e de como lhes apetece particularmente as pernas e os pés das vítimas. Aceitando, embora, a exatidão da notícia, parece que se trata de especial irritação e vingança, e não de antropofagia como um hábito tradicional, e muito menos de iniciativas belicosas com a finalidade de obter carne humana.

Koch Grünberg em várias passagens da sua obra *Zwei Jahre* fala do canibalismo dos *Hyanakoto*. Está, porém, apenas relatando informações de indígenas, e os *Hyanakoto* são *Karaíba* e residem fora da área que estudamos aqui. Temos também ouvido indígenas de várias tribos falar de *índios antropófagos* (94). Um velho Tukano

(94) O tuxáua *Kumādene* de Urubucuará, Mandú, sabendo que havíamos feito longa excursão pelas cabeceiras do rio Tiquié, apresentou duas questões bem interessantes: se havíamos encontrado os *índios antro-*

de Pari-cachoeira, Gabriel Costa, informou-nos que há três tribos canibais, ou *Baári-maxsã-ré*, a saber: 1.º — os *Yai-peri maxsã*, 2.º — os *Píti-yároa*, 3.º — os *Yöürwá*, e que moram «lá para cima», isto é, nas cabeceiras do rio Tiquié.

Outros indígenas indicaram-nos os ferozes índios do rio Cauaburi, afluente da esquerda do médio Rio Negro, como sendo os famosos *Yai-peri maxsã* ou Gente dente de onça. Estes, porém, parecem ser apenas entes lendários (cfr. «Lendas do Uaupés»).

Dos índios *Pinao* da Colômbia, lemos que vendiam nos seus mercados carne humana dos seus escravos de guerra. Refere-se dos *Panches*, também do território Colombiano, que vendiam seus próprios filhos para serem comidos. Dessas tribos antropófagas narra-se que engordavam as vítimas destinadas a servir de alimento. Comiam-nas cozidas com milho em grandes panelas, ou mais comumente, assando-os vivos num espêto que os atravessava pelo ânus.

2) *Canibalismo ritual*

Nas tribos que praticam a antropofagia é mais frequente encontrar o *canibalismo mágico* ou *participativo*.

Deriva da crença que, pela manducação das carnes de um indivíduo, se dá a mais íntima união possível com êle, e, portanto, a participação de suas boas qualidades: coragem, vigor, destreza, etc. e até mesmo de suas qualidades psíquicas ou de seu poder mágico. Daqui os *repastos sagrados*, em que eram comidos (não raras vezes com precedência de festas, homenagens e solene imolação) as personagens tidas como superiores: o chefe, o pajé, os guerreiros valentes, os heróis. Mais comumente são personagens da própria tribo, é a *endo-antropofagia*.

De tal conceito mágico se impregnou, entre alguns primitivos, o culto dos mortos. A fim de se revestir das qualidades desejadas que possuíam os próprios antepassados, surgiu o costume de ingerir-lhes as cinzas com especiais bebidas, por ocasião de particulares comemorações fúnebres.

Afirma Wallace (o. c. 638) que «Os Tarianos e Tucanos, bem como algumas outras tribos, cêrca de um mês após o funeral, desenterram o cadáver, que já está em adiantadíssimo estado de decomposição, e põem-no em uma grande panela ou forno sobre o fogo, até que lhe extingam as partes moles, e o que se faz com o fétido

pófagos e se víramos os *índios de cauda*. Respondemos negativamente a ambas questões e aproveitamos para indagar dêle se acaso também já os vira, quem eram e onde residiam. Respondeu-nos também que não sabia, tão só ouvira falar dessas cousas.

mais horrível, ficando por fim apenas os ossos carbonizados, que são imediatamente triturados e reduzidos a pó. Este pó, em seguida, é colocado em vários cochos (cubas ou tinas feitas de madeira) enormes, cheias de caxiri. O grupo presente, então, bebe o caxiri até acabar-se a última gota. Eles crêem assim procedendo que as virtudes do morto se transmitem a todos os que ingeriram esta bebida».

É costume que se encontra entre outras tribos da América, e mesmo do Amazonas, conforme as informações dos antigos exploradores, por exemplo entre os *Warekena* dos rios Içana e Xié os *šomena* do rio Japurá, etc. (cfr. «Roteiro» do Pe. Noronha, 222). E, conforme nos foi informado em Urubucuará, rio Uaupés, este costume vigorou até fins do século passado entre os *Taryana*, até princípios dêste entre os *Kubewána*, conforme depõe Koch G. e no-lo relataram, outrossim, os Wanána de Carurú-cachoeira, em 1955, e é praxe atual das tribos do rio Cauaburi entre as quais os Pes. Miguel Ghigo e Antônio Goes presenciaram tais fatos.

O mesmo costume existiu também entre os Wanána asseverou-nos Tomás Paiva, filho do tuxawa de Carurú-cachoeira, e outros jovens Wanána, porém há já duas gerações caiu em desuso.

Entre os *Kubewána* Koch G. (Z. I. 316) presenciou um desses fatos na maloca de Namacoliba (?). O Tuxawa desenterra a ossada do seu predecessor, falecido 15 anos antes, e queima-a diante da maloca. Os ossos carbonizados são, ao depois, limpos e postos num pote, ao fogo, dia e noite, por um mês, até que se reduzem a cinzas. Estas, por ocasião de um solene caxiri, que se realiza com grande concurso de gente, são pisados, peneirados e misturados a uma bebida grossa, preparada em grande abundância com milho. O Tuxawa, com um bastão, procura espalhar bem as cinzas na bebida e depois, com uma grande cuia, a distribui aos homens postados de pé ao seu derredor. É uma bebida reservada aos velhos e aos pais e mães de família que, embora não sejam idosos, já tenham três filhos.

Completa Koch que, nessa *feira canibalesca*, houve danças de máscaras nas quais pôde verificar o seguinte particular: os participantes traziam uma faixa de casca amarela como estola, ao pescoço, e no braço esquerdo um estandarte de casca, na mão direita um tubo-de-ritmo (VII — 3, c (3 c) de embaúba com pinturas representando peixes. Avançam e recuam e vão marcando com o pé direito um monótono canto com inúmeras repetições.

A origem desse singular costume, que se encontra também em outras tribos tropicais da América do Sul, ensina Koch, podemos procurar na crença que os ossos que ficam depois da morte são o

último lugar em que residem os espíritos. E com a ingestão das cinzas incorporam os indivíduos a si a substância e o espírito dos antepassados.

5) *Moralidade*

Ao tratarmos deste assunto, impõe-se a necessidade de umas advertências prévias:

1.º — Limitamos a amplitude do termo *moralidade* ao sentido comum e vulgar, como se fôra sinônimo de moderação da concupiscência carnal, ou ainda como sinônimo de costumes vigentes nas relaxões sexuais.

2.º — Apresentamos, naturalmente, aquêles pontos em discrepância com as normas da moral cristã e que, por isso mesmo, mais impressionam.

3.º — Muitos dos costumes que conseguimos recolher não vigoram, evidentemente naqueles grupos, ou entre aquêles indivíduos que estão sob a influência das Missões Católicas. Mas os próprios Missionários são os primeiros a confessar, as modificações dos costumes ancestrais, que conseguem no campo da moralidade, são fruto de muitas exortações, vigilância e da freqüência dos sacramentos e práticas religiosas.

a) *Conceito de procriação e matrimônio*

O conceito de procriação pela participação dos dois sexos, e tanto entre os homens como entre os animais, é conhecido por todos, até pelas crianças.

Parece, por outra parte, que não é igualmente tão conhecido o espaço de nove meses, como período de gestação (95). Nem sabem como se dá a fecundação ou se anima e se desenvolve o feto.

Vigora a lei mais rigorosa de exogamia de tribo (VIII — 1, a (1)). É considerado mal e impossível o matrimônio entre «irmãos» de tribo (96), e *a fortiori* entre os irmãos de sangue. Se se lhes indaga o motivo da proibição, respondem simplesmente: — «Porque é mal».

(95) Uma moça Tukano de seus 20 anos, de S. Tomé, rio Tiquié, respondeu-nos que o período de gestação eram cinco meses.

(96) O Pe. Afonso Kuipers, de Teresita, rio Paurí, Colômbia, fez dois casamentos entre *Pirá-tapuyas* que se tinham libertado, pela instrução religiosa, desses preconceitos, e se queriam como esposos. Deu-se, no entanto, grande reação dos índios que tentaram queimar a casa do Missionário. Mas, sob a proteção deste, continuaram os dois casais a morar dentro de Teresita (1947), e com filhos sadios.

Alguns acrescentam: — «Porque não terá filhos», ou: — «Porque os filhos morrerão».

Dentro do matrimônio concebem como regulares as relações entre esposo e esposa, e como fim dessas relações, ou melhor, como fim do matrimônio, a *procriação de filhos* para a tribo.

Não reconhecem, porém, o direito exclusivo de um cônjuge sobre o outro, quanto a essas relações. Não há, pois, falar sobre a *fidelidade conjugal* (97) como não se fala de *virgindade* (98) da noiva. Legalmente nem pode existir a virgindade, como adiante se verá (VIII — 1, b (7)). A Catequese, ao referir-se à Virgem SS. Mãe de Deus, emprega em Tukano, a expressão latina «*Maria Virgo*».

Supúnhamos de início (e assim o manifestamos), que os fatos, por nós qualificados de *infidelidades conjugais*, não eram punidos porque o marido receitaria a vingança do rival ou que a mulher o abandonasse. Temos que reformar esta opinião, ante numerosas e categóricas afirmações de indígenas de oito tribos diversas (Tukano, Taryana, Pirá-tapuya, Ipeka, Tuyuka, Bará, Desána e Wanána), al-

(97) Um dos Missionários, com 30 anos de permanência entre os índios, em conversa com o autor deste trabalho, mostrava-se impressionado por episódios de indivíduo que chegava a abusar da mulher de outrem, sem que isto causasse repulsa ao marido, nem estranheza aos demais.

(98) Na combinação de um vocabulário, havíamos notado vários fatos significativos. Muitos indígenas consultados por nós dentre os mais instruídos ex-alunos das Missões, não achavam um correspondente ao termo português *fornicação*, isto é, que exprimisse as relações sexuais ilegítimas. Indicavam os mesmos termos que para as relações legítimas entre os esposos, afirmando positivamente que não existiam termos diferentes para essas diversas relações. Igualmente desconheciam uma palavra correspondente à portuguesa *adultério*, afirmando, outrossim, que não existe na língua Tukano. O Veterano Missionário Pe. Pedro Kok, por necessidade de seu ministério, criou dois termos descritivos do fato, a saber, *Wöakísé manapö-tigo-ne* e *Wöakísé nõ'mõ-tigö-ne*, para exprimir respectivamente adultério por parte do homem ou da mulher. De acôrdo com consultas feitas a nove pessoas dos dois sexos, em diversos lugares, resulta que êsses termos combinados constituíam uma redundância inexpressiva. *Wöakise* ou *Wöakahise* significa simplesmente relação dos sexos, sem a qualificação da nossa moral cristã de legítima ou ilegítima. O acrescentar à palavra *Wöakise* o termo especificativo «com a que tem marido», *manapö-tigo-ne*, ou «com o que tem mulher», *nõ'mõ-tigö-ne* não lhe traz a noção de ilegitimidade, que os indígenas nem concebem. Como também não existe na língua Tukano (e outrossim nos demais idiomas indígenas) um termo correspondente ao conceito de *virgindade*. Já em nossa primeira estada entre aquelas tribos, em 1947, a Irmã Superiora de uma das escolas femininas da Missão contava-nos como, ao ouvir tanto falar sobre a virgindade, com dificuldade de aprender êste conceito, algumas alunas vinham pedir-lhe mais esclarecimentos.

guns dos quais, bem informados sobre outras tribos, com as quais convivem na mesma maloca ou povoado, nos afiançaram que o mesmo se passa com tôdas as tribos dessa região.

Depois que os indivíduos de ambos sexos passaram pela iniciação pubertária, — sejam eles casados ou solteiros —, lícitas lhes são as relações sexuais com grande número de pessoas da tribo e, sob algumas condições, também com os de outras tribos, e com os próprios civilizados.

Concebem eles as relações sexuais entre os dois sexos (99) como um prazer normal para os indivíduos que atingiram a *maioridade legal*, pelo rito pubertário, e, por isso, praticam-se tais relações públicamente, diante dos próprios pais ou do próprio cônjuge (100), como diante de qualquer pessoa realizam as várias ações fisiológicas de comer, beber, ou outra qualquer (101).

Só há uma e severa interdição de relações sexuais (e a mesma para as diferentes tribos das quais falamos nestes estudos), as que se passam entre irmãos de sangue, ou irmãos no sentido estrito, isto é, entre filhos dos mesmos pais. Estas, bem como as relações entre pais e filhos, revestem-se de um caráter religioso, por essa razão são lícitas, ou mesmo aconselhadas e impostas em dadas circunstâncias (rito pubertário, eclipse, lua nova, caxiris e na roça) e fora disso só veladamente.

A mulher pode, legalmente, tomar a iniciativa para essas relações, o que sucede freqüentemente entre solteiros. Na prática, especialmente entre casados, pelo sentimento de inferioridade que a domina, a mulher aguarda quase sempre o convite dos homens. Jamais, porém, pode peremptoriamente recusar-se mesmo diante da prostração do seu estado físico e da multiplicidade dos pretendentes.

Cumpra ainda mencionar que também vigora entre os Uaupésinos o *Pirraúru* australiano. A saber, quando o marido deve ausen-

tar-se, convida um seu irmão de sangue (é o primeiro indicado, a não ser que com ele o marido esteja brigado, assim resulta das informações), ou de tribo, para substituí-lo nas relações conjugais habituais (102).

Todos os informantes foram concordes em declarar que esse substituto poderia procriar filhos com a mulher do ausente (103). Quanto à paternidade, no entanto, não foi concorde a resposta. Dois asseveraram que a criança será tida como filha do verdadeiro pai; enquanto os demais declararam que se considerava filha do marido ausente. Alguns até acrescentaram que se este é «bom» (sic) agradece o serviço que lhe prestou o substituto, satisfazendo à sua mulher e dando-lhe um filho. Releve-se bem que ao substituto não advém nenhuma obrigação financeira, de manutenção da família do esposo ausente.

Parece-nos poder concluir que essa parcial discrepância das informações se explica sabendo-se: 1.º — que outrora não deveriam ser muito prolongadas as ausências, de sorte a criar o problema cuja solução pedíamos; 2.º — que é freqüente o uso de esterilizantes e abortivos, e que a mulher procura regularmente espaçar de dois ou mais anos o intervalo entre os seus partos.

Das informações supra pensamos se deva inferir que o *matrimônio oficial* visa apenas a *determinação da paternidade* e, portanto, a determinação da tribo a que pertence a criança, e de quem pensa (pai e mãe) à sua criação.

O matrimônio é, pois, no regime que vigora entre aquelas tribos, uma *instituição social* destinada a assegurar a perpetuidade da tribo. Não visa atender a interesses particulares dos indivíduos: tendências de perenizar-se, inclinações afetivas, *sedatio concupiscentiae* ou outros. Por isso, na realização do *ato matrimonial*, mais exato seria dizer do *contrato matrimonial*, não se consulta a vontade dos indivíduos, a qual, no restante da vida indígena, tem campo tão

(99) O homossexualismo masculino ou feminino, parece, sempre foi tido como algo reprovável e, por essa razão, praticado sempre veladamente. Oficialmente, ao que consta, só existe no rito pubertário dos meninos.

(100) É compreensível que as relações embora legalmente lícitas, nem sempre sejam prudentes, e, por isso, não se realizem públicamente. É o caso do indivíduo que tendo brigado com o espôso, diante deste não lhe toca a espôsa. Assim resulta de positivas informações obtidas.

(101) Por um sentimento misto de desconfiança e hostilidade para com os civilizados, ou mesmo por saberem direta ou indiretamente que sua moral condenam essas liberdades, não praticam diante deles relações sexuais lícitas ou ilícitas. Talvez, sim, diante de alguns mais conhecidos, e com os quais quicá tenham tido relações. Cfr. o que se dirá sobre a iniciação feminina.

102) Dois informantes declararam que cabia à espôsa convidar esse cunhado. Parece que essas informações se baseiam em fatos quicá explicados por esquecimento ou precipitação de partida do marido ausente. A este cabe o aviso oficial ao seu substituto.

(103) Em setembro de 1955, o Missionário Salesiano, Pe. João Marchesi, em uma viagem de assistência religiosa e sanitária ao rio Papuri, encontrou, entre os indígenas cristãos da localidade denominada Melo Franco, um episódio que confirma as informações acima que obtivemos dois anos antes. A saber, um índio Tukano, casado, ausentara-se por dois anos, a fim de trabalhar nos seringais da Colômbia. Durante a ausência deste, seu irmão mantivera relações sexuais com a espôsa do ausente, vindo a nascer um filho dessas relações adúlteras.

amplo. No assunto matrimonial tem-se mais uma grande prova da «absorção dos indivíduos pelo grupo», que caracteriza as tribos do Uaupés. Quase a cada ato da praxe indígena tem-se uma comprovação que entre eles não há *indivíduos*, só há *membros*, não há *peessoas*, só há *células do corpo social*. A própria vontade do indivíduo parece não saber querer senão o que o grupo quer!

b) *Conceito de pudor*

É difícil responder a estas três questões: 1.º — se o índio tem realmente noção de pudor; 2.º — como o manifesta, se por vestes ou pinturas; 3.º qual seja a parte pudente.

Diante do civilizado é admirável a atitude de respeito e recato que mostram, sobretudo as mulheres. Atitude tanto mais perfeita, quanto mais freqüente seu contacto com os civilizados.

Enquanto os homens se apresentam com a máxima naturalidade e sem acanhamento algum, apenas com o seu «*Waxsó-ro* ou cobre-sexo, diante dos brancos, sejam estes homens ou mulheres, as índias, hoje em dia, só se apresentam vestidas, ou ao menos com uma saia, raramente um saiote ou tanga. Porém, entre si não observam tal recato. O civilizado tem muitas provas de que a mulher se vestiu para recebê-lo (104), já o relevava Wallace, há um século. Muitas vezes, ao aproximar-se inopinadamente, percebe o civilizado correria de mulheres para algum canto escuro da maloca ou para a mata vizinha, a fim de se vestirem. Nos trabalhos da roça, de ordinário as mulheres estão nuas. É freqüente deixarem suas saias na canoa, no pôrto de algum ribeirão onde desembarcaram em demanda da roça.

Muitas tribos andavam completamente nuas, depõem os primeiros exploradores, como o Padre Acuña (1637). O Vigário Geral, Pe José M. de Noronha (1759) falando da nação Tecuna escreve: — «As suas mulheres não tem compostura alguma. Os varões todavia cobrem as partes destinadas à geração com franjas largas, feitas de fio torcido de certa estopa branca que tiram de cortiças de pao» («Roteiro», n. 139). O Poeta Gonçalves Dias, que foi Inspetor Escolar no Amazonas, escreve: — «Os homens que entre eles parecem ser os mais pudicos, usão no Uaupés, de uns como suspensórios a que dão o nome de *cueios*, semelhança ou arremedo das *tocambobas*

(104) Pensando não ser observada, em Montfort, rio Papurí, uma velha, ao voltar da roça vestida de saia e carregada com seu aturá cheio de mandiocas, tirou a saia, saltou da canoa, lavou as raízes na praia, depois, com a saia na mão prosseguiu para sua casa, arcada sob o péso do aturá.

dos primitivos Tupis. A imitação d'elles, também as mulheres usam hoje de uns cueios de contas (puericueios)». (Manaus 23 de out. de 1861 — Relatórios da Presidência da Província do Amazonas, vol. II p. 760). Com a saia na mão prosseguiu para sua casa, arcada sob o peso do aturá.

Já o dissemos (VI-3) o *Waxsó-ro* não parece ser para os homens uma «veste de decência». Com efeito, encontram-se meninos grandes sem o *Waxsó-ro*, apenas com o cordel como cinta. Os homens com facilidade o tiram em presença de outras pessoas. Alguns o têm tão pequeno e imperfeito que mal cobrem, nem se percebe a preocupação de ajustá-lo bem. Por isso concluímos que é apenas uma veste de defesa na mata (105).

Quanto ao *Waxsó-ro* feminino, opinamos seja «veste de adorno» ou «de atração». 1.º não só porque são artísticos, os de tucum, como especialmente os de missanga; 2.º quanto pelo fato de serem tão pequenos que não cobrem suficientemente; 3.º e de serem usados exclusivamente durante as festas, juntamente com as pinturas (106).

Das pinturas sabemos que as consideram apenas como adorno.

Quanto às partes pudentes, não parece que sejam os seios. Com efeito, sem acanhamento algum apresentam-se com o busto descoberto. Nas danças adornam os seios com circunferências vermelhas que permanecem ainda por muitos dias. Nem há também grande recato com as pernas, pois quando se sentam, ou se põem de cócoras, puxam a saia para o vão das pernas, deixando porém descobertas pernas e coxas.

Parece que mais se impressionam com o busto das pessoas, donde maior esmero por parte dos indígenas, mesmo dos que já estão

(105) Em maio de 1954 expusemos a um índio Karapanã, por nome Vicente, residente havia vários anos em Uracapá (rio Papurí), nosso desejo de visitar a região dos Karapanãs, das cabeceiras do Aua. Espontaneamente, como a prevenir-nos o espírito, ele nos informa que por lá ainda não usavam veste alguma. Depois dessa excursão, conversando com uma senhora Tukano, já cristã e que desde 1926 vive com as Irmãs Missionárias, à questão por que os homens usavam o *Waxsó-ro* e as mulheres, nada, ouvimo-la responder que as mulheres «não precisavam de uma proteção» física como os homens.

(106) Fomos informados pelos próprios indígenas que, enquanto os homens nas festas, além do pequeno *Waxsó-ro* se adaptam o grande, próprio das danças, as mulheres, hoje em dia, raramente usam *Waxsó-ro*, nem sequer como enfeite de dança. Algumas pessoas declararam-nos que nunca haviam visto um *Waxsó-ro* feminino de avelórios, o *Yarkê Waxsó-ro*, e que as mulheres andavam sempre desprovidas de veste.

em relação com os civilizados, em tê-lo descoberto e pintado para as danças (107) talvez enquanto o resto do corpo está coberto com calça ou saia. Alguns indígenas afirmaram-nos positivamente a atração que os homens sentem pelo busto das mulheres.

c) *Incontinência extramatrimonial*

É conhecida a liberdade com que o índio trata de certos assuntos, com um realismo por vezes grosseiro. E isto não apenas entre si, senão também com o civilizado. É sabida igualmente a imoralidade das conversas entre si nas viagens, como no interior das suas malocas, nas horas de descanso, intercaladas de freqüentes e devassas gargalhadas. Há no seu vocabulário não só palavras ambíguas, como todo o conjunto de palavras e frases de calão imoral.

Sobram, outrossim, provas de incontinência prematrimonial e extramatrimonial, *Wóákise*, *wóákahise*, *yóásé* ou *ñóásé* (108).

1) *Liberdades prematrimoniais.*

Nota-se alguma vigilância dos pais, particularmente das mães (ao menos diante dos civilizados), sobre as filhas que atingiram certa idade. Não basta, porém, máxime se atentarmos às circunstâncias de sua vida, seus trabalhos e costumes. É manifesto um maior impuso sexual nas meninas que alcançaram certo desenvolvimento fisiológico, levando-as, não raro, à provocação (109) e convite aos rapazes.

(107) Sem perceber que estava sendo observada (assim nos parece), pudemos notar uma jovem *Bará*, logo após o rito de sua iniciação pubertária, absorvida em pintar os próprios seios, com o pó vermelho de carajurú, que tinha embrulhado em uma folha. Uma menina de seus 5 ou 6 anos procurou logo imitá-la, com desenhos semelhantes.

(108) Já o revelava o Cônego André Fernandes de Souza, Vigário de S. Gabriel em 1793: — “Pelo que respeita aos dois vícios da incontinência e da gula, vícios tão geniais à gente índia, que parece terem-lhe já sufocada e extinta tôda a liberdade” (o. c. p. 499). O mesmo depunha Frei Gregório de Bene, Missionário Apostólico do Uaupés de 1850 a 1852, explicando o motivo por que, especialmente em alguns lugares, devia diferir a administração dos sacramentos.

(109) As môças, durante o banho, movimentam a água com a mão aconchada de baixo para cima, com rumor característico. A êste sinal respondem os rapazes abanando diante do peito as mãos abertas, uma mais alta que a outra, de sorte que se cruzam sem se encontrarem, e como estão quase à flor d'água, produzem um rumor que é ouvido à distância de duzentos metros ou mais. Diz-se *Pixtwasé* êsse rumor provocador.

Embora os velhos costumes estatuem que o banho das mulheres preceda o dos homens, e seja antes de clarear o dia, algumas vezes se surpreendem os índios, nas horas quentes do dia, em banhos mistos.

As môças preparam filtros ou poções, conhecidas pelo nome *Nheengatú* de *Puçanga* (em Tukano *Ox-kó*), que dão a beber aos rapazes para atraí-los a si; ou, ante os olhos dêles, trazem ou esfregam em si raízes e plantas às quais é atribuída uma virtude afrodisíaca.

Não são raros os casos de gravidez ilegítima de donzelas, embora conheçam (110) e empreguem meios anticoncepcionais e abortivos. A própria mãe (ou sogra quando se trata de recém-casada) ensinará êsses meios.

O filho ilegítimo se diz *Ko-boxkákô* (literalmente significa «achado por ela ou dela»; no feminino *Ko-boxkáko*), e não vem a constituir um obstáculo para o casamento da mãe solteira (111), nem cria problema para a mãe casada (112).

É considerado vergonhoso ter filhos logo no primeiro ano de casado, informou-nos o Pe. Humberto Limpens, de Acuaricuara, rio Paca. Querem filhos apenas dois ou três anos depois do matrimônio, e êste é também o intervalo entre os filhos. Uma demonstração que isso é artificial o dá a boa mãe cristã, ex-aluna da Missão, com filhos sucessivos e logo desde o primeiro ano. Compreende-se a dificuldade da mãe indígena que, além do cuidado e amamentação do filho, arca com o trabalho da casa e da roça, se não tiver o auxílio das filhas maiores.

Pelo conceito elevado que têm do *Branco*, não excluindo a influência das suas crenças mágicas, e pelos presentes que lhes pode

(110) Havíamos recolhido para o “centro de Pesquisas” de Iauareté, algumas plantas havidas como esterilizantes e abortivas. Ao organizar o herbário, caíram algumas etiquetas identificadoras. Recorremos a três donzelas, e, com tôda a facilidade, ao verem as plantas, indicaram o nome e a finalidade, precisamente como constava nas etiquetas.

(111) Em Pari-cachoeira pudemos ver, em abril de 1954, uma jovem Tukano (ao depois casada com um Desana de Iraití, rio Tiquié) carregando um filho ilegítimo, das suas relações com um rapaz Tuyuka, o qual, na Páscoa dêsse ano, casou-se com uma jovem Tukano de Pari-cachoeira.

(112) Com tôda a naturalidade, Maria Gama, uma jovem *Ipeka* de Urubucuará, falando conosco sobre a sua família, informou-nos ter um irmão menor *ko-boxkákô*.

dar, as mulheres facilmente cedem aos desejos dos civilizados, e até orgulham-se de ter filhos com êles (113). Infelizmente entre os civilizados que alcançam aquelas regiões há aventureiros sem nenhum conceito moral, sem família constituída (114) ou com família regular da qual se acham afastados por longa temporada.

No rito de iniciação pubertária, a donzela não só tem uma instrução teórica das obrigações matrimoniais, mas também uma prática imediata com o pajé ou Kômû, e com outro rapaz de sua escolha ou da escolha do próprio pai (conforme a tribo).

Tôdas essas relações prematrimoniais (115) passam-se pública e oficialmente dentro da maloca ou casa, assim como as matrimoniais. Dão-se comumente entre elementos da mesma tribo, e, em alguns casos, também entre tribos diversas.

As donzelas e mulheres *Makú*, enquanto estão trabalhando para os residentes da maloca, acham-se na situação legal de concubinas de todos êles. É uma forma de serviço que devem prestar, sem que possam recusar, nem por êle receberão paga alguma.

Quando excepcionalmente, para a *amôsé* da donzela serviu um índio de outra tribo (sabemos de vários casos em Urubucuará, Pinú-pinú, Pari-cachoeira), ou algum civilizado (estamos igualmente informado de casos com indivíduos colombianos e brasileiros), também com êstes são lícitas indefinidamente as relações, e não apenas por parte da donzela. «Êle ficou da família», foi a expressão que ouvimos.

A afinidade que o matrimônio legal acarreta com a tribo da esposa torna, outrossim, legais as relações sexuais com os «parentes

(113) Em Urubucuará e Carurú-cachoeira, rio Uaupés, duas mulheres declararam-nos, em conversa, com certo orgulho, que não eram filhas de índio, porém de civilizados. Observamos aqui que, para o efeito de classificação social e de futuro matrimônio, eram consideradas da tribo a que pertencia sua mãe. Por exemplo, Antônia de Carurú-cachoeira, falecida em 1956, filha de paraense e tida como *Taryana*, casada mais tarde com Wanana.

(114) Não raro suas ligações com mulheres índias são de certa duração, a saber, todo o tempo que ficarão entre os índios, talvez a serviço público, ou são relações casuais.

(115) Desde 1947 sabíamos desse caráter oficial e público das relações das donzelas com o pajé, o Komû, o rapaz do seu *amôsé* (VIII-1, b (7b) e o seu noivo, *Mã-ra-pö nýákhö*. E assim o informamos desde aquela época. Hoje sabemos que essas licenças legais tem uma extensão muito maior.

da mulher»; parentes no sentido amplo da expressão indígena, isto abrangendo todos os do seu povoado ou «*Gens*».

As vêzes, participando dos caxiris e dabacuris há indivíduos de tribos diversas, e entre êles se passam, então, regularmente as mesmas liberdades sexuais (116).

No regime moderno de casas familiares (e o problema evidentemente só se pode pôr para êste regime) são raros os casos de uma aberta e duradoura vida conjugal fora do matrimônio oficial (117).

Mais raro ainda (é verdade que usam de tantas liberdades sexuais e são grupos tão pequenos que não poderiam ser numerosos tais casos) os concubinatos incestuosos entre pais e filhos (118). Nestes casos sempre evitam filhos, não só com auxílio das *puçangas*, senão também por processos físicos e mecânicos (119).

2) Liberdades extramatrimoniais

Pensamos a princípio, e assim também os Missionários, que eram apenas eclipses na vida sexual reta e normal dos indígenas, a devassidão dos periódicos caxiris.

Já foi notado que nos mais solenes, os Dabacuris, as pinturas do corpo são executadas por pessoas do outro sexo.

(116) Koch Grünberg em várias circunstâncias resalta as liberdades sexuais das môças, até com indivíduos de outra tribo (Z. I. 189). Um Tuyuka declara-lhe sem reboços a finalidade dos pares que saem da maloca: é a satisfação dos seus apetites (Z. I. 372). Uma jovem Tukano adiantou que nos Dabacuris, quando uma môça é convidada ao mesmo tempo por homens de diversas tribos, atenderá antes aos de outra tribo. Talvez seja uma forma de cortesia para com os visitantes.

(117) Embora se conheçam também exceções, em que intervém o Missionário para acelerar o matrimônio. Em Acuaricuara, 1946, rio Paca, uma môça da tribo Suryana órfã de pai, passou a morar com um rapaz da sua tribo, em casa dêste que vivia em companhia de sua mãe viúva. Diante de tal fato bem conhecido, o Missionário observou-lhe que deveriam realizar o matrimônio religioso. O môço mostrou-se disposto e pede ao Padre que fale com sua mãe. Esta, porém, não só não consentiu, por serem os moços da mesma tribo, mas expulsou imediatamente a môça da sua casa. (Fato referido pelo Missionário Montfortiano, Pe. Humberto Linpens).

(118) Um caso público em Teresita (rio Papuri), entre um indivíduo Desana, que não encontrava mulher, e sua própria mãe.

(119) Soubemos de um homem em Urubucuará, rio Uaupés, que teve dois filhos das relações com a própria filha: um foi abortado de alguns meses, e o outro pouco sobreviveu ao nascimento.

Em qualquer caxiri, quando exaltados pelas bebidas, sobrevêm as liberdades. Fora do caxiri, depunha o Pe. Afonso Kuipers, de Teresita, «têm consciência (120) que é mal *ya'ã*, e são, por outra parte, muito cheios de vergonha (?), por êsse motivo procuram esconder suas misérias e se embriagam a fim de agir com mais liberdade».

Não se pejam, porém, (confirmava outro veterano e igualmente benemérito Missionário Montfortiano, Pe Humberto Limpens, de Acuaricuara, o qual passou quase 40 anos entre aquelas tribos), dos fatos imorais ocorridos nessas circunstâncias. Algumas vèzes até se gabam como sendo conquistas.

Qual conclusão dos depoimentos e inquéritos feitos, em várias circunstâncias e em lugares diferentes aos indivíduos mais fidedignos dentre êles, podemos afirmar que julgam *lícitas, boas e aconselhadas* as relações sexuais durante os caxiris, também aquelas que qualificamos de *incestuosas* (121). Revestem-se mesmo, conforme pensam e o depuseram, de um caráter religioso. Com efeito alguns informantes responderam que essas licenças sexuais se davam «para felicidade da tribo», «para que a roça desse melhor».

Confirmando essa opinião está, primeiramente, o fato que, as relações durante o caxiri se devem realizar por terra, fora da maloca (122), e que, em algumas tribos, a mulher deve antes beijar a terra; ao passo que as relações ordinárias se dão dentro da maloca e na rede.

Outra confirmação, parece-nos, dêsse caráter sagrado, é a opinião que têm como boas e aconselhadas as relações, mesmo incestuosas, quando as mulheres vão à roça. Relações até obrigatórias quando se trata de roça nova, à qual a mulher vai pela primeira vez.

Enfim, o caráter religioso das *relações incestuosas públicas*, documenta-se ainda pela circunstância de sua indicação na ocasião da lua nova e dos eclipses lunares.

Pode-se, pois, concluir que as liberdades sexuais, incestuosas ou não, nessas circunstâncias, têm o caráter de um rito em conexão com

(120) Êste conceito do Missionário só se pode aplicar, evidentemente, aos índios cristãos, instruídos na moral cristã; mas de nenhum modo aos demais.

(121) Na lenda dos instrumentos misteriosos narra-se o incesto do pai com as próprias filhas. E o mesmo se encontra em outras lendas. Não ouvimos em lendas casos de concubinato entre "irmãos de sangue" ou irmãos germanos. Parece que êsse, sim, lhes cause horror.

(122) Quando já se acham mais embriagados e excitados, violam também êsse costume, dando-se relações mesmo dentro da maloca. Assim referiram alguns dos indígenas.

a fecundidade da terra e da natureza em geral. Temos assim, entre as tribos do Uaupés, a noção e prática da *intichiuma* que vigora também entre outros grupos humanos, isto é, as liberdades sexuais são cerimônias mágicas para garantir a reprodução da natureza animal ou vegetal. Aliás são práticas muito comuns, denunciadoras de crenças e cultos lunares, de origem matriarcalista.

E constituem, por sua vez, uma prova do caráter religioso das suas festas.

d) Educação sexual

É notável a precocidade das crianças, especialmente do sexo feminino, quanto a êsse assunto. Causa-nos admiração ver como são submetidos ao rito da iniciação pubertária indivíduos que, pelo exterior, parecem ainda crianças (Vd. foto).

Maior admiração ainda, o quanto mostram saber. Crianças bem tenras ainda, conhecem perfeitamente todo o mistério da vida, como qualquer adulto.

As meninas entram com sete ou oito anos para os colégios da missão e, nessa idade revelam não raro pleno conhecimento dêste assunto. Algumas vèzes o pensamento que já as absorve e preocupa é o do matrimônio, revelou-nos uma Irmã Superiora Missionária. Dêle falam amiúde, e talvez já saibam até com quem se vão casar, conforme os costumes da tribo e a vontade dos pais.

A escola dessa disciplina — é a maloca com o seu regime de vida, onde não há separações entre as famílias, onde tôdas as licenciasidades se dão aos olhos de todos e por isso é de todos conhecida a vida íntima de cada um. Consoante informações obtidas, a própria mãe dará esclarecimentos às filhas e lhes ensinará os recursos esterilizantes e abortivos.

Por exemplo, na intimidade das malocas ou barracas, durante as horas quentes do dia, desprovidos de qualquer veste, o marido se divertirá, não raramente, defumando o corpo de sua esposa com a fumaça do seu cigarro. Dizemos se divertirá, porque o fazem entre sonoras gargalhadas, como pudemos ouvir, sem excluir que admitam neste rito alguma virtude mágica.

O nudismo, especialmente aliado à sujeira, apresenta algo de repugnante. Ademais, é bem verdade o axioma psicológico «*ab assuetis non fit passio*». E assim parece algo atenuada a influência do nudismo.

Talvez, porém, venha agravar êste estado de cousas, renovando sempre a ação degeneradora do nudismo, sua alternância com períodos em que se acham vestidos. Desta sorte as próprias roupas se transformam em excitação, máxime algumas mal ajustadas ao corpo.

Não se estranhará, pois, que nesse terreno medrem, outrossim, costumes antinaturais, como a masturbação (*swesé, pa-daresé, dará-ỹásé*), a bestialidade (*dyayō-mēra wōrátise* (123), a sodomia (*ná-siro-túse*), o homossexualismo masculino (*ō'mã-se'saró*) (124) e feminino (*nũ'myó se'saró*), e a pederastia. E parece que semelhantes fatos se verificam mesmo onde é possível a satisfação instintiva natural.

5) Conclusão

Em conclusão, verifica-se entre essas tribos grave degeneração dos costumes, em confronto com os chamados «primitivos» humanos.

Presentemente grupos mais ou menos numerosos e freqüentes de índios, homens e mulheres, são levados, especialmente os solteiros, para a extração da cuquirana, balata, chicles, seringa, castanha, piaçaba, tanto em território brasileiro como para o colombiano, ou como marinheiros das lanchas. Vão vendo, ouvindo e praticando vícios e imoralidades (125).

Observa-se uma tendência a baixar para S. Gabriel (hoje cidade de Uaupés) e Tapurucuara. Para Manaus, não tanto. Por enquanto a nostalgia os traz periodicamente aos lugares natais. Até quando durará este estado de cousas? São raríssimos os casos conhecidos de doenças venéreas, embora a elas já aludam as lendas. Essa raridade talvez se explique pela simples malárioterapia espontânea (cfr. VII - 2, e (4 i)).

É certo que há séculos estão em contactos mais ou menos freqüentes e duradouros com os civilizados. É difícil determinar se lhes cabe alguma responsabilidade em tal estado de cousas, e até que ponto. O problema é grave.

Compreende-se também daqui, que não sempre podem ser de boa harmonia as relações entre os Missionários, que vivem entre os índios, procurando trazê-los ao seio da civilização e à prática da

(123) *Dyayō-mēra wōrátise* significa, propriamente, couro-com-cachorro, talvez por ser a única forma de bestialidade que praticam.

(124) Lamentam-se alguns desses episódios nos piaçabais, em que grupos de rapazes passam meses, freqüentemente em companhia dos civilizados, ocupados na extração da piaçaba, ou outros produtos, em lugares distantes dos seus povoados e aonde apenas uma vez por mês, quando muito, vem uma lancha trazendo mercadoria ("aviamento", dizem) para a sua alimentação, etc.

(125) A um índio cristão de Urubucuara, rio Uaupés, o Missionário chamava à ordem, porque apesar de casado vivia com outra mulher. E quando lhe recordou o mandamento de Deus, ouviu do índio essa expressão, certamente aprendida de algum civilizado: — "Mandamento não dói".

verdade e moral cristãos (126) e algum civilizado que, por outros motivos, (talvez em contraposição aos dos Missionários), aparece ou reside por aquelas regiões. Qual a atitude verdadeiramente humana e patriótica? A que se decidirão os responsáveis?

6) Festas e Desportos

a) Festas ou Caxiris

1) *Caxiri*. Apresentamos o «*poosé*» ou *Wāx-tiye baxsá* (em Língua Geral, *Dabacuri*) como um rito religioso. Não parece, porém, que todas as suas festas e danças sejam cerimônias religiosas. Antes, algumas são, evidentemente, simples divertimentos, e dizem-se *pēru-siriri-nâmã* (Uaupés, *pēru-sini-nâmã*) ou *caxiri* (em Língua Geral) (127). Com efeito, em alguns casos são quase improvisadas; bastando para a festa um motivo qualquer, ou mesmo um simples pedido de um visitante civilizado. Em tais danças não é obrigatória a participação; mas, enquanto alguns se entretêm divertindo, os outros continuam sentados nos banquinhos ou deitados nas redes, conversando e rindo, e, por vezes, zombando dos que dançam, por alguma inexatidão dos movimentos.

Desses bailes, alguns são divertimentos estritamente familiares, dos quais só participam os da família (maloca ou casa), e não há convites a estranhos. Para outros são convidados também estranhos à família, sem, no entanto, a importância nem o número dos participantes do «*Poosé*».

Conforme a importância de tais divertimentos, será também a preparação, os enfeites, as pinturas e a quantidade das bebidas, *Pēru* (caxiri) vd. VI - 4, h). Esta nunca faltará; os enfeites podem faltar, ou serão usados os mais simples. Iniciada a festa, prossegue ininterrupta até que se acabe a bebida. Os que são vencidos pelo sono, cochilam um pouco, porém apenas despertados, continuam a dançar. É questão de orgulho e capricho mostrarem, as pessoas de ambos sexos, a maior resistência.

2) «*Bayá*». — Nas danças, tanto nos *Dabacuris*, como fora deles, aparece uma personagem em destaque, denominada *Bayá*. Quase

(126) É grande a dificuldade com que defronta o Missionário, para implantar a moral cristã. O Pe. Antônio Giaccone lembra: "Essa crença (Imortalidade da vida material, VII-2, e (1) os torna quase insensíveis e apáticos aos ensinamentos das verdades eternas. Dificilmente abandonam a corrupção em que vivem" ("Os Tucanos", p. 31).

(127) É também a opinião de Koch Grünberg (cfr. *Zwei Jahre*, pág. 372; cfr. N. (39) VII-4, e) 2 a 2.º).

sempre terá um assistente oficial, com a denominação de *baya-re we-tamōgō* (auxiliar do Bayá).

O de *Bayá* é um cargo vitalício, no qual quase sempre lhe sucede o filho, porque vai aprendendo com o próprio pai, de quem, talvez, já era o *assistente oficial*. A função de *Bayá* pode ser cumulada com a de *tuxáua* ou *wyogō*. É o caso de Júlio, de *Parí-cachoeira* (rio Tiquié); de Vicente, *Desana do Umari-igarapé*, de Henrique, *Tuyuka do ribeirão da onça* (afl. do Tiquié), de Mandú, *Makú das proximidades de Iauareté*, etc. Não há, porém, exemplos que tenha sido exercida pelo pajé.

Cabe ao *Bayá* dirigir os *cantos* e *danças*, nas festas, tanto religiosas, como profanas. Deve, então, sabê-los muito bem e zelar pela exatidão das danças ensinando-as à geração nova e corrigindo os defeitos. E têm-lo visto exercer com autoridade e garbo a sua função de mestre-sala em solenes *dabacurís*.

Quando não é ele o *tuxáua*, será, ordinariamente, um dos *ko-mū* (vd. VII - 2, e (3) e cabe-lhe o primeiro lugar imediatamente ao lado do *tuxáua*. Como este terá os mais belos enfeites e, em certos números de dança na mão direita o «*yu-yú*» (vd. abaixo) danças 5.^a parte) cujo significado não nos foi possível obter. Consta de uma pequena vara, tendo na ponta um cordel, de cuja extremidade pende um aro de cipó de seus 15 cm de diâmetro. Cordel e aro são ornados de delicadas e vistosas plumas de tucano. Com este aparelho «marca as danças», isto é, movimentando-o ritmadamente, mais ou menos como faz com a sua batuta o maestro que dirige uma orquestra.

3) *Variedade de danças* — Não se nota variedade nos passos de dança; são precisamente os mesmos para os mais solenes *Poosé*, como para os mais simples *baxsari-nâmã* (literalmente quer dizer dia de dança).

Não há termos distintos equivalentes a *canto* e *dança*. A palavra *baxsasé* traduz as suas idéias, porque sempre cantam nas danças; e as palavras correspondem ao ritmo dos pés e à coreografia das evoluções executadas.

Distinguem variedades de *baxsasé*, conforme o instrumento musical que usam; cada uma terá a sua letra ou canção. São, nas danças religiosas, palavras ou sons articulados sem sentido algum, e repetem-se muitas vezes até que dura a evolução dos passos. O *tuxáua-bayá* de *Parí-cachoeira*, Júlio Silgueira Machado, declarou-nos, e muitos outros com ele, que não entendem o que estão cantando.

Variam também as melodias que, de ordinário, são lentas, tristonhas, embora algumas sejam agradáveis e bem melodiosas. Por

isso aparecem diversas denominações para as danças, algumas vezes até nomes poéticos.

Em tribos diversas temos verificado a semelhança nas festas, os mesmos adornos e instrumentos. Cumpre relevar este particular: as melodias das músicas instrumentais são quase idênticas, ao passo que a das danças-canções diferenciam-se um pouco mais. Nos passos das danças é que se não percebe diferença alguma de tribo para tribo. Isto, mesmo nos dois extremos da hierarquia indígena uaupésina, a saber, a nobre tribo dos *Tukano*, e a tribo escrava dos *Makú* dos arredores de *Iauareté*.

O *tuxáua-bayá* Júlio deu-nos os seguintes nomes de danças, que se executam nos mais solenes *Poosé*:

1.º com o *tubo-de-ritmo* ou *ahūwō*:

Ixki pūri bōrōasé baxsá — dança-canção «o cair das folhas do *Ixki pūri baxsá* — «dança-canção» da folha do inajá», ou inajá».

2.º com o *maracá* ou *yaxsá* (*ya'sá* ou *ñaxsá*)

perká baxsá — «dança-canção» da lenha»

ka'i baxsá — «dança canção da massa do umari»

kenō baxsá — «dança-canção do jatobá».

3.º com um simples bastão-de-ritmo ou *yuxkō*

Poori baxsá — «dança-canção da oferta» (do *dabacuri*).

wai baxsá — «dança-canção dos peixes»

Wāx-tiá baxsá — «Dança-canção dos *Wāx-ti*»

4.º com a pequena flauta denominada *bwá* (cotias).

bwá baxsá — «dança-canção das cotias».

Cantou-nos Júlio, o *tuxáua-bayá* de *Parí-cachoeira* (rio Tiquié) as várias canções, cujas palavras ou articulações damos a seguir, relevando uma vez ainda que todos os «versos» eram repetidos muitas vezes (128).

(128) Lamentamos não ter tido uma máquina gravadora de som, no momento em que esse *tuxáua*, com a sua melhor disposição de espírito, nos fornecia estas informações. Mais tarde, de posse de tal aparelho nos dirigimos duas vezes a *Parí-cachoeira*, onde aguardamos longamente a oportunidade de ouvi-lo e gravar-lhe as canções. Não foi, porém, possível; o velho *Tuxáua* estava nos últimos meses de vida, atormentado, parece por uma úlcera interna, vindo a falecer a 5 de julho de 1954. Pudemos, sim, presenciar e filmar o sonele funeral de um *Tuxáua* muito estimado. Obtivemos, no entanto, outras preciosas gravações, e entre estas, as várias canções dos *Wanana*, executadas pelo *tuxáua* Mandú, de *Carurú-cachoeira* (rio Uaupés) e dos pajés de várias tribos (cfr. a «*Discoteca Etno-linguístico-musical*»).

1. Dança-canção com o tubo-de-ritmo, *ahū-wō*; 1.^a parte (129)
 Yá, yá, kapikwá
 Yaká perí kapikwá
 Nuyaká perí
 Dwiká perí deyú deyú ayá
 I iroyê.
 Mā i-i, i-i-i (assobio final) (esclareceu que o assobio é para indicar que vai terminar)

2.^a parte

Mā-ri-á i-i-i (assobio)
 Dé-yá ya-yō marí
 Ikawê yo
 Yóa marí ikawê yó
 Yó marí ikawê dyakó
 Dyakú i-i
 Yô yô yô marí
 Kawê marí i-i-i (assobio)

3.^a parte

Mā i-i, i-i-i (assobio)
 Yêê marwê kaná
 Kawá do mariwí akawó-ro
 Mariwi mariwí akawó-ro
 Yê mariwí a-a-a akawó inawé
 A mariwí a-a-a akawó inawé
 Yuú kawá inawé
 Yuú kawá inawé uu uu
 Marí marí
 Marí akawá inawé marí i-i-i (assobio)

2. Dança-canção com o yaxsã (maracá grande)
 Êê-yá êeyá má

(129) Procuramos ser bem exatos na reprodução dos sons. Conforme nos parecia resultar da prolação de Júlio, fomos separando as palavras e distinguindo os versos. Pode ser que alguma separação tenha sido um vício do cantor. E o cometem muitas vezes, tomando fôlego ou respiração ineditadamente entre articulações que deviam estar unidas, e vice-versa. Temos verificado que, com cantores de outros lugares, embora nos repitam a melodia de Júlio, não há coincidência perfeita, com os sons articulados que aqui publicamos. Este fato não é de se estranhar, se nos lembramos que aprendem de outiva e que são sons articulados sem sentido algum. Quando se atenta bem, nota-se que numa mesma dança não há rigorosa coincidência entre os dançantes. Observa-se pequena diferença de compasso e discrepância dos sons articulados.

- Dyaká a pi kapí
 Wamá kapí kapí yuamá
 Ya marí wemā a-a kapí kapí
 Ya kapí nemā yá wamā
 Kapí kapí nemā ya wamā
 Ye kapí kapí nemā wamā
 Ey-á ey-á (assobio)
3. Dança-canção com o yaxsã nas outras danças (fora do poosé)
 Dyá yá i-i-i dyá yá i-i-i
 Yé a marikēna
 Mariwé mariwé ya mariwé
 Marikenō ka-yá yá
 Marikenō mariwé marikenō mariwé
 Mariwé mariwé mariwé
 Marikenō ka-yá (abaixa a voz, sons muito graves)
 Mariwé yá-yá i-i-i
 Mariwé yá-yá i-i-i (observou-nos que este canto termina sem assobios).
4. Dança-canção com o bastão-de-ritmo, *yuxkō*
 Yá-yá yá-yá (assobio)
 Yê kapité
 Marí kwá yá kuyá-yarí
 Kapité marí kwá yakoró yalíma
 Koró dikúya ayá kwá-yarí
 Kapité marí apinā
 Kapité marí kapité marí kuyá-yá kuya-arí
 Kapité marí kuyá-yá yá yá-yá (assobio)
5. Dança-canção com o yuxkō (130)
 Yá yá-yá yá-yá (assobio)
 E yá yá perikú êê perikwê
 Yaká yō kayó yuai
 Yá piré-ku-li nomé-nō
 Perikwé pyaká wamé tyá
 Pamí kwai peri-dikú êê yó
 Perí-ku-li yá-yá yá-yá (assobio)

(130) Estes sons *Perikuli* (7.º) e *kwai* (5.º), são exatamente os nomes dos personagens principais das lendas Arwáke, correspondente respectivamente a *Būxpó* e *O'ā-kō* das lendas Tukano. Seria mera coincidência de sons, em línguas diversas? seriam canções arwáke aprendidas pelas tribos do grupo Tukano? Não seriam de origem Arwáke todas as danças destas tribos?

6. Dança-canção com o *yuxkō*
 Ma dyá pa-wō (assobio)
 Dyá diká apyá kapí akapyá
 Kapí pawí diká yukú kapyá
 Kapyá dewá yukú
 Wapyá yukú deyé-wé
 Kapyá kapí pawí dewá yukú
 Kapyá kapí pawí dewá jukú
 Wapi-a yukú nomã-a yavi
 Wapi yá yú mã-di-yá
 Wapi yá yú mã-di-yá
 Sawé sawé (assobio)
7. Dança-canção com o *bwá* (flauta ou pífaro pequeno)
 Mã-ã-ã. Eyari mamã eyari mamã kapinã
 Perikú yavi-i-i davyá (Yavi = comprido, delgado?)
 Davyá yavi
 Davi kawá-á nomã yavi-nō
 Davi kawá yaú; davi kawá yaú.
 Kapiná perikúli
 Davyá yavi yú
 Kawá-yavyá mã-ã-ã (sopra a flauta longamente)
8. Dança-canção com o *yaxsã* ou maracá pequeno.
 (Por exemplo, disse Júlio, «Tuyuka convida Tukano para a festa. Os Tuyuka cantam dentro da maloca, quando acabam de cantar, os Tukano, do lado de fora cantam» o seguinte:)
 Yê-ê dyá yakē marí
 Kemē maryé-é
 Kemē maryé-é kenaní
 Wekã-ni kená amýá
 Weká kená maryé pyá
 Kená yá maryé
 Wekã-ne ma-yá axpekã ané
 Wekã-re kenaní wekã-re
 Kená tše! tšá!
 (Repetem alternadamente, ora cantam os Tuyuka, ora os Tukano).

4) As danças

a) *Preparação*. Descreveremos um dos bailados de simples diversão, executados, porém, com grande solenidade, e como se apresentavam, então, a personagem mais importante do grupo, o tuxaua

Mandú de Iauareté, e o mais simples dos comparsas, um rapaz de 18 a 20 anos, por nome Marcelino.

Mandú (131) trazia à cabeça um *acangatará* larga com plumas de arara; uma peruca com tranças de pêlo de macaco e com duas longas penas vermelhas de arara e um osso de onça. Da peruca, inclinada para cada orelha havia uma longa pena branca de garça. Pendente sobre as costas o cangatá, cordel com penas de tucano. Ainda sobre a peruca, junto à nuca, o *penacho* ou tecido retangular com longas penas de garça. Ao pescoço três longos colares de missanga e um colar de semente com a pedra-do-mando. Das orelhas brincos de meio cartucho de fuzil brunido. Como pintura na testa um semi-círculo vermelho voltado para cima e grande cruz do pescoço à cintura (132), também com tinta vermelha. Ao cotovêlo esquerdo, um *braçal* de pêlo de macaco. Em forma de cinto, sobre as nadegas, um colar de dentes, ao qual prendeu mais tarde dois galhos daquele arbusto mágico e intensamente perfumoso denominado *bará*. No decorrer da dança ajustou ao tornozelo direito um colar de sementes (*Kixtyó*).

Marcelino usava uma *grinalda* de palhinha, pequena, denticulada, com penugem amarela de arara; à nuca o *penacho* com plumas brancas e uma pena longa rodeada por um cordel de plumas coloridas. Ao cotovêlo esquerdo a *braceleira* de pêlo de macaco. Pendente às costas, tranças de pêlo de macaco adornadas de penugens de arara.

b) *Execução*. Realizou-se um pequeno ensaio a fim de verificar se combinavam entre si os *japurutús*, bem como os *cariços*. Bebeu-se um pouco de caxiri.

O tuxaua executa o *yai-gö paasé*, isto é, faz vibrar várias vezes ao músculo direito do braço o bastão de ritmo chamado «pau-da-onça», ornado de penas. Dá uns passos ritmados com o tubo-pilão de embaúba, e tomou posição diante do segundo poste à esquerda, na

(131) O tuxaua, que nos recebera vestido de calças, porém sem camisa, a fim de preparar-se para as danças tirou as calças e continuou com o seu *Waxsó-ro* de pano; nem pôs, como em outras ocasiões, o grande *Waxsó-ro* de entrecasca pendente.

(132) Em uma dança que assistimos na maloca dos Tuyuka no igarapé da Onça, alto Tiquié, da pintura do Kômú resultava uma cruz no rosto com grande traço da testa ao longo do nariz e lábio superior, e os braços da cruz recurvados para cima quase num semi-círculo.

nave central (133). Imitam-nos nos passos os homens, que, à sua esquerda, se vão formando em semi-círculo aberto.

1.ª Parte: Cada qual põe a mão esquerda sobre o ombro direito do companheiro (*Pá-bwasé* é o nome Tukano desse gesto). Executam algumas pancadas rítmicas com o tubo-pilão (é o que se diz *yuxkō-mēra doxkesé*) e uns passos com o pé direito para diante e para trás (*du'tisé*). Em seguida a ala se desloca (*nikā-ká eheanō-kátyāra barsasé*) para a direita e para a esquerda até que se fecha a circunferência, fazendo algumas voltas da esquerda para a direita (*sütōasé*) (134). Ao mesmo tempo os homens cantam lentamente palavras ininteligíveis, com um ritornelo freqüente em que soam muitas vezes as sílabas «*paia-paia*». O ritmo se acelera no final, e um grito e pancada forte dos tubos-de-ritmo encerra a primeira parte. As mulheres, nesta parte, mantiveram-se sentadas em conversa, vizinhas da porta, à esquerda de quem entra (135).

2.ª Parte: Tomada de posição, como na primeira parte. A mão esquerda sobre o ombro direito. Inicia-se a dança com um ritmo acelerado, um grito fino e assobio alto (*Wyisé*) (136). Depois o canto toma ritmo lento, ouvindo-se no ritornelo, com freqüência, as sílabas «*kapü-kapü*». Uma circunferência pela direita desfeita por outra pela esquerda. Vão entrando uma a uma as mulheres: a primeira se coloca à esquerda do tuxaua, com a nuca toca-lhe o braço esquerdo (*yohoasé*) estendido ao ombro direito do vizinho, e abraça pela cintura os dois homens entre os quais se acha. Assim sucessivamente. Dão apenas duas voltas completas e as mulheres saem. A dança termina com um ritmo acelerado do canto, dos passos e com um assobio final. Seguem-se minutos de descanso e de caxiri.

3.ª e 4.ª Partes: São números em que participam só os mais jovens tocando a *flauta-de-pã* (3.ª parte) ou o *japurutú* (4.ª parte),

(133) A sua maloca retangular, embora de não grandes dimensões, correspondia a uma divisão de cinco naves: nave central alta, sob a cumieira, dois espaços laterais e, ao longo das paredes laterais, o espaço reservado às famílias. Note-se, porém, nenhuma divisão interna entre família e família.

(134) Explicaram-nos que estão imitando o peixe *bavari* o qual, antes de pôr seus ovos, faz umas voltas.

(135) Os três observadores civilizados nos achávamos do lado oposto, à direita.

(136) Estranhara que até então não ouvira os índios assobiar, quando esperava ouvi-los assobiando sempre na mata, nas caminhadas, nas viagens, quando remavam, e só havia silêncio ou conversa em tom secreto.

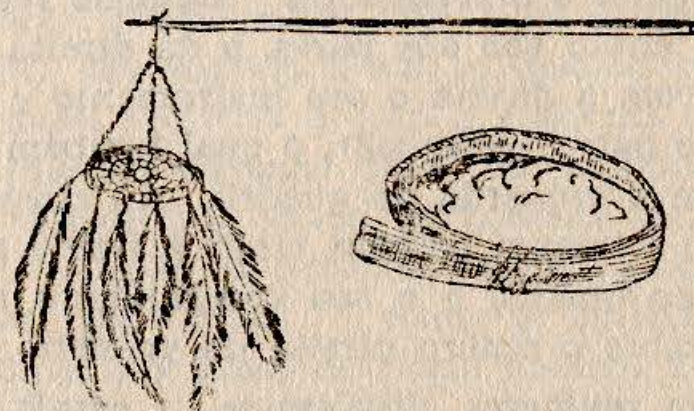
com um intervalo em que se fuma e se bebe caxiri. São números muito graciosos êstes de *intermezzo*. Cada rapaz traz o seu instrumento que se harmoniza bem com os outros, executando um deles o contracanto ou resposta ao motivo que o primeiro executa. Êstes motivos são pequenos cânones muito melódiosos, em escala floreada, com notas ascendentes e descendentes. Algumas vezes dançam apenas os rapazes e, então vão aos pares, o da direita um pouco mais atrás, segurando com a direita o seu instrumento e com a esquerda o ombro direito do outro (*pábwasé*), o qual também tange o próprio instrumento e tem a esquerda ao quadril. Ao chegar ao fundo fazem uma evolução e trocam posição, vindo à frente o da direita com a mão esquerda ao quadril e o seu companheiro mais atrás, com a mão esquerda sobre o ombro direito do primeiro.

Se há também mulheres, dispõem-se os casais de modo que o rapaz retém o instrumento com a direita, e, com a mão esquerda acima do próprio ombro (é o que se diz *inatusé*), segura a direita da môça, a qual, apoia a esquerda na própria cintura (*pá-su'susé*). Os dançantes iniciam avançando apenas os homens, para o interior da maloca e, como crótalo, um colar de pequenos cocos de tucum ao tornozelo direito para marcar o ritmo. Rodam em círculo, um após o outro, para a direita, depois em sentido contrário para a esquerda; em seguida, abrindo mais o círculo, avançam quatro vezes com o pé direito para o centro e voltam à posição inicial. Quando os rapazes se dispõem a caminhar, apresentam-se as suas companheiras. Organizam-se os casais. Às vezes os casais, um após o outro, fazem evoluções desenhando o número oito (*barsá-mâhâmi betoá*) ou um caracol (*barsá sô'tôá*) para a direita ou para a esquerda. Outras vezes se dispõem em círculos que se alongam ou apertam, rodam para a direita ou para a esquerda. Em toda essa evolução com uma pancada mais forte do pé direito (*dô'pó-tisé*) vão marcando o ritmo. As mulheres se retiram antes do final. As execuções findam sempre com um *fortíssimo* de todos os instrumentos.

São melodias muito agradáveis, porém não raro tão prolongadas as evoluções, que parecem uma competição de resistência. Os assistentes desde as suas redes, observam complacentes, rindo e comentando, provavelmente, a inexatidão dos passos dos mais bisonhos.

5.ª Parte: Enquanto se desenvolvem êstes números, um dos bailantes foi preparar o «*Yu'yuri-tiró*». O tuxaua com o seu tubo-de-ritmo toma a posição e desta vez os homens se distribuem simetricamente à sua direita e à sua esquerda, em semi-círculo. Iniciam com ritmo acelerado, depois assobiam, seguindo-se uma dança lenta ao canto de uma nênia. Um dos índios traz dois *yu'yú* e entrega

um deles ao tuxaua que é também o *Bayá*, o outro, ao irmão deste, *bayá-re wetamõgõ* e que está imediatamente à esquerda do tuxaua. Seguram o *yú-yú* com a esquerda e com a direita batem o tubo-de-ritmo.

o *yú-yú* das danças

Fôrma de tabaco

Os bailantes dividem-se em dois grupos, que evoluem avançando e recuando (*baxsá poterí*), um em frente do outro. Depois põem-se em fila, cada qual com sua dama, descrevendo circunferências. Tornam a dividir-se em dois grupos que avançam e recuam. Agora se dão as costas, sempre com avanços e recuos. Parece que o novo canto consta de várias estrofes, terminando cada uma com gritos e assobios. Em dados momentos alguns dizem palavras em voz alta, como o faz o marcador de quadrilhas. Seriam palavras cerimoniais ou simples ordem das evoluções a serem executadas? As mulheres, por fim, abandonam a dança e os homens continuam em fila indiana, com a mão esquerda sobre o ombro direito do que o precede. Esta fila vai descrevendo círculos, parando de vez em quando, sempre, porém, cantando e ritmando com as pancadas do tubo-de-ritmo.

6.^a Parte: Executada só pelos homens, como a primeira parte. Após esta parte um dos bailantes avança para distribuir o caxiri com uma cuia em cada mão, resmungando algumas palavras e batendo mais forte o pé direito, numa marcha coleante como a da cobra. Dá uma cuia ao tuxaua e a outra ao mais importante. Numa segunda vez traz a mais dois, e assim a todos. Corre também, de boca em boca, o longo cigarro de folhas.

7.^a Parte: O tuxaua amarra ao seu tornozelo direito um colar de cocos secos (*kixtyó*). Toma, em seguida, posição com o seu tubo-de-ritmo. Os homens distribuem-se à sua direita e à sua esquerda, cada qual com o seu tubo-de-ritmo na mão direita e a esquerda sobre o ombro direito do seu vizinho. Ao tuxaua e ao seu vi-

zinho são trazidos os *yu'yús*. Inicia-se com um ritmo de pancadas e passos no mesmo lugar, grito, assobio e depois uma nênia em *pianíssimo* a qual vai crescendo lentamente, enquanto se deslocam para a direita e a esquerda de alguns passos. Param algumas vezes para dar um passo para dentro do círculo e outro atrás e ao lado. Foi mais prolongada esta parte e no ritornelo ouviam-se muitas vezes as sílabas «*tyúko-mália*». O grupo de dançantes encaminhou-se para fora da maloca, em cujo pátio executou os mesmos passos que dentro (*yohá-wihyá*). Torna de novo à maloca, as mulheres abandonam sua posição. À conclusão estão só os homens que após pequena evolução tomam a posição inicial, em semi-círculo, e encerram o canto com pequenos saltos (*bu'pusé*) e gritos seu tanto cômicos.

5) Danças-canções Wanãna

O Wanãna Tomás Paiva, filho mais velho de Mandú, o atual (1957) tuxáua de Carurú-cachoeira (rio Uaupés), e seu presumível sucessor, confirmou que as canções rituais eram «língua antiga», e por isso não as entendiam. Pelo desejo de aprendê-las bem, e manter as velhas tradições, procurou indagar de seu pai, estimado tuxáua-bayá local, e dos «velhos»; e escrevê-las. Seriam talvez umas 45 canções, disse-nos. Opinamos que êsse número abrangeria não apenas as canções, mas sim tôdas as partes ou estrofes; ou, quiçá mesmo, as repetições de uma mesma parte ou estrofe. Sucedera-lhe, porém, que indo trabalhar como carpinteiro na Venezuela, os da sua casa serviram-se dos seus escritos como de *papel de cigarro*.

Com a colaboração de outro Wanãna, Maximiano de Sá, indicou-nos a seguinte ordem para as danças:

1.^a Dança — com a flauta *bwá*, donde o nome *bwá baxsá* (dança das cotias) (137). No intervalo das estrofes ou partes, os dançan-

(137) Uma grande festa realizou-se em Carurú-cachoeira (rio Uaupés), nos dias 24 e 25 de abril de 1955, com a participação de uma 250 pessoas de ambos os sexos e de tôdas as idades e representantes de várias tribos, especialmente *Wanãna*, *Kubêwana* e *Huhúdene* (esta do grupo *Arwáke*, de Uaupuim-cachoeira, rio Aiarí, afluente do Içana). Nesta festa os primeiros números de danças foram ao som dos *bwá*. Eram pequenas flautas de taquara, de uns 30 cm de comprimento por uns dois de diâmetro, um só orifício lateral, a uns 10 cm da embocadura que era vertical. A parte inferior desses pifaros terminava com duas pequenas varetas de taquara, com duas pontas ou chifres (simbolizando quiçá os dentes da cutia). Como adorno dessas flautas havia dois cordeis de plumas brancas, presos à flauta pela extremidade superior e livre a outra extremidade. Em certos números de danças, alguns indivíduos atiravam ao chão a sua flauta, recolhendo-a logo em seguida.

tes fazem soar suas flautas. Consta de quatro partes a saber: 1.^a) *õñõña baxsá* (dança-canção do carajurú); 2.^a) *pinó baxsá* (dança-canção da cobra); 3.^a) *kaxpi baxsá* (dança-canção do Caapi); 4.^a) *no-phĩ baxsá* (dança-canção do ganço de colhêr fruta).

2.^a Dança — com o tubo-de-ritmo, *ahũ-wõ* (em wanãna *wanẽ*) (138). Consta também de várias partes, as principais são: *sawároa baxsá* (dança-canção do calango água); *ahũ-a baxsá* (dança-canção do beijú); *ki baxsá* (dança-canção da mandioca).

3.^a Dança — com o maracá, *yaxsã*. Chama-se *pwá baxsá* (*pwá* é o nome de um peixe que os Wanãna, em seu idioma, denominam *nũxkwãna*). Todos os homens, do começo ao fim desta longa dança, agitam contínua e ritmadamente o maracá com a mão direita (a esquerda segura a própria dama pelo ombro, e esta abraça-lhe a cintura). Soam também ritmadamente um apito de dois tubos, que deixarão pender do pescoço, quando devem cantar. É o mais interessante número de danças indígenas que temos assistido. Evoluem primeiramente fora, no pátio, depois entram em casa e após alguns minutos de coreografia no interior, saem novamente ao pátio de dança. Há evolução *em ala*, que aos poucos se fecha *em círculo*, que ora se estreita, ora se alarga. Em dado momento os pares de dançantes, cada homem com a sua dama, se dispõem em coluna, voltados para o nascente, depois em direção oposta, para o poente. Dispostos assim em coluna, o último par sai ziguezagueando entre os outros pares, do penúltimo ao primeiro, como se estivesse *cosendo*. Explicaram que é a «dança da colheita do caroá» (fibra que se emprega como linha de anzol). Quando terminou sua evolução, o último par volta à sua posição inicial, e, então o par da outra extremidade, a saber, o primeiro, faz a mesma *costura* e volta à sua posição. Cabe, agora, ao penúltimo par evoluir, e depois ao segundo, e assim passam todos os pares, por seu turno, executando a costura ou colheita do caroá. Durante esta, vibram apenas os apitos e o maracá. Em outros momentos desta dança também se canta.

4.^a Dança — denomina-se «*Bwá* da noite», porque já sobrevieram as trevas. Saem ainda fora, como homenagem à noite e à lua,

(138) Nessa mesma festa dos Wanana de Carurú-cachoeira, os *tubos-de-ritmo*, medindo aproximadamente um metro de comprimento e 10 cm de diâmetro, estavam pintados de branco (com sorva), tendo uma barra inferior preta de uns 10 cm e o cabo, por onde se segura, enfeitado com penacho de penas de gavião com o feitiço de um ípsilon grego.

muhi-pũ (disse Tomás Paiva). Variam as toadas destas canções que se compõem tôdas de várias partes com muitas repetições.

6) Canções das mulheres

Já observamos (cfr. VII — 3, c (2 b) que as canções das mulheres são *profanas*, ou com mais exação, *canções báquicas*; isto é, regularmente as cantam quando distribuem o caxiri, ou nos intervalos quando tomam a sua bebida. Além de mais movimentadas, há motivos mais variados, do que nas canções religiosas dos homens. Outra diferença bem marcante, é que, enquanto estas são, presentemente, articulações sem significado algum, as das mulheres apresentam um sentido claro. São *recitativos* de frases maiores ou menores, com argumentos de oportunidade e alusões à própria pessoa ou àquela com quem está dialogando.

Pela lei da exogamia, no mesmo povoado há mulheres da tribo dos habitantes locais, e de uma ou mais tribos diversas, tomadas como esposas. E, casualmente, em trânsito ou passeio, ainda outras suas parentes ou «irmãs». Por essa razão e também pela freqüência de *dabacurís* com participação de dançantes de tribos distintas, uma mesma canção pode ser conhecida e executada por mulheres de várias tribos. Donde se infere a dificuldade que há de determinar de qual tribo seja originariamente a *melodia* de uma canção. A questão, propriamente, é da *melodia*, e não da *letra*. Pois, como dissemos, esta é um *recitativo de ocasião* que a cantora pode dizer no próprio idioma ou no do marido ou da tribo onde se faz o *poosé*. E como presentemente a língua Tukano se vai generalizando, muitas vezes será neste idioma; como realmente são em Tukano as canções que gravamos, embora executadas por môças não só do grupo de tribos Tukano, como até por uma donzela do grupo Arwáke, da tribo *Kumãdene*.

b) Desportos

O índio leva uma vida no contacto com a natureza majestosa e silente da selva amazonense, cortada por inúmeros caudais. Isto nos explica porque se apresenta assim forte, ágil, alegre, embora retraído.

Caminha quase diariamente grandes distâncias através da mata, para a sua roça, a qual não raro dista vários quilômetros da maloca, ou para a caça ou à procura de frutas. A mulher, além do grande movimento dentro da maloca, a que a obriga o preparo da alimentação, quase todos os dias fará longa caminhada pela mata, em

demanda da sua roça, onde, ao sol, trabalhará três ou quatro horas a fio. Alpinismo não há, porque a região, em geral, é plaina. Não se conhecem exercícios de ginástica ou lutas corporais, como em outros grupos humanos (139). Nem tão pouco a equitação. Ainda não há há cavalos por aquelas alturas, nem para serviço dos civilizados.

Os esportes diariamente praticados são os aquáticos, a saber, a natação e o remo. Pela manhã, antes de clarear o dia, todos, sem exceção, encaminham-se para o rio, pouco distante da maloca ou povoado, e tomam o seu banho. Até as crianças de braço são conduzidas pelas mães e banhadas. Este banho é rápido, imergindo-se dentro d'água três ou quatro vezes e passando a mão pelo corpo. Algumas vezes firmam-se com os braços a alguma canoa amarrada e agitam os pés na água. Mais tarde, pela metade do dia, isto é, nas horas quentes, quando voltam suados da mata ou da roça, tomam novo banho. Esta freqüência ao rio faz com que todos aprendam a nadar. Nadam bem, mas, sem grande resistência. Nunca atravessam a nado grandes distâncias. Talvez mesmo ninguém nadará, por mero exercício, uma centena de metros.

Um dos divertimentos aquáticos das crianças é o que se denomina *Wãx-ti Max-kõ*, o filho de *Wãx-ti*, de evidente alusão à lenda de Nhamacurú (cfr. «Lendas do Uaupés»). A saber: duas crianças postas uma em frente da outra, com os braços para trás, imergem-se simultaneamente n'água. Instantes após, emergindo ao mesmo tempo, abraçam-se rapidamente. Depois novamente os braços para trás, imergem-se, para novamente emergir, abraçar-se e aprofundar-se n'água. Assim certo número de vezes até que se cansam e cessa o divertimento.

Outro exercício freqüente é o do remo. Desde crianças, de três ou quatro anos talvez, aprendem a remar e têm os seus remos pequenos. Não raro sai uma criança sozinho ou duas remando e se afastam quilômetros da própria casa. Muitas vezes são as crianças que remam, enquanto os homens atendem à pesca desde a canoa. Este hábito lhes confere habilidade e resistência surpreendentes. São capazes de remar dez ou mais horas por dia e assim seis ou oito dias consecutivos, nas longas viagens.

A pancada com o cabo do remo no bordo da canoa marca o ritmo, e quando são vários remadores, levam a capricho a exatidão

(139) Temos visto crianças que, brincando, se agarram como se fôsse para uma luta livre, sem, no entanto, atirar ao chão o companheiro.

das pancadas, como se fôsse um só golpe. Observam-se três ritmos diversos: 1.º — um mais apressado, quando têm urgência de alcançar algum ponto, e nas correntezas; são mais ou menos três remadas profundas em dois segundos; 2.º — quando não há correnteza, passam a um ritmo mais lento: um tempo sim e dois não, de sorte que se ouvem dois rumores na água (de duas ondas que se formam e batem contra a canoa), havendo três remadas em cinco segundos; 3.º — por vezes tomam outro ritmo: duas remadas apressadas e uma lenta e mais profunda.

Pode-se observar o seguinte particular: a mão que segura o cabo do remo descreve uma circunferência perfeita; e depois que dão uma pancada no bordo da canoa, o remo fica um instante deitado sobre esta, paralelo à água. Para alívio do esforço, passam a remar do outro lado da canoa, cabendo agora à mão que segurava o cabo puxar a pá do remo. Quando alguém se sente fatigado, interrompe o exercício, deixando que os companheiros prossigam no labor. Nos trechos remansosos do rio, ou quando descem a favor da corrente, (é o que se diz descer de bubúia), pode acontecer que todos cessem de remar e se entretendam em animada conversa.

O continuo viajar por rios de cachoeiras perigosas, não só lhes dá extraordinária resistência, como os torna corajosos e fá-los habilíssimos navegadores. Uma coragem superior e serena, de quem confia no conhecimento dos lugares perigosos e do processo a empregar em cada uma das correntezas ou vórtices, e, portanto, não teme surpresas. De quem confia na própria força, tantas vezes provada nos momentos mais difíceis; de quem sabe que, na pior das hipóteses, se a canoa virar, ao choque de uma onda, continuará ainda a flutuar, e poderá alcançá-la a nado, alguns metros mais adiante. Se alguma carga se perde com este acidente, na primeira maloca terá beijú e peixe moqueado; até que sua mulher lhe possa preparar novo beijú e ele apanhe alguns peixes ou mate alguma caça. É o mais perfeito domínio dos nervos que se possa conceber, em qualquer perigo que a navegação apresente. Com estas qualidades compreende-se que são os navegadores indispensáveis daqueles rios, e nos infundem grande tranqüillidade quando os temos como marinheiros. Freqüentemente, nas vizinhanças das cachoeiras, existem habitações indígenas ou estão índios entretidos na pesca, sempre prontos a prestar auxílio, se fôrem solicitados.

Conforme o nível das águas, sabem se a canoa deve procurar um canal de preferência a outro, se uma pedra está suficientemente encoberta, se é preciso servir-se do varejão. Em alguns casos, o índio

saltará rapidamente da canoa para uma pedra (140) que emerge próxima e, com um empuxão pelo bordo, fá-la vencer a correnteza, e depois, num ágil salto, volta outra vez para dentro da canoa e empunha o seu remo. Em outras circunstâncias todos os passageiros devem costear por entre o serrado da margem, enquanto os marinheiros empurram a canoa correnteza acima; ou, por meio de espias, fortemente puxadas desde as pedras, obrigam-na a escalar as pequenas cachoeiras. Ou ainda, descarregam tôda a bagagem, e tanto a carga como a canoa será transportada por difíceis atalhos até a parte superior das cachoeiras e daí se retoma a navegação normal.

(140) Os que já estão vestidos, às vêzes sacam da camisa, e pulam prontamente nágua, com sua calça ou calção. Os que se acham ainda em estado mais primitivo, nem receio têm de molhar a própria roupa...

Cap. VIII

ORGANIZAÇÃO SOCIAL

1. — Grupo familiar

A família indígena do Uaupés, no sentido mais estrito e perfeito, consta de *marido, mulher e filhos*. Vigora entre êles a *monogamia indissolúvel*, isto é, cada homem terá a sua esposa legítima e estão ligados até a morte por vínculo indissolúvel, uma vez satisfeitas as condições prescritas pela lei da tribo.

Tal será a família, quer viva cada qual na sua casa, conforme a tendência moderna, quer se reunam várias famílias na vida comunitária da maloca.

Freqüentemente como adidos, ou melhor, incorporados a uma família, viverão a mãe que enviuvou, algum parente órfão ou solteiro, e destarte o *grupo familiar* se torna maior que a *família*. Como veremos (VIII — 2) o *grupo local* era constituído orginariamente pela família, identificando-se, portanto, com o *grupo familiar*. A necessidade de defesa e auxílio nos trabalhos (construção da maloca, pescaria, etc.) é que favoreceu o *grupo familiar* ou *local* de preferência à família isolada.

Por outro lado há, entre as nações uaupesinas alguns fatores que fortificam a *organização* ou *grupo familiar*:

1.º — Em primeiro lugar está o *instinto* e o *direito de propriedade*. Há, efetivamente, alguns bens (canoas, barraca, cerâmica, etc.) que constituem propriedade da família, e passam qual herança aos filhos.

2.º — Como entre os primitivos Romanos, os pais uaupesinos dispõem de um exagerado poder sobre os filhos. Essa *pátria potestas* reserva exclusivamente ao pai as *tratativas matrimoniais*, mediante a permuta das donzelas, como esposas, de uma tribo para outra, e robustece, outrossim, o regime familiar.

3.º — Além da permuta das filhas, vigora ainda uma *oferta de dons nupciais* ao pai da futura esposa. Esses dons, por seu lado, consolidam o poder pátrio e o regime familiar.

4.º — A inexistência de um poder político forte e organizado é, por sua vez, efeito e causa do acréscimo dos poderes paternos e fator de consolidação do grupo familiar.

a) *Matrimônio*

Já relevamos que o matrimônio entre tôdas estas tribos é uma instituição social que visa imediatamente (e talvez não seja exagerado dizê-lo exclusivamente) a *perpetuação do grupo*. O primeiro interessado em sua realização é o grupo, não os indivíduos que se casam, pois não se lhes observam as afeições, não se lhes consulta a vontade, nem se lhes atende à idade (1).

Não se exige a *virgindade*, pois, como diremos, legalmente não pode existir; nem há outras condições senão o acôrdo dos pais dos nubentes, uma vez observadas as leis da tribo, que exporemos em seguida.

1) *As leis do matrimônio*

a) A primeira e inviolável lei, que se observa no matrimônio indígena do Uaupés, é a da exogamia de tribo, *Axpé maxsã nõ'mõtise*.

Notamos (IV — 2, a (2) que há subdivisões nas tribos. Porém, ao menos no regime atual, não é subdivisão para efeito matrimonial (2). Os de uma tribo devem obrigatoriamente buscar suas esposas em outra tribo. Não afrontamos, por ora, a questão se essa lei se tenha impôsto como medida política, a fim de impedir guerras e assassinatos entre as tribos. Sabemos, sim, que, apesar da troca de mulheres entre duas tribos, são freqüentes as contendas entre elas.

Há, como vimos (IV — 2) três grupos de tribos, aos quais denominamos grupos *Tukano*, *Arwake* e *Makú*. A obrigação grave é a da exogamia. Observadas, porém, as interdições que enumeramos na Classificação das tribos, a mulher pode ser de outra tribo do mesmo grupo ou do outro grupo de tribos. Por uma questão de orgulho, nenhuma tribo se casará com Makú, que se considera escravo, e infe-

(1) Não raras vêzes os Missionários têm que intervir, afim de que se não realize, mesmo entre cristãos, matrimônio de crianças que ainda não atingiram a idade núbil de acôrdo com as legislações brasileira e canônica.

(2) Até onde alcança a tradição, pode-se afirmar que sempre vigorou a exogamia tribal. E, de acôrdo com as lendas, parece que se pode avançar que a obrigação da exogamia remonta à origem das tribos; ou, ao menos, ao estabelecimento destas nações no seu *habitat* atual.

rior; nem é, «gente», dizem (3). Se conseguem, no entanto, pegar alguma môça Makú, podem tê-la como concubina, ao lado da legítima espôsa. Evitarão, entretanto, ter filhos com a Makú; e se, apesar disso, os tiverem, (por exemplo a avó de Maria Gama de Urubucuará) são considerados legítimos e pertencentes à tribo do pai (4).

Não se dão matrimônios entre *Taryana* e *Desãna*. Desconhecemos, porém, as razões; não parece ser motivo de orgulho, porque os próprios Tukano, considerado o grupo mais nobre, casam-se com *Desãna*, como também com *Taryana*. Note-se que pertencendo os idiomas *Taryana* e *Desãna* a famílias linguísticas diversas, fazem-nos pensar em grande afastamento dessas tribos. No entanto respondem-nos que não há casamento entre êles porque são «irmãos».

Igualmente os *Tukano* não se casam com os *Bará*. Explicam os *Tukano* que os *Bará* são seus avós, *Pax-kö-Ro*. Nem os *Pirá-tapuya* com os *Wanana* e *Arapásu*; ou os *Arapásu* com os *Miriti*, *Wanana* e *Desana*; nem os *Taryana* com *Ipeka-tapuya*; nem, enfim, os *Desana* com *Taryana*, *Tuyuka*, *Pira-tapuya* e *Arapásu*.

Entre os *Miriti-tapuya* é que vigora o maior número de interdições, a saber, não podem casar-se com os *Desana*, *Tuyuka*, *Arapásu*, *Pirá-tapuya*, *Ipeka-tapuya* e *Taryana*.

b) A segunda lei é a da *troca das mulheres* de uma tribo, pelas mulheres de outra. Ou, com mais exatidão, um pai cederá sua filha como esposa ao filho de outra família, para ter uma irmã dêste como esposa do seu filho. É o que se denomina *Pöáperi* ou *pöápeseri*. E a môça chamará tal rapaz de *noivo* isto é, *Mã-ra-pö nyákhö* (futuro marido) ou mesmo *Pörã-kö nyákhö* (futuro genitor); e, vice-versa, êle a diz *Nõ'mõ nyákhö* (futura esposa) ou *Pörã-ko nyákhö* (genitora futura).

Tal costume é impôsto pelo desejo da tribo de se perpetuar.

(3) Conhecemos poucos casos de conúbio de homens de outras tribos (*Tukano*, *Tuyuka*, *Desana*, *Ipeka*) com mulher Makú. Nenhum, de homem Makú com mulher de outra tribo. Entre êstes poucos casos, o de uma môça, porém já órfã em 1947, residente na maloca *Tuyuka* da localidade de S. Pedro, rio Tiquié, cujo pai era *Tukano* e a mãe, Makú. Não pudemos averiguar se sua mãe era legítima esposa ou uma simples concubina; ou ainda se nascera de uma relação casual. Nem sabemos, na primeira hipótese, por quais razões se dera tal matrimônio. Talvez falta de mulher? ou por defeito físico do homem (note-se que a môça era estrábica)? ou por viver entre os Makú do *Gí-paraná* ou *Komé-ya* (afl. do *Pirá-paraná*)?

(4) Em *Paraíba-poço*, rio Tiquié, um *Tukano*, ao apresentar, para ser batizada, uma criança que tivera de uma Makú, a principio nega sua paternidade, informando que «não tinha pai».

Não se conhece o *matrimônio ambiliano*, isto é, não é o moço que vem morar em casa dos sogros; porém a moça é que, pelo casamento, se afasta da sua e vai constituir família em outra tribo.

Desejam, pois, que para seu povoado venha uma mulher de outra tribo, a fim de aí constituir nova família. A troca, parecidos, não equivale a uma depreciação da mulher e reduzi-la à condição de coisa negociável. É uma medida de precaução, para que o grupo não se extinga, mas, ao contrário, os varões se conservem sempre unidos e se mantenham vivas as tradições da tribo e as relações cordiais entre os seus componentes.

Dêste conceito e prática seguem-se algumas conseqüências:

1.^a — A primeira é que de fato vigora entre eles, o denominado *casamento preferencial*. As trocas não só estabelecem relações sociais entre duas malocas, mas, como adiante veremos, concebem o parentesco como *bilateral*. Porém, não só os *primos maternos* no sentido estrito (isto é, os sobrinhos da própria mãe), mas todos os da geração da *Gens* materna (IV — 2, a (2) se dizem noivos, *Baxsúkãra* (os que nos são destinados para matrimônio).

Concretizemos um exemplo: os *Tukano* de Parí-cachoeira costumam buscar suas esposas entre os *Tuyuka* das cabeceiras do Tiquilé. Então, para os moços de Parí-cachoeira, noivos ou *Baxsúkãra* são todos os *Tuyuka* da geração moça do povoado materno. Ou, mais exatamente, são seus noivos todos os moços da *Gens* materna, — porque a cada povoado corresponde ordinariamente *Gens* diversa, — e que entre si se tratam de «irmãos» (*Mami* ou *Axkabi*, vd. VIII — 1, c).

De regra um ou uma dentre os *Baxsúkãra*, é que será o *Mã-ra-põ nýákhõ* ou a *Nõ'mõ nýakho*.

Os que pertencem à geração dos pais dos *Baxsúkãra* (isto é, todos os que são considerados «irmãos» da própria mãe), são denominados «tios», *Mêx-kã* (se homem) (5), ou *Mã-gõ* (se mulher).

A todos os *Baxsúkãra*, no *tratamento direto*, isto é, conversando entre si (vd. adiante Nomenclatura do Parentesco) se chamará «primo», *Méõ-kõ* (filho da tia, contração de *Waméõ max-kõ*), e, a prima, *Méõ-kõ*. Releve-se que a moça não pode tomar a liberdade de dizer abreviadamente *Méõ-kõ*, *Méõ-kõ*; dirá sempre por extenso, *Waméõ max-kõ*, *Waméõ max-kõ*.

Depois que um indivíduo se casou, todos os primos ou *Baxsúkãra* (6) ficam, naturalmente, sendo cunhados seus, e assim efeti-

vamente os denomina quando se exprime em português. Quando se exprime em *Tukano*, prefere continuar a chamá-los *Méõ-kõ* ou *Méõ-kõ*; e, aos cunhados no sentido mais estrito, a saber, os irmãos de sangue da própria esposa, tratará de *Pê-ñã* (7).

Excepcionalmente o indivíduo, em vez de desposar uma da geração dos *Baxsúkãra*, talvez se case com alguém da classe dos «tios», *Mêx-kã-sa* ou *Mã-gõ*. Os componentes desta classe é que são, agora, seus cunhados, *Pê-ñã*. Em *Tukano* pode continuar a chamá-los «tio», *Mêx-kã* ou (se se trata da sobrinha) *Mêx-kã-sa*, e no tratamento direto empregará o nome *Piri* para os cunhados no sentido estrito.

2.^a — Uma segunda é que as tratativas e acordos se realizam entre os pais sem que intervenham ou sejam consultados os nubentes (8). É grandemente estranhável que, enquanto os filhos gozam de bastante liberdade na família indígena, (pode-se afirmar que os do sexo masculino gozam de absoluta independência dos pais), neste assunto tão grave, pois o matrimônio é indissolúvel, não têm liberdade alguma (9), e mostram-se da máxima docilidade à vontade dos seus pais.

Não se conhece entre eles o matrimônio de amor, nem a prática do namôro. Parece mesmo que são indiferentes à beleza física; e é certo que em todos os grupos humanos há indivíduos mais simpáticos ou menos. Sem dúvida êsses motivos pessoais influirão nas relações *pre e extramatrimoniais*; nunca, porém, no *matrimônio* (10).

O matrimônio não representa a satisfação do instinto sexual, como de início pensávamos e escrevemos, pois verificamos que esta satisfação tem a mais ampla oportunidade imaginável. O matrimônio para o indivíduo é a solução do seu *problema econômico*: ter quem lhe proporcionará o alimento. Mas é especialmente a solução do *problema social*: a continuação e propagação da tribo.

(7) A mulher usará o tratamento *Nihî-so pax-kõ* para os cunhados mais velhos que seu marido, e *Buhî-bakõ*, para os mais moços que êle.

(8) Tem acontecido que o pai traz esposa para o seu filho que é aluno no colégio da Missão, obrigando-o a deixar o banco escolar para casar-se.

(9) «Casamento escravo» foi a expressão de um Missionário, citando exemplos do absolutismo da vontade paterna contra a vontade manifesta dos jovens.

(10) Por influência do Missionário vão se libertando desses preconceitos ancestrais, e já se conhecem casos de matrimônio por iniciativa dos nubentes ex-alunos das Missões. No entanto acontece (relator Pe. Afonso Kuipers, de Teresita, rio Papuri), que o moço pedindo a intervenção do Padre para ajudá-lo a arranjar uma esposa, mostre-se indiferente sobre a pessoa. Dirá por exemplo: «Padre, faça o favor de perguntar a Joaquina, Amélia ou Maria se alguma delas quer casar comigo».

(5) Note-se que a sobrinha deve chamá-la *Mêx-kã-sa*.

(6) Recorde-se que dentro da tribo os indivíduos que pertencem a uma mesma geração se dizem «irmãos».

E' de admirar-se que, não obstante isto, a vida familiar decorra bastante normal. Única explicação plausível é o grande respeito às leis tradicionais fixando as relações entre os esposos, e seus deveres; leis que são fielmente observadas.

3.^a Uma terceira é que, a fim de obter atualmente uma espôsa para um filho mais velho, talvez uma criança recém-nascida (11) seja prometida em matrimônio a outra família. Na prática serão *noivos*, com direito a relações entre si (com as precauções, porém, para não ter filhos), talvez desde muitos anos e com grande diferença de idade entre os nubentes. E a criança, mal atinge o uso da razão, sabe que deverá casar-se com tal pessoa.

4.^a Uma quarta, é que, um pai viúvo cederá uma filha para arranjar uma segunda esposa para si, embora com grande desproporção entre suas idades, antes que procurá-la para seu filho.

5.^a Uma quinta é que uma mulher, ficando viúva, pode passar como espôsa ao seu cunhado, se o houver viúvo ou solteiro e sem noiva, desde que seu pai tenha obrigação de dar uma mulher a tal família, em troca de outra que de ali obteve. Embora não exista entre nossos índios a lei do *levirato* (12), temos assim a sua prática.

6.^a Uma sexta, é que desta troca de mulheres de uma tribo A com as da tribo B, visto como os filhos se consideram da tribo do pai, podem casar-se entre si os primos. Por exemplo, de dois pares de irmãos M e N da tribo A, e dois P e Q, da tribo B, a mulher M casou-se com P, cuja irmã Q se uniu em matrimônio a N. Os filhos desses dois casais são, evidentemente, «primos irmãos» ou «primos em primeiro grau». No entanto os filhos de P são da tribo B e os de N, da tribo A. Eles se consideram reciprocamente *Baxsúkãra*, e podem casar entre si.

Em conclusão, o casamento preferencial destas tribos é entre primos no primeiro grau.

c) A falta de mulher pode tornar impossível a permuta ou *Pöáperi*. Como o pode também um excesso de mulheres sobre o número de filhos varões. A aquisição de uma esposa se fará, então, com a doação de algum bem material; é o que se diz *Nõ'mõ duusé* (compra da esposa).

(11) Não parece que haja acordos dos pais sobre os filhos nascituros, pois isto é contra a psicologia do índio que é homem da realidade.

(12) Isto é, o dever de um indivíduo desposar a cunhada que enviuvou sem filhos, para ressuscitar a descendência do seu irmão falecido, costume que vigorava entre os judeus.

Parece-nos, contudo, que não se trata de uma verdadeira compra do cônjuge, apesar do termo *Duusé*, que nos forneceu um intérprete Tukano. Uma tribo se enriqueceu de uma família, enquanto a outra perdeu um elemento: é de justiça uma compensação. Com a ausência da filha moça, o pai, e sobretudo a mãe, perdeu um elemento de valor pelo seu trabalho, para a economia doméstica, haverá uma indenização econômica por parte do futuro genro.

São duas as razões para tal dedução. A primeira é que mesmo quando há o *Pöáperi*, ou permuta de mulheres, o moço fará algum presente ao futuro sogro. A segunda é que não existe, como em outros grupos humanos, um preço fixo de indenização; ou uma tabela de preços pela categoria das mulheres. O moço dará de acordo com suas posses e os desejos do sogro. Sempre objetos de utilidade: enfeites, canoa, facão, calças, machado, fumo, sal etc. (13).

Nestes casos é que se nota mais liberdade do moço que procura uma espôsa e, com frequência é sua a iniciativa na escolha da moça e nas tratativas com o pai dela. Às vezes os pais e irmãos o ajudam na obtenção dos presentes que o sogro exige, porém com direito a serem indenizados mais tarde (mais uma prova do instinto de propriedade).

Em geral o pai da moça entrará em acordo. Receia sempre que o moço se vingue com algum malefício. E o rapaz fá-lo-á certamente; ou, ao menos, espalhará que a moça tem o *dohasé* (malefício) da esterilidade, e ninguém a procurará por espôsa. E' uma vingança temível, porque assim corta o futuro da moça e sacrifica também os interesses econômicos do pai.

É natural que o interesse (inato e exagerado no índio) aproveite destes costumes. Um pai por exemplo, que tiver mais de uma filha, talvez procure ceder uma delas a algum rapaz Tuyuka (para ter uma

(13) Wallace traz um particular do qual não encontramos confirmação nem reminiscência alguma no Uaupés. "Em algumas tribos, diz, como a dos Uacarás, o moço tem de submeter-se a uma prova que consiste na demonstração de sua habilidade para atirar de arco e flecha. Se o rapaz não acertar no alvo, a moça o recusa, pois êle assim demonstra ser incapaz de atirar em peixes ou de caçar para o sustento da família". Já o dissemos (II-6, b) não conseguimos localizar tribo alguma sob a denominação de *Wakarã*, afim de verificar seus costumes. Porém a afirmação de Wallace (o qual também não visitou os *Wakarã*) está em absoluta oposição aos costumes uaupesinos. Com efeito, o casamento é negócio entre os dois pais, não entre os nubentes. De resto, não depende do bom manejo do arco a alimentação. Entre as tribos do Uaupés, ao contrário, a caça é escassa e os peixes se apanham mais raramente com flechadas. A base da alimentação é a mandioca, e quem a providencia é a mulher e não o marido. Pode-se afirmar que, entre estas tribos, é a mulher e não o marido, quem sustenta a família.

boa canoa, pois são canoieiros especializados), uma segunda a um Pirá-tapuya (peritos fabricantes de redes e cestos de pesca), exigindo deles os produtos de suas especialidades.

Mais ainda, essas relações de afinidade lhes propiciam o ensejo de passar uma parte do ano em passeios: uma temporada em casa de cada genro. Pois o matrimônio cria estreitas relações de afinidade, tanto mais singulares, quanto se sabe que são pessoas de tribos diversas e tôdas elas com mentalidade tão profundamente racista.

2) O Rapto — Nū'myó ŷe'ēsé ou Nū'myó myāsé.

Apesar destes precedentes de negociações, conserva-se, ainda hoje, um rapto simbólico da môça, sobrevivência, conforme se pode pensar, de costumes antigos em que o jovem devia dar prova de valor, arrebatando sua esposa, depois de lutar contra os que procuravam defendê-la.

Ou, quem sabe (é o mais provável quando se fala de outros grupos humanos; não, porém, os do Uaupés), são clãs de uma mesma tribo transformados em inimigos pelas dissidências e que deveram, nesse período, recorrer ao rapto a fim de manter a antiga lei da *exogamia de clã*.

Entre os nossos índios do Uaupés não há luta alguma, embora se recordem casos de disputas e exaltação eventual de ânimo. O pai do môço, com mais alguns remadores apresenta-se no povoado da môça. Talvez esta, já ciente, se achará nas vizinhanças do pôrto e será então, carregada para a canoa. Ou os homens pedem licença ao pai, que nada diz (assim o relato de Dorotéia Brito) e apoderam-se da môça. A mãe, ao invés, protestará em altos brados e imprecações, lembrando os trabalhos da filha (sempre o aspecto interesseiro), que ela é quem toma conta das crianças, trabalha na roça, faz beijú, etc. Ninguém, no entanto, impedirá o rapto.

3) O Ato do matrimônio

Os raptos (14), quiçá depois de vários dias de viagem de canoa, trazem a môça à maloca do jovem e lha entregam com este formulário e voto (que nos forneceu Dorotéia Brito): — «Fomos buscar môça para você; agora tome conta dela; que seja boa mãe, que não fuja». Não praticam nenhum outro rito por essa ocasião, foram as declarações positivas que todos fizeram.

(14) Alguns indígenas informaram-nos de relações sexuais que se passam entre as raptoras e a donzela e alguns acrescentaram que tais relações serão sempre lícitas para o futuro. Pode ser que originariamente se tratasse de um privilégio dos raptos. Privilégio, porém, que hoje perdeu sua razão, nivelado praticamente na grande liberdade geral.

Com freqüência, por essa circunstância, tem lugar na maloca uma festa. Não parece que tal festa seja rito religioso do matrimônio. Não só não tem data bem determinada, como talvez nem se realize o matrimônio. Nem há, no desenrolar-se da festa, alusões ao casamento. Gostam muito de festas, e a desta ocasião tem o alcance psicológico de dispor o ânimo da môça a fim de não sentir muito o afastamento da sua família. Tanto mais que ela se acha em tribo diversa da sua, cuja língua quiçá desconheça totalmente.

Se a môça não pode tomar diretamente nenhuma iniciativa, mostrando suas preferências, goza, ao menos, do «direito de veto». Isto é, falando em tese: ela não se casará com quem não deseja. E' verdade que ela pensará bem antes, pois, rejeitando essa proposta, talvez não venha outra. E, ademais, ela sofrerá os maus tratos dos seus, os quais, pelos compromissos do *Pōáperi*, devem dar uma espôsa à outra família.

Quem sabe até, se ela será vítima de malefício, *dōhasé*? Todavia, se ela absolutamente não deseja casar-se com tal rapaz, sobram-lhe dois recursos: o primeiro não se deixar raptar, e às vezes ela foge para outra maloca vizinha, quando sabe que vêm buscá-la. Ou fugir da casa do môço (15).

4) Estabilidade

A existência do matrimônio e sua estabilidade ainda não está assegurada. A môça dará prova de boa vontade e capacidade para ser dona de casa.

Se não vivem no regime de maloca, talvez mais tarde o môço construa a sua habitação independente; por ora continuará na casa de seus pais, e a sogra manda a môça preparar a manicuera e as bebidas para a festa de núpcias.

Muitas vezes, principalmente no regime moderno de habitações familiares, o môço, como preparativo do matrimônio, já fez a derrubada com o auxílio dos amigos. Levará, então, a môça para ver o local e dirá; «Eu fiz a derrubada, é para você fazer a plantação» (16)

(15) Uma mulher Taryana, Teodora de Iauareté, informou-nos que a mulher nada pode dizer. Porém, se gosta do rapaz deixa-se roubar; em caso contrário, fugirá da maloca do môço.

(16) Foram as expressões da Taryana Teodora de Iauareté. Ao passo que o Tukano Antonio Barreto declarou que o pai, quando entrega a esposa ao rapaz diz-lhe: «Eu trouxe mulher para você. Vai pescar para ela». E acrescentou: «Este vai, entrega-lhe o pescado, ela recebe, quer dizer que aceita o rapaz». Não se poderia, quiçá, nesses diversos formulários ver uma alusão ao fato que originariamente a Civilização Taryana era essencialmente agrícola, e a Tukano, civilização da pesca?

Nesses primeiros dias terá a jovem esposa, não só a assistência da sogra, como o esposo procurará insinuar-se, proporcionando-lhe bom pescado ou boa caça. Se ela, porém, não quiser adaptar-se a essa nova ordem de cousa, recorrerá, então, à fuga (17). No ambiente em que se acham e com seu regime de vida isto não lhe é difícil.

Se não se der a fuga, considera-se realizado o matrimônio.

Costumam, pouco tempo depois, fazer uma viagem de núpcias em que o moço em companhia de sua esposa, vai visitar o sogro, levando-lhe presentes (peixe moqueado, fruta, etc.), e assim se vão estreitando as relações amistosas. Aparecem, outrossim, nas lendas essas viagens nupciais.

A esposa levará consigo, para o novo lar, como dote ou propriedade o seu *pi'ikamõ*, isto é, um pequeno cesto de cipó, com seus enfeites, objetos de uso e um amarrado de folhas contendo pó de *önõñá* (carajurú).

Logo nos primeiros tempos de casado o marido dará uma surra na mulher. Bater-lhe-á, porém, com as mãos, assim nos asseguraram; e ela não pode reagir. Embora se trate de um costume que visa experimentar a boa vontade da moça e sua capacidade de sofrimento, parece, no entanto, que a circunstância de algum desentendimento entre os esposos é que dará o ensejo a essa surra.

a) *Relação entre os esposos*

As relações entre os esposos são bastante normais. Talvez se possam dizer amistosas, (18) embora sem carícias e outras manifestações de afeto, pois é certo que do convívio nasce certa familiaridade. O marido receará que os maus tratos afugentem a mulher (19), especialmente se ainda não tiverem filho algum, pois não está ainda estabilizado o matrimônio. E, enfim, ela é que trabalha para êle na roça e em casa.

(17) Sucederá, informou-nos, a Tukano Dorotéia Brito que a vão procurar uma segunda vez. Compreende-se que assim seja, pelos acordos que precederam o casamento e suas conveniências para ambas as famílias. Se, porém, ela fugir uma segunda vez, não será mais procurada. Mas neste caso o seu pai restituirá ao moço os presentes recebidos.

(18) Tivemos a oportunidade de viajar com uma família Karapanã das cabeceiras do Papurí, e presenciar a esposa em longa e cordial conversa com o marido.

(19) Constam-nos vários episódios. Em principio de 1954, quando de nossa estada em Pari-cachoeira, uma Desana, casada com um Tuyuka de Cabari (pouco acima de Pari-cachoeira), em vista dos maus tratos do marido, abandona a êste e uma criancinha de meses e retorna ao seu povoado no baixo Tiquié. Até julho desse ano o Missionário ainda não havia conseguido que ela voltasse para junto do seu marido.

Embora não haja lei alguma que impeça o divórcio, ou que possibilite o divorciado de passar a outras núpcias, ambos têm sempre ante os olhos a dificuldade de um segundo matrimônio.

Isso não impedirá que haja desinteligências, e o marido, especialmente se embriagado, bata na mulher. Das muitas que interrogamos sobre êste assunto, tôdas nos afirmaram os maus tratos e mesmo sevícias da parte dos seus maridos.

A mulher, porém, jamais reagirá, pois assim o mandam as leis da tribo (20).

Há um costume original e seu tanto estranho, como resulta do relato da índia Taryana Teodora de Iauareté, confirmado por indígenas de outras tribos. Durante o dia e nas primeiras horas da noite, os esposos se entretêm em longas conversas, na maloca, cada qual, por exemplo, deitado na sua rede; entretanto, não se falarão, pela noite a dentro. À noite são permitidas apenas as conversas de homem com homem e mulher com mulher. Se o marido chegou da sua pescaria ou caçada, já noite avançada, dependura o peixe ou a caça no vão de duas estacas ou da parede, ou em outro lugar qualquer, sem dizer palavra à sua mulher, à qual só pela manhã fará entrega do fruto do seu trabalho.

6) *Poligamia e Poliandria*

Quer entendamos êstes termos como a possibilidade de um indivíduo ter várias esposas simultânea ou sucessivamente, e, vice-versa, uma mulher mais de um marido, não vigora presentemente entre as tribos do Uaupés.

Em conversa, vários dentre êles afirmaram que antigamente podia o homem ter duas ou três mulheres, especialmente o tuxaua (21),

(20) Temos tido notícia, outrossim, de alguns episódios de reação por parte da mulher, especialmente quando percebe que o marido está enfraquecido pela embriaguez. É mais um golpe que vão sofrendo seus costumes e crenças.

(21) Em 1849 Wallace depunha (o. c. 636): — “Os homens, por via de regra, têm apenas uma mulher. Não há, porém, para isso um limite especial pois muitos dêlos têm duas ou três. Alguns chefes têm mesmo ainda mais”. É o que se passa ainda com algumas tribos, por exemplo, os *Karútana* do Içana, os *Káwa* do Aiarí, afirma o autor de “Pelo Rio Mar” (p. 19). Concorde é a afirmação do Cônego André Fernandes de Souza, quando diz (o. c. 486): — “São dados à poligamia ou pluralidade de mulheres e há principal dentre elles com duas e três mulheres, e algumas vezes irmãs uma das outras”.

nunca, porém, uma mulher ter vários maridos. Nas lendas há exemplos de poligamia, não só, mas também de poliandria.

É verdade que, tendo por finalidade a procriação, o matrimônio não se considera perfeito senão após a concepção do primeiro filho. Desde os primeiros sinais de gravidez, ficou firmado o casamento.

Se após dois ou três anos de convivência, a mulher não deu à luz filho algum, o marido a considera vítima do malefício de esterilidade (22) e procurará outra esposa.

Regularmente, porém, a mulher considerada estéril, prefere ficar com o esposo. Todos os interesses deste levam-no a retê-la, embora já tenha contraído um segundo matrimônio. Estamos assim diante de uma poligamia não de direito, porém de fato. Nem tal fato parece causar estranheza (23).

O fato de se considerarem os filhos como pertencendo à tribo do pai, parece revelar, como em outras nações, o conceito que toda a capacidade geradora é exclusiva do pai. No entanto, sempre se atribuirá à mãe a impotência de procriar, nunca aos homens.

No período histórico, como resulta dos primeiros exploradores, já havia essas licenças. A grande revolta do ano 1757, em que foram arrasados pelos índios os povoados de Moreira e Thomar, e ameaçado o de Barcelos, teve por origem o fato da irritação do índio Domingos Lamalonga, do qual o Missionário fizera separar-se uma concubina (Cfr. Xavier Sampaio, «Diário», n. 553). No mapa de suas atividades, datado de Carurú-cachoeira, a 1.º de abril de 1853, Frei Gregório de Bene informa: — «Será mui difícil por algum tempo unir no Santo Matrimônio e mesmo converter êstes índios por motivo que vivem em polygamia e outros em concubinato» (*Arquivo do Amazonas*, v. II, n. 2p. 32) Ainda em princípio deste século Koch Grünberg Z. I. 178) depõe que a poligamia é uma prerrogativa do tuxaua e cita o exemplo de José, tuxaua Tukano de Pari-cachoeira, com duas esposas, uma Tuyuka e outra Taryana.

7) Posição doméstico-social da mulher

Num primeiro contacto com os indígenas do Uaupés, estranhámos a situação da mulher, parecendo-nos de evidente inferioridade.

(22) Parece que não há possibilidade de reabilitação para a mulher, isto é, o casamento com outro homem, embora um Tukano por nome Mário Chaves, em resposta à nossa questão, afirmasse a possibilidade de novas núpcias para a mulher tida como estéril.

(23) Conhecem-se destes fatos atualmente (1947) em Taracua e Urubucuará.

O seu nome talvez nem seja conhecido (24). Dirão simplesmente para identificá-la: — «A mulher de fulano» ou «A mãe de sicrano». O marido usará esta expressão: «Yô pōrá-kó», «a mãe dos meus filhos», ou «a que me dá filhos», ou «a mãe de N» e diz o nome do filho mais velho.

Seus trabalhos são constantes, pesados e de grande responsabilidade. Quicá em estado precário de saúde, por exemplo na gestação e no parto, assim mesmo ela os cumpre perfeitamente, sem se queixar, porque são prescrições da tribo, portanto procedem de uma vontade superior (25). A ela cabe o plantio e a limpa da roça. Ela passará horas inteiras ao sol entre o fogo e a fumaça, preparando a coivara, cavando e enterrando a maniva, limpando a roça pelo processo de extirpação das ervas à mão, *Taá kuresé*. Ela é que arranca a mandioca, recolhe-a nos aturás e traz para casa, onde, depois, descasca, rala, espreme e peneira para fazer farinha. Ela é quem prepara os alimentos e os caxiris, toma conta da casa e da criação dos filhos. Isto tudo enquanto o marido talvez esteja longas horas ocioso, em conversa com outros homens (26).

Ela é uma estrangeira sem nenhum direito sobre seus filhos. Pertencem êstes ao marido, ou antes à tribo do marido. Se acaso ficar viúva poderá continuar a morar na maloca, e assim o fará ordinariamente, máxime se idosa e não pode esperar novo matrimônio. Ou voltará para a sua tribo, sem no entanto levar consigo os filhos. Na hipótese que seu marido tivesse casa isolada ou na vizinhança de outra tribo, virão os parentes da tribo do marido buscar os órfãos para a própria maloca. Se algum dos órfãos for ainda

(24) Acontece com freqüência que o índio traz um filho para ser batizado. Quando, a fim de fazer os assentamentos, o Padre começa a indagar os nomes e pergunta como se chama a mãe da criança, o marido responderá: — «Não sei, pergunte a ela».

Observa-se em alguns grupos humanos, por exemplo os do rio Canaburi (não, porém os do Uaupés, vd. adiante VIII-1, b (4) a interdição de pronunciar o nome de algumas pessoas. Explicam alguns êsse *tabú do nome* pela «mentalidade ontológica» dos primitivos, isto é, o nome não é algo secundário, exterior, mas *essencial* e se identifica com tal pessoa (ou objeto). Pronunciar êsse nome é tornar presente aquela pessoa ou objeto sagrado, o que não é lícito (*tabú religioso* propriamente dito). Ou pronunciar o nome de uma pessoa (por exemplo o do próprio marido, entre tribos da Índia meridional — Cfr. Gordon, o. c. 132) a fará morrer (é o *tabú mágico*).

(25) Se diante do marido propositalmente manifestarmos estranheza pelos seus grandes trabalhos, a mulher sorri e nada diz.

(26) Em outras horas ela estará conversando alegremente, enquanto o homem está trabalhando.

criança de peito, talvez atendam até que a criança possa dispensar os cuidados maternos, e, então, irrevogavelmente lhos tirarão.

Quando se tratava de casá-la, foi negociada uma permuta ou indenização, sem que ela fôsse consultada. Ao instalar seu novo lar teve a prova costumeira de uma sova, e, talvez, por mau caráter do marido se tenham seguido muitas outras, contra as quais ela nunca pode reagir. Conforme os costumes da tribo, jamais comerá com o marido; separa sua parte e, só depois que êle com seus amigos e convivas se saclaram e abandonaram o local, é que tomará seus alimentos.

Tudo isto causa espécie, principalmente se atentarmos para a importância do seu «atelier»; isto é, ela é que executa os trabalhos necessários para a vida: planta a roça, trabalha com a mandioca, que constitui o prato cotidiano indispensável, tece as redes para dormir, fabrica os vasos para água, prepara os caxiris e a cozinha.

Deixamos, *Deo volente*, para uma monografia o estudo dos indícios de uma civilização matriarcalista entre as tribos uaupesinas. Por ora diremos, com os estudiosos que passaram por essa região, que cabe ao marido a honra e a responsabilidade de chefe do *grupo familiar*. Quanto aos trabalhos, porém, uma observação mais atenta vem atenuar a impressão de inferioridade da mulher.

Na realidade existe uma divisão dos trabalhos, entre o homem e a mulher, fixada pelo costumes. Os conceitos de importância e gravidade, peso e responsabilidade desses trabalhos não podem ser ponderados conforme critérios da nossa cultura, porém, sim da mentalidade indígena.

Como imposições antigas que são, talvez fôssem mais fácil de compreender-se outrora do que hoje, pelo mudar-se das circunstâncias. Atualmente são observadas ainda com grande rigor, pelo espírito de apego às tradições, característica dos indígenas, embora as condições atuais aconselhassem nova revisão dos costumes, e diversa repartição dos trabalhos.

Compreende-se que o marido, em épocas mais difíceis de luta entre os grupos ou contra os animais, devia estar sempre em condições físicas de poder fazê-lo e dispor do tempo necessário, sem que por isso algo viesse a faltar à sua família. Donde a conveniência de serem, êsses trabalhos diários, inadiáveis, atribuídos à mulher. Com isso se provia também ao repouso indispensável à robustez física do varão o qual, em dados momentos, seria submetido a provas difíceis.

Esta observação faz-nos compreender melhor a divisão do trabalho. Aquêles labores que exigem destreza, coragem, e, até certo

ponto, força física pertencem ao marido. São os homens que escolhem, cortam, transportam troncos, vigas, estacas palmas, para a construção da residência, bem como executarão todo o trabalho de construção da casa de moradia e outras barracas, auxiliares. Cabe, outrossim, ao homem a barragem dos rios com grossos troncos, para a grande pescaria. A êle a caça exclusivamente, e, em grande parte a pesca, à qual as mulheres são admitidas apenas a título de auxiliares. Prêviamente o homem confeccionou armas e aparelhos para uma e outra cousa: canoa, cestos, redes, arcos, flechas, armadilhas, etc. Na roça coube-lhe o trabalho prévio da escolha do local e da derrubada. A defesa da roça contra os animais daninhos ou outras pessoas, é também dever seu. Dos utensílios domésticos êle é que fabrica o tipití, balaios e peneiras, para o tratamento da mandioca, bem como os banquinhos. Quanto à alimentação, êle é quem providencia a caça, peixe e traz os frutos da mata para os cariris. E para as manifestações sociais e religiosas, êle preparou os enfeites e os instrumentos musicais. Reconhecendo, pois, o grande peso de trabalho que recai sobre a mulher, para a manutenção da família, pensamos que só êle não demonstra uma situação inferior da mulher.

O *Pöáperi*, em si, não é uma depreciação da mulher, já o notamos. Os presentes de núpcias, mais do que o dote dos costumes europeus, representam propriamente uma valorização da esposa. Ela é realmente considerada grandemente útil, não só sob aspecto da maternidade, tão desejada e apreciada, pois o índio deseja ter filhos, mas até no econômico.

Quanto a desconhecer o nome da mulher e as maneiras de a ela se referir, não parecem indicadores de inferioridade. Ela veio de outra tribo e outra língua, quiçá nome estranho. De resto, não se costumam chamar pelo nome, como veremos. Em geral, ao referir-se à espôsa, o marido usa a expressão: — «A mãe de N» e diz o nome do filho primogênito, e isto parece uma associação afetiva. Ela também dirá do marido: «O pai de N.», que nos seus lábios tem um sentido particular, como afirmação de que é filho legítimo.

Quanto aos filhos, vale a afirmação: mais do que aos pais, os filhos pertencem à tribo. Tanto a espôsa, como o marido, exercem pouca autoridade sobre os filhos, pois são criados com grande autonomia. Talvez tenha ela ainda maior ascendente do que o marido, pois, ao menos quando pequenos, estão exclusivamente a seu cuidado, e chegam até a aprender o seu idioma.

Mesmo já crescidas, as filhas estão sempre a seu lado, auxiliando-a nos trabalhos.

Uma prova a mais de certa equiparação ao marido, embora à tribo dêste pertencam os filhos (27) é que se estabelece o *parentesco bilateral*, como o prova a *Nomenclatura de parentela* (28). Tanto mais notável este fato, se atentarmos ao espírito dessas nações, e como os sogros, cunhados, etc., entre os quais se passam relações amistosas, são necessariamente de outra tribo.

É reconhecido à espôsa o direito de propriedade do seu enxoval, e do que fabrica; e tal direito cada vez vai tendo maior campo para se exercitar. Hoje em dia é comum ver a mulher vendendo ao civilizado a farinha que fabricou e comprando para si fazenda, linho, botões, agulha, tesoura, e até objetos que diríamos de luxo, fitas, grampos, brilhantina, etc.

A mulher pode até exercer as funções de Tuxaua (29), não, porém, as de pajé. Talvez determine esta exclusão não tanto um desprezo quanto o conceito de que não seja dotada de poder mágico necessário para o exercício da pajelança.

No casamento ela parece gozar ainda de maior liberdade que o rapaz, podendo abandonar o marido. Deve-se, pois, concluir que, reconhecendo embora a primazia do marido (como também se dá em nossa civilização), considerando sob o ponto de vista doméstico-social, a espôsa situa-se num plano de igualdade com o marido. (30).

8) *Condição moral da mulher*

Ouvimos certa vez a uma donzela a expressão: «a mulher não vale nada». Indagamos a muitas outras mulheres, solteiras e casadas, e *tôdas* confirmaram a exatidão dêste conceito, sem saber dar maio-

(27) Algo semelhante apresenta o costume europeu: a mulher, ao casar-se, perde o seu nome de família, para adotar o do marido, cujo nome será também o de todos os seus filhos.

(28) Pode-se qualificar de *bilateral* a *nomenclatura* e portanto também o *parentesco*. Com efeito, a certos *termos de consaguinidade* correspondem outros de *afinidade*.

(29) Apresentando tal questão aos indígenas, uns responderam *sim*, e outros mais numerosos, *não*. Como não há leis escritas, só podem deduzir dos fatos. Ora, muito dêles, jamais souberam de fato algum de mulher Tuxaua. Alguém respondeu-nos precisamente que ela pode ser Tuxaua, porém, nunca ouviram falar de mulher Tuxaua. Note-se que existe na língua Tukano o feminino *Wyógo*, termo que se aplica ordinariamente à esposa do Tuxaua (*Wyogö*) e, nos centros Missionários, também à Irmã Superiora do colégio feminino. O exemplo de Caridade (p. 370) parece autorizar-nos a afirmação supra.

(30) Verificamos recentemente que esta é também a opinião de Koch Grünberg o qual, após demorado contato com os Kubewana pôde concluir que a mulher não é a bête de carga, mas a inteligente dona de casa (Z. I. 354)

res esclarecimentos. Apenas uma acrescentou: «a mulher deve sair da própria tribo».

Não se trata de uma inferioridade, parece-nos, resultante dos seus trabalhos mais constantes que os dos homens, nem sob o aspecto político, de não exercer uma autoridade político-social mais de título que de fato, como presentemente o é o *tuxauato*.

Verificamos, sim, um grande sentimento da própria inferioridade no ânimo das mulheres. Não saberia se é exato aplicar-lhes uma expressão tão ao sabor da psicanalítica freudiana, dizendo-as dominadas por um «complexo de inferioridade».

Mal lhe raiou a razão, a obrigação de trabalhar o dia todo, ao lado da própria mãe, enquanto os seus irmãos entregavam-se o dia inteiro à ociosidade e aos divertimentos, lhe terá gerado a inveja dessa situação masculina privilegiada.

Entre povos de uma mentalidade racista exagerada, como são todos êles, deve ela abandonar sua tribo. Quem seria capaz de avaliar este sacrifício? Deve viver entre estranhos, cuja língua talvez no princípio desconheça, e quiçá nunca logre possuir. Ouvindo, quem sabe, quantas vezes, motejos por êsse seu defeito, e zombarias contra a sua tribo. Com freqüência se passam episódios de hostilidades entre os seus parentes e os do seu esposo, e dêsses episódios ela sofre com a notícia e com as exprobrações.

O sentimento da própria fraqueza da psique feminina, engrandece ao saber que se acha separada dos seus, talvez num ambiente de franca hostilidade à sua tribo (pois não há casamentos de amor, por eleição e tratativa dos nubentes). Manifestações quiçá do caráter rude do seu marido e dessa hostilidade racial serão os maus tratos.

Isso tudo, muito conhecido e experimentado pelas casadas, exagera na alma feminina o conceito da própria fraqueza. A menina que ainda não o experimentou, presencia-o, ouve-o, e espera ansiosamente sorte igual, e o seu ânimo se vai enfraquecendo e aviltando-se sempre mais.

Na grande festa de Wãx-ti, a parte mais solene lhe é interdita. Não pode assisti-la, não pode ver o instrumento misterioso sob pena de morte.

As grandes notícias das origens da tribo ela deve desconhecer. Temos a impressão que as mais perspicazes das mulheres, sabiam quase tudo o que os homens mais atilados conhecem das lendas, porém, com a convicção dolorosa para elas, de ignorar muito e o principal. De fato, temos ouvido as mesmas lendas contadas por

homens e mulheres (31). A totalidade dos homens nada mais sabem do que as mulheres. Sòmente lhes levam uma vantagem: o haver visto o instrumento misterioso, sagrado, o *Miri*, e tê-lo feito soar. Por seu lado talvez *tôdas* as mulheres supõem que o instrumento, que os homens soam, seja realmente *Wãx-ti*.

Mais que tudo, porém, a decadência moral, esta sim, é máxima na mulher indígena das tribos uaupesinas. Carregando as taras de uma perversão moral, quicá milenária, sente imperiosos os impulsos sexuais. Os costumes lhe facilitam a satisfação, e, portanto, também o seu agravamento. Mas, por isso mesmo, as põe à mercê dos varões, aos quais sempre devem atender.

Filha, e, ao depois, *mãe*, os costumes lhe impõem até o incesto com caráter religioso. No exercício dessas relações, não faltarão, é natural, práticas aviltantes.

Essa decadência moral não é apta para gerar no ânimo masculino o respeito (como de fato não há) à mulher, seja ela sua irmã, sua espôsa ou sua mãe. Qualquer mulher representa para eles apenas uma empregada para os trabalhos diários, e um instrumento de prazeres muito baratos e comuns.

A mulher sente essa situação real, e quanto mais se prodiga, por impulsos íntimos, por obediência aos costumes, pelo desejo de agradar, ou por medo dos castigos, mais se avilta perante si própria.

O pouco ou nenhum hábito de ponderar as situações, a vida agitada de trabalhos e festas que leva, o saber que idêntica é a situação de *tôdas* as mulheres, e que se trata de um fato não susceptível de mudança, porque criado pelas leis invioláveis da tribo, mitigam um tanto seu sofrimento, gerando uma quase conformidade e aceitação dêsse estado de cousas.

Porém, quando alguma delas se põe em contacto com os civilizados, tem noção de uma melhor situação para a mulher. ouve quicá apelos para a virtude e o próprio enobrecimento, começa, então, a avaliar o estado de decadência da mulher índia e exclama pesarosa: «a mulher não vale nada».

9) Divisão do trabalho

Vigora, entre as tribos do Uaupés, uma divisão rigorosa dos trabalhos, de sorte que os de um sexo não farão os trabalhos mar-

(31) Nenhuma mulher nos soube contar a origem do instrumento *Miri*. Para não ferir as susceptibilidades dos indígenas, não as deixamos ler essa lenda que os homens nos contaram em confiança, nem ver o instrumento tabuado para elas.

cados para os do outro (32). Nota-se igualmente que, embora um trabalho seja complementar do outro, não o executam juntos, porém um sexo fará a sua parte antes ou após o outro.

1. *Cabe ao homem*: construir a própria casa e providenciar todo o material occorrente para a construção;
 - a escolha do terreno para roça, a derrubada e a queima;
 - a caça e a pesca;
 - o preparo das armas (arco, flechas, sarabatana);
 - o fabrico do tipiti, balaios e peneiras para a preparação dos alimentos da mandioca;
 - a preparação do ralo (33);
 - a confecção dos enfeites de dança e instrumentos musicais;
 - o fabrico das redes e cestos de pescas e das armadilhas;
 - a execução do trocano e dos cochos de caxiri;
 - a colheita do arumã e fasquias para a fabricação da cestaria, das fôlhas para a extração das fibras de tucum; bem como do barro para a cerâmica;
 - a colheita das plantas venenosas e seu preparo para a pesca.

2. *Cabe à mulher*: o plantio e limpeza da roça e a colheita da mandioca;
 - a limpeza do terreno adjacente à maloca;
 - carregar o aturá com a carga;
 - confeccionar e queimar a cerâmica;
 - fazer as redes de dormir;
 - executar os serviços domésticos (acender o fogo, fazer a comida, trazer a água, a lenha, carregar os filhos, catar piolho, etc.)

b) Os Filhos

Os indígenas desejam filhos, donde o fato geral de todos constituirem família regular. A fecundidade do matrimônio é condição essencial para a sua validade. O nascimento do primeiro filho sela o contrato implícito de casamento e estabiliza o matrimônio, não sendo mais possível trocar de espôsa.

(32) Esta afirmação vale, não padece dúvida, para os trabalhos tradicionais e para os indígenas com poucos ou nenhuns contactos com a civilização. Na aculturação que se vai processando, este conceito de divisão das ocupações vai evoluindo. Com toda a naturalidade, hoje em dia, um rapaz serve de cozinheiro para os civilizados. E' comuníssimo, igualmente, ver um homem lavar a própria roupa, como o é também, adatar-se um aturá às costas, como o fazem as mulheres, para transportar uma carga para os brancos.

(33) Vimos no Içana que cabia ao homem o preparo da tábua para o ralo, e, à mulher, a incrustação das pedrinhas.

Desejam, porém, filhos alternadamente homem e mulher; aqueles são os perpetuadores do grupo, estas, além do trabalho que produzem, facilitam o casamento dos filhos homens, pelo processo de troca. Se nascem seguidamente três mulheres, o índio repreenderá a esposa, achando que é culpa dela (34).

Quanto ao número de filhos, pelas dificuldades de criá-los (máxime porque todo o peso recai sobre a mãe), não se encontra prole numerosa. Com alguma frequência ocorrem 6 ou 7 filhos (35). O intervalo, já o notamos, é regularmente de dois ou três anos entre os partos.

1) *Abôrto e infanticídio*

Apesar de desejarem filhos, provocam o abôrto e praticam o infanticídio. Quando não bastaram as poções esterilizantes, recorrem ao abôrto; para isso há as *Puçangas*, que a própria mulher ou sua sogra prepara. Quando nem estas foram eficientes, tenta-se o processo mecânico para matar o feto e abortá-lo até pisando no ventre da gestante. E se, apesar disso, nasce vivo o filho indesejado, elimina-se, enterrando-o vivo (36). E será de regra a própria mãe que o fará. Talvez o enterrar vivo denote certo sentimento, concebendo-se como morte mais suave. De feito forram delicadamente a cova com fôlhas de bananeira (37).

São quatro os casos regulares de infanticídio: 1.º — o do *filho ilegítimo*. Tais são todos os que nascem fora da legítima união conjugal. A razão é a vergonha que daí advém (38). Os filhos só podem derivar de matrimônio legítimo. É grave insulto dizer a alguém

(34) Um exemplo nos foi citado em Teresita, rio Papuri, Colômbia. Ao nascer a quarta criança do sexo feminino, a mãe a enterrou viva. O Missionário indaga: "Por que fez isto?" — "Porque meu marido me xingou".

(35) Note-se que nem sempre a moça se casa cedo. E, por outra parte, o gênero de vida envelhece-a precocemente, e talvez bem prematuramente cesse a sua fecundidade. Não nos foi dado verificar em qual idade terminam as regras na mulher. Sabemos, sim, que a menstruação inicia pelos 14 anos e que conhecem e empregam plantas para a regulação do catamênio.

(36) O missionário Pe. João Marchesi, com um tirocínio de quase 40 anos entre as tribos do Uaupés, estigmatiza "o cinismo com que enterram vivos os recém-nascidos, sufocando-os como se faria a qualquer animalzinho" (ap. "Os Tucanos", p. 26).

(37) Dentre os mais repugnantes, o episódio narrado pelo Pe. Afonso Kuipers, ocorrido no povoado de África, margem esquerda do Papuri, Colômbia. Foi enterrada de pé uma criança de seus oito anos, deforme, de cabeça grande; e como a cova era pequena, a mãe pisava na cabeça, fora da terra "para enterrar mais e não continuar chorando."

que ele não tem pai. Há uma exceção: em geral são poupados os filhos dos civilizados (39).

Objetos da maior vergonha são os filhos incestuosos. Com o máximo segrêdo será provocado o abôrto ou executado o infanticídio.

2.º — *do quarto ou quinto filho consecutivo do mesmo sexo*. Especialmente se forem mulheres (40).

3.: — *dos filhos gêmeos*. Um dos dois será eliminado; Regularmente o segundo, a não ser que outro motivo aconselhe o contrário. Por exemplo, eliminação de preferência o defeituoso, ou a menina. Parece que a razão dêsse crime é a dificuldade, para a mãe, de criar dois filhos simultaneamente, com todo o trabalho que lhe cabe; e não outro motivo de caráter mágico ou supersticioso (41). Informou Patrícia Vasconcelos que o marido bate na mulher quando dá à luz filhos gêmeos.

Entretanto causa espécie este diverso modo de agir: quando uma criança ficou órfã de mãe, não será morta, porém passará aos cuidados de outra mulher. Quando, ao invés, se trata de gêmeos, nenhuma mulher tomará a si o encargo de criar um dos recém-nascidos, mesmo quando haja alguma recém-lactante que acabou de perder o seu filho (42). Ainda nestes casos não transparece motivo algum supersticioso, senão apenas o egoísmo das mulheres e a nenhuma amizade entre si. Se tomam cuidado do órfão, é por imposição inviolável dos irrevogáveis costumes da tribo.

4.º — *dos filhos defeituosos*. Qualquer defeito físico notável é fatal ao recém-nascido. Nem se pode crer que se trate de razão mágica, senão, por um lado, a grande vaidade dos pais, sobretudo da mãe; e, por outro, o pensamento que será de peso à tribo, a qual

(38) Não constitui, porém, impedimento matrimonial para a donzela-mãe. É um sinal de que não tem "malefício de esterilidade".

(39) Conhecem-se casos em que os avós da criança se orgulharam, porque seus netos eram "filhos de branco".

(40) Em março de 1957 uma mulher ainda moça recolheu-se ao hospital de Pari-cachoeira, rio Tiquié, em estado grave, em consequência de um abôrto. Inquérito posterior apurou que se tratava de abôrto criminoso, com expulsão do feto em dois pedaços, com intervalo de dois dias. E a causa fôra o receio de uma criança do sexo feminino, como as duas precedentes. Não conseguimos apurar se no caso teria intervindo algum pajé, que *previra* o sexo do nascituro.

(41) Os Missionários têm conseguido salvar e criar alguns gêmeos, e, quando crescidos, isto depois dos quatro ou cinco anos, os pais os recebem de bom grado, antes os exigem.

(42) Confirma-o o Pe. Antonio Giaccone dizendo que viu mulheres recém-parturientes descarregando os peitos, ou amamentando algum cachorrinho antes que alimentar um filho alheio ("Os Tucanos" p.53).

precisa de indivíduos perfeitos e fortes, e só a estes deseja. Mais facilmente escapam (como se comprovou) os surdos-mudos, por que só muito mais tarde conseguem verificar-lhes o defeito.

2) O parto

O parto considera-se uma operação fisiológica da mulher, como qualquer outra, e que não despertará atenção ou cuidados. Apesar da falta de higiene e de medidas preventivas, estas filhas de Eva parecem ter o parto mais normal do mundo. Muitas vezes continuam trabalhando até aquêl momento (43), e reencetarão pouco depois sua vida normal trabalhosa.

Os homens, porém, sairão da maloca (ou de onde se der o parto), abandonando, quiçá, a parturiente entre dores, porque está determinado que não podem assisti-lo. Por esta razão, se há hóspedes na maloca, a parturiente se recolherá dentro de algum apartamento, se houver, ou o prepararão a tempo, para essa finalidade, ou então sairá da maloca para dar à luz no mato. Como também não deve haver no local machado, facão ou qualquer outro objeto de ferro ou metal.

Entretanto, na maioria dos casos, a mãe terá convidado outra mulher para assisti-la. Esta, como se fôra madrinha da parturiente, adquire sobre ela alguns direitos: chamá-la-á *Max-kôá* (afilhada), e ela, por seu turno, di-la *Pax-koá* (madrinha), e deve prestar-lhe os serviços pedidos.

A fim de esconjurar qualquer mal para o recém-nascido, o pajé ou um *Komû* virá «soprá-lo» e a sua mãe, com a fumaça do seu cigarro, informou Dorotéia Brito. Como preventivo de doenças marcará o rosto da criança com numerosas mas pequenas manchas vermelhas da substância mágica carajurú.

3 *Nihî-pkô* («Couvade» ou chôco)

Vigora o chôco (*Couvade*) entre as tribos do Uaupés (44). Mal nascida a criança, a mãe, com auxílio da *Pax-koá*, corta-lhe o cordão umbilical. Outrora faziam-no batendo entre duas pedras, hoje com uma gramínea cortante, a tiririca, ou uma fasquia de taquara, ou

(43) Foi-nos relatado pela Irmão leigo Salesiano, o Agrônomo Teotônio Ferreira, o caso de uma índia em S. Gabriel, a qual trabalhou na roça pela manhã, à tarde teve criança, e ao dia seguinte veio retomar seu trabalho. São freqüentes os casos em que os Misionários mandam-nas tomar repouso e elas recusam.

(44) De algumas lendas de evidente origem patriarcalista, resulta que não sempre existiu o chôco. E que a mulher é que se recolhia à rede nos seus incômodos. A narradora, Dorotéia Brito, a certa altura da lenda

mesmo uma tesoura (45), e leva a criança ao rio para o banho.

Salvo raros casos de parto difícil (raríssimos os de morte), a mãe retoma logo os cuidados e trabalhos da casa. O marido, porém, se considera em estado de gravidez, *Nihî-pkô* de *Nihî*, criança, e *pax-kô*, pai). Por isso deve por-se de repouso ou resguardo, *Sihyogô*, durante seis dias (46): não trabalhará, evitará sair de casa, de tomar sol, passará a maior parte do tempo na rede e sujeita-se a uma rigorosa dieta. «Se o pai trabalhar a criança adoecer, chorará dia e noite», assim nos explicaram.

É o conceito da ligação do pai com o seu filho, como sendo o próprio pai que se reproduz. Tudo, pois, o que acontece ao pai, não pode deixar de afetar a criança. Como o esforço, uma alimentação mais grosseira prejudicaria a criança, o pai deve abster-se dessas cousas (47). A espôsa, então, é que servirá ao marido cuidadosamente.

Tanto o pai, como a mãe, durante quatro dias só se alimentarão de mingau, sendo vedado o uso do peixe. É o tabú da alimentação.

O recém-nascido é uma reprodução do pai. A mãe faz apenas o papel da terra em que germinou a semente: quem produziu a semente foi a árvore, cuja natureza a semente reproduzirá. Desta concepção (48) derivam logicamente duas conseqüências: a primeira é o chôco ou resguardo do pai, a segunda, é que o filho pertence à tribo paterna e não à de sua mãe.

4) Imposição do nome

Pelos três anos de idade, quando a criança já caminha desembaraçadamente e começa a falar e dar os primeiros indícios de comi-

acrescentou espontaneamente que "antigamente era a mulher que se deitava na rede".

(45) O tuxaua da tribo fde-masã das cabeceiras do Komé-ya, afluente do Pirá-paraná, pediu-nos com instância que na visita sucessiva lhe trouxéssemos uma tesoura, de cuja utilidade ouvira falar.

(46) Temos visto alguns dos índios que freqüentaram as escolas da Missão submeterem-se a tal costume. E a palavra do missionário que tenta mostrar a inutilidade do costume, respondem: "Os velhos assim o querem".

(47) Esta crença da ligação íntima entre a saúde e bem-estar do pai e do filho, não vale apenas nos primeiros dias do recém-nascido, senão também que dura tôda a vida. D. José Domitrovitsch, quando superior da Missão de Pari-cachoeira pode assistir o seguinte episódio: Julio, o tuxaua Tukano local, ao saber que seu filho Mandú (o atual tuxaua, 1956) fôra mordido por uma jararaca, abandona o trabalho, vai para a sua casa, põe-se na rede e de regime, a fim de que não se agrave o estado do filho, o qual se salvou graças à injeção anti-oftídica que imediatamente lhe aplicou o Missionário.

(48) É um conceito evidentemente patriarcalista. Note-se que afirma o Pe. João Marchesi haver ouvido do Tuxaua Tukano Julio, de Pari-cachoeira, expressões semelhantes às dos Judeus (que eram patriarcalistas): "Os filhos do meu útero".

preensão, procede-se ao rito de *imposição do nome*, rito que termina com um caxiri.

Até esse momento a criança é Oê, isto é, «sem nome». Assim no-lo traduzem, nem sabem dar outra explicação deste termo.

Cabe ao pai, conforme o relato da Taryana Teodora, escolher um nome. Uma circunstância qualquer do momento, ou certa particularidade notada na criança, inspirará o nome. Percebe-se que assim os nomes podem se repetir, e efetivamente se repetem com grande frequência, embora não haja obrigação de impor o nome dos antepassados (49).

Com a mentalidade realista do indígena, podem aparecer não só nomes belos e poéticos, mas também ridículos e até indecorosos.

A convite do pai, dois velhos, possivelmente o pajé e um *Komû*, ou dois *Komûá*, munidos de cigarro, e um deles também com uma panela (como informou Dorotéia Brito), com brasa e resina, no próprio local do nascimento sopram a fumaça e defumam o ambiente em derredor, bem como a mãe da criança, «para não ficar doente», explicam. Por isso se diz «Nome Soprado, *Baxséke Wamê*». É um rito que valoria o nome impôsto e tem a força mágica de esconjurar da criança qualquer malefício.

Esta função dura um dia inteiro de sol a sol (50). Aparece ainda neste rito uma mulher com a função de *Pax-koá*, que nos traduzem por *Madrinha*. A criança é deixada à vontade, divertindo-se dentro da maloca, porém a intervalos sua *pax-koá* derrama abundantemente sobre ela um corante preto, preparado com a planta *ve'é*, deixando-o escorrer pela cabeça e o corpo do bebê. Os *Komûá*, e todos os presentes servem-se em profusão da bebida (caxiri) preparada para esta circunstância, e que é dada também à criança.

Mais tarde veio ao nosso conhecimento o que Stradelli escrevera sobre a imposição do nome e o lemos a Dorotéia Brito, a qual confirmou que tudo se passa ainda hoje como foi escrito por aquele autor no fim do século passado. Por essa razão transcrevemos o que se lê no seu Vocabulário Nheengatú-Português, ao verbete *Mucera* (p. 537):

«A de dar o nome, é uma das bonitas cerimônias indígenas, a que tenho assistido mais de uma vez. A imposição do nome se effectua

(49) A obrigação de dar aos recém-nascidos os nomes dos ancestrais, é costume dos que admitem a reencarnação, e tais não são os destas tribos.

(50) Em julho de 1955, o seringalista Armando Sarmiento, pôde assistir semelhante cerimônia entre os *Kubêwana* do alto Uaupés. Observou, então, que, por entre as cuias de caxiri e as fumaças do cigarro ritual, os *Komûá* iam narrando a história das origens do grupo, com o particular que, em se tratando de criança do sexo feminino, os narradores omitem as passagens referentes a *Wâx-tí*.

quando o menino, que deve recebê-lo, já começa a fallar e já anda por si, — entre os dous e três annos de idade. No dia aprazado os vizinhos se reúnem todos desde a madrugada, logo depois do banho matinal, na casa dos paes. O pagé, o pae do menino e o mais velho dos parentes, que tomaram banho mais cedo, estão desde antes do levantar do sol fechados num repartimento especial, preparado *ad hoc*, na extremidade opposta à entrada. Cada um tem na mão uma cuia de carajurú da luz, e no chão, no meio dos três, está ficando o cigarro ceremonial. Os que chegam se assentam em bancos dispostos de forma a deixar no centro entre a porta da frente e a dos fundos uma passagem livre e desempeida. As mulheres vão para a cozinha. Os três que estão fechados no quatozinho, depois de ter cada um enchidas as bochechas de fumaça, logo ao nascer do sol assopram por cima das cuias de carajuru em todas as direções, invocando pelos seus nomes as mães das cousas que vivem no ceu, nas aguas, nas mattas e sobre a terra, para virem e prestar atenção ao nome, que o menino vai receber, para protegê-lo e acompanhá-lo na vida, como protegeram e acompanharam os paes e os avós d'elle, que nunca faltaram com o que é devido às mães das cousas. A litania não é curta, e levam horas na invocação feita em voz alta, mas sem acompanhamento por parte dos assistentes, que sentados nos bancos, nas redes, em terra, como podem, enchem a casa, e bebem cachiry, que é servido largamente pelas mulheres que estão na cozinha e somente vêm para este serviço. Quando o sol chega a pino, isto é, ao meio dia, os officiantes, que ficaram fumando e bebendo calados desde que acabou a primeira invocação, recomeçam outra vez. A terceira invocação começa umas duas horas antes de deitar-se o sol; mas então já não se acham na casa somente os homens, mas também todas as mulheres e todas as crianças, e todos repetem em altas vozes o nome de cada mãe das cousas que os tres velhos invocam. A criança que deve receber o nome é deixada a brincar à vontade no meio do quarto, com os outros meninos, se os há, e quando está para desaparecer o ultimo raio do sol, o pagé, que com o pae do menino e o parente mais velho saiu do quatinho onde passou o dia, o pega nos braços e apresentando-o ao sol, de modo a fazer-lhe receber os últimos raios diz o nome, e este é então repetido por todos em altas vozes. O nome que o menino recebe é muitas vezes o nome, que já trouxe algum dos avós ou algum outro nome de que ao momento se agradem, e isto especialmente se trata de filho do chefe. Muitas vezes, todavia, o nome do menino é escolhido e lhe é dado em atenção ao objecto que estava pegando no momento em que o pagé o pegou para apresentá-lo ao sol, ao gesto que fez, à palavra que disse, porque então é como se o proprio sol lhe

desse o nome. Isso, pois explica como em muitos casos, quando se procura a significação dos nomes indígenas, se tem a surpresa de encontrar significações as mais disparatadas».

Observa-se atualmente que, mesmo antes do batismo, além do *Baxséke Wamê* dado pelo pagé, recebe outro nome cristão ou melhor um nome que costumam usar os civilizados. Em geral não se nomeiam senão por este nome cristão.

Muitas vezes recusam revelar ao civilizado o «nome soprado». Não é provável que nesta recusa entre um terror supersticioso (o *tabú do nome*) (51), como se o nome representasse parte da personalidade, e, por isso, revelá-lo seja prejudicial ao indivíduo. Com efeito, tratam-se pelo nome cristão, e, com relativa facilidade indicam o próprio «nome soprado» e os dos companheiros. As crianças no colégio por brincadeira e zombaria chamam os companheiros pelo *Baxséke Wamê*. Ocultam-no por vergonha, seja indecoroso ou não, a fim de parecerem civilizados.

Observa-se uma tendência a abreviar os nomes: Candí (por Cândido), Beré (Bernardo), Mandú (Manoel). E muitos, pela dificuldade de pronúncia, adulteram os nomes: Sabá (Sebastião), Putucho (Protásio), Burigúrio (Gregório), Duí (Luiz), Inhú (João), Baria (Maria), etc.

Gostam, outrossim, de dar alcunhas grotescas aos companheiros, máxime nos colégios.

Eis alguns dos nomes mais usados entre as tribos do Uaupés:

<i>Nomes de homem</i>	<i>Nomes de mulher</i>
Dyágoro	Anosáro
Dopíno (um pássaro preto)	Bu'ú (o peixe Tucunaré)
Dö'pó-sû (bicho-de-pé)	Dixsíro
Hakító	Duhígo (sentada)
Hená (um peixe)	Dumáha
Köomãno	Koõ
Ñáhuri	Ñamá paxkó (mãe do veado)
Ñamá saaró (chifre de veado)	Ñyígõ (preta, negra)
Ñyígõ (preto, negro)	
Omõsĩ	

(51) Pierre Gordon (*L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, p. 132) explica pelo *tabú do nome* a "tecnimnia", isto é, o costume (de resto bastante espalhado: Ásia, África, América, Oceania), de não proferir o nome do pai e designá-lo pela expressão: "o pai de Fulano" (dizendo o nome do filho). A omissão do nome seria um sinal de respeito, como se omite, em muitas tribos, o nome dos objetos sagrados e os Judeus, o de *Javé*. E assim releva que entre os Gold há interdição de citar o nome do pai, podendo-se, porém, dizer o da própria mãe ou esposa, porque estão em posição inferior. Igualmente entre as tribos do Caburí a mulher jamais pronuncia o nome do marido, dirá sempre "o Pai de N."

Öre-buru (frieira)	Óri pax-kó (mãe das flores)
Pahíro (grande, grosso)	
Pirõ dõhögõ (cobra sentada)	Pirõ dõhõo (cobra sentada)
Poá mãri (calvo, sem cabelo)	
Sapó-ro (espuma)	Semé (paca)
Séribi	Somé
Sibyá pōrá (filhos do sibyá)	Supyá
Sonã toãmi	
Umúpo	
Ū're (rouxinol)	
Ū're-tõ (cacho de pupunha)	
Wirõ (vento)	Wexkoryó (um pássaro)
Yepá-sõnyá (pessoa lendária)	
Yuxkó-ro (uma madeira)	
Yupúri	Yu'sio
Entre os <i>Tuyuka</i> também:	Entre os <i>Bará</i> :
Tunú (flauta?)	Bwénomyo
Iñafihĩ	Kamoõ
Dépo (pé)	Neñõ
	Nomĩ
	Yawira
	Yexpádwa

5) Designação dos filhos conforme a idade

É variada a nomenclatura que usam para designar a criança, de acordo com o seu desenvolvimento:

1.º — Até o dia da imposição do nome diz-se ðê;

2.º — «*Mani*, parece, é um termo usado em alguns lugares equivalente a *bebê*;

3.º — Nos primeiros meses, visto que o bebê tem a epiderme mais clara e avermelhada, dizem-no *Soãgõákã*, isto é, vermelhinho (Fem. *Soãgõákã*; pl. *Soãrá: kã*);

4.º — Quando já tem o corpinho um pouco mais firme, de sorte que já pode ficar sentado no colo, carregado ao braço ou reclinado ao ombro, dizem-na *Duhigõ* (F. *Duhigó*, pl. *Duhirá*), (que quer dizer «o que se senta», ou *Dõxpó-peógõ* (F. *Dõxpó-peógo*, pl. *Dõxpõ-peõra*), i. e. «reclinado ao ombro».

5.º — Diz-se *Bõagõ* ou *Büagõ* (F. *Büagó* ou *Bõagó*, pl. *Büãrá* ou *Bõãrá*), quando já engatinha (de *bõa*, engatinhar); isto é «o engatinhante»;

6.º — Quando já começa a firmar-se sobre as pernas dizem-na *Nũkũgõ* (F. *nũkũgõ*, pl. *Nũkũrá*), i. e. «o que está de pé» (de *nũkũ*, estar de pé);

7.º — Quando já caminha dizem-na, por isso mesmo *Syagö* ou *Sihyagö* (F. *Syagó* ou *Sihyagó*, pl. *Saãrá* ou *Sihyãrá*), i. e. «o caminhante» (de *sihyá*, caminhar);

8.º — Pelos dois ou três anos se diz *Büxkôákã* ou *Böxkôákã* (F. *Büxkôoákã* ou *Böxkôoakã*, pl. *Büxkôrákã* ou *Böxkôras kã*), i. e. «crescidinho» (de *böxkôá*, crescer), ou *Büxkô-pö*, pl. *Büxkôrá-pö*).

9.º — Após a imposição do nome é *Buxtuyágö* ou *Buxtuyégö* (F. *Buxtuyágo*, *Buxtuyégo* pl. *Buxtuyãra*, *Buxtuyëra*).

10.º — Dos seis anos mais ou menos, até a iniciação é *Wimägö* (F. *Wimägö*, pl. *Wimãrá*);

11.º — Desde a época da iniciação pubertária, o rapaz se diz *Ma'mã*, e a donzela, *Nö'myó*. (Não se confunda com *nü'myó*, mulher).

12.º — Para indicar que já está ficando mais encorpado, usam as expressões: *Niri-büxkô* ou *Nini-böxkô*, para o rapaz, *Niri-büxkôö*, para a donzela (pl. M. e F. *niri-büxkôrá*).

6) Educação dos filhos

Em toda a primeira infância as crianças de um e outro sexo estão aos cuidados maternos. O bebê passará da rede para os braços maternos ou de uma irmã mais velha, e dormirá na mesma rede com sua mãe. Dar-lhe-á esta do seu leite, mais tarde mingau de farinha ou de banana.

Leva sua criança ao banho, pela manhã, depois à roça, onde ficará deitada a uma pequena rede à sombra de uma árvore, ou de algum galho espetado ao chão, ou sob as vistas de alguma irmãzinha, enquanto a mãe trabalha.

Sol, chuva, banhos, picadas de inseto, tudo contribuirá para ir enriquecendo a delicada epiderme e habituando aquele organismo à resistência.

Voltando para casa, com um aturá às costas, cheio de raízes de mandioca, a mãe trará sua criança de encontro ao peito, com auxílio de larga embira, que lhe pende do pescoço, (é o processo que se diz *sã-wöá*) ou acavalada ao quadril, *sã-rëá*.

Estando sempre em companhia da própria mãe, a criança aprenderá antes a sua língua (52), se a mãe ainda não aprendeu o idioma do marido. Os meninos, apenas crescidos, pelos cinco anos, se emancipam dos cuidados maternos e seguirão de preferência o pai

(52) É verdade que os meninos logo seguirão o pai e se esquecerão da língua materna. A própria mãe, depois de algum tempo de casada, talvez só falará o idioma dos habitantes da maloca. Por isso raramente os filhos saberão o idioma materno. Temos verificado que, no máximo, dêle conhecem apenas alguns vocábulos.

à caça ou à pesca, ou ficam brincando em grupos pelo mato, à procura de frutos, ou pelos rios, nadando e pescando.

As meninas, ao contrário, continuam ao lado e sob a vigilância da própria mãe (53), ajudando-a, conforme a sua capacidade, nos seus trabalhos. Vão com a mãe à roça, arrancam raízes de mandioca, voltam com seu fardo de mandioca ou de lenha, ou carregando algum irmão menor, tomam conta das crianças e até ajudam na preparação dos alimentos.

A menina, embora destinada a abandonar a nação e, como esposa, fundar uma família em outra tribo, é contudo elemento de grande valor econômico para seus pais. Em alguns casos os pais a cedem aos civilizados, para os serviços de casa, em troca da conveniente recompensa; ao atingir, porém, a puberdade, buscá-la-ão para o rito da iniciação e depois para o casamento conforme os costumes da tribo (54).

Se, por acaso, um indivíduo morre deixando filhos em outro povoado ou maloca, um seu «irmão» (será um parente próximo, o tuxaua ou outro qualquer), fazendo longa viagem, se necessário for, irá buscar os órfãos de cuja manutenção e educação se encarregará.

É extraordinariamente grande o espírito de liberdade em que são criados os meninos. Vão aonde querem, sem licença dos pais ou sequer aviso prévio (55). Agem como lhes apraz. Não atendem aos pedidos que lhes dirigem os pais. Não executam os trabalhos pedidos. Os mínimos caprichos da criança (56) são atendidos. Desde cedo oficialmente fumam e bebem as bebidas fermentadas nos caxiris. Com tal independência poder-se-ia prever o desenvolver-se de tipos revoltosos e briguentos, o que efetivamente não se dá. É que, contrabalançando ao espírito de autonomia existe o de absoluta adesão às leis disciplinares da tribo, espírito que se desenvolve com

(53) Notava um Missionário que à menina, habituada a estar sempre ao lado da própria mãe, custa-lhe muito a vida do internato no colégio das Missões, ao passo que os meninos se adaptam mais facilmente, nem pensam em voltar para a casa.

(54) O Pe. Humberto Limpens citou-nos um caso, sucedido pouco antes do 1947. Até a época do casamento a menina ficou trabalhando com os brancos. O pai o havia permitido como paga de uma espingarda.

(55) Frei Laureano da Cruz narra como uma imprudência do capitão João Palácios, na denominada "Província dos Encabelados" (por trazerem, os índios cabelos muito compridos) provocou o ressentimento dos indígenas que trucidaram o capitão e muitos civilizados. E explica: "E gente tão fidalga que até dos próprios pais não toleram um piparote" ("Descobrimientos" p. 99).

(56) O menino é que decide se se vai internar no colégio, se não voltará no ano seguinte, se quer sair no decorrer do ano, etc. Os pais nada fazem ou dizem para essas decisões.

as crenças, e firma-se pelo exemplo dos velhos e as práticas cerimoniais.

Não há realmente nenhuma escola ou instrução oficial, a não ser o «curso de iniciação pubertária». Porém, a maloca quer com sua vida habitual, ou a extraordinária das festas, é toda ela uma escola prática e social.

Um «curso de profissão doméstica», a filha o faz ao lado da mãe, vendo-a trabalhar, ajudando-a, recebendo as suas correções. Ao chegar à idade núbil, estará perfeitamente preparada para organizar e dirigir o novo lar, como dificilmente uma sua coetânea dentre os civilizados o conseguirá. Atualmente, nos educandários das Missões, não só freqüentam um verdadeiro «curso de economia doméstica», mas até algumas se habilitam em trabalhos que são especialidades de outra tribo (57).

Preparando seus pequenos arcos e flechas para os divertimentos, ou vendo trabalhar os homens e, algumas vezes, auxiliando-os espontaneamente, os meninos também se habilitam nos diferentes trabalhos masculinos (58). É todo um processo intuitivo de aprendizagem, despertando o interesse das crianças, desenvolvendo a capacidade de imitação que possuem bem radicada, num ambiente de liberdade, alegria e bem-estar. Um conjunto, enfim, de condições de acôrdo com a psique indígena, e por isso asseguradoras de um feliz resultado. Não raro os rapazes se tornam mais hábeis que os próprios pais.

Há tantos trabalhos que executam coletivamente, ou, ao menos, com auxílio de outros, como as derrubadas, as limpas da roça, a construção das casas, a fabricação das canoas. Esses se fazem com desenvolvimento de uma maior alegria e emulação, que favorecem o crescimento do amor ao trabalho e ao seu aprimoramento.

Pode-se, sem receio, afirmar que os pais se interessam pela educação material dos filhos. É ambição do pai que seu filho seja um guapo pescador, marinheiro ou caçador (59). Não lhe negará para isso os seus conselhos e sua experiência.

(57) Contudo estes trabalhos, que estão fora do padrão primitivo da tribo, constituem conhecimento que a mãe ou não ensinará ou talvez a filha não queira aprender. É fato que muitas verificamos: as filhas não sabem tudo o que sabe e faz sua mãe.

(58) Nunca, porém, nos femininos. Riam-se, a principio, contou-nos o Pe. João Marchesi, quando viam o Missionário acender fogo e preparar a própria comida, porque «é trabalho de mulher». Hoje em dia já se vê um homem da geração môça, que passou pelas escolas da Missão, carregando um seu filhinho, quando a mulher está onerada com um aturá nas costas ou outros grandes pesos.

(59) Hoje muitos pais já se interessam por algo mais, e trazem seus filhos à Missão para que os faça «brancos». Um pai trazendo uma menina de seus oito anos para o colégio, recomendava à Diretora que a «instruisse, ensinasse o português, a fim de que depois pudesse casar

7) Iniciação pubertária

Por *iniciação pubertária* ou «rito de passagem», entende-se a entrada oficial do indivíduo que atingiu a puberdade, para a vida social da tribo, passando a tomar a responsabilidade de suas ações. Para isso receberá também a devida instrução sobre o «direito costumeiro» do grupo a que pertence, as obrigações e direitos dos indivíduos. E também, só para os rapazes, a explicação de certos costumes e as lendas que constituem o patrimônio histórico e cultural do grupo.

Tanto os do sexo masculino, como os do feminino devem submeter-se ao «rito de iniciação pubertária» (60), após um curso teórico-prático. Trata-se de uma função religiosa, como se fôsse a consagração ou santificação do indivíduo, que é integrado no grupo dos cultuadores de Wãx-ti.

a) Curso de iniciação masculina — *Miri-mêra a'mô-yesé* (61)

Conforme o número de habitantes de uma maloca, os jovens, ao atingirem a puberdade (62) (praticamente quando começam a mudar de voz), são reunidos em grupos, em lugar apartado, para o curso de iniciação, que se denomina *Miriá-mêra a'mô-yesé*, isto é «rito de iniciação com os instrumentos sagrados ou *Miriá*». Em muitos casos improvisam-se para isso barracas mais no interior das matas.

com branco». Depois que passou alguns anos no colégio, a criança se considera superior, e como tal é tida pelos outros. Passou a ser «branco».

(60) Os Missionários com ação paciente e prudente vão conseguindo alterar os costumes indígenas, embora lentamente, com adoção dos costumes cristãos e extirpação dos que se opõem à moral do Evangelho, ficando tão só os que não ferem a essa moral. Por exemplo, muitos dentre os rapazes se acham internados nos colégios da Missão na época da iniciação pubertária. São poucos os casos em que os jovens, em tal época da vida, deixam de voltar ao colégio, a fim de passarem pelo «rito da iniciação». E alguns afirmam que o rapaz pode casar-se mesmo sem se haver submetido a tal rito.

(61) Estes dados se baseiam em descrições feitas por indígenas das tribos Tukano, Wanana, Pirá-tapuya, Taryana, Tuyuka, Desana, Bará, Kumãdene e Baré. Este último informante fê-lo conforme reminiscências de sua iniciação, mais de trinta anos antes, em Tamanduá. É, porém, um costume geral de todas as tribos da região, do grupo Tukano, como do Arwáke e do Makú, assim afirmaram os próprios indígenas.

(62) O Baré Plácido de Melo informou-nos que, quando da sua iniciação eram ao todo uns 20 rapazes, e os instruíam umas dez pessoas, entre pajés e *Komúá*. Era, porém, tremendamente enfadonho. Quando um pajé acabava de falar, vinha outro, repetindo as mesmas cousas, alguns já bêbedos. Eles ouviam com medo, acreditando em tudo. Lembrava-

O curso que dura várias semanas, ou até dois e três meses, conforme o aproveitamento dos alunos, é dirigido por um ou mais pajés e *Komûá* simultaneamente. Há um conjunto de provas dolorosas (63) para verificar o espírito de sacrifício e resistência dos rapazes. Desprovidos de roupas, ficam sujeitos às intempéries, quatro vezes são açoitados pelos *Komûá*, nas costas com caniço, mantendo os braços cruzados ao peito e não podem chorar (64). Alguma criança disfarça para enxugar as lágrimas, disse um informante.

Põem-lhes punhados de pimenta na bôca e ordenam que as mastiguem. Quando são vários, estão dispostos em linha, e, com um pau cavam um buraco no qual cuspirão depois. O não acertar com o orifício, será motivo para castigo. Pela madrugada tomam banho no rio, ao regressar bebem um pouco de *Karpí*.

São obrigados a grande jejum, *be'tisé*, e seu alimento obrigatório são as larvas das cabas.

Passam horas inteiras sentados ao chão, ouvindo os pajés narrando as tradições, contando as lendas, ensinando as obrigações como membros da tribo, esposos e pais, dando conselhos, fixando as relações com as tribos vizinhas. Estas instruções são entremeadas de caxiri e do aprendizado de fabricação dos cestos, redes de pesca, e outros trabalhos dos homens.

Ao narrar as histórias dos *Miríá*, põem ao lado de cada menino um dos instrumentos misteriosos, a fim de poder observá-lo bem (65). Não consta que haja o instrumento «berra-boi» (*bull-roar*) entre esses índios.

Devem dar prova de aproveitamento dessas instruções, diversamente são batidos pelos *Komûá*. Esse curso, embora curto, é, porém, intensivo, e exerce grande influência nos jovens. Cresce ne-

se de um velho pajé que sabia muitas histórias e as contava muito ao gosto das crianças. Nos povoados menores, será talvez um único candidato à iniciação, como foi o caso de Felisberto de Urubucuará, e do jovem Graciliano Carvalho, Pirá-tapuya de Tatá-punha. Este ficou dois meses isolado numa casa e aí vinham os velhos dar-lhes as lições e contar-lhes histórias que ele devia repetir no dia seguinte.

- (63) Parece que há campo para a inventiva na aplicação das provas. Num povoado de Tiquié, encontramos dois rapazes que traziam em cada braço uma ferida ao redor do punho, como se fôra produzida por uma algema.
- (64) Consta-nos de um jovem que não resistiu aos golpes e sentindo-se humilhado e desprezado pelos da tribo, teve que retirar-se pôr-se a serviço dos brancos em S. Gabriel.
- (65) O instrumento é elemento essencial para a iniciação masculina. Além das informações positivas obtidas, di-lo o próprio nome do rito: "*Na porá-ré miríá-mêra a'mo-yêrá*", exprimem-se os indígenas, isto é, iniciação dos filhos com os *miríá*. Esta é também a opinião de Koch G. (Z. I. 220).

les o temor do pajé (66), tomam consciência que deixaram de ser meninos, tornam-se sérios, graves, ostentando certa altivez no seu procedimento, pois agora são cidadãos perfeitos e habilitados a constituir família.

Térmo dêsse curso é o incesto com a própria mãe, com a assistência do pai e do pajé ou *Komû*, assim depuseram indígenas de várias tribos. Esse rito marca o início da vida sexual pública, porque até essa época só podem praticá-lo às escondidas.

b) *Curso de iniciação feminina — Mō-yōāsé* (67)

De modo semelhante a menina «quando fica môça», conforme a expressão indígena, isto é, quando atinge a idade das regras (68) e lhe vem o primeiro mênstruo, *a mōsé*, deve passar pelo rito de iniciação pubertária.

Naturalmente não se pode com antecipação marcar data para isso. Compreende-se igualmente que é praticamente impossível realizar-se esse rito com um grupo inteiro, como na iniciação masculina se atentarmos que são pequenos povoados ou apenas uma maloca.

(66) Nisto insistiu muito um dos informantes, grande medo do pajé, pois, apesar de não lhes bater diretamente, ordenava que os velhos, os *Komûá* o fizessem.

(67) Consta que se pratica também, e com especial solenidade, entre os Caboclos descendentes dos índios Coianá, no interno da mata a uns três quilômetros de S. Joaquim do Coané (foz do Uaupés). Ouvimos a descrição que segue diretamente de pessoas que passaram pelo rito, duas delas logo imediatamente após a iniciação, podendo não só fotografar uma delas com os cabelos cortados, mas alcançando até, mediante a oferta de um vestido, os seus cabelos. Pertencendo as informantes a dez tribos diversas (Tukano, Pirá-tapuya, Taryana, Kumādene, Karapanã, Tuyuka, Desana, Wanana, Bará e Makú) pudemos verificar que o processo é o mesmo. O que de particular havia em uma narração se harmonizava no conjunto, e talvez se dera com tôdas, embora alguma se esquecesse de narrar aquêl pormenor. Mais ainda, afirmaram-nos que em tôdas as tribos se realiza de modo semelhante o *mō-yōāsé*.

(68) Denominam-no "doença da lua, *Mūhī-pū dux'ti*". É uma prova a mais, entre tantas que tivemos, de como a vida íntima de cada qual é perfeitamente conhecida de toda a comunidade. O primeiro mênstruo se dá pelos 12 anos, embora a criança aparente, pelo seu desenvolvimento físico, apenas uns dez. As crianças de ambos os sexos só alguns anos após a idade pubertária é que se *encorpam*; isto é, só depois dos 14 ou 15 anos é que se dá, e de maneira quase sensível, o desenvolvimento do corpo, "tornam-se moços". No aparecimento do mênstruo, como na idade crítica da mulher, e pubertária do homem, não se notam perturbações fisiológicas anormais. A menstruação, como a concepção, sobrevem com regularidade durante todo o ano. De ordinário o catamênio é pouco abundante e não ultrapassa um dia.

A primeira menstruação é um fato perigoso para a jovem, ela pode ser vítima de Bisíu (VII — 4, d (5 c), *Bisíu a'mósé-re baásamí*, dizem, isto é Bisíu come o mênstruo. Conforme explicam, *come* quer dizer que viria fecundá-la (69). (Vd. «*Lendas do Uaupés*»). A donzela será, então, a primeira a anunciar o fato e pedir a intervenção do pajé ou *Komū* (70).

Ademais, o rito é desejado pela menina, não só porque lhe dá liberdade para as relações sexuais públicas, como também porque, conforme as suas convicções, esse rito lhe vai assegurar partos felizes, como depuseram várias jovens. Por essa razão nenhuma donzela ou-saria casar-se sem o rito pubertário e o *mō-yoásé* (couto de iniciação). Alguma donzela núbil especialmente as educadas nos colégios, talvez diga, por acanhamento (71) que não praticou o rito. No entanto, ela mesma afirmará, em consonância com as outras, que uma mulher não se pode casar sem se haver submetido a essas práticas.

Patricia Vasconcelos deu a seguinte explicação da necessidade do rito, conforme instrução obtida do seu tio Marco de S. Luzia, rio Pa-

(69) Vai-se dando singular fenômeno de aculturação ou adaptação. Uma jovem por exemplo, se acha no colégio na época da primeira menstruação. Ela realizará o rito talvez muitos meses depois, quando volta ao seu povoado. Nem espera, conforme informação das próprias jovens, que venha o próximo mênstruo para realização do rito. Quanto ao mais, segue perfeitamente o que marcam os costumes.

(70) Uma das jovens informantes assegurou que será mais feliz a donzela que fizer esse rito com um pajé mais forte. Outra acrescentou que o seria mais ainda se fosse com um branco.

(71) A jovem Tukano Patricia Vasconcelos, órfã criada na Missão de Iauareté, e que até seus 25 anos (1956) tem passado a maior parte da vida nos colégios da Missão Salesiana, sempre negou haver-se submetido ao rito pubertário. Embora numa conversa aos 9 de março de 1956, fora de todo assunto tenha saído com a afirmação: "Agora não se faz mais o rito da iniciação", em muitos ocasiões têm afirmado que os indígenas "todos, mesmo gente de confissão e comunhão, continuam a fazer tôdas essas práticas antigas, também os ex-alunos e ex-alunas, da Missão". Em Setembro de 1955, em Taracuá, a propósito do rito da iniciação pubertária disse textualmente: — "Até as cristãs fazem assim". Pelo dia 4 ou 5 de março de 1956 contou um episódio que se dera consigo na última temporada em que estivera com seus parentes de S. Luzia, de setembro de 1955 a fevereiro de 1956, episódio que documenta como dos próprios indígenas cristãos só lentamente se consegue extirpar as crenças primitivas. Um dia sentira-se um tanto mal (os incômodos habituais das senhoras). O seu tio Marco, o qual, embora cristão, continua como pajé a praticar o "sôpro" e os outros ritos de Xamã, indaga se ela já havia feito o rito da puberdade. Respondendo ela que ainda não, o seu tio continuou: "Pois é, minha filha (sic), isso é porque você não fez o rito. Vamos fazê-lo agora?" Ela não aceitou (disse-nos). Então o tio dera-lhe a explicação do incômodo e da utilidade do rito pubertário, que transcrevemos.

puri. «A donzela tem o *nihī-koró* (vagina?) invertido e, por isso, não poderá sair a criança. O pajé ou *Ko-mū* vai pô-lo «na posição conveniente», mediante o rito e o couto. O rito, além disso, faz que «o *nihī-su'ti-ro*, útero, não cresça muito, pois, neste caso, terá dois filhos de uma vez, e isso é uma vergonha para a mulher».

Este rito equivale essencialmente à «defloração religiosa» que praticam outros grupos humanos. Porém pelas liberdades precedentes, embora sem caráter oficial (antes devem ser ocultas), que se passam mesmo entre crianças e adultos, a menina ao atingir a menstruação já tem o himen rompido. Disto, pois, não se fará questão no rito. Dar-se-á, porém, um couto oficial, *mō-yoásé*, no primeiro dia (e em alguns povoados também nos dias sucessivos) com um rapaz da escolha da moça ou do seu pai (72), e, no último dia do rito, com o *Komū* ou pajé (73).

Degenerou o conceito de que esse escolhido devia ser o *herói* do grupo, reconhecido depois de uma luta com outros, como se faz entre algumas tribos. Entre os uaupesinos não há prova alguma que determine a escolha; a favor do escolhido só há um título, a sua juventude. Algumas donzelas afirmaram que era um «môço forte». Nos rios freqüentados pelos civilizados, também estes podem ser escolhidos para tal função, e o têm sido. Para tal escolha, pensamos não entra apenas o instinto interesseiro do indígena, senão também o supor o branco de uma natureza especial (74), de cuja relação pode vir benefício para a jovem. Esta opinião foi manifestada por várias jovens.

(72) A escolha do rapaz é feita pela própria moça, em alguns lugares, e em outros, povoados e malocas, pelo seu pai. Uma jovem Tukano de Pari-cachoeira declarou que não gostava do rapaz que seu pai escolhera. Parece que onde há mais *Komūá* a escolha do executor do rito é sempre do pai da donzela. Se o pai é *Komūá*, ele mesmo executará o rito com sua filha. Não sabemos se isto é também uma obrigação sua. De um *Komūá* de Juquira, rio Uaupés, soubemos que ele pessoalmente o fez com suas três filhas, como uma delas no-lo informou. Os serviços do pajé ou *Komū* são sempre remunerados, bem como os da *mō-parkoá*; não, porém, os do rapaz. Este não é o futuro esposo, que deve pertencer a outra tribo, e o rapaz do *a'mósé* regularmente é da mesma tribo que a donzela. Uma jovem Makú acrescentou que o rapaz era seu parceiro obrigatório de danças, como o pudemos posteriormente verificar.

(73) Note-se que, de acôrdo com as descrições que obtivemos, o primeiro couto não é com o pajé ou *Komū*, como se poderia prever, porém com o jovem.

(74) Muitas vezes, e em circunstâncias diversas, o indígena tem manifestado a opinião de ser o civilizado dotado de uma natureza diversa da do índio. Foi essa a resposta que o tuxaua de Pari-cachoeira, Julio, deu ao Pe. João Marchesi, que lhe afirmava não devia receio do *Dohasé* (malefício), assim como não o temia o Missionário. "O branco é de natureza diversa, respondeu, por isso não pega o nosso *dohasé*."

A moça deve ser, então, separada dos habitantes da maloca. Não sabem (e esta parece-nos a hipótese mais provável) ou não quiseram as donzelas dar o motivo dessa segregação. E' que se considera, nessas circunstâncias (75) perigosa para os demais, uma vez que é procurada por *Bisú*.

No regime de maloca, faz-se dentro desta um cercado para a moça, dito *a'mō tuakū*. No regime de povoado, talvez ela seja isolada dentro de uma barraca (76). Durante este tempo, que vai de três dias a quatro semanas, conforme as tribos, a jovem estará sempre fechada, não pode tomar banho, sairá apenas quando necessário e rapidamente, procurando não encontrar-se com pessoa alguma.

Lá, enquanto a moça se mantém sentada num banquinho, ser-lhe-á cortado o cabelo por uma mulher que se diz *mō-paxkoá*, isto é, madrinha de iniciação (77). «É para trocar por um cabelo novo» foi a única explicação. Conforme informações obtidas por Koch G. Z. I. 357), o cabelo da jovem era aproveitado para a confecção das máscaras de *Wāx-ti*. Aparece assim mais um elemento de ligação entre o rito pubertário e o culto de *Wāx-ti*.

O rosto, e especialmente o corpo, são pintados abundantemente com tinta preta de *dyá-wé*, por outra mulher, que se considera igualmente *Paxkoá*. Ambas as madrinhas receberão algum presente da moça, e ficam também com direito aos serviços seus. A pintura do corpo se faz como habitualmente, por meio do cilindro de molongó (VII-3,b(2)).

Para o corte do cabelo serviam-se dos dentes afiados da *piranha* (serrasalmos de diversas espécies e outros animais. Por essa razão, escreveu Stradelli, as tribos do Rio Negro, que falavam Nheengatú, quando se introduziu o uso da tesoura, denominaram-na *Piranhá*. O artefato para o corte dos cabelos entre os Tukano chama-se *Dōxpóse:ró*.

A *Mō-paxkoá* ou, em algumas tribos, a própria mãe derrama-lhe pelo nariz água com pimenta, servindo-se de um funil de folha de

(75) Releve-se que é perigosa não apenas nos dias do mênstruo, mas até que se tenha completado o rito. Com efeito, a reclusão pode dar-se fora do período menstrual, e pode durar toda uma lua. Parece que só os três primeiros catamênios são tidos como perigosos, e por isso sujeitos a um rito especial. A crer nas informações, durante as menstruações sucessivas a mulher não está obrigada a abster-se das relações sexuais, como observavam os Judeus.

(76) Uma jovem Makú de Iauareté, em outubro de 1947, retirou-se, para a iniciação, na própria barraca do pajé.

(77) Essa madrinha tratará a moça do *Yō-se:ko*, minha cortada de cabelo; e a donzela di-la *Yōō-ré se:ko*, a que me cortou (os cabelos).

ōhoá pūri ou *yōxsō-pūri*, «a fim de ficar iluminada» (78), «sair a gordura do rosto, e ficar sempre moça».

Executados o corte dos cabelos e a pintura do rosto, nenhuma pessoa poderá entrar na reclusão senão o pajé ou *Ko-mū*, o rapaz, e a mãe da moça (e, em falta desta, a avó ou mulher de quem depende a jovem, e a própria *Mō-paxkoá*. Jejuará muito; únicos alimentos permitidos são beijú, peixes pequenos (jacundá, pirámirim), formiga, *mexkā* (manivara) e *sirákaro* (beijú de tapioca). Serve-se da manivara (explicou Patricia Vasconcelos) «porque não tem gordura e o pajé lhe quebrou o ferrão».

Será, outrossim, sujeita a provas dolorosas: passará longas horas sentada no chão e toda a última noite de vigília. O pajé ou o *Ko-mū* debruçando-a sobre o fogo, cobri-la-á com uma peneira e «soprará» sobre ela, que se mantém sentada com a cabeça abaixada sobre os braços cruzados.

Traz-lhe durante esta cerimônia uma cuia com pimenta e dá-lha a cheirar, «para o rosto ficar sempre liso», isto é, não ficar cedo com o rosto enrugado. Simultaneamente a instrui sobre os deveres de esposa e mãe.

Algumas dessas instruções do pajé, como nos relatam as informantes, são: «ter bom procedimento para com a própria mãe — trabalhar bem — não fazer como fazem as outras (?) — quando moça trabalhar mais — ter carinho para com os velhos, guardar-se do piraboto — evitar a cobra grande porque engole (isto é fecunda) a mulher — deve fazer comida para o homem — trabalhar na roça — não apanhar muito sol, porque senão ficará velha depressa — trabalhar rapidamente — voltar logo para casa» (79).

Nada, entretanto, lhe dirá sobre a origem da tribo. Depois de defumá-la com a fumaça do seu cigarro, pronunciando ao mesmo tempo longo e ininteligível exorcismo, tem lugar a cópula (80).

(78) «Ficar com o rosto ou a pele iluminada» é uma expressão que temos ouvido com frequência, entre as jovens informantes. Parece que quer dizer um colorido sadio da face e, em alguns casos, pareceu-nos ter o sentido de «*illuminatio vultus*» dos Judeus.

(79) Essas recomendações contra o piraboto, a cobra-grande, e a própria interdição de comer do peixe paraíba, são índices de uma penetração das lendas tupi na civilização uaupesina. Como prova e para uma melhor compreensão dessas recomendações recordem-se algumas lendas, especialmente as de Tincum e as do Jurupari das versões Baré, a Taryana de Izi («Lendas do Uaupés», do autor).

(80) A cópula, conforme revelou o pajé Marco, de S. Luzia, rio Papuri, tem entre os Tukano, a finalidade de pôr em posição o *nihī-koró*, que se acha invertido. Mas tem, de ordinário, em semelhantes ritos, o simbolismo de uma união de forças e propriedades preservadoras dos ma-

O rito se encerra com um banho da alvorada, *Wáwa-kásé*, que nos faz pensar no banho da alvorada dos homens na festa de *Wáx-ti* (VII-4, e (2 b)). Cfr. Lenda do rapto dos instrumentos *miriá*). Organiza-se uma procissão dessas mulheres que se associaram ao rito, quiçá também outros parentes mais próximos da donzela. À frente vai o pajé defumando o caminho com um pedaço de panela *Ki-pu-tō koró*, com brasas, breu e pimenta, e exorcizará o rio jogando nele o conteúdo da panela, a fim de «afastar o bicho que está no rio» (81). A mãe empurra a filha à água e todos tomarão seu banho (82).

Em algumas tribos Arwake realizar-se-á depois um caxiri; é a festa que se diz *Karyamã*, (83) a qual pode durar até quatro dias (parece que é o mesmo número de dias da reclusão da jovem). Então, dançará ela com todos, inclusive com o pajé, e fumará com eles no cigarro feito de folhas de bananeira e de tabaco. Parece que nessa

les que o rito visa esconjurar. Talvez por isso tanto o pajé ou *Komū*, como o rapaz praticam nesta ocasião a cópula não só com a môça, senão também com a mãe desta e a sua *paxkoá*, conforme declararam as várias informantes do Uaupés.

(81) Explicaram que esse bicho era o *piraboto*. Ora, tal mamífero não existe no alto Uaupés, e, muito menos nos pequenos igarapés. Estamos assim diante de um transplante de crenças e lendas.

(82) Wallace (o. c.) traz ainda aqui um particular que não nos foi confirmado. É o seguinte: "Vencido esse prazo (um mês), reúnem-se ali, num dia designado, os parentes e amigos dos pais, que são para isso convidados, trazendo cada um deles um pedaço de cipo (trepadeira flexível). A menina é, então, trazida para fora da casa, perfeitamente nua, para o meio do grupo, que se acha no terreiro fronteiro à habitação. Cada um dos presentes, nessa ocasião, é obrigado a dar-lhe com o cipó cinco ou seis fortes chicotadas, n o peito e nas costas, de través, até que ela caia prostrada sem sentidos, acontecendo disso resultar-lhe por vezes a morte; se, entretanto, ela recobra o animo, ainda se lhe repete a operação umas quatro ou cinco vezes com intervalo de seis horas. Considera-se uma grande ofensa aos pais, quando as pancadas não são dadas com muita força. Durante essa prova, prepararam-se, em enormes panelas, tôdas as espécies de carne e de peixe. A seguir os presentes molham nelas os cipós que são dados, logo em seguida, à menina para os lamber. Daí por diante, ela poderá comer de tudo que desejar. E desde esse momento é, então, considerada mulher. Ela assim está apta para o casamento (o. c. 634).

Talvez seja uma confusão com o que se passa entre as tribos do Içana e entre os Kubewana do alto Uaupés, por ocasião dos dabacuris. Conforme nos disseram os Kubewana da maloca Ambaiba, foz do Querari, quando o pai de um rapaz trata de arranjar uma esposa para o filho, aproveita do dabacuri e aplica à môça escolhida três chicotadas de *adabi* (VII-4,e (2b)). Se ela suporta fortemente as pancadas, é indício que já está madura para arcar com as responsabilidades do lar.

(83) *Karyamã* é o nome do tipo de beijú prescrito para essa circunstância.

ocasião há jogos e brinquedos entre os indivíduos moços da maloca (84).

Por alguns dias se verifica a abstenção de trabalhos; por exemplo, não pegará no fogo «para não se queimarem». A seguir a môça retoma a vida normal, trabalhará na roça e em casa com sua mãe. Por um mês ainda, consoante informação de Dorotéia Brito, não poderá provar sal, nem comer piraíba ou carne de animais grandes, «para não estragar os dentes» (85).

Na menstruação imediata renova-se o rito da reclusão da jovem. Esta segunda etapa da iniciação pubertária denomina-se *Mahã-mi-nósé*. É idêntica à primeira, porém sem o corte do cabelo. Na menstruação sucessiva, *Məhēka-nisé* realizam-se ainda as práticas da iniciação pubertária. Desta vez, porém, não há segregação da jovem, e todos os atos se dão com mais solenidade, à vista de todos.

c) *Nomenclatura do parentesco e da afinidade;*

1) *Parentesco*

Entre as tribos do Uaupés é a geração que estabelece verdadeiro *parentesco*. Reconhecem-no não só entre *ascendentes* (*n̄dx-kākōra*, avós) e *descendentes* (*mari-bero-maxsã*), como também em linha colateral. E o *parentesco* impõe duas obrigações gravíssimas a saber, a de defesa (*vindicta*) e a de interdição matrimonial.

Os componentes da mesma tribo, embora nascidos e residentes em malocas ou povoados diversos, consideram-se *axkawerēra*; (86); termo traduzido, pelos que se exprimem em português por «parentes» e, algumas vezes, também por *irmãos*. Por essa razão opinamos (VIII-2, a) que, inicialmente, o *grupo local* coincidia com a *família*.

Os de outra tribo, mesmo os ligados por algum grau de *afinidade*, ou consaguinidade e também os *civilizados*, são todos «*axpēra*» (87), isto é, *estranhos, estrangeiros*.

(84) Falou-nos uma das informantes em "jogo do limão", por essa circunstância. Soubemos de uma menina Makú, por nome Teresa, que, nessa ocasião fugiu com o rapaz, com quem passou alguns dias. Parece que se trata de uma fuga convencional, porque na realidade retiraram-se para uma barraca a vinte ou trinta metros da maloca.

(85) A um jovem *Bará*, cunhada de um Karapanã, em cuja maloca, nas cabeceiras do Áua, ela se submetera ao rito pubertário, pudemos observar que, efetivamente, se sujeitava a uma severa dieta alimentar, não aceitando os nossos alimentos salgados, nutrindo-se de beijú, tapioca e frutas. Vimo-la, porém, aproximar-se do fogo, ativá-lo e pôr a assar para si algumas bananas verdes.

(86) Começa a estender-se o termo *axkawerēra* também aos indivíduos de outra tribo ligados pelos vínculos de *afinidade* e de *sangue*.

(87) *Axpēra* propriamente é o plural do pronome e adjetivo *axpī* (masculino e *axpego*, feminino, *outro*).

Verdadeiro parentesco, portanto, só existe entre os indivíduos da mesma tribo, e com todos eles.

2) Afinidade

Embora vigore rigorosa *exogamia de tribo*, o matrimônio estabelece entre os filhos e os parentes, tanto do seu pai, como de sua mãe, relações de *afinidade*, semelhantes às de *parentesco* (não, porém, as obrigações de *vindicta* e de *interdição matrimonial*) e com uma nomenclatura especial, conquanto menos rica de termos que a do parentesco.

Como vigora o «casamento preferencial» (regularmente com os primos de outra tribo) i. e. com os primos por parte de mãe ou *baxsúkãra* (Masc. sing. *baxsukö*, Fem. sing. *baxsuko*), admitem relação de *afinidade* dos *baxsukãra* entre si, como também entre os pais e a classe dos «possíveis esposos» dos filhos. Há termos próprios para esses «possíveis esposos», «possíveis sogros» e «possíveis genros».

Talvez mesmo não exista um termo para exprimir a relação de *afinidade*; empregam, então, um termo da relação de *parentesco*. Por exemplo, não possuem, os idiomas indígenas do Uaupés, termos correspondentes a *padasto*, *madrasta*, *enteado*, *enteada*. No tratamento *indireto* descrevem a relação que se passa, a saber, se diz: «mardo de minha mãe» (padrasto) «mulher do meu pai» (madrasta) «filho ou filha do meu marido, ou da minha mulher» (enteado, enteada). E no tratamento *direto* rhamá-lo-ão pelo nome do parentesco (tio, avô, etc.), e aos *enteados* dirão «filhos».

Há, sim, termos, embora também *classificatórios*, i. e. aplicáveis a toda uma classe de indivíduos, correspondentes a *genro* e *cunhado*, porém usados quase só para o tratamento *indireto*. Para o *direto* preferem os termos do *parentesco social*; destes termos indiretos apenas o mais romum, isto é, o que ocorre na generalidade dos casos. Por exemplo, ordinariamente o *sogro* «*ma-nix-kã*» pertence à classe dos «*tios maternos*» e se chamará *mêx-kã*. Excepcionalmente poderia ser da classe dos «*primos*» (*meö-kö* ou *tê-nö*) ou dos *avós* (*nöx-kã*), e seria, então, chamado por estes termos, e não por *mêx-kã*.

Igualmente o «genro», *buhí*, no tratamento direto é chamado *pa:khö* pelo sogro e *para-maxkö* pela sogra, porque ordinariamente é um dos *sobrinhos* (cuja mãe é «irmã» do sogro e o pai, irmão da sogra).

Do mesmo modo o «cunhado» *pê-nã* é, por via de regra, um dos *baxsukãra* ou *primos*, e por isso, no tratamento direto será chamado como *primo meö-kö* (ou *tê-nö*, noivo). Por via de exceção poderia ser da classe dos «*tios*», *mêx-kã*, ou dos «*avós*», *nöx-kã*. Não indi-

caremos, por razão de brevidade, estes outros termos que já estão elencados entre os do parentesco.

NB. a Mulher emprega no tratamento indireto, um termo especial, *nihí-so-parkö*, para designar os cunhados que são *mami* da «*Gens*» do seu marido. Ao passo que o termo *nihí-so-parko* (pl. *nihí-so-parko-nũmya*) equivale a «*concunhada*».

3) Nomenclatura classificatória

A nomenclatura do parentesco, usada não só pelos Tukano, como também pelas outras tribos do Uaupés, é essencialmente uma *nomenclatura classificatória*. Trata-se, com mais exatidão, de um *parentesco* que se poderia qualificar de *social* ou *tribal*, antes que de relações pessoais (88).

Únicos termos realmente *individualizantes* parece que sejam os correspondentes a *pai*, «*pax-kö*», e *mãe*, «*parkö*» (89), os quais se aplicam aos próprios *genitores no sentido estrito*. Todos os demais termos de parentesco, como *irmão*, *tio*, *cunhado*, etc., aplicam-se a uma *classe* de indivíduos, sejam eles ligados entre si por vínculo de consaguinidade ou afinidade ou não. Basta que sejam da mesma tribo e da mesma geração (embora com grande diferença de idades) de um que é realmente irmão, tio, cunhado, etc.

Por exemplo, dentro da tribo, a todos os indivíduos do sexo masculino da própria geração denominam *mami* ou *axkabi* («*irmão*» traduzem-nos para o português). Dizem «*mêê*, tio, aos da geração do seu pai, isto é, aos *irmãos* do próprio pai (a saber, a todos os *mami* ou *axkabi* do próprio pai), e por estes são chamados «*mê-kö*», *sobrinho*. E aos da geração dos seus avós dizem *avô*, «*pax-kö-ro*», e são por eles denominados «*parami*», *netos* ou *max-kö-kö*, «*filho-do-meu-filho*».

(88) Começamos verificando varias vezes que um rapaz dizia seu «tio», «*mêê*» algum indivíduo da sua tribo, ao qual uma indagação posterior apurava não ser irmão do seu pai.

(89) Quer dizer, portanto, que «pai» e «mãe» são os únicos termos de parentesco da língua portuguesa que têm perfeitos equivalentes em Tukano, e nas demais línguas indígenas do Uaupés. Todos os demais, quer de *consaguinidade* (como *avô*, *avó*, *irmão*, *irmã*, *tio*, *primo*, *sobrinho*, etc.), como de *afinidade* (*sogro*, *genro*, *cunhado*, etc.) não tem rigorosa tradução nesses idiomas indígenas. «*Ma-ni-kö*», por exemplo, que traduzimos por «sogro» não é para a esposa apenas o pai do seu marido; são todos os homens da tribo do esposo, que integram a categoria dos que este chama «*mêê*» (tio). Os próprios termos correspondentes a «filho», «*max-kö*» «filha», *max-kö* «aplicam-se também a toda uma classe de pessoas.

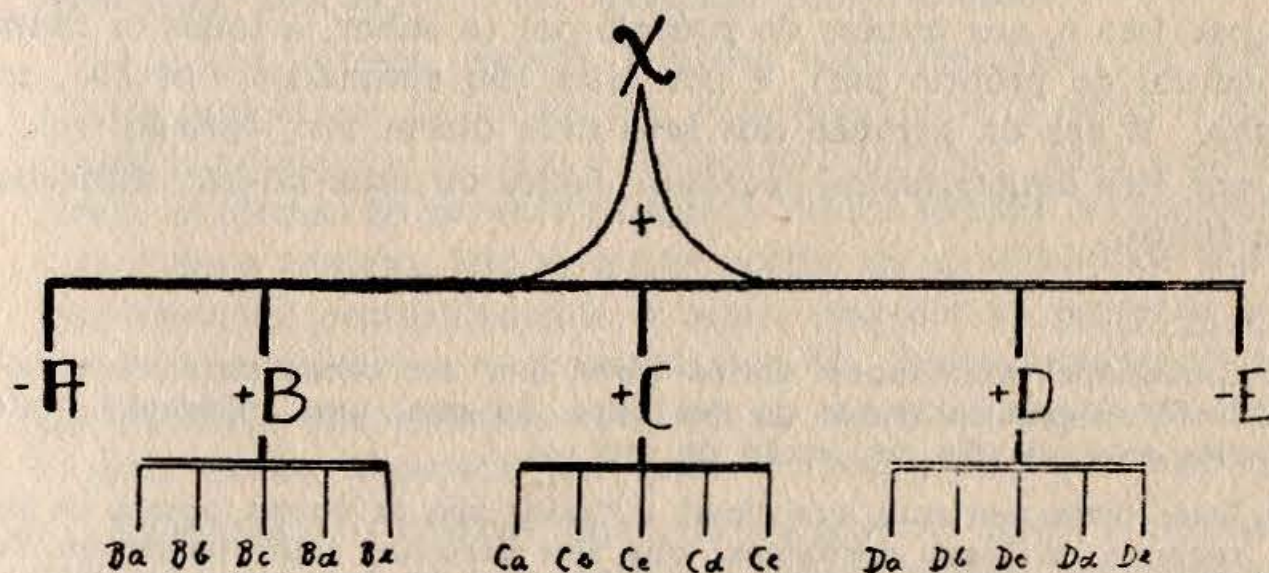
Quanto aos «irmãos», se o são no sentido estrito (isto é, filhos do mesmo pai e da mesma mãe, o mais velho se diz *mamí* (traduzem-nos «irmão maior») e o mais moço, *arkabí* («irmão menor»).

Quando se trata de «irmão de tribo», isto é, dos indivíduos da tribo que compõem uma mesma geração ou camada, os termos *mamí* e *arkabí* independem das idades; estão, ao invés, em função do grupo. A saber, todos os da «Gens» (vd. VIII-3, c), (empregamos o termo latino «gens» para designar as subdivisões da tribo ou *sib* dos Etnólogos Americanos) mais importante, quaisquer que sejam suas idades, são *mamí*; todos os da «Gens» inferior são *arkabí*. Isto é, uma «Gens» inteira, (sem levar em conta as idades dos seus membros) se diz *mamí* ou *arkabí* de outra.

Figuremos o caso do indivíduo *X* que tem cinco filhos, sucessivamente *A, B, C, D, E*; dos quais *B, C, D* são do sexo masculino, e *A, E*, do sexo feminino. Observe-se: 1.º que cinco é realmente o número médio de filhos conforme nossas «fichas antropométricas»; 2.º que desejam ter filhos de ambos sexos, e que uma filha mais velha é preciosa auxiliar da mãe na criação dos filhos menores. A filha mais velha *A* será *mamyó* de todos os irmãos; a mais moça *E* será igualmente *arkabyó* de todos. Se considerarmos o filho *C* será *mamí* de *D* e *E*, e *arkabí* de *A* e *B*.

Suponhamos ainda que os irmãos *B, C, D* se casem (90) e venham a ter igualmente cinco filhos cada um; os filhos de *B*: *Ba, Bb, Bc, Bd, Be*, os de *C*: *Ca, Cb, Cc, Cd, Ce*, os de *D*: *Da, Db, Dc, Dd, De*.

Teríamos a árvore seguinte:



árvore genealógica

(90) *A* e *E* casar-se-ão obrigatoriamente com esposos, *baxsukö*, de outra tribo; os seus filhos, porém não pertencem à tribo *X* (avô), e sim à do próprio pai. Os filhos de *A* e *E* (e todos os jovens de sua tribo e camada) integram, por sua vez, a classe dos *baxsukāra* ou “possíveis noivos” (i. e. dos que podem ser tomados como esposos) dos filhos de *B, C, e D*.

a) *X*, nessa árvore, com relação à primeira geração é *pax-kö*, pai; com relação aos da segunda geração é *pax-kö-Ro* (lit. pai-velho, isto é, avô)

b) A 1.ª geração *A, B, C, D, E* entre si são *mamí, mamyo, arkabí, arkabyó*, como vimos acima.

Em relação a *X* serão: «*max-kö*», filho, ou «*max-kö*», filha (no plural «*pōra*», filhos, filhas).

Relativamente à 2.ª geração, são «*pax-kö*», pai, ou «*mēē*», tio; isto é, *B*, por exemplo é «*pax-kö*» para os da série *B*, e «*mēē*» para os da série *C* e *D*; estes chamarão a *B* de «*mēē*» e *B* os tratará de «*mē-kö*», sobrinho (NB. à sobrinha chamará «*max-kö*», filha, e a sobrinha o tratará de «*mā-gā*», porque «*mēē*» é termo usado pelos homens, e «*mā-gā*» só pelas mulheres).

c) Na 2.ª geração (*Ba, Bb, Bc, Bd, Be; Ca, Cb, Cc, Cd, Ce, Da, Db, Dc, Dd, De*) entre si distinguem-se em *mamí, mamyo, arkabí, arkabyó*, conforme as idades, dentro da mesma série. Porém independentemente das idades, os da série *B* todos são *mamí* (ou *mamyó* se fôr mulher) para os das séries *C* e *D*, porque *B* é *mamí* de *C* e *D*. Os da série *D* são todos *arkabí* (ou *arkabyó*, sendo mulher para os das séries *B* e *C*, sem levar em conta as idades dos indivíduos, porque *D* é *arkabí* de *B* e *C*. Os da série *C*, também independentemente de suas idades, são *mamí* para os da série *D*, e *arkabí*, para os da série *B*.

Com relação a *X*, todos se dizem «*paramēra*», netos (*paramēra* é plural; Masc. sing. *paramai*; F. sing. *paramyō*). Note-se que todos os homens da geração de *X* (seus *mamí* ou *arkabí*) são considerados *pax-kö-Ro*, avós, da 2.ª geração.

4) Variações na nomenclatura

d) A nomenclatura de parentesco e afinidade, como se verá a seguir, varia conforme:

1.º — As relações de consangüinidade ou afinidade entre as pessoas nomeada e nomeante;

2.º — A posição hierárquica da «Gens» a que pertencem as pessoas nomeada e nomeante;

3.º — O sexo das pessoas nomeante e nomeada (a letra *m* indica que o termo é empregado exclusivamente por pessoas do sexo masculino; *f*, só por pessoas do sexo feminino; *m, f*, quando por ambos sexos).

4.º — A idade social, ou melhor, a geração de quem nomeia.

5.º — Há, em alguns casos, termos diversos para o *tratamento direto* (*apelativo* ou *vocativo*), isto é, entre os dois parentes; ou para o *tratamento indireto* (*designativo* ou *nominativo*), a saber entre o parente que fala, referindo-se ao seu parente, e uma terceira pessoa. Por exemplo, «*arkabí*» é o termo que significa «*irmão menor*» (mais môço); entretanto, no tratamento direto, isto é, ao chamar o irmão mais môço, dirá o mais velho: «*a'tyá nîhÿã*» (venha cá, *nîhÿã*, mano). Igualmente *arkabyó* quer dizer «*irmã menor*» (mais môça); no entanto, o mais velho chamá-la: «*a'tyá nūmyó*, venha cá, (*nūmyó*, mana).

6.º — Em muitos casos, ao falar de algum parente, com alguém (*tratamento indireto*), descreve-se a relação de consangüinidade ou de afinidade, por isso registramos também a *nomenclatura descritiva*.

Quando não há termo próprio para indicar relação de parentesco, e especialmente de afinidade, recorre-se ao *termo descritivo*. Muitos indivíduos, ou por ignorância ou por facilitação, recorrem aos termos descritivos mesmo quando há os termos próprios ou adequados.

Dêstes conceitos originou-se uma *nomenclatura* assás complexa, e mais rica de termos que a da Língua Portuguesa (ou dos costumes europeus), embora não chegue a perfeito rigor lógico.

5) Os termos de parentesco e afinidade

(conforme os costumes Tukano)

Observações prévias:

1.ª — De acôrdo com a pronúncia indígena, os termos parecem-nos compostos (cr. *Observações Gramaticais, da língua Daxseyé ou Tukano*); por isso separamos com (*hifen-*) os vários elementos que compõem as palavras.

2.ª — Além do *termo descritivo* (ou *explicativo*), daremos o *nominativo* (*indireto* ou *designativo*), isto é, quando em conversa com uma terceira pessoa se quer indicar o parente (ex. «*N. é meu primo*»), e o *termo vocativo* (*direto* ou *apelativo*), isto é, quando se chama o parente (ex. «*ó primo, vem cá*»).

3.ª — A tribo Tukano (como em geral tôdas as do Uaupés) divide-se em grupos (cfr. IV — 2, a (2 b), a êstes é que denominamos com o termo latino «*Gens*».

4.ª — Não nos souberam explicar porque ao «*primo*» da própria tribo dizem *mami max-kô* ou *arkabí max-kô*, isto é, «*filho do irmão*». Responderam tão só que o costume é êsse. Confundem-se, pois, os

termos descritivos de «*primo*» e «*sobrinho*». É verdade que, na prática, nunca usam o termo descrito para os «*primos*».

5.ª — A nomenclatura abaixo vigora dentro da tribo *Tukano*, e nem sempre corresponde ao termo semelhante (quanto ao *radical*) em outra tribo de língua irmã.

6.ª — Os esposos se chamam por *mãã-ba* (*você*), enquanto não têm filhos. Depois do nascimento do primeiro filho (ou filha) e até a morte dêste, se chamam respectivamente por: «*N* (nome do filho) *pax-kô* ou *N. pax-ko*, isto é, «*Pai* (ou *mãe*) de *N*». Quando morre o primeiro filho, dizem o nome do seguinte. Se não têm mais filhos, voltam a tratar-se por *mãã-ba*.

Parentesco	Térmo descritivo	Térmo descritivo	Térmo descritivo	
Pai		Pax-kõ (pl. pax-kõ-s'õmõa)	yõõ pax-kõ (meu pai)	m,f
Mãe		pax-ko (pl. pax-ko-sa-nũmya)	yõõ pax-ko	m,f
Avô paterno	yõõ pax-kõ paxkõ (pai do meu pai)	pax-kõ-Ro (pl. pax-kõ-Rokõra) (pai-velho)	yõõ pax-kõ-Ro	m,f
Velhos da tribo		pax-kõ-Ro	yõõ pax-kõ-Ro	m,f
Avô materno	yõõ pax-ko pax-kõ (pai de minha mãe)	nõõx-kã (pl. nõõx-kãkõra) ou nõõx-kã-Ro (nõõ-kã-Rokõra)	yõõ nõõx-kã yõõ nõõx-kã-Ro	m,f m,f
Avó paterna	yõõ pax-kõ pax-ko (mãe do meu pai)	ma:-ko (maa-ko) (pl. ma:kõkõra)	yõõ ma:-ko	m,f
Velhas da tribo		wa-meõ-ko (pl. wa-meõ-kõkõra) (tia-velha)	yõõ wa-meõ-ko	m,f
Avó materna	yõõ pax-kõ pax-kõ (mãe de minha mãe)	wa-meõ-ko (se é da tribo) ma:-ko (se é de outra tribo)	yõõ wa-meõ-ko yõõ ma:-ko	m,f m,f
Filho		max-kõ (pl. põra)	yõõ max-kõ	m,f
Filha		max-kõ (pl. põra nũmya)	yõõ max-kõ	m,f
Irmão maior	(da Gens mais importante)	Mami (pl. mami-s'õmõa) ou (mami-kõra)	yõõ mami	m,f
Irmã maior	(da Gens mais importante)	Mamyo (pl. mamyokõra)	yõõ mamyo	m,f
Irmão menor	(da Gens menos importante)	nihyã (pl. nihyãkõra) ou axkabi (pl. axkabira)	yõõ nihyã yõõ kabi	m,f m,f
Irmã menor	(da Gens menos importante)	axkabyo (pl. axkabira nũmya) nũmyo (pl. nũmyokõra). pana-mõ (pl. pana-mõa)	yõõ pana-mõ yõõ nũmyo yõõ kabyo	f m f
Irmão maior ou menor				
Primo paterno	yõõ mami max-kõ (filho do meu mami)	mami	yõõ mami	m,f
	yõõ kabi max-kõ (filho do meu axkabi)	nihyã axkabi	yõõ nihyã yõõ kabi	m,f m,f
Prima paterna	yõõ mami max-kõ (filha do meu mami)	mamyo	yõõ mamyo	m,f
	yõõ kabi max-kõ (filha do meu axkabi)	nũmyo axkabyo	yõõ nũmyo yõõ kabyo	m m,f

Parentesco	Térmo descritivo	Térmo descritivo	Térmo nominativo	
Primo materno	yõõ wa-meõ max-kõ (filho de minha tia)	meõ-kõ (pl. meõ-kõkõra)	yõõ meõ-kõ	m
Prima materna	yõõ wa-meõ max-kõ (filha de minha tia)	wa-meõ max-kõ (pl. wameõ max- kõkõra).	yõõ wa-meõ maxkõ	f
Tio paterno	yõõ pax-kõ mami (ou axkabi) (mami ou axkabi do meu pai)	meõ-kõ (pl. meõ-kõkõra)	yõõ mē-kõ	m
Tia paterna	yõõ pax-kõ mamyo (axkabyo) (mamyó ou axkabyó do meu pai)	wa-meõ (pl. wa-meõkõra) mēx-kã (pl. mēx-kãkõra)	yõõ mē-kõ yõõ wa-meõ	m m,f
Tio materno	yõõ pax-ko mami (ou axkabi) (mami ou axkabi de minha mãe)	mēx-kã-sa (pl. mēx-kã-sakõra) mã-gõ (pl. mã-gõkõra)	yõõ mēx-kã yõõ mã-gõ	f m,f
Tia materna	yõõ pax-ko mamyo (axkabyo) (mamyó ou axkabyó de minha mãe)			
Sobrinho (filho do irmão)	yõõ mami (ou kabi) max-kõ (filho do meu mami ou axkabi)	mē-kõ (pl. mē-kõkõra)	yõõ mē-kõ	m
Sobrinha (filha do irmão)	yõõ mami (ou kabi) max-kõ (filha do meu mami ou axkabi)	para-maxkõ (pl. para-maxkõkõra) max-kõ (filha)	yõõ para-maxkõ yõõ max-kõ	f m
Sobrinho (filho da irmã)	yõõ mamyo (kabyo) max-kõ (filho de minha mamyó ou axkabyó)	para-maxkõ (pl. para-maxkõkõra) paa-khõ (pl. paa-khõkõra)	yõõ para-maxkõ yõõ paa-khõ	f m
Sobrinha (filha da irmã)	yõõ mamyo (kabyo) max-kõ (filha de minha mamyó ou axkabyó)	yõõ mamyo (kabyo) max-kõ paa-khõ pl. paa-khõkõra)	yõõ max-kõ yõõ paa-khõ	f m
Neto	yõõ max-kõ max-kõ (filho do meu filho)	yõõ mamyo (kabyo) max-kõ	yõõ max-kõ	f
Neta	yõõ max-kõ max-kõ (filha do meu filho)	para-mi (pl. para-mēra)	yõõ para-mi ou yõõ max-kõ-kõ (pl. maxkõ-kõkõra)	m,f m
Neto	yõõ max-kõ max-kõ (filho da minha filha)	para-myõ (pl. para-mēra nũmya)	yõõ parã-myõ ou yõõ max-kõ-kõ	m m
Neta	yõõ max-kõ max-kõ (filha da minha filha)	para-mi	yõõ para-mi ou yõõ max-kõ-kõ	m,f m
Espóso	yõõ põra pax-kõ (pai dos meus filhos)	para-myõ	yõõ para-myõ ou yõõ max-kõ-kõ	m,f m
		mã-ra-põ (pl. mã-ra-põ-s'õmõa)	mãã-ba ou N. pax-kõ (você, ou Pai de N.)	f

Parentesco	Térmo nominativo	Térmo nominativo	Térmo nominativo	
Espôsa	yöö pōra pax-ko (mãe dos meus filhos)	nō'mō (pl. nō'mō-sa-nu'mya)	māā-ba ou N. pax-ko m (você, ou Mãe de N.)	
Padrasto	yöö pax-ko mā-ra-pō (marido de minha mãe)			
	a) da tribo do 1.º marido	mēē (tio paterno) mā-gā (tio paterno) mēx-kā (tio materno) mēx-kā-sa (tio materno)	yöö mēē yöö mā-gā yöö mē-kā yöö mē-kā-sa	m f m f
Madrasta	yöö pax-kō nō'mō (mulher do meu pai)			
	a) da tribo da 1.ª mulher b) de outra tribo	mā-gō (tia materna) mā-gō	yöö mā-gō yöö mā-gō	m,f m,f
Enteado	yöö nō'mō max-kō (filho de minha mulher)	yöö nō'mō max-kō	yöö max-kō	m
	yöö mā-ra-pō max-kō (filho do meu marido)	yöö mā-ra-pō max-kō	yöö max-kō	f
Enteada	yöö nō'mō max-kō (filha de minha mulher)	yöö nō'mō max-kō	yöö max-kō	m
	yöö mā-ra-pō max-kō (filha do meu marido)	yöö mā-ra-pō max-kō	yöö max-kō	f
Sogro	yöö nō'mō pax-kō (pai de minha mulher)	ma-nīx-kā (pl. ma-nīx-kā-s'ōmōa)	yöö mēx-kā (tio)	m
	yöö mā-ra-pō pax-kō (pai do meu marido)	ma-nīx-kā	yöö mēx-kā-sa	f
Sogra	yöö nō'mō pax-ko (mãe de minha mulher)			
	a) da tribo do genro	ma-nīx-kō (pl. ma-nīx-kō-sa-nū'mya)	yöö wamēō (tia pat.)	m
	b) de outra tribo	ma-nīx-kō	yöö mā-gō (tia mat.)	m
	yöö mā-ra-pō pax-ko (mãe do meu marido)			
a) da tribo da nora	ma-nīx-kō	yöö wa-mēō	f	
b) de outra tribo	ma-nīx-kō	yöö mā-gō	f	

Parentesco	Térmo vocativo	Térmo vocativo	Térmo nominativo	
Genro	yöö max-kō mā-ra-pō (marido de minha filha)			
	a) cuja mãe é da tribo do sogro	buhi (pl. buhi-s'ōmōa ou buhikōra)	yöö pa:-kō (sobri- nho)	m
	b) cuja mãe não é da tribo do sogro		yöö para-maxkō yöö ti-khā (pl. ti-khākōra) yöö mamyo (kabyo) maxkō	f m f
Nora	yöö max-kō nō'mō (mulher do meu filho)	ti-khō (pl. ti-khōkōra) para-maxkō	yöö ti-khō yöö para-maxkō	m f
	Possível noivo	a) cuja mãe é da tribo de quem fala	baxsukō (pl. baxsukāra)	yöö meō-kō (primo) m yöö wameō-maxkō f
b) cuja mãe não é da tribo de quem fala		baxsukō	yöö tē-nō (pl. tē-nōkōra) yöö maō-pa-maxkō f (pl. maō-pa-maxkōkōra)	m f
Possível noiva	a) cuja mãe é da tribo de quem fala	baxsuko (pl. baxsukāra nū'mya)	yöö meō-kō (prima) m yöö wameō-maxkō f	
	b) cuja mãe não é da tribo de quem fala	baxsuko	yöö tē-nō (pl. tē-nōkōra) yöö maō-pa-maxkō f (pl. maō-pa-makōkōra) (= sobrinho de mamãe)	m f
Possível sogro	yöö baxsukāra pax-kō (pai dos meus noivos)	yöö baxsukāra pax-kō	yöö mēx-kā (tic) m yöö mēx-kā-sa f	
Possível sogra	yöö baxsukāra pax-ko (mãe dos meus noivos)			
	a) da tribo de quem fala	yöö baxsukāra pax-ko	yöö wa-meō (tia pat.)	m,f
	b) de outra tribo	yöö baxsukāra pax-kō	yöö mā-gō (tia mat.)	m,f
Possível genro	yöö pōra baxsukō (noivo dos meus filhos)			
	a) cuja mãe é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsukō	yöö pa:-kō (sobrinho)	m
	cujo pai é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsukō	yöö mami (kabi) max--kō	f

Parentesco	Térmo vocativo	Térmo vocativo	Térmo nominativo
	b) cuja mãe não é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsukö	yöö ti-khō (pl. ti-khōkōra) m
	cujo pai é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsukö	yöö mami (kabi) max-kō f
Possível nora	yöö pōra baxsuko (noiva dos meus filhos)		
	a) cuja mãe é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsuko	yöö pá:-khō (sobrinha) (pl. pá:khō kōra) m
	cujo pai é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsuko	yöö mami (kabi) max-kō f
	b) cuja mãe não é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsuko	yöö ti-khō (pl. ti-khōkōra) m
	cujo pai é da tribo de quem fala	yöö pōra baxsuko	yöö mami (kabi) max-kō f
Cunhado	yöö nō'mō mami (axkabi) (irmão de minha esposa)		
	a) casado com meō-kō	pē-nā (pl. pē-nā-s'ōmōa) ou pē-nākōra	yöö meō-kō (primo) m
	b) casado com tē-nō	pē-nā	yöö tē-nō (noivo) m
	c) casado em tribo diversa da dos "noivos"	pē-nā	yöö piri (91) (pl. pirikōra) m

(91) Conforme as informações obtidas, o termo piri é recente e empregado em todas as línguas indígenas do Uaupés brasileiro. Parece-nos seja uma corrupção do termo português "primo" que, por defeito de pronúncia costumam deturpar em "pirimo". São os seguintes os argumentos que autorizam esta opinião: 1.º Alguns dos informantes desconhecem o termo piri; mais numerosos ainda os que ignoram piri-mo ou piri-mō e piri-ma; 2.º Dos que indicaram esses termos, ninguém soube indicar o plural de piri-mo e de piri-ma, e raros os que apresentaram o de piri; 3.º De acordo com o espírito da língua Tukano piri-mo deveria ser forma feminina.

É fácil esta aceitação de termos de outra língua. Por exemplo, Antônio Barreto (Tukano) informou-nos que uma sua tia materna (mā-gō) que no primeiro matrimônio tivera por esposo um Tukano (mēē do informante), casou-se em segundo matrimônio com um homem da tribo Yebá-maxsā. Não podendo, naturalmente tratá-lo por "mēē", chamava o seu novo tio "yō-ti", termo desconhecido de outros informantes e que, com toda a probabilidade, é corrupção do português "tio" (yō-ti" seria abreviação de yöō tio, meu tio).

Parentesco	Térmo vocativo	Térmo vocativo	Térmo vocativo
	yöö mā-ra-pō mami (irmão do meu marido)		ou yöō sēi-mō (92) m
	a) casada com wameō-maxkō	nihī-so-paxkō (pl. + s'ōmōa) (só os mami da "Gens") buhi-bakō (pl. buhi-bakōra)	yöö wameō-maxkō f
	b) casada com maō-pa-maxkō	buhi-bakō	yöö wameō-maxkō f
	c) casada em tribo diversa da dos "noivos"	buhi-bakō	yöö maō-pa-maxkō f
Cunhada	yöö nō'mō mamyo (kabyo) (irmã da minha esposa)		yöö piri-mō f
	a) casado com meō-kō	buhi-bako (pl. buhi-bakokōra)	yöö meō-kō (prima) m
	b) casado com tē-nō	buhi-bako	yöö tē-nō (noivo) m
	c) casado em tribo diversa da dos "noivos"	buhi-bako	yöö p'ri-ma m
	yöö mā-rapō mamyo (kabyo) (irmã do meu esposo)		
	a) casada com wameō-maxkō	syō (pl. syōkōra ou melhor, syōrī-nū'mya)	yöö wameō-maxkō f
	b) casada com maō-pa-maxkō	syō ou buhi-bako (pl. buhi-bakokōra)	yöö maō-pa-maxkō f
	c) casada em tribo diversa da dos "novos"	syō ou buhi-bako	yöö piri-ma f
Concunhado	yöö nō'mō pē-nā (cunhado de minha mulher)	pesu (pe'su) (pl. pesu-s'ōmōa)	m
	yöö mā-ra-pō buhi-bakō (cunhado do meu marido)		f
Concunhada	yöö nō'mō buhi-bako (cunhada de minha mulher)		m
	yöö mā-ra-pō syō (cunhada do meu marido)	nihī-so-paxko (pl. + sa-nū'mya)	f

(92) Alguns citaram o termo "sēi-mō" (F. sea-mō) como equivalente a cunhado de tribo diferente da dos baxsukāra. Não sabem, porém, como seria na forma plural. De acordo com outro informante "sēi-mō" seria termo recebido da língua Nheengatu, e equivalente a "patrício" i.e. membro da mesma tribo ou nação.

2) *Grupo Local ou Territorial*a) *Grupo local*

Demonstração de grande espírito de sociabilidade dão os indígenas do Uaupés. Vivem, a pequena distância uma da outra, tribos diversas pela origem e pela língua, ligadas entre si pelos laços do *casamento exogâmico*, a cordialidade (93) em suas relações sociais, convidando-se reciprocamente para as grandes festas e guardando a tradição de hospitalidade generosa. Mais ainda; num mesmo povoado encontram-se hoje indivíduos ou famílias de outra tribo, quase sempre para facilitar a aplicação da *exogamia*. Uma mesma tribo, como se viu (Cap. III) acha-se dispersa ao longo dos rios, em amplo território, subdividida em grupos que se alternam com os de outra tribo.

Primitivamente cada grupo ou *Gens* morava em comunidade, numa grande habitação dita maloca, *Wi'i pahiriwi*, que quer dizer *casa grande, habitação coletiva*. Além das vantagens de ordem econômica, isto facilitava a defesa contra os animais e os homens.

Com o avanço da civilização, a segurança vai crescendo e aumentando, por outro lado, as exigências de conforto. Por isso as malocas primitivas vão desaparecendo e sucedem-lhe os *povoados* ou agrupamentos de residências familiares.

Não raro as dissensões, dentro de um grupo provocam cismas, trazendo como resultado a retirada dos dissidentes que vão construir uma nova maloca ou povoado mais distante.

É provável que, em origem, cada maloca fôsse, no sentido rigoroso, uma *família*, na qual, ao lado do pai, e sob sua direção, continuavam os filhos mesmo depois de casados. Concebemos assim o *grupo local* como sendo originariamente uma *comunidade agnática*. É, com efeito, uma expressão corrente entre os indígenas: «Eu sou pessoa de N.», e diz o nome do próprio tuxaua.

Encontram-se, atualmente, as duas formas de agrupamento local: ou moram todos debaixo de um mesmo teto, a *maloca*; ou cada família possui sua residência, resultando os *povoados*. Note-se, porém, que só há povoados à margem dos grandes rios e por influência e sob a proteção da catequese.

(93) Parece-nos poder avançar esta afirmação, sabendo embora que não só os indivíduos guardam ressentimento e nutrem desejos de vingança contra outros indivíduos, até de sua mesma tribo, lembrando-nos, outrossim, que há grupo hostil a outro da mesma tribo. As vinganças e brigas, especialmente nas ocasiões do caxiri vêm revelar essas inimizades e aversões que os indígenas sabem ocultar sob a máscara de uma externa cordialidade.

Numa ou noutra forma as *famílias* constituem, porém, *grupos distintos* e, o que é ainda mais admirável no regime de maloca, *autônomos*. Compreende-se a razão dessa autonomia: há nas tribos do Uaupés uma fusão dos dois «ateliers», o masculino (de pesca) e o feminino (agrícola), que se completam e bastam para a manutenção da família.

b) *A organização social*

A vida gregária que vivem os silvícolas exige a observância de certas normas fixando as relações entre os indivíduos, ou, faz-se mister certa *organização social*.

Essas relações são, de resto, bastante naturais, pela simplicidade mesma da vida que levam; e, por outra parte, religiosamente respeitadas. São tôdas *costumeiras*, isto é, praticadas por costume, nem se pode saber se foram dadas um legislador, Wãx-ti, como ensinam as lendas; ou se, ao contrário, foram costumes introduzidos naturalmente e que a experiência aprovou, firmou e tornou inviolável. Ou se se deva talvez distinguir entre as diversas relações, algumas das quais, por exemplo, a do matrimônio exogâmico, tenham tido uma origem positiva, e as outras sejam de origem consuetudinária.

É facilmente perceptível, mesmo nos pequenos grupos, embora perfeita e suavemente harmonizados, a distinção de conjuntos sociais, com seus deveres, suas atribuições características, suas diretivas peculiares. Em cada grupo local podemos distinguir quatro categorias de indivíduos: 1.º o tuxáua, 2.º os *Komüá* (anciãos), 3.º os homens (mais ou menos escalonados por suas idades e experiência), 4.º as mulheres e crianças.

Estas diversas categorias estão, porém, bem ligadas entre si por princípios unificadores e estabilizantes: 1.º *uma casa comum*: é o regime de maloca, o qual, ao menos de início, vigorou como norma geral e sem exceção; 2.º as *provisões em comum*: costume que se mantém no regime de maloca e, de modo mais atenuado, também no sistema de povoados; 3.º a *herança comum*: da maloca, de zonas de pescaria e caça, e de tudo o que é propriedade do grupo; 4.º o *medo dos espíritos*: com grande poder unitivo, conforme a mentalidade indígena; 5.º a *vingança*, que o grupo exercerá contra quem se supuser o causador da morte de um dos seus membros.

Convém uma palavra ainda sobre as duas primeiras categorias de indivíduos.

c) «*Büxkõrá-kurá*» — (*Conselho dos anciãos*)

Velando pela observância dos costumes e das festas existe um Conselho de anciãos, o *Büxkõrá-kurá* (dito *Moacaretá* em Nheengatú). Compõe-se do Tuxaua que é o seu presidente-nato e também *porta-voz* e *executor* das suas decisões, o *Pajé* e mais dois ou três

homens de maior ascendente. Esses homens são os *Komûá* (pl. de *Komû*), como se exprimem os indígenas, e que vimos figurar (VII - 2, e (3) como «iniciados» e, até certo ponto, auxiliando o pajé.

«Os velhos assim o querem», é uma expressão que se ouve com frequência, quando se indaga do indígena a razão de alguma prática que nos causa estranheza. Essa expressão é a manifestação de uma *vontade impessoal* (nunca se revela o nome de algum dos componentes, como responsável pela decisão), a qual é sempre acatada. Esse termo «velho», *Büxkô*, aplicado aos *Komûá*, é antes indicador de autoridade do que de idade, pois vêem-se indivíduos de talvez 30 anos ou pouco mais, integrando o Conselho.

Atua o Conselho como colégio eleitoral do Tuxaua, *Wyôra beksesé*, e como tribunal que se pronuncia sobre as omissões e transgressões dos costumes.

Vice-versa, conforme resulta do relator Tukano Antônio Barreto, cabe ao Tuxaua a escolha dos membros do Conselho. O zelo de algum da maloca pelos interesses do grupo, seu amor às tradições, sua facilidade em recordá-las, são, parece, as qualidades requeridas para ser admitido entre os *Komûá*. Torna-se, no entanto, necessária sua apresentação por algum membro do conselho, talvez o próprio pai do candidato. Sua admissão, porém, depende da opinião favorável do Conselho, depois que o candidato deu provas de sua idoneidade, por exemplo, repetindo as lendas da tribo, ou os cantos das danças, ou mostrando a eficácia dos seus «sôpros». Foi-lhe necessário para isto um curso prolongado à escola dos antigos *Komûá*, como vimos acima (VII - 2, e (3)).

O de *Komûá* é um título vitalício, e que lhe grangeia o respeito dos seus contribuíveis. Os *Komûá* exercem, outrossim, suas atividades como «sopradores», especialmente no parto, na imposição dos nomes, como instrutores nos ritos pubertários, e como auxiliares do Pajé no tratamento dos doentes. São frequentes as reuniões. A Tukano Patrícia Vasconcelos assegurou-nos que às vezes se reúnem quase tôdas as noites.

d) «*Wyógô*» ou *Tuxáua* (Chefe local)

Em cada maloca ou povoado há um chefe ou Tuxaua, em Tukano *Wyógô* (ou *Vyógô*), termo que provavelmente deriva de *Wpi*, casa (94).

(94) O título de *Capitão* foi, no tempo das Capitânicas, outorgado pelo Governo provincial aos Tuxauas, como estímulo para chamá-los ao contacto com os civilizados, e aproveitar sua influência afim de obter índios para os serviços de utilidade pública. Em certas épocas davam-lhes até uniforme militar, espada e uma paga mensal.

Originariamente seria o chefe da família, continuando o seu poder paterno ou autoridade doméstica. A sua é uma autoridade diretiva e de tutela sobre o grupo local de famílias.

Além de seu poder e suas obrigações, como *esposo* e *pai* da sua família, (e fará todos os trabalhos, como qualquer outro chefe de família), tem a incumbência de velar pelo cumprimento das leis tradicionais, de presidir e dirigir as funções sociais. Cabe-lhe, pois, a direção na construção da maloca, na limpa dos terreiros adjacentes, do pôrto e das estradas de acesso a êste (trabalhos às vezes executados pelas mulheres da maloca sob a direção da esposa do chefe), nas pescarias gerais e coletivas, como nas festas religiosas e profanas e nos bailes periódicos.

Êle é o representante do grupo local para as relações com outros grupos, com outras tribos ou com os civilizados. Estipula as condições e, depois, escolhe e manda os homens pedidos para os serviços dos brancos. Ê sempre obedecido, e, talvez por isso, nunca usa tom imperioso, cominativo.

Desta sua posição, no entanto, não lhe advém isenção de trabalho, ou direito de exigir tributo ou paga em espécie ou em trabalho dos outros componentes (cfr. Nota (102) abaixo), nem de ter mais esposas (95).

O poder do *Wyógô* depende não tanto de um costume, como de sua influência pessoal, e esta lhe pode derivar de vários títulos: recursos oratórios, prudência, habilidade técnica, inteligência, conhecimento de várias línguas (Português, Nheengatú, etc.).

Outrora achavam-se investidos de maior poder (96). Citam-se nomes de Tuxauas conhecidos, respeitados e obedecidos não só nas

(95) Já acenamos à poligamia de outros tempos (VIII-1, a (6)). Ainda mais recentemente citam-se casos (informação do Pe. João Marchesi) que além de sua esposa retinham, como concubina, alguma mulher que ficara viúva. Bem como de tomar uma segunda esposa, porque «a sua mulher era doente, e êle desejava ter filhos». Recordam-se também de um com uma mulher sã e duas filhas, o qual toma mais outra esposa, urgido pelo desejo de ter um filho homem, «para que a sua família não se apodrecesse com êle». Efetivamente, após o nascimento de um filho varão, remandou a mãe dêste. Não logramos apurar se foi espontânea ou não esta atitude.

(96) Parece que o mesmo se possa afirmar de um passado mais longínquo. As relações do sec. 18 (Pe. Noronha, Ribeiro Sampaio, Rodrigues Ferreira) mostram-nos *principais* deslocando grandes grupos, fundando novas localidades a convite dos civilizados, organizando entre si alianças defensivas e ofensivas. Donde o interesse dos Governadores de tê-los aliados, conferindo-lhes o título de *Capitão*. Ficaram famosos Caboquena, Ajuricaba, Camanaus, Comandre, Carunamá, Cabacabari, etc. Nos primeiros anos, como nos do meio do sec. passado, o Governador,

respetivas malocas ou povoados, como também em malocas e povoados mais distantes. Por exemplo, ainda em princípio deste século, José de Pari-cachoeira, (pai de Julio e avô de Mandú, o atual chefe local, 1959) entre os Tukano, respeitado e temido em todo o rio Tiquié, e Leopoldino de Iauareté entre os Taryana.

Compreende-se a necessidade de maior poder, sendo malocas de muita população e mais isoladas da que hoje estão. A evolução natural que segue a tribo explica-nos o enfraquecimento do poder do Tuxaua. Indígenas que passam vários anos na Missão, onde fazem um curso primário, aprendem o Português, a ler, escrever, contar, e um ofício, e se encaminham para a civilização; os civilizados que avançam, e que muitas vezes se relacionam diretamente com os índios, são outros tantos fatos que vão minando a autoridade do chefe indígena. O Chefe do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e o Missionário são *tuxauas-natos*, pelo conceito mesmo que o índio tem do branco.

A esposa do tuxaua goza também de certa primazia e autoridade entre as mais mulheres, e, por vezes, chamam-na *Wyógo*. Cabe-lhe a precedência nas recepções sociais (97), dirigir o trabalho coletivo das mulheres, sobretudo na preparação dos caxiris e dabacuris. Toca-lhe saudar e agradecer, em nome das mulheres, os hóspedes

bem como os Diretores Gerais dos Índios, procedem à nomeação oficial de varios *Principais*, no próprio rio Uaupés, e aproveitam-se da autoridade deles sobre os índios. Encontramos, por exemplo, no "Archivo do Amazonas" vol. 1, n. 2 p. 29) os Diretores Gerais dos Índios do Gram-Pará, Brigadeiro Honorário João Henrique de Mattos e o Tenente Coronel Graduado Albino dos Santos Pereira, bem como o Encarregado dos Índios do Rio Uaupés Capitão Francisco Gonçalves Pinheiro, nomeando Tuxauas, no Rio Uaupés:

- 1848 — 1. Alexandre, Principal de Carurú-cachoeira, da tribo Wanana
 2. Domingos Dias dos Santos, Tukano, Principal de Carurú-rapecuma.
 3. João de Mattos (filho do finado Tuxaua Abalizado Raymundo José) Tukano, Principal de S. Joaquim.
 4. Calisto Antonio, Taryana, Prncipal de Iauareté

- 1850 — 5. Manuel Calisto, Wanana, filho do finado Tuxaua Alexandre, Principal de Carurú-cachoeira

Distrito de Marabitanas:

6. o índio Mathias Antonio, Principal de S. Francisco
 7. o índio João Bernardo, Principal de Tucurimachi
 8. o índio Angelo José, principal de Cuyiari

Principais do rio Içana:

9. o índio Silverio Antonio, de Tunuí

- 1851 — 10. o índio Alexandre Correia, de S. Bento.

(97) Mesmo quando recebe algum visitante civilizado, ela é a primeira e às vezes a única que o vem cumprimentar.

que vieram para a festa da maloca. Em certas danças tem o papel destacado de solista, *Yöhögó* ou *Nõ'mõ-Bayá* (VII - 4, e (2 a 2º)

Por ocasião da morte do Tuxaua de Pari-cachoeira, o Tukano Júlio, aos 5 de julho de 1954, tivemos o ensejo de ver alguns documentos guardados cuidadosamente pelo extinto e sua família, a saber, um manuscrito com a nomeação sucessivamente de seu bisavô, João Silgueira, e avô, Manoel Silgueira, para o cargo de *Capitão de Pari-cachoeira*, nomeação feita pelo Missionário Capuchinho Frei Venâncio Zilocchi, em 5-12-1882, com o visto datado de 7-8-1923 do Padre João Bálzola, Salesiano. Outra carta de nomeação com cabeçalho impresso, firmada pelo Capuchinho Frei Gesualdo Marchetti, em 30-5-1885, também com o visto do Padre João Bálzola, de 7-8-1923. São os seguintes os dizeres desses documentos:

«Eu, abaixo assinado, Frei Venancio Zilocchi, Missionario Apostolico Franciscano do Rio Tiquih., afluente do Rio Uaupés, e Diretor das Missões nelle estabelecidas, nomeio Capitão da Missão de S. Pedro d'Alcantara ao Senhor principal da dita Missão João Silgueira, e em sua ausência ao filho Mor, Manoel Silgueira, impondo-lhe as seguintes condições:

- 1.º — Cuidar da Capella e casa do Missionário.
- 2.º — Obrigar aos moradores da dita Missão, a que acabem as casas principiadas, mesmo a fazer aquellas que não há tem feitas.
- 3.º — Arruar, na construção das casas, a Missão.
- 4.º — Cada 3 meses, mandar (se o P. Missionário não está presente) um morador de cá donde acha-se o Padre para notificar os obitos, nascimentos e as novidades habidas nos ditos tres meses.
- 5.º — Obrigar a todos fazerem suas roças para o proprio mantenimiento, e para prover-se das suas necessidades.
- 6.º — Proibir absolutamente a venta dos indigenas Macú, como também impedir de modo que poder as assim ditas pega-pega.

(98) Numa grande festa a que tivemos a oportunidade de assistir entre os Wanana de Carurú-cachoeira, rio Uaupés, vimos a esposa do Tuxaua num dos intervalos das danças, dirigir-se ao grupo de mulheres que se achavam sentadas e repreendê-las. Supomos que seja pela indecisão das mulheres em se apresentarem para o número de dança que precedera.

7.º — Finalmente, em caso de necessidade, dar gente para o serviço publico, é dizer, quando chega o Missionário, tem que dar a gente que ele quer, para seu transito.

Na firme confiança que dito Sr. Principal cumprirá as condições assima indicadas, passo-lhe este documento, na Missão de S. Pedro d'Alcantara aos 5 dias do mes de dezembro de 1882

Ass. Frei Venancio Zilocchi
Miss. Ap. Fno.

Ao Capitão João Silgueira, Sr. Principal da Missão de S. Pedro d'Alcantara (a lapis).

Visto P. João Balzola Salesiano
7-8-1923

(impresso)

FREI GESUALDO MARCHETTI

da ordem dos Menores Observantes de S. Francisco, Prefeito das Missões, etc. Considerando as boas qualidades e bom comportamento do neophito João Silgueira — o nomeamos Capitão da Missão de S. Pedro d'Alcantara, devendo cumprir as ordens do Rendo Missionário respetivo ou do mais proximo.

Esta nomeação durará um ano, acabado o ano o mencionado Missionario o tornará a confirmar não tendo motivos contrario.

Hospicio da Propaganda Fide em Manaus 30 de maio de 1885
(Prefeitura de Missões. Provincia do Amazonas, Fr. Gesualdo Marchetti)

(Manuscrito) O abaixo assignado, em vista da morte do Capitão João Paicana Silgueira da Missão de S. Pedro d'Alcantara, passa a sobredito patente ao Indio Manoel Iépassonia filho legitimo do sobredito Capitão.

Com fé do que me assigno
Missão de S. Pedro d'Alcantara de Pary Cachoeira 29 de janeiro de 1886

Frei Matheus Canioni
Miss. Apost. Franc.

(a lapis) Visto Pe. João Balzola 7-8-1923

e) *A sucessão*

O tuxauato foi sempre uma posição e título vitalicios, nem consta de fato de deposição de um e eleição de outro. Esta só se dava após a morte (quicá provocada) do antigo tuxáua. Em caso de reconhe-

cida invalidez, continua ainda a reter o título, e o seu filho mais velho exercerá as funções interinamente.

Não se conhecem regras fixando a sucessão do tuxaua ou a sua escolha. A única norma rigorosa, seria talvez a observância da jerarquia das subdivisões nos povoados em que há famílias pertencentes a várias subtribos (IV 2, a (2), conforme as informações de Patrícia Vasconcelos e Antônio Barreto. Assim o exige o espirito democrático-aristocrático dêsses pequenos grupos. Processo muito natural, dentro de tal espirito, é a sucessão do pai pelo filho, especialmente o primogênito, processo que se verifica na maior frequência dos casos. Determinava êste fato o ascendente talvez grande do pai; bem como a circunstância de muitas vêzes o filho, em vida do pai, tê-lo ajudado ou substituído em tantas ocasiões.

O ascendente reconhecido, as qualidades pessoais, e entre essas o acatamento das tradições e o respeito às autoridades, é que indicam como candidato o filho. Ou, na falta ou a não idoneidade dêste, outro qualquer, preferivelmente da família do Tuxaua extinto.

A violação dos velhos costumes e a desobediência ao pai têm sido, não raras vêzes, a causa da preterição de algum jovem, de resto bem prendado, para suceder ao próprio pai no tuxauato.

Tal escolha é uma das principais funções do conselho de Anciãos, o *Büxkōrá-Kurá*, (99), de acôrdo com informações obtida de alguns tuxauas (Júlio, Tukano de Pari-cachoeira; Henrique Resende, Tuxuka do Iaisa igarapé; Fernando, Yurupari de S. Ana no rio Içana; Mandú, Kumádene de Urubucuará; José, Huhúdeni de Uapuim-cachoeira no rio Aiari).

Sendo assim atenuado o poder social do tuxaua, e com essa mentalidade democrática indígena, infere-se a não repugnância de alguma mulher *Tuxaua*. Cita-se o exemplo de *Caridade* (ou *Carí*, consoante a denominação comum), da tribo Tukano, a qual exerceu em Piracuara (rio Papurí, Colômbia) o *tuxauato* reconhecido por todos e em circunstâncias muito singulares, pois sucedera a seu irmão Estevão, o qual, ao morrer deixava dois filhos (100).

(99) Por ocasião da morte do tuxaua Tukano de Pari-cachoeira, Julio Silgueira, aos 5 de julho de 1954, o Conselho de anciãos ficou três dias deliberando sobre as qualidades e méritos de Mandu, o filho mais velho do defunto chefe, antes de reconhecê-lo como sucessor.

(100) Carí fôra antes mulher pública em S. Gabriel, no rio Negro, e nunca se casou. Não foi possível verificar se o seu ascendente tivesse origem de tal ordem. Seria um problema semelhante ao das Heteras. Ou se, ao contrário, como parece mais provável, se deva à sua inteligência, por ser mulher muito esperta, com a vantagem de conhecer bem o Português.

A situação de Cari talvez se explique pela longa convivência com os civilizados, de modo que como tal fôsse considerada, sendo, por outro lado, filha do antigo e conceituado tuxaua (101).

f) *Governo e justiça*

Mesmo antigamente o poder do tuxaua era temperado pelo poder dos chefes de cada família, a qual, como dissemos, é autônoma quanto à sua vida normal, seus interesses, seus negócios, sua roça, etc.

Era, outrossim, moderado pelo ascendente dos *Komûá*, os «Velhos», os quais ainda hoje presidem às danças, tomam parte na imposição do nome à criança, na iniciação dos rapazes, praticam o «sôpro», etc. Os «Velhos» constituam um verdadeiro Conselho ou Senado do Tuxaua, o *Büxkôrá-kurá*; e ainda hoje continuam com tal função e escolhem o novo tuxaua.

Os chefes absolutos sempre foram exceção que algumas vezes provocou a reação dos seus subordinados (102). Vigorou sempre entre tôdas as tribos do Uaupés um *regime democrático*. Recordam-se contudo de alguns tuxauas que, no contrato de serviço com os brancos, — uma das funções do tuxauato, — pretendiam paga sem trabalhar, ou até ficando com quase tudo para si e pouco distribuindo aos outros, de sorte que os indígenas vinham pedir ao Missionário fizesse êle mesmo a distribuição do pagamento.

Não cabe ao tuxaua a administração da justiça, no sentido rigoroso. Nem há mesmo um *Direito judiciário* ou *penal costumeiro*. As questões que surgem entre os componentes do grupo são resolvidas entre êles, sob ditame da vingança ou do temor recíprocos. O tuxaua, no entanto, agia com freqüência como árbitro repreendendo os culpados, ameaçando-os, impondo-lhes a restituição do objeto roubado ou uma indenização e, como punição máxima, expulsando da maloca os indesejáveis; sempre porém de acôrdo com os *Komûá* componentes do *Büxkôrá-kurá*. Jamais conheceram a pena de pri-

(101) Sucederam-se em Piracuara desinteligências entre Colombianos e indígenas. As autoridades colombianas mandaram desfazer a maloca e Cari foi manietada, bem como o pajé local. Algum tempo depois o Pe. João Marchesi, que nos forneceu esta informação, foi chamado para assistir religiosamente, na hora da morte, a Cari que se mostrava bem disposta.

(102) José, tuxaua Tukano de Parí-cachoeira, morreu envenenado pelos da sua maloca; prôpriamente pela sua segunda esposa Tuyuka, com connivência dos demais habitantes da maloca. No tempo do encarregado dos índios Higinio Albuquerque, do SPI, José exerceu, na verdade, poder despótico: constrangia os índios a trabalhar para alguns civilizados, espancava as mulheres para que fizessem mais depressa a farinha, etc.

são ou os castigos corpóreos. Convém ter presente que não cabem, no seu gênero de vida e na mentalidade indígena, um sem-número de casos que enchem os nossos códigos penais.

g) *Associações*

Nos colégios das Missões observa-se que, embora na convivência amiga das várias tribos com representantes entre as crianças escolares, separam-se facilmente os grupos de cada tribo para brincar entre si. Informava-nos uma Superiora Religiosa das Filhas de Maria Auxiliadora (Irmãs Salesianas), com mais de 25 anos (103) de permanência entre aquelas tribos, que havia sempre uma menina com ascendente sôbre as mais, uma verdadeira «tuxaua», a cujas ordens as demais obedeciam prontamente, transgredindo embora o regulamento colegial e as ordens das Irmãs Superiores; e a essa colega traziam os presentes recebidos. Tal deferência, porém, não parecia fruto de amizade, e sim do medo. A menina índia que dificilmente chora, fazia-o quando admoestada por essa companheira, cuja repreensão (104) temia mais do que a das Superiores Religiosas.

Já ressaltamos a grande sociabilidade dessas tribos, no entanto parece não existir entre os uaupesinos *Sociedades secretas*, ou mais ou menos públicas das várias espécies que proliferam entre as tribos norte-americanas, especialmente entre as matriarcalistas. As causas podem ser várias: 1.º vivem, ordinariamente, em pequenos grupos humanos; ao passo que os grandes agrupamentos é que favorecem as subdivisões em sociedades menores; 2.º vivem a vida comum de uma maloca, sendo cada qual observado em todos os seus atos; 3.º a vida familiar é bem autônoma, mesmo quando várias famílias moram na mesma maloca, sem separações de espécie alguma; 4.º a quase inexistência de *tabú* separativo dos homens e mulheres.

1) Índice de uma separação maior dos sexos, e de uma sociedade que hoje se reúne poucas vezes e rapidamente, temos nas festas de *Wáx-ti*. Os homens congregam-se para a procissão fálica, como descrevemos (VII - 4, e (2 a 1º) e as mulheres ficam fora da maloca, com proibição sob pena de morte, de olhar o instrumento.

2) Relevamos nas malocas e povoados a existência de um Senado, o *Büxkôrákurá*, que se reúne com freqüência, gozando de

(103) Depoimento semelhante deu-o a Superiora da recém-fundada Missão Salesiana de Assunção, entre os Arwake do Içana, situada na localidade conhecida por Carará-poço, em agosto de 1957, portanto cinco meses tão só desde o funcionamento do internato feminino local.

(104) Entre os insultos recíprocos, alguém disse: — “Você não tem pai”, e outra respondeu-lhe: — “Sua mãe é uma ladra”.

grande ascendente, impondo e exigindo a observância dos costumes ancestrais, com a competência de escolha do chefe.

3) Outra sociedade existente, parece, é a dos *Xamãs* ou *Pajés*. O processo de preparação do pajé é, sempre, freqüentando a escola de outro pajé, mesmo por turmas de alunos-xamãs. Até depois de formados, e no exercício de sua profissão, encontram-se periodicamente, convidados para solucionar os casos mais difíceis. Não se sabe, contudo, se há reuniões mais freqüentes, em determinadas épocas, se há ritos nem quais atos pratiquem então. Sabe-se, sim, que o pajé convoca muitas vezes os *Komûá*, para resolver os problemas sanitários da maloca ou povoado (vd. VII - 2, e (3)).

4) Uma informante Tukano, Dorotéla Brito, falou de reuniões das mulheres dentro da maloca, nas quais revelam entre si os maus tratos que recebem dos homens. Não conseguimos, porém, verificar se se trata de verdadeiras reuniões de sociedade secreta, como defesa de classe. Ou, ao invés, como mais parece, encontros casuais, embora freqüentes, de mulheres, nos quais se desabafam revelando as próprias mágoas. É certo que, pela lei da exogamia, sucede às vezes tôdas as mulheres são de determinada tribo, à qual vão referir o que os seus maridos dizem de mal contra ela, donde surgem contendas e vinganças. Isto acontece de uma maneira muito regular, e com entendimento prévio das mulheres entre si. Dizem-se *ukhá* êsses mexericos das mulheres.

h) *Classes sociais*

Verdadeira *estratificação social*, ou *Classes sociais*, no sentido que haja posições privilegiadas, talvez vitalícias e hereditárias, com diferenciação de trabalhos, diversidade de direito e até de costumes peculiares (na habitação, vestes, distintivos, emblemas, etc.), como se dá em forma culturais mais complexas, não há entre êsses índios. Dentro da maloca não há senhores e nobres, como não há escravos (105); porém, uma admirável igualdade de direitos e deveres, como de propriedade e de trabalho.

Várias circunstâncias justificam tal inexistência de classes: 1.º trata-se de grupos numericamente pequenos; 2.º o clima quente e úmido, se facilita a provisão de alimentos necessários em tôdas as

(105) Praticamente servem de escravos os Makú. Trata-se, porém, de outra tribo, racial, linguística e culturalmente diversa. Talvez nem se possa dizer verdadeiramente escravos, pois em troca do trabalho recebem proteção e alimentos. Terminados os trabalhos (roça, aturás, etc.) os Makú podem retirar-se, como também podem constituir sua maloca com seu tuxaua.

épocas do ano, não permite abundante aprovisionamento e o desenvolvimento de riquezas. Ora, onde não há ricos, não há classes, nem senhores nem escravos; 3.º a vida em comum, que as condições introduziram e a tradição firmou; 4.º o medo da inveja que o bem-estar de um pode causar em outrem, e que tantas vezes se manifesta até nas pequenas desigualdades (vd. V - 14); 5.º a falta de um tribunal para restituir os direitos e indenizar danos.

3) *Grupo linguístico*

a) *Grupo linguístico*

Acima do *Grupo local* só existe, entre as populações do noroeste amazonense, o *grupo linguístico*. Consta de vários grupos locais, perfazendo às vezes um total de milhares de indivíduos, com os seguintes elementos em comum: 1.º dizem-se de uma mesma tribo ou nação, e, por isso, se consideram «irmãos»; 2.º falam uma mesma língua; 3.º entre si é terminantemente proibido o matrimônio.

Trata-se, pois, de uma *unidade étnica*, apenas. Os grupos que a constituem nunca se unem, nem possuem propriedades que se possam dizer em comum: casa, terreno, águas de pesca de tal tribo, etc. Por causa das distâncias são mais freqüentes as relações entre grupos de tribos diversas, do que entre grupos da mesma tribo.

Não há, pois, *organização social* ou *política* de tôda uma tribo; nem se recordam os mais velhos de ter ouvido falar em tal organização. Houve, sim, algum tuxaua com maior ascendente e ao qual, outros tuxauas consultavam e seguiam-lhe os conselhos, nas questões mais graves, que envolviam as relações com outras tribos ou com os brancos. Cada qual, porém, julgando-se perfeitamente independente e até com bem pequeno poder sobre os outros homens da sua própria maloca.

Consta, sim, da fusão temporária de vários grupos, para uma expedição militar agressiva ou defensiva, às ordens de um único chefe (106).

(106) Assim o famigerado Ajuricaba, da nação *Manao*, com seus dois milhares de arcos, navegando em verdadeiras flotilhas sob a bandeira holandesa, dava caça aos índios de outras tribos para vendê-los como escravos aos holandeses da Guiana (cfr. Xavier Sampaio, "Diário", n. 336). Em 1858 o Pe. Romualdo Gonçalves de Azevedo (arquivo do Amazonas, vol. II, n. 7, p. 86), narrando o episódio do "Cristo de Juquirá" (cfr. VII-4, b) avalia em mil pessoas, de várias localidades e tribos, reunidas em Juquirá em declarada hostilidade aos civilizados. Alexandre R. Ferreira ("Diário" de 1785) a propósito da lendária cidade de Manoa, extensa capital dos Manao esclarece-nos que no rio Urubaxi onde estavam outrora os Manao: "a referida aldeia

Nunca houve uma verdadeira *autoridade*, mas apenas ascendente de um tuxaua sobre outros. Esta, é mais ou menos, a situação atual de um Missionário, e, com certas reservas, podemos falar de um seu *hipertuxauato*.

b) *Tribo ou Nação?*

No conceito de *Tribo*, como comumente se entende, incluem-se e associam-se três elementos, a saber, certo grau de coesão política, uma concentração de poderes na mão dos chefes, e uma identidade de cultura. Ora, os dois primeiros elementos não se encontram entre os grupos humanos no noroeste amazonense. Não se pode, portanto, falar em *Tribo*. Talvez melhor fôra denominá-las *Nação*. Temos, na realidade, vários *grupos nacionais*, cada qual com sua língua, apresentando traços somáticos característicos, apesar do regime de exogamia que entre eles vigora.

Todos eles, porém, constituem um único *grupo cultural*. De fato, possuem tradições e práticas comuns, a saber, um *padrão* de vida semelhante e conjunto de observâncias que, estranhas para nós, são comuns a todos, como sejam as regras do matrimônio, da exogamia, da iniciação de puberdade, etc.

c) *Famílias Linguísticas*

Aguardamos a decisão dos especialistas sobre várias questões linguísticas: 1.º as que geralmente se elencam como línguas, merecem assim denominadas? ou, talvez, algumas delas seriam apenas variações dialetais? 2.º qual a relação entre elas, quicá uma derivada de outra? quais seriam as derivadas? 3.º seriam os idiomas atuais *línguas-irmãs*, provenientes de idiomas antigos já desaparecidos? quais seriam estes? 4.º e, nesta última hipótese, qual dos idiomas atuais do Uaupés mais se aproxima da língua mãe original?

Atribuindo, a título provisório e hipotético, a cada uma das «*Tribos*» uma «*Língua*», podemos dizer (como o temos feito *passim* no presente estudo) que as tribos da área uaupesina brasileira se dividem em três *Famílias de línguas* distintas e irreduzíveis: a *Família Tukano*, a *família Arwake* e a *família Makú*.

Sobre os componentes destas famílias linguísticas e sua localização, bem como seus vocabulários comparados, veja nosso trabalho «*Idiomas Indígenas da Amazônia*».

(Irananauoca) nem tinha as qualidades e grandezas com que se fingiu a cidade de Manoa, pois não obstante serem estes todos *confederados*, eram contudo as suas aldeias independentes uma das outras e muitas delas tão populosas como a Irananauoca".

d) *Kurá ou Gens*

Indicamos em capítulo precedente (IV - 2-a(2)) as divisões das tribos, divisões que na língua Tukano se dizem *Kurá*. De acordo com a mentalidade indígena, essas divisões remontam à época da origem da tribo, por vontade mesma de Wãx-ti. Daremos em outro lugar (cfr. a obra do autor «*Lendas do Uaupés*») a lenda das origens conforme o relato do velho *Komū* Gabriel Costa de Parí-cachoeira.

Emergem tantas questões à espera de uma solução: quando se deram essas subdivisões? por qual razão? qual a sua base ou fundamento? Verificamos hoje um fenômeno de dispersão de uma nação em pequenos grupos, teria havido uma fusão em tempos idos, ou podemos prever uma futura? As duas primeiras questões são de natureza histórica e falecem-nos dados para responder-lhes. As duas últimas talvez se possam aduzir elementos elucidativos.

1) Desde que um grupo humano se radica num local que lhe proporcione os meios de subsistência necessários ou até abundantes, torna-se naturalmente prolífero. O nomadismo, ao mesmo tempo causa e efeito de uma alimentação deficiente, é que reduz a natalidade: 1.º pelo depauperamento orgânico dos pais; 2.º obrigando a uma amamentação prolongada das crianças (até quatro ou mais anos); 3.º favorecendo certas práticas criminosas (abôrto, infanticídio, canibalismo das crianças).

Os grupos humanos crescendo em número não podem continuar na mesma maloca. Além das dificuldades de alimentação, a que já acenamos, a própria dificuldade técnica de ampliar a maloca existente ou a construção de novas e maiores impõe a divisão do grupo primitivo (107). Enquanto o filho primogênito continuava ao lado do velho casal, com sua família, os outros filhos do fundador tornavam-se, por seu turno, fundadores de novas malocas, que iam crescendo com a fecundidade natural da mulher indígena. Esta hipótese, a mais de acordo com a natureza das coisas, vem confirmada, parece, pelos costumes.

1.º — Um primeiro é a denominação de «irmão» para todos os indivíduos da mesma *nação* (isto é, que se reconhecem de tal tribo e falam a mesma língua), denominação correspondente, de resto, aos sentimentos (não podem casar entre si, mútuo auxílio e entendimento, pranto na morte e a vindicta do irmão vítima de outra tribo).

Se todos são irmãos, há, porém, uma distição entre *Mamí* (irmão maior) e *Arkabí* (irmão menor). Dentre os irmãos germanos, isto é,

(107) E' possível que hajam interferido outras razões, como as desinteligências que ainda hoje se verificam.

filhos do mesmo pai os termos *mami* e *axkabi*, correspondem às idades. Fora desse caso, não correspondem mais. Ouve-se, por exemplo, um adulto qualificar uma criança de *mami*. Trata-se, portanto, de uma classificação hierárquica.

Um Tukano I'ra-pé informou que considerava como *Mami* os *Wau-ro* e *Oyé* ouvimos, com relação aos *Wau-ro* a expressão «Tukano da cabeça, *Derseá ná dõrpoá*», como equivalente ao ramo principal, como no-lo explicou logo em segunda Patrícia Vasconcelos. Temos, pois, aqui indícios de uma *aristocracia* (108) cuja principal consequência atualmente, parece seja a *precedência* quer nas danças, quer na preferência para o tuxauato, no caso de coexistência de várias subdivisões na mesma maloca ou povoado. Em base de tal costume pode-se organizar uma tabela classificatória, a qual, por exemplo, para a tribo Tukano, ficaria constituída como se viu IV - 2-a(2), conforme a enumeração dada em dezembro de 1953 pelo octogenário Tukano de Parí - cachoeira, Gabriel Costa (pertencente à 11.ª divisão dos *Ba'ti-tõrõ*), ordem que, de resto, corresponde a informações que obtivemos de outras fontes e em diversos lugares (109).

2.º — Um segundo é o atribuírem-se uma superioridade jurídica, derivante da prioridade de tempo, algo correspondente ao brocardo: *qui prior est tempore potior est jure.* Quem se estabeleceu mais recentemente num povoado, está em certa inferioridade, é um «passageiro, *Sihyári-maxsã*», como dizem.

(108) A existência dessa aristocracia era já conhecida em 1755 pelo Pe. Noronha. Xavier de Sampaio no seu "Diário" de 1774 (n. 381) informa: "A mais célebre (das nações do Rio Uaupés) he a Uaupés por causa da diferença que entre si admitem de varios graus de nobreza, a que serve de distintivo, como de uma ordem militar, uma pedra branca muito lisa, de figura cylindrica e furada para lhe passarem um cordão com que a trazem pendente ao pescoço. As dos principais chegam a ter meio palmo de comprido. São menores as dos nobres e muito menores as dos plebeus. Trazem também os Uaupés as orelhas e beiços inferiores furados".

(109) Quando se fala a respeito das últimas subdivisões, com indivíduos das primeiras, ouve-se com frequência esta expressão: "São nossos escravos". Seriam acaso grupos de origem diversa que foram dominados e absorvidos? Em alguns casos parece-nos isto admissível. Por exemplo, os *Juruá* apresentam diferenças somáticas bem notáveis dos outros Tukano. Conforme as lendas não teriam saído de *Tõmpa-duri*, e sim de outro orifício à boca de um vizinho igarapé. Os rios de águas pretas, como o Uaupés, formam característica e abundante espuma quando batem nas pedras das cachoeiras. Indagando de certo indivíduo porque havia essas divisões inferiores, ele respondeu que é porque não saíram da água, mas da espuma, como se fôsse de uma bõrra de depuração.

Os dois costumes indicados se harmonizam perfeitamente; podemos pensar que o segundo é uma derivação do primeiro. Indagando de um índio Tukano, de um povoado do baixo Tiquié, aos habitantes de qual povoado ele considerava *Mami*, respondeu-nos que aos de S. José. Indagações posteriores feitas a outros índios vieram esclarecer esta resposta. Um deles informou, ouvira ao próprio avô narrando que os Tukano outrora não moravam aí, porém residiam no Papurí. Dêsterio, sendo o próprio avô ainda menino, portanto cousa de uns 100 ou 120 anos atrás, foram expulsos pelos Taryana, e vieram estabelecer-se em S. José. Esse informe faz de S. José o primeiro núcleo Tukano no rio Tiquié.

Um argumento a mais de probabilidade dá-nos o nome Tukano da localidade, que é *Maxkã*, a vila, como se fôsse a *urbs* por excelência desses Tukano. Tanto mais provável, enquanto tal denominação além de não ser atribuída a nenhuma outra localidade, foge ao costume das denominações pelos acidentes geográficos (ponta, igarapé, pedra, cachoeira, buraco, etc.), ou outras circunstâncias. Nas vizinhanças de S. José há um local que em Tukano se diz *Büskõrá bathá*, literalmente «*nado dos velhos*», isto é onde os velhos atravessaram o rio a nado, fugindo dos inimigos. Nas proximidades desse local, vai para 30 anos, os velhos mostraram ao Pe. João Marchesi um trecho de mata menos densa, como sendo o local por onde passaram os primeiros Tukano vindos do Tiquié em suas expedições guerreiras.

Em conclusão, opinamos:

1.º — A multiplicação natural dos índios impôs uma divisão em grupos, que se estabeleceram em lugares mais vizinhos ou mais distantes, conforme as circunstâncias; por isso encontramos hoje grupos de uma mesma nação dispersos pelos três rios (Uaupés, Tiquié e Papurí).

2.º — As denominações (110) que caracterizam cada grupo (*Wau-ro*, *Oyé*, etc. cfr. IV-2-a(2)), são nomes ou alcunhas pelos quais foram conhecidos os respectivos estíptes, ou algum tardio descendente mais famoso, que provocou a separação ou construiu a nova maloca ou praticou outra proeza qualquer.

3.º — As relações entre as malocas, e a situação social dos que

(110) O afastamento desses grupos vai acentuando cada vez mais a separação. Se é verdade que cada indivíduo, mesmo as crianças, sabem o nome da própria e das subdivisões vizinhas (e até de outras tribos), poucos sabem fazer uma elencação mais completa das *Gentes* que constituem a sua tribo.

hoje a habitam são as mesmas que se passavam entre os fundadores, donde a presente hierarquia que vigora entre os índios.

4.º — Não datam da mesma época as malocas, uma são anteriores e outras mais tardias, originadas, quiçá, de algum cisma. Os grupos que se organizam mais recentemente respeitam sempre a primazia dos mais antigos, chamá-los-ão *Mamí*.

5.º — O grande número de grupos que foi aparecendo, no entanto, complicou essa hierarquização, daí a dúvida prática que assalta o índio, em algum caso, não sabendo dizer quem terá a precedência.

2) Com o avançar da civilização para aquelas regiões, acentua-se a divisão e pode-se descobrir dupla causa para tal fato. A primeira é o estreitar-se dos laços da família e sua valorização cada vez maior, graças ao apóio das autoridades religiosa e civil, e por isso, o grupo familiar já pode bastar-se a si mesmo. A segunda são os povoados que surgem constando de famílias de diferentes subtribos ou até de tribos diversas. Pode-se prever, se as cousas marcharem como vão, que não se dará mais uma fusão de tribos, mas, ao invés, um nivelamento e amalgamento na nacionalidade brasileira.

Favorece êsse amalgamento não tanto os matrimônios com os civilizados, que até o presente são fatos raríssimos, quando a exogamia tradicional e o conhecimento e amor à pátria brasileira que ganha terreno entre êsses filhos da selva, graças à ação das Missões Religiosas e das suas escolas.

e) *Fratrias (sibes) ou clans totêmicos*?

Como a *Tribo*, melhor dita *Nação*, não tem um chefe, nem sequer o possuem as suas subdivisões ou *Subtribos* (111), quais as encontramos atualmente. Não são unidades políticas, porém apenas étnicas.

Se por *Fratria* entendemos qualquer subdivisão da tribo (mesmo que não constitua verdadeira comunidade, porque não possui um chefe), a estas *Subtribos* ou *Kurá*, poder-se-ia chamar *Fratrias* (ou *Sibes*, como preferem alguns etnólogos modernos). Coincidem com as *Fratrias* da antiga Grécia, enquanto, como aquelas, são também exogâmicas e de descendência paterna. Note-se, porém, que não é permitido o matrimônio entre uma *fratria* e outra da mesma tribo.

(111) Evidentemente é impróprio o termo *Subtribo*; como o de *Tribo* não se aplica com rigor ao conjunto *nacional* desses indígenas.

A *Fratria* ou *Kurá*, que a princípio se identifica com a maloca, desdobra-se, com o decorrer do tempo, em vários *grupos locais*. Nestes, no entanto, nenhum vestígio há que se trate de um *clã totêmico*; são apenas *grupos familiares* territoriais ou *grupos de parentesco agnático* que poderíamos chamar com o termo latino *Gens*.

f) *Totemismo?*

São diversos os indícios que fazem pensar na vigência do *totemismo* com seus *clãs* e *costumes totêmicos*.

1.º — Os grupos (tribos e subtribos) trazem nomes de animais (Tucano, arapaço ou pica-pau, juriti, jibóia, etc.) ou de vegetais (miriti, cunuri etc.) como costumam os clãs totêmicos.

2.º — Nos adornos de danças figuram penas de garça, arara, tucano, gavião; pêlos de macaco e de onça, dentes de onça ou de outros animais; vértebras de cobra, etc. Êsses adornos lembram o lugar em que o animal foi ferido, como se fôsse uma exaltação do animal sacrificado e uma identificação entre o indivíduo e o animal outrora sacrificado por Deus ou (?) a Deus.

3.º — Nas danças há personagens e máscaras (onde as usam, a saber entre os Kubewãna do Uaupés e os Arwake do Içana), que figuram a borboleta, a cotia, etc. e estas personagens procuram imitar os movimentos desses animais e há pios ou cantos também correspondentes.

4.º — O tucano, pelo peso e volume desproporcional do seu bico, não tem grande autonomia de vôo, que tende a abaixar-se cada vez mais. Quando deseja atravessar um rio sobe a uma das árvores mais altas da margem, assim nos afirmam, e daí desfere seu vôo que, aos poucos, vai perdendo altura e, alguma vez, nos rios demasiado largos, não conseguem alcançar a outra margem. Foi observado que os índios Tukano, vendo um tucano sobrevoar o rio Uaupés num dos pontos mais largos, emitiram gritos, como de apreensão, com receio que o pássaro não lograsse atingir a margem oposta.

São vestígios apenas, que no máximo levaria a inferir uma forma social anterior de *clã totêmico*, se é que não são elementos tomados de empréstimo (é tão notável o instinto de imitação dos índios) a outros grupos. Não se nota, porém, nenhuma atenção (respeito, temor prazer) para com o animal ou planta cujo nome levam; nomes, de resto, sem importância econômica (exceto o *Baniva* ou outro), contra o que de regra acontece aos nomes totêmicos.

Não se nota que evitem matá-lo ou procurem, ao contrário, comê-lo em algumas circunstâncias especiais. Se o encontram morto,

nenhum sinal de surpresa. É certo que às vezes o matam para aproveitar suas penas nos adornos de dança. Mas, ao menos na forma atual (112) os enfeites são os mesmos para as várias tribos, chama-se ela Tukano, Arara, Tuyuka, Pirá-tapuya, etc. Pode-se mesmo assegurar que a sua atitude é de perfeita indiferença diante do animal do próprio nome, mais ou menos como diante de outro animal qualquer.

Nem há *clãs* tucano, pica-pau, juriti, etc. São e consideram-se *nações* ou tribos diversas, cada qual com sua própria língua e peculiares traços somáticos. É verdade que uma mesma tribo subdivide-se em grupos, com nomes que poderiam parecer *clânicos* (cfr. IV-2-a(2)). Já não são, porém, os animais que aparecem nos enfeites de dança. Além disso tais grupos, ou *Gentes*, afastam-se do tipo clássico de clã. Por exemplo, não se admite o matrimônio entre as *Gentes*, mas apenas entre uma e outra Nação.

Os adornos de penas de tucano, arara, garça ou pêlo de macaco prendem-se com a lenda de Wãx-ti, a qual, pela relação mútua entre as tribos, passa a figurar na história de cada tribo. Os enfeites, porém, não são distintivos de família ou clã. São essencialmente os mesmos para todas as tribos, sendo objeto de negócio de uma tribo com outra. Só esta circunstância já depõe em desfavor de uma interpretação *clânica*.

Não se nota absolutamente que uma tribo ou grupo tenha representação pictórica, de incisão ou escultória de um animal qualquer, e menos ainda do seu titular.

Quanto às máscaras e personagens de dança, observe-se primeiramente que há a da borboleta, e, entretanto, não há nenhum grupo humano com esta denominação; e nada revela ter existido. Em segundo lugar, há máscara, dança e canto da *cutia* e sob este nome conhece-se uma subdivisão entre os Tukano, a *Bwá-pōrá*, filhos da cutia, e uma tribo Arwake do Içana, *Awadzuranai* ou cutia-tapuya; e, entretanto não há tal máscara entre os Tukano e sim entre os Arwake.

Parece que a mesma personagem ora faz de borboleta, ora de cutia, etc. Ora um, ora outro fará tal papel; e dentro da mesma maloca há as várias personagens, nem se trata de uma função hereditária de pai a filho. Tudo isto depõe contra a hipótese da existência de subdivisões *clânicas*.

(112) Tantas vezes insistimos no conceito que são *costumes atuais*. É que se torna difícil ou impossível verificar como procediam em outras eras. E os índios respondem às nossas perguntas: — “Foi sempre assim”.

Quando ao episódio da atenção pelo tucano que atravessava o rio, pode ser manifestação de simples curiosidade, que entre os índios vem tantas vezes acompanhada de rumores exclamativos. Os velhos nada contam que prove tratar-se de um *totem* de clã. Ao menos pelo que sabemos até agora.

Como não há indício de um *totemismo clânico*, também nenhum, de *totemismo individual* ou pessoal. Os objetos que fabricam não figuram animais; são de feitio simples, de acordo com a finalidade. Em alguns casos bem raros as pinturas das paredes são antropomórficas; parecem, porém, ter apenas o caráter lúdico.

Cap. IX**A VIDA DO ÍNDIO**1) *Ciclo diário*

O tipo e o estalão de vida do índio parece padronizado. Mesmo em tribos distintas encontramos os índios fazendo as mesmas coisas, do mesmo modo e até com um horário bem aproximado. É sim, uma vida bem metódica, não, porém, monótona. Ao contrário, bem variada, dentro de uma perfeita naturalidade em que se sucedem diariamente repouso, trabalho, refeições, banhos, exercícios físicos.

«O Tukano vive na maloca que lhe serve de dormitório, de cozinha, de refeitório pela manhã e à tarde. A maloca é, sucessivamente laboratório para os trabalhos domésticos, lugar de reunião nas horas de chuva e sala de baile nas grandes festas. É o lugar em que o Tukano vive, morre e é sepultado. Para o Tukano a maloca é o mundo» (Relação do 1.º Superior das Missões Salesianas do Rio Negro, Mons. Lourenço Giordano — Boletim Salesiano — fev. 1918, p. 31).

A vida familiar ordinária pode-se assim resumir: o índio dorme pouco, come muito, conversa bem, trabalha quanto é necessário.

Desde as três horas da manhã, ainda fechada a maloca, ouve-se dentro conversa bem animada risadas sonoras e freqüentes. Muitas vezes também o rumor dos ralos em funcionamento: são as mulheres que preparam a mandioca para o beijú. Antes das cinco horas, com chuva ou sem ela, sempre escuro naqueles latitudes, as mulheres saem pela porta do fundo individualmente ou em pequenos grupos de duas ou três, ordinariamente uma criança enganchada ao quadril e com um vaso à cabeça, em direção ao rio. Ou, mais exatamente, àquele ponto do rio que se diz *Pextá*, porto, de acesso convenientemente preparado, onde se amarram as canoas. Ali tomam seu rápido banho matinal, *Wa-wa'kãse*, de imersão, esfregando rapidamente a mão pelo corpo, rosto e cabelo. O mesmo fazem os filhos menores que a acompanharam; e elas aproveitam, outrossim, para banhar as criancinhas de peito que deixaram à margem. Depois enchem de água as vasilhas e pondo-as à cabeça sobem com água de volta à maloca. Em seguida preparam a refeição da manhã.

Os homens e os rapazes continuam deitados, por uma hora mais ou menos, conversando de rede para rede e, ainda antes das seis horas, vão ao seu banho. Suspendem-se, então, as esteiras que fechavam as duas portas da maloca.

Sobre pequenas esteiras são postas pelo chão as panelas de *Byátõ* (é a quinhapira ou molho de caldo de peixe com pimenta) ou de *Yumû-ku* (mingau) de tapioca, e os balaios em forma de peneiras bem abauladas com *Ahû-a* (beijú). — «*Baãra a'tyá*», venham comer, é o convite da mulher. Os do sexo masculino se põem em círculo, de cócoras e, começando pelo chefe, comem abundantemente, entre conversas e sonoras risadas.

A regra de civilidade é servir-se lentamente e comer sem voracidade. Isto, de resto, está muito de acôrdo com a atitude tôda do índio, normalmente calmo e sereno. As mulheres se encarregam do serviço, trazendo o que ocorre, à medida que for necessário. Não há talheres: corta-se com a mão um pedaço de beijú mergulha-se na quinhapira e leva-se à boca. O mingau *bebe-se* (1) com o beijú ou em pequenas cuias à guisa de colher. Ao fim a mulher apresenta grande cuia com *Nõxká* (manicuera) ou o *Pó'ká peosé* (o chibé, de uso generalizado no Amazonas). À guisa do nosso café, assim ordinariamente encerram suas refeições com o indispensável chibé, do qual se serve quanto quiser, passando depois a cuia ao vizinho da direita. Por fim mulheres e crianças tomam simultaneamente o seu alimento.

Começa o êxodo barulhento para o trabalho: serão talvez sete ou oito horas. Vão saindo em grupo os homens e as mulheres. Aquêles para a mata, para a caça extração de fibras têxteis, de madeira para construção, ou à procura de frutas ou para o rio, com os apetrechos convenientes para a pesca, ou a fim de preparar as armadilhas.

As mulheres com as filhas maiores e as crianças (pequenas, vão para a roça, levando pendente da testa para as costas o *P'í* (aturá) para trazer mandioca e lenha. Para alcançar a roça quase sempre deverão tomar a canoa, e por isso saem com remos de diversos tamanhos, alguns bem pequenos para as crianças. Algum velho ou doente (muitas vezes ninguém) ficará como guarda da maloca deserta e silenciosa.

O trabalho durará até depois das onze horas. Pelas 13 horas começa a reanimar-se a maloca. Chegam as mulheres com seus aturás cheios de mandioca e, por cima, feixe de lenha; as crianças menores aos quadris ou seguras ante o peito, e outras agarradas à sua saia. Estão suadas, com o rosto afogueado, se por precaução não

(1) *Beber* é a expressão que usam, embora não muito própria, porque mais ou menos denso. — “*Yumû-ku sir'yáti? você bebeu mingau?*”

o atingiram com carajurú, a fim de não sofrer tanto o ardor do sol. Aos poucos vão chegando também os homens com o resultado dos seus trabalhos: frutos, peixe, caça ou fibras e madeiras.

Novo banho virá, com seu frescor, renovar o bem-estar. A mulher moqueará o peixe ou a caça, aprontará beijú fresco, saboroso, a quinhapira, o mingau, algum inseto e o chibé. Virá logo o «*Baãra a'tyá*», e a refeição da tarde.

Há ainda algumas horas de luz: o homem vai preparar suas flechas, desfiar o tucum para as redes de pesca ou trabalhar o seu banquinho ou a sua peneira. A mulher tecerá nova rede ou atenderá ao preparo da mandioca para o dia seguinte. Cada qual no seu trabalho.

Entre os indivíduos da geração nova, o homem talvez remendará ou lavará a própria roupa, como a mulher o faz à sua. Trabalhos todos feitos com tranqüillidade, na intimidade da vida familiar, ao ritmo de uma animada conversa, com sonoras gargalhadas.

Quando o sol tomba, a lenha já está amontoada dentro da casa e as talhas estão providas de água. Homens e crianças se acomodam nas suas redes, enquanto a mulher se ocupa em ferver o *Nõxká*, com algum fruto da mata, e todos se servem com suas cuias, como um chá da noite.

Continua mais viva a conversa, são pitorescamente narrados os episódios do dia, as visitas que apareceram, as lanchas que passaram, as notícias de outras malocas. Quando a noite vai mais alta, serão talvez as 21 horas, baixam-se as portas da maloca. O sono vai vencendo primeiramente as crianças, depois os mais velhos. Porém, pelas 23 horas, ou mais tarde, ouvir-se-á uma pergunta que parte de uma rede um *ãã* e uma resposta de outra rede. Depois o silêncio só interrompido pelo crepitar de tantos pequenos fogos em cada apartamento do grande casarão. O fogo jamais se apaga dentro da maloca; a qualquer hora da noite vê-se algum vulto saltar de uma rede para reavivar o fogo, indispensável para as horas mais frescas da madrugada, e para afugentar as cobras ou outros bichos.

Com o avanço da civilização dá-se o fenômeno de aculturação, novos trabalhos vão ocupando o tempo e a atenção dos índios. Porém o ritmo da vida cotidiana é sempre o mesmo, na maloca como no povoado, para os índios que sempre aí viveram como para os que passaram longos anos no internato dos colégios e retornam às suas casas.

2) *Ciclo anual*

O clima daquelas regiões parece não oferecer mudanças notáveis para que fôsse alterado o ritmo da vida cotidiana do índio. Com

efeito, o termômetro, o barômetro e o higrômetro acusarão sensivelmente a mesma média durante todo o ano. Devido, porém, às chuvas das cabeceiras dos rios, distinguem-se uma estação de enchente e outra de vazante. E o ciclo anual é talvez mais variado para o índio do que costuma ser entre os civilizados.

Além do trabalho que compete a cada indivíduo, para a vida do seu lar, outros há que interessam a toda a comunidade e que, por isso, são feitos coletivamente sob a direção do tuxaua. Talvez sejam as reparações da maloca ou a construção de outra nova, no mesmo local ou quiçá bem distante da antiga. Ou ainda, será a limpeza das áreas adjacentes à maloca, dos caminhos comuns ou do pôrto. Poderá tratar-se de uma derrubada para algum índio, o qual alcançará o auxílio dos irmãos de tribo, embora para utilidade sua particular. Os indivíduos são avisados com antecedência, a fim de tomar suas providências. Se se trata de trabalho para a coletividade, todos estão obrigados a dêle participar. Se, ao invés, é um auxílio para algum irmão, poderá razoavelmente eximir-se; não o fará, porém. E num e outro caso, só há uma paga convencional, suficiente e agradável: um caxiri que foi também previamente preparado. O trabalho coletivo realiza-se sem necessidade sequer de um diretor técnico, porque sempre de acôrdo com as tradições, sob a simples indicação do tuxaua ou do indivíduo interessado. É um trabalho rumoroso e alegre, verdadeiras competições de fôrça e atividade, como de bom humor e alegria. É o que se denomina *Dará-serêsé*, em Nheengatú *ajurí* ou *mutirão* (2).

Com a enchente ocorre a *piracema*, isto é os cardumes de peixes que sobem para a desova. Na vazante os peixes dos igapós querem tornar aos rios. Nesses períodos realizam-se as «grandes pescarias», que são, ao mesmo tempo, um trabalho coletivo, um esporte e uma festa, como indicamos (VI-a(1.^a)).

Em diversas épocas do ano aparecem grandes quantidades de insetos, larvas ou voadores, cuja captura e preparo alteram o ritmo cotidiano da vida.

As árvores frutificam em diferentes estações, nas quais o índio realizará colheitas mais abundantes; e de muitas preparará saborosas bebidas, consumidas invariavelmente entre música, cantos e danças.

(2) *Ajurí* seria propriamente o convite e *putirum* (donde o termo aporuguesado *mutirão*), o trabalho coletivo. Stradelli, no seu vocabulário Nheengatú-Português, ensina: — “*Aiuri*. É o mesmo que no baixo Amazonas chamam *mutyrum*”.

Além dessas «festas das árvores» ou «das frutas», anuais e regulares, não faltarão outras pelo nascimento, iniciação, casamento de algum membro do grupo. Haverá talvez algum morto a lamentar com o *pranto social* e a *festa fúnebre* de tradição.

Índice de um caráter nômade, ocorrerão oportunidades durante o ano para viagens de divertimento. Será a procura de uma noiva, um motivo de comércio, pescarias a realizar, *Pcosé* a que foram convidados, visitas a outras malocas, mesmo aos de tribo diversa à qual está ligado pela afinidade. E o índio com toda a sua família, redes, aturás, e outros apetrechos, e até algum cachorrinho, abarrota uma ou várias canoas e segue horas ou mesmo dias em demanda de outros povoados onde passarão dias ou semanas despreocupados (3). Quem navega aquêles rios encontra invariavelmente canoas, rio acima e rio abaixo, de índios turistas. Alguns passam meses visitando conhecidos e parentes pelos vários povoados.

3) *Ciclo da vida*

Conhecemos os ritos que acompanharam o nascimento das crianças. Sob os cuidados e desvelos de sua mãe, ao contacto com a natureza, elas vão crescendo e enrijecendo-se. Ao atingir o exercício dos seus músculos elas tentarão andar e são lançadas ao chão para engatinhar. Sofrerão, então, o ataque da verminose. Tornam-se pálidas, inchada, barrigudas e muitas sacumbem. As que conseguem vencer a doença e atingir a adolescência, estão salvas.

Em falta de dados positivos estatísticos sobre o desenvolvimento orgânico da criança indígena, tem-se a impressão que êste se processa por saltos mais característicos do que entre os civilizados do sul do país.

A menina deve habituar-se ao trabalho e, à escola de sua mãe, aprenderá as várias habilidades que a farão, um dia, boa mãe de família. Os meninos correrão soltos pela mata procurando frutas, vagarão pelos rios entretidos a nadar ou a pescar, exercitando-se em flechar peixes ou aves, e assim se habilitarão para a subsistência da

(3) Atualmente duas ou três vezes por ano os índios dos diversos povoados, não raro com vários dias de canoa, deslocam-se para as sedes das Missões Salesianas, a fim de aí assistirem às grandes solenidades religiosas (Natal, Páscoa, etc.). Passam dias e semanas alegres, em contacto com a civilização, instruindo-se nas verdades religiosas e divertindo-se como se fôssem meninos de colégio, com brinquedos coletivos. Procissões, cantos, projeções luminosas, representações teatrais, até as comidas, doces, presentes que recebem nessas ocasiões, tudo corresponde à sua psicologia e lhes torna gratas e indispensáveis essas festas.

família. Nos *ajurís*, nos trabalhos tradicionais, adquirirão ao lado do pai aquela habilidade que fará dêle um grande canoelro ou um perito cesteiro.

Crianças de ambos sexos vão tomando consciência de si, como membros da tribo, de que aprenderão a orgulhar-se. Anelarão sôfregamente tornar-se membro integrado dentro da sua vida e das suas tradições, isto é, sonham com a «*iniciação*».

Desenvolvendo-se-lhes os instintos, compreendem que lhes cabe perpetuar a existência do grupo, e aspiram ao matrimônio. Os costumes nacionais lhes indicam os meios de realizá-lo; não lhes faltará nesse passo a intervenção e auxílio do pai.

Experimentou, naturalmete, até agora o amor e a atenção dos pais e a camaradagem dos coetâneos. Agora liga-se a uma companheira para a vida inteira. Desconhecida, talvez, e estrangeira, mas seus cuidados, seu espírito de trabalho, a longa convivência, vicissitudes, alegrias e tristezas divididas, tudo acaba por uniformizar os ânimos dos esposos, ligados especialmente pelo vínculo do amor aos filhos comuns. Em condições mais difíceis, porque obrigada a abandonar a casa paterna e a seguir para outra nação como esposa, a mulher sentir-se-á ainda vivamente ligada à tribo de origem, como à nova maloca na qual é esposa e mãe.

Com os anos se enrijecem os laços que prendem o índio ao grupo no qual nasceu, que o educou, que lhe deu assistência e amparo, para o qual também trabalhou alegremente nas empresas coletivas. Grupo que lhe proporcionou alegrias freqüentes com suas festas tradicionais, e, com suas lendas misteriosas, deu satisfação às suas aspirações íntimas para algo que êle não compreende, mas palpita existirá além tumba.

O velho índio tornar-se-á continuador zeloso das tradições ancestrais, e ver-se-á rodeado dos jovens que ouvirão com delícia (4) as suas palavras descrevendo os tempos antigos, as suas proezas, a vida e a história da maloca, do povoado ou da tribo. E, com o respeito de geração nova, êle presidirá os nascimentos, com a fumaça do seu cigarro afastando da tribo que renasce nas crianças, as desgraças e as doenças; instruirá os jovens nos deveres e mistérios da vida do grupo; será figura marcante nas danças sagradas.

Com a idade quebram-se as suas rijas fibras e sobrevivem a velhice com seu cortejo de tristezas, mais acentuadas para o índio que

para os civilizados. Torna-se inútil ao grupo e de pêso à família. Recolhe-se, então, a um canto escuro da maloca, deitado em sua rede, quiçá sem fôrça para levantar-se e sentar-se em um banquinho. Alí, no silêncio, tomará sua refeição e passará longas horas, alheio à alegria barulhenta da maloca que talvez estue de vida nas orgias dos *Poosés*.

Um único companheiro, que jamais o abandonou, desde que viu a luz da vida, estará ainda a seu lado, dando-lhe calor e conforto aos membros que se vão esfriando, é o fogo que arde próximo da sua rede.

Quando as fôrças lhe não bastarem para tomar por si o seu alimento, esquecido, abandonado, sem que alguém dêle se ocupe, de finhará à mingua, resignado, sem uma palavra de queixa, sem um gemido de dor até que a morte lhe venha abrir as portas misteriosas do além túmulo, onde defrontará com *Wáx-ti*, a grande Ideia, o grande Espírito, em quem êle sempre creu, a quem respeitou e temeu e procurou propiciar, como lhe ensinaram os seus antepassados.

Quando se derem conta do desenlace manso e recolhido, a maloca se alvoroçará no pranto clamoroso da nação ao membro que acaba de finir.

Não está, porém, completo o ciclo da vida indígena. Todos dessas tribos do Caiarí, estão hoje em dia em relação direta ou indireta com a «Civilização de Cristo». Os pais, sob impulso do amor paterno, sonham fazer do seu filho um civilizado, filho do Brasil e da Igreja. No íntimo de cada jovem acende-se êste fogo sagrado e por êsse motivo matricula-se nos colégios católicos. Aí passam longos e alegres anos, sem dissociar-se, porém, da sua nação. E voltam entre os seus «irmãos» lom a mente mais esclarecida, um conforto material maior, uma crença no Deus Criador do céu e da terra, Senhor, Juiz e Pai, e uma esperança de uma velhice menos triste, alentada pelas esperanças de uma vida futura feliz e sem têrmo.

E os anciãos, a quem não foi proporcionado tal ensejo, terão, talvez, uma assistência nos hospitais que a caridade de Jesus Cristo levantou em cada centro Missionário, e os carinhos maternos de uma Religiosa que lhe procura minorar as dores físicas e confortar a alma. E sobretudo terão a esperança da assistência de um Missionário que nos últimos momentos da vida, mediante a eficácia infinita dos Sacramentos, o faça filho de Deus, enriqueça a sua alma com a graça e lhe abra as portas da bem-aventurança eterna.

(4) A Irmã Diretora de um dos colégios Missionários revelava-nos com qual surpreendente atenção as suas jovens alunas bebiam as palavras de alguma velha índia, quando aparecia no colégio, sendo logo envolvida, pelas colegiais.

BIBLIOGRAFIA*(das obras consultadas e citadas no presente trabalho)*

- ACUÑA** (Gaspar de Carvajal, Alonso de Rojas e Cristobal de Acuña) — Descobrimientos do Rio das Amazonas — Coleção Brasileira, n.º 203, trad. de C. de Melo Leitão — Comp. Editôra Nacional, S. Paulo, 1941.
- AIRES DE CASAL** — Corografia Brasílica — facsimile da edição de 1817, Rio de Janeiro, 1945.
- ARAUJO LIMA** — Amazonia — Coleção Brasileira n.º 104.
- ARCHIVOS** da Presidência da Província do Amazonas — 5 vol.
- ARQUIVOS** — Colectanea de documentos para a História da Amazônia — Manaus — Ano I, 1948.
- ALVIANO** (Frei Fidelis de Alviano, O.F.M.) — Índios Ticuna, Imprensa Oficial, 1945.
- AGUIAR** (Braz Dias de Aguiar) — Nas fronteiras da Venezuela e Guianas Britânica e Neerlandesa — Separata dos Anais do IX Congresso Brasileiro de Geografia, 1943.
- AMORIM** (Antonio Brandão de Amorim) — Lendas em Nheengatú e Português — Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. 154 — Rio de Janeiro, 1928.
- BARBOSA RODRIGUES** — Poranduba Amazonense — Annaes da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro.
- BASCHOFEN** — Das Mutterrecht — Basileá, 1897.
- BRAUM** (João Vasco Manoel de Braum) — Gov. da Praça de Macapá em o anno de 1789) — Descrição Chorographica do Estado do Gram-Pará — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t.36, Rio de Janeiro, 1873.
- BIOCCA** (Ettore Biocca) — Estudos etnobiológicos sôbre os índios da região do alto Rio Negro — Separata dos Arquivos de Biologia — São Paulo, set. out. de 1944.
- BIOCCA** (Ettore Biocca e Emilio Willems) — Contribuição para o estudo antropométrico dos índios Tukano, Taryana e Makú — Boletim 77 da Universidade de S. Paulo, 1947.
- BIOCCA** (Ettore Biocca e M. Ippolito) — Ricerche clinico-biologiche sulla composizione del curare dei Makú — Atti della Accademia dei Lincei, vols. II e V — Roma, 1948-9.

- BOAS** (Franz Boas) — Race, Language and culture — New York, 1940 — The mind of primitive man — New York, 1911.
- BOLETINS** da Universidade de S. Paulo — Secção de Etnografia e Tupi-Guarani e Antropologia.
- BRINTON** (Daniel G. Brinton) — La raza americana — Editorial Nova — Buenos Aires, 1946.
- CÂMARA CASCUDO** (Luiz da Câmara Cascudo) — Em memória de Stradelli — Livr. Classica — Manaus, 1936.
- COUTO DE MAGALHAES** (José Vieira Couto de Magalhães) — Região e Raças selvagens — Ensaio de Anthropologia — Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, t. 36, Rio de Janeiro, 1873.
- CRULS** (Gastão Cruls) — Hileia Amazônica — C.E.N., 1944.
- CURT NIMUENDAJU** — Idiomas Indigenas del Brasil — Tucumán, 1932 — Universidad Nacional.
- DESCOBRIMENTOS** — vd. Acuña.
- DRUMOND** (Carlos Drumond) — Notas sobre os Trocanos — Bol. 58 da Univ. de S. Paulo.
- EHRENREICH** (Paulo Ehrenreich) — Divisão e distribuição das tribos — Revista da Sociedade Geographica do Rio de Janeiro, 1892.
- Götter and Heilbringer — Zeitschrift für Ethnologie — Vol. 38 — Berlim, 1906.
- ESPAZA** — Enciclopedia, vol. 30, p. 381, ss.
- FERNANDES** (vd. Souza, Con. Andre F. de Souza).
- FERREIRA REIS** (Arthur Cesar Ferreira Reis) — A Conquista espiritual da Amazônia — Escolas Profissionais Salesianas — S. Paulo.
- Lobo D'Almada — 1.^a edição — Manaus, 1940.
- FIGUEIREDO** (Major Lima Figueiredo) — Índios do Brasil — Col. Brasileira, 163 — S. Paulo, 1939.
- GARCIA** (Rodolfo Garcia) — Dicionário Histórico e Geográfico e Etnográfico do Brasil, vol. I, Rio de Janeiro, 1922.
- GENNEP** (Arnold van Gennep) — La formation des Legendes — Paris, 1910.
- GIACONE** (Pe. Antônio Giacone) — Os Tucanos, S. Paulo, 1949.
- Pequena gramática e Dicionário da língua tucana — Manaus, s/d.
- GORDON** (Pierre Gordon) — L'initiation sexuelle et l'évolution Religieuse — Presses Universitaires de France — Paris, 1946.
- IZIKOWITZ** (R. G.) — Musical and other sounds instruments of the South American Indians — New York, 1935.

- JASTROW** (M. Morris Jastrow) — The study of Religion — New York, 1901.
- GRÜNBERG** (Theodor Koch Grünberg) — Vom Roraima zu Orinoco.
- Zwei Jahre bei den Indianern Nordwest Brasiliens — Stuttgart, 1921.
- Festschrift Eduard Seler — Stuttgart, 1922.
- Die Voelkergruppierung zwischen Rio Branco, Orinoco, Rio Negro und Yapurá.
- KOK** (Pe. Pedro Kok) — Ensayo de Gramática Dageseje o Tokano — Dicionário Tokano-Español.
- LACERDA DE ALMEIDA** (Dr. José Lacerda de Almeida) — Diário da viagem da Vila de Barcelos até acima do forte de S. José de Marabitanas e também pelo rio Uaupés, 1780 — Instituto Nacional do Livro — Rio de Janeiro, 1944.
- LANG** (Albert Lang) — Mythes, cultes et Religion — Paris, 1896.
- LEONI** (J. H. Leoni) — Peixes Brasileiros — Edit. Anchieta, 1946.
- LOPES DE SOUSA** (Marechal Boanerges Lopes de Sousa) — Explorações Geográficas na Região do alto Rio Negro — Anais do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.
- LOUKOTKA** (Chestmir Loukotka) — Revista do Arquivo Municipal — S. Paulo, 1939, vol. 54.
- MELO MORAIS** — Ethnographia dos índios do Brasil — Rio de Janeiro, 1859.
- NORONHA** (Pe. Joseph Monteiro de Noronha) — Roteiro de Viagem — Coleção de Noticias para a Historia e Geographia das nações Ultramarinas — Publicadas pela Academia Real de Sciencias — Lisboa, 1856, t. VI.
- PELO RIO MAR** — Rio de Janeiro, 1933.
- PRAT** (Fr. André Prat) — Notas Históricas sobre as Missões Carmelitas no extremo Norte do Brasil nos se. 17 e 18 — Recife, 1941.
- PRIMERIO** (Fr. Fidelis M. de Primerio) — Capuchinhos em Terras de Santa Cruz — Livraria Martins — S. Paulo, 1942.
- RADIN** (Paulo Radin) — Primitive man as Philosopher — New York, London, 1927.
- RAMOS** (Arthur Ramos) — Introdução à Antropologia Brasileira, vol. I, Rio de Janeiro, 1943.
- RAMOS** (B. A. da Silva Ramos) — Inscricções e Tradições da América Prehistorica — Imprensa Nacional, 1930.
- RELATORIOS** da Presidencia da Província do Amazonas, 5 vol., Rio de Janeiro, 1906-8.
- REVISTA** del Instituto Etnológico Nacional — Bogotá, 1943-4-5.

REVISTA do Museu Paulista — 1947-54.

RIVET (Paul Rivet) — As origens do Homem Americano — Trad. de Paulo Duarte (Ed. Anhambi, S. A., 1960).

RODRIGUES FERREIRA (Alexandre Rodrigues Ferreira) — Diário da Viagem Philosophica pela Capitania de S. José do Rio Negro — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. 48 e 50 — Rio de Janeiro, 1885 e 1867.

ROSIÈRES (Raul Rosières) — Congrès international des traditions populaires, de 1900, Paris, 1902.

SAMPAIO (Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio) — Diario da Viagem — Lisboa, tip. da Academia, 1825.

SCHADEN (Egon Schaden) — A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil (Dep. de Imprensa Nacional, 1959).

SCHMIDT (Wilhelm Schmidt) — Etnologia Sulamericana — Col. Brasiliana, 218 — trad. de Sergio Buarque de Holanda — S. Paulo, 1942.

— Semaine Internationale d'Éthnologie Religieuse, 1926.

— Manuale di Storia Comparata delle Religioni — Morcelliana — Brescia, 1943.

SOUSA (Cônego André Fernandes de Sousa) — Noticias Geographicas da Capitania de S. José do Rio Negro no grande Rio Amazonas — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. 10 — Rio de Janeiro, 1870.

SOUZA (Bernardino José de Souza) — Dicionário da terra e da gente do Brasil — Col. Brasiliana, 164 — S. Paulo, 1939.

STRADELLI (Elmano Stradelli) — Vocabulários Portuguez-Nheengatú e Nheengatú-Portuguez — Rev. do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, t. 104, vol. 158 — Rio de Janeiro, 1929.

TYLOR (Edward Burnett Tylor) — Primitive culture — Londres, 1903.

VASCONCELOS (Simões de Vasconcelos) — Chronica da Companhia de Jesus no Estado do Brasil, 1663 — 2.ª ed. Lisboa, 1865.

VERISSIMO DE MATTOS (José Verissimo de Mattos) — As populações indígenas e mestiças da Amazonia — Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro, t. 50 — Rio de Janeiro, 1887.

WALLACE (Alfred Russell Wallace) — "Travels of the Amazon and Rio Negro" — London, 1849. Viagens pelo Amazonas e Rio Negro — trad. de Orlando Torres — Col. Brasiliana, 156 — S. Paulo, 1939.

YPIRANGA MONTEIRO (Mario Ypiranga Monteiro) — Fundação de Manaus — Arquivos — Manaus, 1948.

ÍNDICE

<i>Capítulo I.</i> O HABITAT	9
<i>Capítulo II.</i> AS TRIBOS DO UAUPÉS NO PERÍODO HISTÓRICO	15
1. Dados da História dos Rios Negro e Uaupés	15
2. Os primeiros Relatórios	20
3. Informes Etnográficos do século 18	21
4. Lugares do Rio Negro no sec. 18 (com indicação das Tribos)	24
5. Dificuldades de identificação das Tribos	25
6. As Tribos do Uaupés e sua localização	28
a) Listas do século 18	28
b) Listas do século 19	39
<i>Capítulo III.</i> MALOCAS E POVOADOS	57
1. Do rio Uaupés	58
2. Do rio Tiquié	61
3. Do rio Papuri	63
4. Observações	65
<i>Capítulo IV.</i> DISTINÇÃO E CLASSIFICAÇÃO	69
1. Distinção	69
a) Pelo elemento somático: (1) tipo Tukano; (2) tipo Pirá-tapuya; (3) tipo Taryana; (4) tipo Maku; (5) observação geral	70
b) Pelos elementos culturais (trabalho e indústria)	77
2. Classificação (a gente, o habitat e as divisões)	78
a) Daxseá ou Tukano	81
b) Bará ou Barasána	87
c) Bá re-masá ou Temyú-tapuya (gente comida)	89
d) Doxká-poará ou Tuyuka (gente greda)	89
e) Edúrya ou Erúlya	91
f) Emóá-masá ou Waríwa-tapuya (gente guariba) ..	91
g) Hanêra ou Panenôá	92
h) Ide-masá ou Aõ-nirá, Makuná, Yi-tapuya (gente água)	93
i) Ihwana ou Yona	95
j) Ko'neá ou Arapasu (gente pica-pau)	96
k) Kótirya ou Wanána	97
l) Mõxtá ou Karapaná-tapuya (gente mosquito)	99
m) Neenoá ou Miriti-tapuya (gente buriti)	101
n) Oá-mahã ou Mikura-tapuya (gente gambá)	102
o) Páboa-maxsã ou Tatu-tapuya (gente tatu)	102
p) Pamíwa ou Kubewána	103
q) Roéra-masã ou Taraira-tapuya (gente traira)	108
r) Surirá ou Suryana	109
s) Tséna	110
t) Yebá-masã	111
u) Wahyára, Waiana ou Yuriti-tapuya (gente pomba juriti)	112
v) Waí-khana ou Pirá-tapuya (gente peixe)	113

w) Winá ou Desana	115
x) Kumádene ou Ipeka-tapuya (gente pato-dágua) ...	117
y) Talyáseri ou Taryána	118
3. Nomes das Tribos do Uaupés nas diversas línguas indígenas da região	134
<i>Capítulo V. OBSERVAÇÕES SOBRE A PSICOLOGIA DO ÍNDIO</i>	137
<i>Capítulo VI. CULTURA MATERIAL</i>	171
1. Habilitação — a maloca	171
2. Alfaia de casa e objetos de uso	179
a) Cerâmica: (1) Potes e panelas; (2) Fogão; (3) Forno	179
b) Utensílios de madeira: (1) Canoa; (2) Remo; (3) Ralo; (4) Banco; (5) Cigarreira; (6) Cocho de caxiri; (7) Pilões;	183
c) Fiação e tecidos: (1) Preparo do fio; (2) Redes de dormir («de 30 fios», «puçá», «batida»); (3) Redes de pescar (puçá); (4) Outros tecidos	189
d) Cestaria e trançados: (1) Tipiti; (2) Peneiras; (3) Cestos (aturá, paneiro); (4) Abanador; (5) Aljava; (6) Suporte de panela; (7) Caixa de enfeites; (8) Outros trançados.	194
e) Armas: (1) Armas como adornos de dança; (2) Arco; (3) Zarabatana; (4) Flechas; (5) O Curare	198
f) Outros objetos de uso doméstico: (1) Tripé e moquém; (2) Aparelhagem do ipadú e do caapi; (3) Macurú; (4) Cuias e cabaças; (5) outros objetos de utilidade; (6) Brinquedos e jogos	203
3. Vestes e Calçados	208
a) Vestes — b) Calçados	208
4. Alimentação	211
a) Mandioca: (1) Farinha; (2) Tapioca; (3) Maniçoba e tucupim; (4) Beijú e outros alimentos similares; (5) Mingau; (6) Arumbé; (7) Chibé	211
b) Milho	215
c) Peixe e iguarias de peixe: (1) Peixe; (2) Farinha de peixe ou piracuí; (3) quinhapira e maniçoba; (4) Os peixes	216
d) Carnes e animais comestíveis	218
e) Tubérculos e verduras	219
f) Insectos: (1) Termitas e formigas; (2) Larvas; (3) Cabas (vespas); (4) Coleópteros e outros alimentos animais	220
g) Frutas	223
h) Bebidas	224
i) Excitantes e entorpecentes: (1) Tabaco; (2) Pimenta; (3) kaxpi; (4) ipadú	227
j) Conclusão	233
5. Caça e Pesca	234
a) Pesca:	234
(1) Com veneno: (a) Timbó; (b) Wai-nimá; doé-nimá; (c) ehu-pu	234

(2) Com armadilha: (a) Búxkôá-wô ou matapi; (b) Wai-ro ou cacuri; (c) Imí-nô; (c) Ewá ou cajá	236
(3) Com flecha e redes: (a) Com flecha; (b) Com redes	239
(4) Com anzol, azagaia e arpão: (a) encandeamento; (b) iscas; (c) anzóis; (d) espinhel ..	240
b) Caça:	242
(1) Caçada de perseguição	242
(2) Caçada de tocaia	243
(3) Caçada de mundéu	243
(4) Caçada de armadilha	244
(5) Caçada de canoa	244
6. Agricultura	245
7. Indústria e Comércio	248
8. Vias de comunicação	251
<i>Capítulo VII. CULTURA DO ESPÍRITO</i>	253
1. Escritura	254
2. Ciências	256
a) Geografia — Topografia	256
b) Matemática	257
c) Cosmografia e Astronomia: (1) O mundo; (2) Constelações; (3) O Tempo e as Estações; (4) Horas do dia — Cômputo das horas	262
d) Ciências naturais: (1) Idéias sobre a natureza; (2) Fisiologia e anatomia Humanas; (3) Classificação dos animais	263
e) Medicina	267
(1) Origem das doenças	267
(2) O Xamã: (a) Seus poderes; (b) Meios de cura; (c) Algumas plantas da terapêutica xamanística; (d) Seus métodos de cura; (e) Suas qualidades psíquicas; (f) Preparação do xamã; (g) Sua influência; (h) Sua posição; (i) Seu papel social; (j) Conseqüências dessa crença; (k) O xamã convicto ou impostor?	269
(3) O Komú, um «Iniciado»	284
(4) Doenças e curas: (a) Verminose; (b) Gripes e pneumonias; (c) Anemia; (d) Framboesia tropicalis (bouba); (e) Impaludismo; (f) Tuberculose pulmonar e laríngea; (g) Mal-de-olhos; (h) Disenteria; (i) Doenças venéreas; (j) Ataques epiléticos	285
(5) Remédios caseiros	288
(6) Higiene: (a) Na maloca; (b) Na pessoa; (c) Na alimentação; (d) Nos atos	290
3. As Artes	292
a) Tecidos	292
b) Desenhos: (1) murais; (2) sobre o corpo; (3) sobre os objetos	293
c) Música: (1) Senso musical; (2) Canções (a. religiosas, b. profanas, c. do Xamã); (3) Instrumentos mu-	

	sicais (a. idiófonos, b. membranófonos, c. aerófonos); (4) Motivos musicais	299
d)	Plumagem e adornos:	310
	(1) Femininos	311
	(2) Masculinos	312
4.	Religião	316
a)	Dificuldades	316
b)	Influências cristãs — Os «Cristos» indígenas	318
c)	Conceito de Religião	321
d)	Pontos doutrinários:	323
	(1) Conceito de um Ente Supremo	323
	(2) Imortalidade da alma	325
	(3) Princípios morais	327
	(4) Prêmio e castigo	328
	(5) Existência dos Espíritos: (a) Wāx-ti ou Juru-pari; (b) Boraró ou Curupira; (c) Bisiu ou Jurupari; (d) Nāxkã Wāx-ti; (e) Ō'môáro Wāx-ti	328
e)	Práticas do culto	334
	(1) Culto local, litobolia?	334
	(2) Festas religiosas, com oferta das primícias ..	336
	(a) Poosé (dabacuri) sem os instrumentos misteriosos:	341
	1) Procissão e banquete rituais	341
	2) Preparação para as danças	343
	3) Execução das danças	346
	4) Distribuição do <i>kaaxpi</i>	348
	5) Comemorações lendárias — O rito do Cigarro	350
	6) Brincadeiras	351
	(b) Poosé com os instrumentos misteriosos. A flagelação	353
	(c) Conclusão: que pensar de Wāx-ti?	356
f)	Suas regras de conduta — Práticas mágicas	360
	(1) Superstições e crenças mágicas	360
	(2) Práticas mágicas: (a) Lugares; (b) Cousas; (c) Animais; (d) Pessoas	362
g)	O culto dos mortos	368
	(1) O choro-elegia	368
	(2) O enterro	372
	(3) Libação e festa funebre	374
h)	Canibalismo:	374
	(1) Econômico	375
	(2) Ritual	376
5.	Moralidade	378
a)	Conceito de procriação e matrimônio	378
b)	Conceito de pudor	382
c)	Incontinência extramatrimonial	384
d)	Educação sexual	389
e)	Conclusão	390
6.	Festas e Desportos	391
a)	Festas ou Caxiris	391
	(1) Caxiri	391

	(2) O Bayá	391
	(3) Variedades de danças	392
	(4) As danças	396
	(5) Danças-canções Wanãna	401
	(6) Canções das mulheres	403
b)	Desportos	403
Capítulo VIII. ORGANIZAÇÃO SOCIAL		407
1.	O Grupo Familiar	407
a)	O Matrimônio	408
	(1) As leis do matrimônio	408
	(2) O rapto simbólico	414
	(3) O ato do matrimônio	414
	(4) Estabilidade	415
	(5) Relações entre os esposos	416
	(6) Poligamia e poliandria	417
	(7) Posição doméstico-social da mulher	418
	(8) Condição moral da mulher	422
	(9) Divisão dos trabalhos (na família)	424
b)	Os filhos	425
	(1) Abôrto e infanticídio	426
	(2) O parto	428
	(3) «Nihî-paxkö» ou Couvade	428
	(4) A imposição do nome (nomes de Homens e de Mulheres)	429
	(5) Designação dos filhos conforme a idade	433
	(6) Educação dos filhos	434
	(7) Iniciação pubertária (masculina e feminina) ..	437
c)	Nomenclatura de parentesco e afinidade	445
	(1) Parentesco	445
	(2) Afinidade	446
	(3) Nomenclatura classificatória	447
	(4) Variações na nomenclatura	449
	(5) Os termos de parentesco e afinidade	450
2.	O Grupo Local ou Territorial	458
a)	O Grupo local	458
b)	A organização social	459
c)	«Büxkôrá-kurá» (Conselho dos Anciãos)	459
d)	«Wyógö» ou Tuxáua (Chefe local)	460
e)	A sucessão	464
f)	Governo e Justiça	466
g)	Associações	467
h)	Classes sociais	468
3.	O Grupo Linguístico	469
a)	O grupo linguístico	469
b)	Tribo ou Nação?	470
c)	Famílias linguísticas	470
d)	«Kurá» ou «Gens»	471
e)	«Fratrías» (sibes) ou clãs totêmicos?	474
f)	Totemismo?	475

<i>Capítulo IX. A VIDA DO ÍNDIO</i>	479
1. Ciclo diário	479
2. Ciclo anual	481
3. Ciclo da vida	483
BIBLIOGRAFIA	487

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

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

* Composto e impresso *
 por
 LINOGRÁFICA EDITORA LTDA.
 Escritório e Oficinas
 Rua Bresser, 1281-1299 - Fone: 93-1332
 * SÃO PAULO *

(continuação da 1.ª orelha)

comparados em 26 diferentes idiomas indígenas. Foi o ensejo para tornar os seus estudos conhecidos a muitos Prof. Americanos, que participaram do Congresso Linguístico de 1959 em Nova York, e de várias Universidades. O interesse foi tal, pelas observações etnográficas do Uaupés que, primeiramente o Prof. Ewing, da Fordham Un., depois os Prof. Ch. Wagley da Columbia Un., Robert Carneiro do Museu Americano, Regina F. Herzfeld da Catholic Un. of America (Washington), Frank W. Moore de New Haven (Yale Un.), insistiram com o autor para que a obra fôsse publicada em inglês para estar ao alcance de um maior número de estudiosos. E efetivamente a obra foi traduzida para o inglês, antes mesmo de sua publicação em português.

O Dr. Robert Carneiro (*Assistant Curator of South American Ethnology of the American Museum of Natural History* de New York) escrevendo (9 Fev. 1959) à Prof. Regina Flannery Herzfeld, (*head, Department of Anthropology*) afirma do presente estudo: "My general impression is that it is a thorough and sound piece of work. Without doubt it is the most comprehensive work ever written about the tribes of this region". Em resposta ao Dr. Robert Carneiro (17 Fev. 1959) diz a Prof. Herzfeld "From what you tell us regarding Father da Silva's manuscript, we should be very happy of consider it for publication in our *Anthropological Series*".

Mais tarde, após o exame dos originais, a Prof. Herzfeld em carta ao autor (12 Fev. 1960) depõe: "I have spent a number of fascinating hours going through your manuscript on the Uaupés area. It contains a tremendous amount of very very valuable ethnographic data".

Idêntica a impressão do Dr. Frank W. Moore (*Director of Research of the Human Relations area files* de New Haven), que assim se dirige ao autor (19 Fev. 1960): "I wish to thank you for the opportunity to review your manuscript. We are convinced of the very high value of your work".

Após a leitura destas páginas nós (os que as lemos fascinados e atentos, e certamente os que mais tarde as lerão), podemos afirmar com o Dr. Moore: estamos convictos que o livro do P. Brüzzi, organizador e diretor do "Centro de Pesquisas de Iauareté" (Rio Uaupés, Amazonas), constitui uma das mais valiosas contribuições brasileiras para os estudos etnográficos em nossa Pátria.