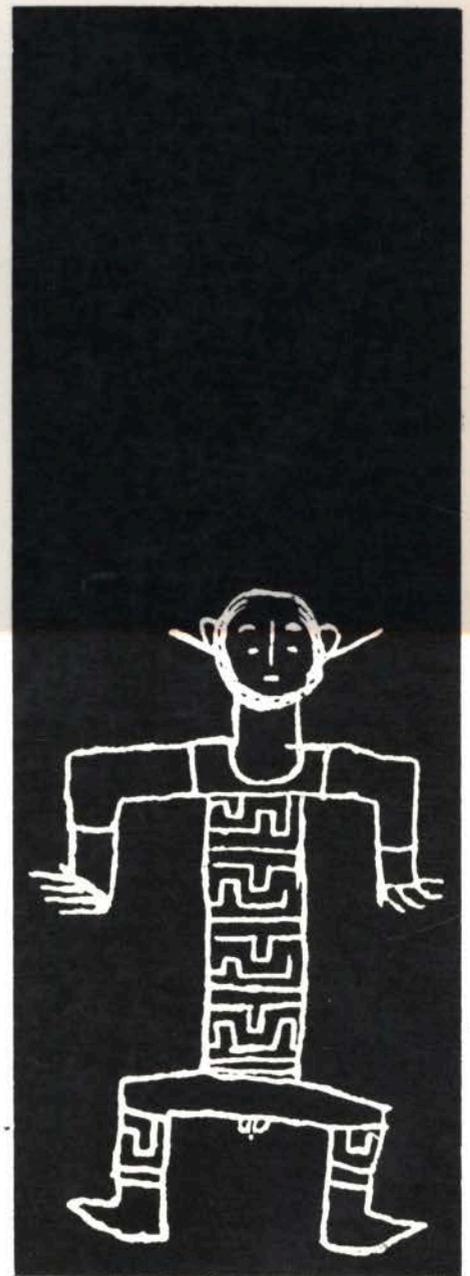
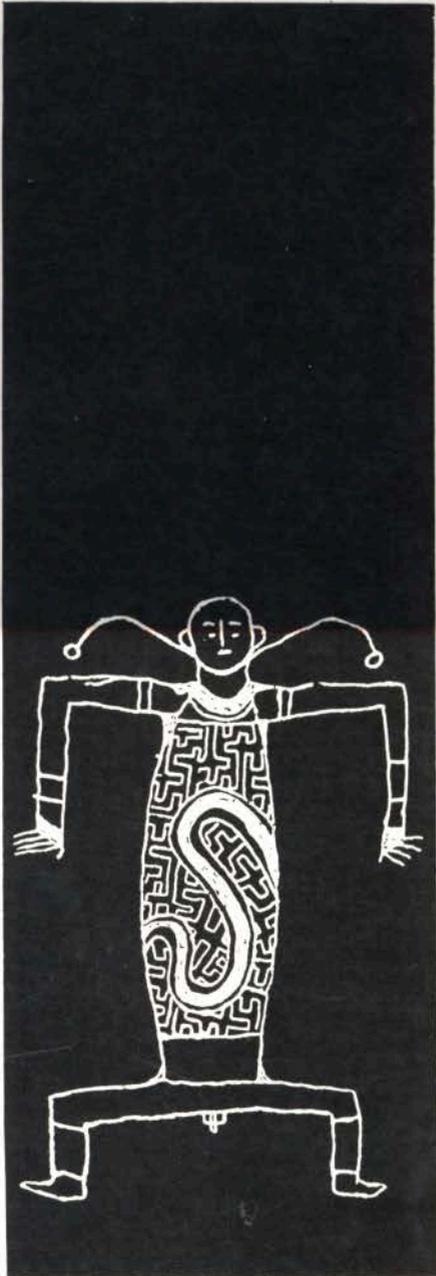


Religião e Sociedade

7



NIMUENDAJU E OS ÍNDIOS ŠIPÁIA

O MARXISMO
E AS TRADIÇÕES
INDÍGENAS

OS MISSIONÁRIOS DA LINGUAGEM

Religião e Sociedade ⁷

RELIGIÃO E SOCIEDADE é feita em
co-edição por CORTEZ EDITORA e
TEMPO E PRESENÇA

Julho de 1981

Religião e Sociedade aparece com este número 7 em um novo formato, abrindo um espaço mais amplo para a distribuição das suas matérias. É uma alteração gráfica que deve trazer ganhos visuais que podem repercutir sobre a revista como um todo. Até aqui tem sido limitada à publicação de ensaios e de documentos, sem atentar para as dimensões sensuais dos assuntos de que trata. Adquiriu assim uma "seriedade" de estilo que acarreta uma certa mutilação, obstruindo as imagens que são essenciais às práticas e às noções da vida religiosa. Esperamos que, para o futuro, possamos aos poucos incorporar esta dimensão, tornando a própria revista um objeto atraente no sentido denso da palavra.

As possibilidades abertas por esta decisão são excitantes, mas elas esbarram em uma dificuldade imediata e via de regra fatal. Os custos de produção são exorbitantes, e o mercado editorial brasileiro não tem lugar para revistas científicas. Por isso elas são tão poucas e tão irregulares, sobrevivendo às custas do trabalho voluntário dos seus editores, quase sempre condenado a optar pelas formas mais simples de produção. Esta é uma falta grave que condiciona nossa vida intelectual a oscilar entre os semanários e os livros, padecendo de meios intermediários que sustentem a vitalidade das trocas e das divergências.

Em 1979 editores de revistas científicas reuniram-se em Fortaleza a convite da CAPES para discutir o problema e foram unânimes na seguinte conclusão: *sem financiamento é virtualmente impossível produzir um periódico científico no Brasil hoje*. É vital portanto que as fundações particulares e públicas atentem para esta necessidade.

Religião e Sociedade já tem recebido algum apoio pelo qual registramos aqui o nosso apreço. O número 6, de dezembro de 1980, foi parcialmente financiado pela CAPES; e a monografia de Curt Nimuendaju publicada neste número 7 foi financiada por um convênio do CNPq com o Museu Nacional. O Conselho Mundial de Igrejas também tem nos ajudado. Por outro lado, estamos empenhados em uma campanha de assinaturas para a qual chamamos a atenção dos leitores. Com mil assinantes teríamos autonomia para garantir a periodicidade da revista, e as respostas que temos obtido indicam que esta meta é perfeitamente alcançável. Temos portanto condições para exigir mais de *Religião e Sociedade* e contamos para tanto com o apoio dos seus leitores.

Devido ao espaço maior que dedicamos ao ensaio de Curt Nimuendaju, deixamos de publicar neste número algumas seções permanentes, como "Documentos", "Bibliografia" e "Resenhas".

A COMISSÃO EDITORIAL



TEMPO E PRESENÇA EDITORA LTDA.

Av. Princesa Isabel, 323, s/1012, 22011,
Copacabana, RJ, Brasil



Rua Bartira, 387
05009, São Paulo, SP
te.: (011) 864.0111

Comissão Editorial

Alba Zaluar, Carlos Brandão, *Duglas Teixeira Monteiro*, Edênio Valle, Eduardo Viveiros de Castro, José Jeremias de Oliveira Filho, Rubem A. Alves, Rubem César Fernandes (coordenador).

Conselho de Redação

Afonso Gregory, Alberto Antoniazzi, Alfredo Bosi, Cândido Procópio F. de Camargo, Christian Lallive D'Épinay, Eduardo Diatay Bezerra de Menezes, Eduardo Hoomaert, Elter Dias Maciel, Francisco Cartaxo Rolim, Heloisa Helena Martins, Ivone Maggie, Jacy Maraschin, Jether Pereira Ramalho, José Oscar Beozzo, Leni Silverstein, Leonardo Boff, Lísias Nogueira Negrão, Luis Eduardo Wanderley, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Pedro Ribeiro de Oliveira, Peter Fry, Ralph della Cava, Regina Novaes, Renato Ortiz, Thales de Azevedo, Thomas Bruneau, Zeno Osório Marques.

Secretária Executiva

Maria da Graça Floriano

Revisão

Theotônio de Paiva

RELIGIÃO E SOCIEDADE está aberta para colaboração, mas reserva-se o direito de publicar ou não o material espontaneamente enviado à redação.

Toda correspondência deve ser enviada para *Religião e Sociedade*, Av. Princesa Isabel, 323, s/1012, 22011 Copacabana, RJ, Brasil, Telefone (021) 275.3296. Pedidos de assinatura devem ser pagos em cheque para Tempo e Presença Editora Ltda.

RELIGIÃO E SOCIEDADE é editada em colaboração pelo Centro de Estudos da Religião (CER) e pelo Instituto Superior de Estudos de Religião (ISER).

VENDAS E REEMBOLSO POSTAL

Cortez Editora

Rua Bartira, 387 - 05009 - São Paulo - SP

Fones: (011) 864-0111/6783

**FRAGMENTOS
DE RELIGIÃO E
TRADIÇÃO DOS
ÍNDIOS ŠIPÁIA**

Contribuições ao conhecimento
das tribos de índios da região
do Xingu, Brasil Central

por

CURT NIMUENAJU

Versão elaborada por *Eduardo B. Viveiros de Castro*
e *Charlotte Emmerich* a partir de versão portuguesa de
F. W. Lommes



Eduardo B. Viveiros de Castro
e Charlotte Emmerich
Museu Nacional (U.F.R.J.)

I

Curt Nimuendaju nasceu Curt Unkel em Jena, em 1883, morrendo em 1945 no Alto Solimões, quando fazia pesquisa entre os Tükuna. Seu sobrenome indígena foi-lhe dado em 1906, pelos Apapocuva-Guarani. Naturalizou-se brasileiro em 1922. Entre 1905 e 1945, realizou cerca de 38 expedições etnológicas e arqueológicas entre os índios brasileiros, e a longa lista de suas publicações (a maioria inédita em português) inclui trabalhos lingüísticos (vocabulários, gramáticas), arqueológicos, históricos (compilação de documentos, mapas etno-históricos, análise crítica de fontes históricas) e etnológicos (coletâneas de mitos, monografias etnográficas, notícias e relatórios etnográficos)¹.

Nimuendaju é um dos nomes mais famosos da etnologia brasileira, embora sua obra seja muito pouco lida e divulgada no Brasil. Em torno de sua vida teceram-se variadas mitologias, mais ou menos próximas da realidade, e este etnólogo, que parece ter sido tão avesso à publicidade mundana quanto às glórias acadêmicas, acabou se transformando em uma espécie de símbolo de uma etnologia cientificamente rigorosa e politicamente comprometida com a defesa das populações indígenas. Por tudo isso, faz-se urgente a tradução e publicação das principais obras de Curt Nimuendaju, para que o leitor brasileiro possa avaliar o quanto a Etnologia deve a este pesquisador. A publicação dos "Fragmentos de Religião e Tradição dos Índios Šipáia" é apenas um pequeno passo nesta direção.

Autodidata, Nimuendaju iniciou sua carreira de etnólogo como funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, trabalhando com os Guarani e Kaingang do oeste paulista, no momento em que esta região era aberta à expansão da economia cafeeira e à colonização estrangeira, num dos capítulos mais negros e violentos da história dos índios no Brasil. Entremeadando viagens oficiais do S.P.I. com expedições por conta própria (dentre as quais a de 1916-19 junto aos Jurúna e Šipáia), Nimuendaju passa, depois de 1921-23 – quando realizou a famosa "pacificação" dos Parintintin, que mais tarde veio a lamentar –, a realizar expedições financiadas por museus europeus (Göteborgs Museum, Mus. Hamburg, Dresden), que lhe compravam coleções etnográficas. Na década de 30, a associação com Robert Lowie (Universidade da Califórnia) propiciou-lhe meios de levar a cabo as pesquisas em profundidade entre os Timbira, cujos resultados, publicados nos Estados Unidos, garantiram-lhe renome internacional e se constituíram em verdadeiro marco na Etnologia brasileira. No fim de sua vida passou a trabalhar com os Tükuna (aonde já tinha estado em 1929), com o apoio do Museu Paraense e do Museu Nacional. Sua monografia sobre os Tükuna também foi editada por Lowie nos E. U. A.².

Defensor intransigente e indignado dos índios contra a cobiça e a estupidez dos "neo-brasileiros" (como chamava a população não-india do Brasil), Nimuendaju associava, à profunda empatia diante dos povos com quem viveu, outras qualidades de bom etnólogo: era cartógrafo, lingüista cuidadoso e interessado³, excelente etnógrafo de campo, possuindo, além disso, uma ampla erudição histórica – como o demonstram, por exemplo, o Mapa Etno-Histórico que realizou em 1944 (a ser brevemente editado pelo IBGE), os artigos que escreveu para o Handbook of South American Indians (especialmente o vol. 3) e o capítulo I do Eastern Timbira, sua melhor e mais famosa monografia. Sua importância para os estudos indígenas no Brasil pode ser avaliada pela quantidade de referências a trabalhos seus, que povoam quase toda monografia etnológica publicada durante ou após sua carreira. Dentre as obras mais importantes de Nimuendaju, caberia destacar as seguintes: Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani (in Zeitschrift für Ethnologie, 46, Berlin, 1914), ainda inédito em português (ver adiante), que estuda o messianismo Guarani e as migrações em busca da "Terra sem Males", base da religião deste povo; os 10 artigos para o vol. 3 do Handbook of South American Indians ("The Tropical Forest Tribes"), quase todos sobre grupos Tupi; os artigos sobre a estrutura social Ramkókamekra (Canela) – um deles em colaboração com R. Lowie – que publicou no American Anthropologist em 1937 e 1938; e por fim as três monografias sobre os Jê, obra máxima de Nimuendaju – The Apinayé (1939), The Šerente (1942) e The Eastern Timbira (1946). Em 1952 Lowie, que editara as monografias Jê, publicou The Tukuna, obra póstuma de Nimuendaju.

Os trabalhos sobre os Šerente e os grupos Timbira (Apinayé e Canela) são os responsáveis pela fama de Nimuendaju no meio etnológico. Eles abriram à pesquisa moderna todo um universo – o da estrutura social dos Jê do Brasil Central – que depois foi explorado por Claude Lévi-Strauss, David Maybury-Lewis e o conjunto de antropólogos de Harvard e do Museu Nacional (Terence Turner, Roberto Da Matta, Jean Lave, Joan Bamberger, Júlio Cezar Melatti), responsáveis estes últimos, indubitavelmente, pela renovação da Antropologia indígena brasileira na década de 60. A Robert Lowie e a Lévi-Strauss deve ser creditado, contudo, o mérito de ter sabido ler aquilo que Nimuendaju registrou em seus estudos sobre a organização social dos Jê – a complexidade sociológica quase inacreditável daquelas sociedades tecnologicamente tão simples, e os enigmas que propunham à teoria antropológica tradicional. As próprias inconsistências e raras lacunas nas observações de Nimuendaju foram pistas valiosas para a investigação posterior. Assim, foi graças às excepcionais qualidades de observador e de etnógrafo de Curt Nimuendaju que se pôde desenvolver uma Etnologia brasileira verdadeiramente rigorosa e moderna, fundada na observação detalhada e numa perspectiva teoricamente renovadora.

II

"Fragmentos de Religião e Tradição dos Índios Šipáia" foi publicado originalmente na revista *Anthropos* (Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Šipáia-Indianer. *Anthropos*, XIV-XV, Wien 1919-1920, pp. 1002-1039; XVI-XVII, Wien 1921-1922, pp. 367-406). O material foi recolhido nos anos de 1918 e 1919 no Alto Curuá (afluente do Iriri, margem esquerda do Xingu). Este texto pertence ainda à primeira fase da obra de Nimuendaju, e a relativa inexperiência do etnógrafo, as dificuldades lingüísticas e o estado de sujeição dos Šipáia aos padrões neo-brasileiros ("cristãos", como aqui os chama Nimuendaju) estabeleceram os limites da qualidade das observações feitas. Apesar desses empecilhos, é trabalho bastante valioso para o estudo comparativo da cosmologia indígena sul-americana, registra mitos importantes, e apresenta extremo interesse histórico. Pois, como diz seu autor, qualquer pesquisador que viesse a continuar sua tarefa encontraria condições ainda mais desfavoráveis – e hoje, de fato, os Šipáia desapareceram do mapa, ao menos como grupo. Nimuendaju publicou ainda dois trabalhos lingüísticos sobre os Šipáia (Nimuendaju 1923-4, 1929) e escreveu sobre eles no *Handbook of South American Indians* (vol 3: "Tribes of the lower and middle Xingu River", pp. 213-243). Emilie Snethlage (1910, 1921, 1932) é a única outra fonte etnográfica sobre os Šipáia, à parte notas esparsas de viajantes, relatórios de presidentes de províncias e referências breves de missionários.

Os Šipáia (*Xipáya*, *Jacipoya*, *Achipaye*, *Chipaya*, etc.) habitavam as ilhas do rio Iriri, da boca do Curuá para baixo. Nas duas décadas finais do século passado, a frente de expansão da borracha os alcançou, e o regime de escravidão imposto pelos seringueiros, bem como os ataques dos Kaiapó (que obrigaram os Šipáia a saírem do Iriri para o Curuá), reduziram drasticamente a população. Em 1918, Nimuendaju contou apenas 80 Šipáia, e calculava, em meados da década de 40, existirem apenas uns 30, misturados com remanescentes Curuaya. Atualmente, os Šipáia não são mais registrados como grupo tribal, embora existam várias famílias Šipáia na área do Iriri-Curuá e nas cercanias da cidade de Altamira.

Os Šipáia eram parentes muito próximos, lingüística e culturalmente, dos Jurúna, grupo bastante mais numeroso, com uma longa história de migrações e choques com as frentes de expansão, e hoje reduzidos a 70 indivíduos que habitam uma aldeia no Parque Indígena do Xingu (ver Oliveira 1970, para a história e etnografia dos Jurúna – este trabalho é, aliás, um valioso complemento comparativo aos dados Šipáia de Nimuendaju). A filiação lingüística dos Šipáia e Jurúna é incerta. Loukotka considera o Jurúna língua "mesclada com Aruaque"; Nimuendaju classifica o Jurúna, Šipáia, Manitsauá e possivelmente o Arupaí como "divisão especial do Tupi impuro", isto é, tratar-se-iam de línguas de fundo Tupi fortemente influenciadas pelo Aruaque e, em menor grau, por línguas Karibe⁴; Aryon Rodrigues (1964) classifica estas línguas como "família Yurúna" do tronco Tupi. O fato é que, até agora, não foi realizado nenhum estudo em profundidade da língua Jurúna.

Os dados de Nimuendaju, e especialmente a mitologia, indicam claramente uma base Tupi (um estudo das relações entre a mitologia Jurúna-Šipáia e a mitologia Mundurucu seria interessante), e foram largamente utilizados por vários autores, dos quais destacariamos Lehmann-Nitsche (1936), Métraux (1979), que faz um exame comparativo da religião e mitologia Tupinambá, Lévi-Strauss (1966, 1967), em seu estudo monumental da mitologia americana, e Oliveira (1970), que compara os dados Šipáia com suas observações entre os Jurúna.

III

A intenção inicial de Religião e Sociedade, ao decidir editar um trabalho de Curt Nimuendaju que coubesse nos limites temáticos e de espaço da revista, era a publicação da "Lenda da Criação e Destruição do Mundo como Fundamento da Religião dos Apapocuva-Guarani", cuja única tradução, para o espanhol (Juan Francisco Recalde, 1944), veio à luz em 100 exemplares mimeografados, absolutamente inencontráveis, e sobre a qual Baldus (1954, p. 485) teceu críticas graves. Sabíamos da existência de uma tradução portuguesa inédita, de F. W. Sommer, mas desconhecíamos seu paradeiro. Decidimos então traduzir o "Apapocuva", e para este fim solicitamos, e obtivemos, apoio financeiro do CNPq. Mal iniciada a tradução, tivemos notícia, casualmente, que a Fundação Pró-Memória (SPHAN) estava em vias de publicar esta obra, na tradução de F. W. Sommer, que tinha sido entregue à Pró-Memória pelo Prof. Carlos Moreira Neto, do Museu do Índio (FUNAI). Em face disto, não haveria evidentemente sentido algum em prosseguir nesta direção.

Buscamos uma alternativa, e então a Profa. Charlotte Emmerich entregou a mim a tradução datilografada do "Fragmentos de Religião e Tradição dos Índios Šipáia", assinada por F. W. Lommes, que estava no espólio da Profa. Heloísa Alberto Torres. Examinando-a (não leio alemão), percebi duas coisas: que o texto apresentava interesse mais que suficiente para publicação em português, e que a redação era péssima. O tradutor dominava muito mal o portu-

guês, havia algumas lacunas (trechos saltados) e a convenção ortográfica de Nimuendaju não tinha sido mantida. Não foi possível identificar a data desta tradução e tampouco obter dados sobre o sr. F. W. Lommes. Tudo indica que não se trata de F. W. Sommer, tradutor do "Apapocuva", apesar da semelhança dos nomes⁵; mas aqui estamos em terreno incerto.

Decidi, então, fazer uma revisão geral, preparatória, do texto em português, que implicou em refundição integral da versão "Lommes". Em seguida, a Profa. Charlotte Emmerich e eu cotejamos exaustivamente o texto revisado com o original alemão de Nimuendaju, tal como publicado na *Anthropos*, esclarecendo certas passagens e preenchendo as lacunas. O resultado deste método pouco ortodoxo de tradução mostrou-se bastante diferente da versão "Lommes", mas razoavelmente fiel ao original alemão (no parecer da Profa. Charlotte) e não muito infiel à língua portuguesa. Espero, por fim, que estes "Fragmentos" e o "Apapocuva" (que certamente já deverá estar publicado quando este número de *Religião e Sociedade* chegar ao leitor) sejam apenas as primeiras obras de Curt Nimuendaju a serem traduzidas para o português, e que outras (especialmente as monografias *Jê*) se sigam.

Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) o apoio financeiro a esta edição.

E.B.V.C.⁶

IV

A edição deste trabalho de Nimuendaju apresenta dificuldades tipográficas especiais, bem como exige alguns esclarecimentos sobre a transcrição das palavras Šipáia.

A descrição completa do inventário fônico da língua Šipáia é feita em *Zur Sprache der Šipáia-Indianer (Nimuendaju 1923-24)*, tendo-se restringido o autor, no presente trabalho, a definir apenas aqueles sons mais característicos da língua.

Curiosamente, ao descrever as vogais não usa o recurso habitual de estabelecer comparações com outras línguas suas conhecidas. O quadro completo das vogais Šipáia (op. cit.) registra a existência de uma série de vogais altas fechadas *i* e *u*, inclusive de vogais breves *í* e *ü*, e de uma série de vogais médias fechadas *e* e *o* com aparente marca de duração, além de vogais intermediárias entre aquelas: *ɛ* e *ɔ*, o que leva a supor a existência de uma pauta articulatória peculiar à língua, talvez mesmo com implicações tonais.

No tocante às consoantes, *č* é uma africada palatal surda, sendo o som descrito no ensaio gramatical acima referido como *tch*; *š* é uma fricativa palatal surda, *χ* é uma fricativa velar surda, *z* é uma fricativa alveolar sonora, *ʒ* é uma fricativa interdental sonora e *ŋ* uma consoante nasal palatal. Apenas *ψ* e *β* parecem ser consoantes articulatoriamente bastante diferentes das de outras línguas indígenas brasileiras registradas por Nimuendaju, sendo a primeira uma fricativa labial e a segunda aparentemente uma oclusiva bilabial pré-nasalizada, ambas sonoras e provavelmente articuladas com tensão.

Ocorrem no texto algumas formas alternantes na grafia dos nomes Šipáia, de tipo: *poririkú-puririkú* e *zetáβia-zetáβia*. Não sendo *V* convenção de transcrição proposta pelo autor, as inconsistências dessa natureza, aparentemente de caráter tipográfico, foram interpretadas e unificadas segundo os critérios ortográficos adotados por Nimuendaju no seu vocabulário *Wortliste der Šipáia-Sprache (1929)*.

O uso freqüente de diacríticos sempre representou um entrave à publicação dos trabalhos de Curt Nimuendaju, como o atesta a correspondência com Robert Lowie, editor de suas obras na América, e com Heloísa Alberto Torres, diretora do Museu Nacional, com a qual, pouco antes de sua morte, Nimuendaju havia firmado contrato para publicação, em língua portuguesa, de seus trabalhos.

Respeitando a tradição e o reconhecimento internacionais da convenção de transcrição de Nimuendaju, reproduzida nas suas publicações na Alemanha, Áustria, Suécia, França e Estados Unidos, optou-se por manter, nesta edição, a grafia original do autor. Embora represente considerável ônus tipográfico, a continuidade dessa tradição é desejável, por caracterizar e identificar seus trabalhos, tendo sido, aliás, já adotada por Mattoso Câmara Jr. em *A Obra Lingüística de Curt Nimuendaju (1959)*, onde recenseia as publicações sobre a língua Šipáia às páginas 9 - 11 e 14.

C. E.

NOTAS

¹ Ver Baldus (1945) para notas biográficas e lista das expedições de Nimuendaju. Em Baldus (1954) encontra-se a lista, comentada, das publicações do etnólogo. Os manuscritos, notas, diários e correspondência de Nimuendaju estão arquivados no Museu Nacional, bem como alguns poucos inéditos. O essencial da obra de Nimuendaju está publicado, aguardando apenas tradução e publicação em português.

² Para uma consideração sobre a trajetória de Nimuendaju no campo intelectual, ver Castro Faria 1978.

³ Ver Leite 1978.

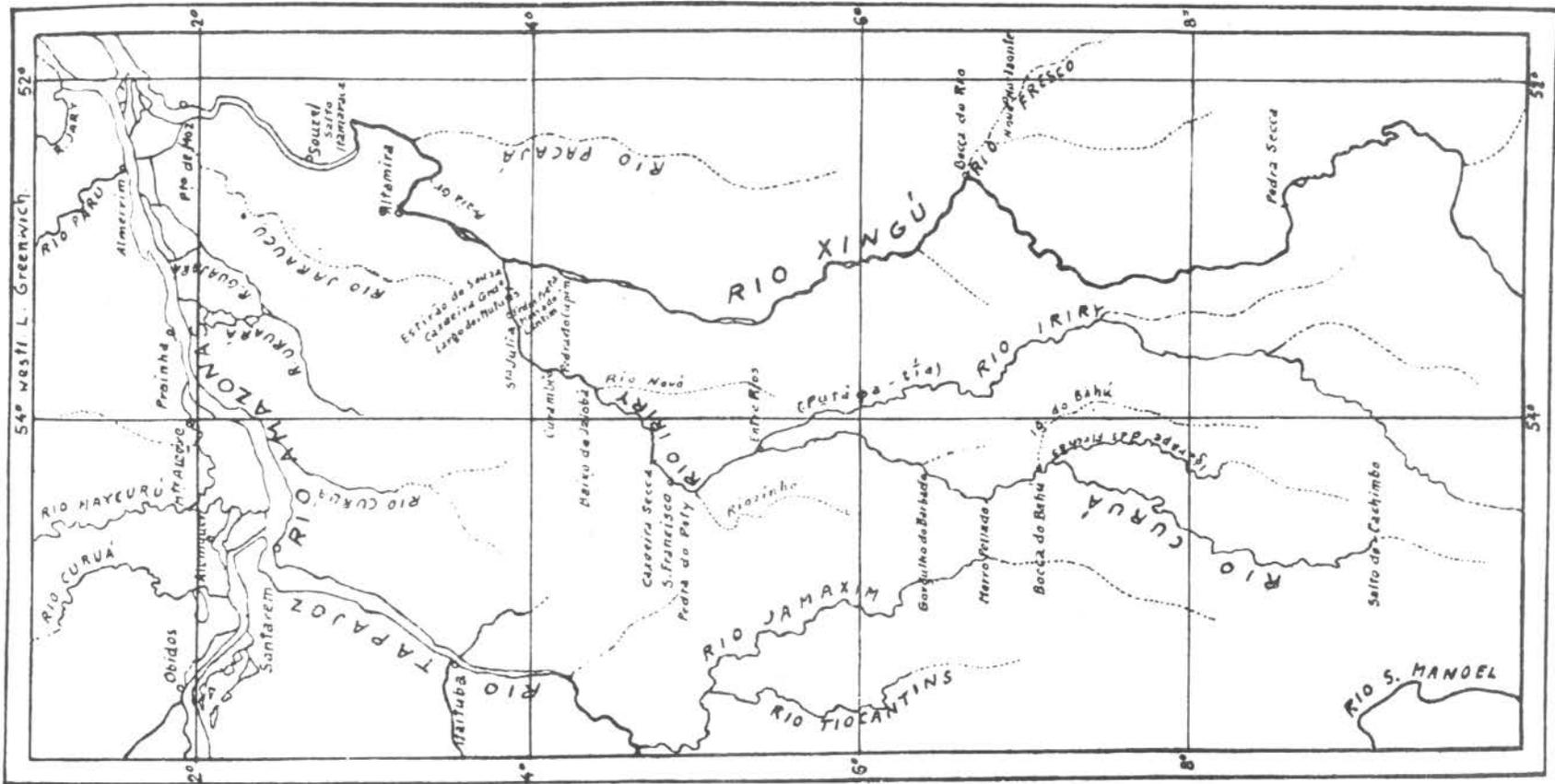
⁴ Nimuendaju 1968, pp. 214-15. Em 1920, Nimuendaju fez um estudo comparativo do Šipáia, Jurúna e Manitsauá, estabelecendo uma "família lingüística Jurúna", afiliada ao Tupi. Este trabalho – Verwandschaften der Yunina-Sprachgruppe – encontra-se no tomo II do "Material Lingüístico Inédito" de Curt Nimuendaju, existente no arquivo C. N. do Museu Nacional.

⁵ Para aumentar a confusão, Darcy Ribeiro (1974, p. 29) cita uma tradução inédita do "Apapocuva" por F. W. Lommer...

⁶ As notas de rodapé marcadas N. do R., no texto que ora publicamos, são de minha responsabilidade.

BIBLIOGRAFIA

- BALDUS, H. – 1945 – Curt Nimuendajú. Boletim Bibliográfico, VIII, São Paulo, pp. 91-99. – 1954 – Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, São Paulo.
- CASTRO FARIA, L. – 1978 – 'Estudos do campo intelectual e trajetórias profissionais – a exemplaridade de Curt Nimuendaju'. Comunicação apresentada no Simpósio A Pesquisa Etnológica no Brasil, Rio de Janeiro, Museu Nacional/Academia Brasileira de Ciências.
- LEHMANN-NITSCHKE, R. – 1936 – El jabutí y el quirquincho. Instituto del Museo de la Universidad Nacional de La Plata, Obra del Cincuentenario, t. II, Buenos Aires, pp. 185-200.
- LEITE, Y. – 1978 – "Curt Nimuendaju: passado e presente". Comunicação apresentada no Simpósio A Pesquisa Etnológica no Brasil, Rio de Janeiro, Museu Nacional/Academia Brasileira de Ciências.
- LEVI-STRAUSS, C. – 1966 – Mythologiques: Le Cru et le Cuit. Plon, Paris. – 1967 – Mythologiques: Du Miel aux Cendres. Plon, Paris.
- MATTOSO CÂMARA JR., J. – 1959 – A Obra Lingüística de Curt Nimuendaju. Publicações Avulsas do Museu Nacional nº 29, Rio de Janeiro.
- MÉTRAUX, A. – 1979 – A Religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guarani. Cia. Editora Nacional/EDUSP, (Brasileira vol. 267), São Paulo, 2ª edição.
- NIMUENDAJU, C. – 1914 – Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani. Zeitschrift für Ethnologie, 46, Berlin, pp. 284-403. – 1919-22 – Bruchstücke aus Religion und Ueberlieferung der Šipáia-Indianer. Anthropos, XIV-XV, Wien 1919-1920, pp. 1.002-1.039; XVI-XVII, Wien 1921-1922, pp. 367-406. S. Gabriel-Mödling. 1920 – Verwandschaften der Yunina-Sprachgruppe. Material Lingüístico Inédito, tomo II. Inédito, Arquivo Curt Nimuendaju, Museu Nacional. – 1923-24 – Zur Sprache der Šipáia-Indianer. Anthropos, XVIII-XIX, Wien 1923-24, pp. 836-857. – 1929 – Wortliste der Šipáia-Sprache. Anthropos XXIV, Wien 1929, pp. 821-850 e 863-896. – 1939 – The Apinayé. The Catholic University of American, Anthropological Series nº 8, Washington. – 1942 – The Serente. Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund IV. Southwest Museum, Los Angeles. – 1946 – The Eastern Timbira. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 41, Berkeley e Los Angeles. – 1948 – Tribes of the lower and middle Xingu River. Handbook of South American Indians vol. 3: The Tropical Forest Tribes. Julian Steward, editor. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Washington, D. C. – 1952 – The Tukuna. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XLI, Berkeley e Los Angeles.
- OLIVEIRA, Adélia E. de – 1970 – Os Índios Jurúna do Alto Xingu. Dédalo, ano VI, nº 11-12, Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- RODRIGUES, Aryon – 1964 – A Classificação do Tronco Lingüístico Tupi. Revista de Antropologia, 12 (1,2), jan-dez. 1964, pp. 99-104, São Paulo.
- RIBEIRO, D. – 1974 – Uirá sai à procura de Deus (ensaios de etnologia e indigenismo). Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- SNETHLAGE, E. – 1910 – Zur Ethnographie der Chipaya and Curuaké. Zeitschrift für Ethnologie XLII, Berlin. (Verhandl.), pp. 609-637. – 1921 – Die Indianerstämme am mittleren Xingu. Im besonderen die Chipaya und Curuaya. Zeitschrift für Ethnologie LI/LIII, Berlin, pp. 395-427. – 1932 – Chipaya-und Curuaya-Wörter. Anthropos, XXVIII, St. Modling bei Wien 1932, pp. 65-93.



**FRAGMENTOS DE
RELIGIÃO E TRADIÇÃO
DOS ÍNDIOS ŠIPÁIA**

As presentes anotações têm a desvantagem de terem sido feitas em condições bastante desfavoráveis. O mísero bando de Šipáia que encontrei em 1918 e 1919 na Boca do Baú, no Alto Curuá, estava de tal maneira sob o jugo de seus senhores cristãos, que sofria múltiplas restrições no exercício de sua religião. Não creio, entretanto, que o desmoronamento social da tribo tenha influenciado de alguma maneira decisiva nos conceitos básicos e tradições: seja como for, os Šipáia não se tornaram cristãos.

Especialmente pobre é o material que consegui coletar a respeito do culto tribal ao demônio *Kumāψári*. Devem ter sido sempre poucos os pajés dirigentes desse culto. As relações com *Kumāψári* eram consideradas como o último e mais alto grau da pajelança. Quando conheci os Šipáia, o último pajé de *Kumāψári*, um Jurúna de nome *Taβáũ*, havia morrido há um ano — os Šipáia afirmam que ele foi morto pelos cristãos por causa da sua mulher. Por esta razão, estou, quanto à parte mais importante da religião desta tribo, reduzido completamente à tradição, e mesmo nesta me vi, por dois motivos, ainda limitado. Primeiro, o medo da pessoa de *Kumāψári*. Os índios tinham receio de falar muito dele, e diversos deixaram nitidamente transparecer que acreditavam não estarem autorizados para tal; isto se dava principalmente com a geração mais nova. Com os velhos, entretanto, predominava o segundo motivo: as dificuldades recíprocas de comunicação lingüística. Estes velhos senhores não pouparam explicações, para que eu me informasse de tudo; mas, pelo fato de compreender apenas a metade do que me era dito, e mesmo aí com o risco de ter entendido mal, de pouco valiam os seus esforços.

Na certeza porém de que, se eu algum dia tiver um continuador neste tema, ele terá que enfrentar condições ainda mais desfavoráveis, quero, apesar de tudo, registrar minhas observações aqui, com todas as ressalvas já feitas.

A ortografia das palavras Šipáia é a seguinte:

\bar{V} = vogal longa; \check{V} = vogal breve; \tilde{V} = vogal nasal

\underline{V} = vogal gutural; e = som entre *e* e *i*, o = som entre *o* e *u*.

c = *tsh*; \check{s} = *sch*; *z* = *s* sonoro; \check{z} = *th* inglês sonoro; *x* = *j* espanhol; \tilde{n} = como no espanhol.

ψ = β são os labiais *p* e *b* com aspiração, de que resulta, para o primeiro, um som intermediário entre *b*, *h* e *f*; para o segundo, um som entre *b*, *h* e *m*.

I OS FEITICEIROS (ziapá)

ENSINO

Como o Šipáia se torna pajé? Em primeiro lugar, por aprendizado. Mais adiante, relatarei minuciosamente como *Waisá*, o grande feiticeiro dos tempos primitivos, foi iniciado, quando rapaz, por um outro pajé, no segredo da árvore *poririkú*, e também como meu amigo e professor *Māwaré* foi escolhido pelo falecido *Taβáū*, praticamente a contragosto, como médium das almas dos mortos. *Māwaré* me disse que se o seu mestre não tivesse sido morto antes do tempo, ele, *Māwaré*, já estaria agora há muito com o demônio *Kumāψári*. Agora, no entanto, era impossível, porque todos os pajés de *Kumāψári* já estavam mortos.

SONHOS

A fonte de toda sabedoria do pajé são seus sonhos. Por isto diz o Šipáia, quando um pajé entrega sua magia a seu discípulo: "Ele lhe deu seu sonho". Realiza-se esta cerimônia com um movimento como se o pajé partisse com ambas as mãos um cinto invisível que usa na região lombar, tirando-o e envolvendo com ele o neófito.

O CHARUTO

Em seguida, entrega ao noviço, junto com seus sonhos, seus charutos de tauari. A fumaça deste charuto não deve ser extinta pelo aprendiz; ele tem que engulir-la, senão perde a orientação e não acha mais o caminho de casa. Estes charutos, de um palmo de comprimento, feitos de folhas frescas de tabaco plantado pelo índios, torradas em pequenos espetos de madeira sobre a brasa, e envolvidos em embira de tauari, são o atributo que nunca falta ao pajé. Por ele se reconhecem imediatamente também as almas dos pajés mortos, porque dançam com um charuto aceso entre os dedos. Jogando seu charuto para o alto, o pajé põe à prova os guerreiros antes de partirem contra o inimigo (veja adiante). Os grandes pajés mandavam fazer e acender os charutos por seus aprendizes. Estes também tinham a obrigação de apanhar imediatamente os tocos de charutos — por exemplo, durante a dança *zetáβia*, na qual o pajé a noite toda não sai de seu lugar — e depois jogá-los em lugar escondido para que nenhum profano os achasse.

VISÕES

Um segundo fator que pode fazer um leigo decidir tornar-se pajé, é sua aptidão natural, que se faz notar por sonhos e visões. A *Māwaré* apareceu no sonho, quando ainda não tinha contato com os espíritos, o chefe dos mortos, *Wubá*, e lhe ordenou que preparasse a sua primeira dança dos espíritos. *Tenii* chegou despreocupadamente à cachoeira do Cachimbo, no rio Curuá, onde lhe apareceu o demônio *Kumāψári*, obrigando-o a uma penitência por causa de uns macacos que matara; desde então manteve contatos freqüentes com este demônio. Sem dúvida, duas coisas são indispensáveis para alguém se tornar um bom pajé: predisposição para sonhos e visões, e um mestre hábil que ensine como utilizar estes dons.

MEDICINA

Os capítulos seguintes tratam amplamente de como os pajés dos Šipáia desempenham o papel de sacerdotes e intervêm nas relações dos homens com os demônios e as almas dos mortos. Quero mencionar aqui apenas duas outras funções deles, embora estas não sejam executadas exclusivamente por pajés profissionais, mas por quase todos os adultos, com maior ou menor êxito: a medicina e a magia. Para um Šipáia elas significam quase a mesma coisa.

CURAR DOENTES

O tratamento dos doentes, em suas linhas gerais, é o comumente executado pelos pajés brasileiros: o pajé tira a doença do corpo por sucção, ou, por meio de massagens, a transfere para um feixe de folhas, lascas de madeira ou coisa semelhante. Fortalece o doente, neutralizando as influências malignas, assoprando-o com fumaça de tabaco, o que aumenta o poder mágico e terapêutico de seu sopro. Eles curam dores de cabeça comprimindo para cima a cabeça do paciente com as mãos espalmadas, e movimentando-a para frente, para trás e para os lados, estalando simultaneamente os dedos e jogando a dor fora.

A casca da carapanaúba serve de purgante na febre palustre. A casca do sarandi e de uma árvore chamada *ipá wadḡadi* fornecem eméticos, mas o segundo só pode ser consumido em doses pequenas, por causa de seu efeito narcotizante.

A mordida da tocandira é curada com fumaça de penas de mutum-fava, também usada para picada de escorpião. Trata-se a mordida da aranha do mato com a aplicação local de raspas de madeira de um remo. Cura-se a ferroadada da arraia com uma bebida feita de dentes de aririnha* ralados. Contra a mordedura de cobra aplica-se fumaça das penas do gavião *wasátoψa*; dizem ainda que a dor causada pela picada duma cobra preta, chamada *waraψotá*, diminui se se pronunciar o nome deste animal.

Para aguçar a visão, principalmente a das crianças, aplica-se, com um pequeno bastão, um pouco de suco de pimenta nos cantos internos dos olhos.

Consegue-se ser um bom atirador de flechas escarificando repetidas vezes os braços com as garras do caburé.

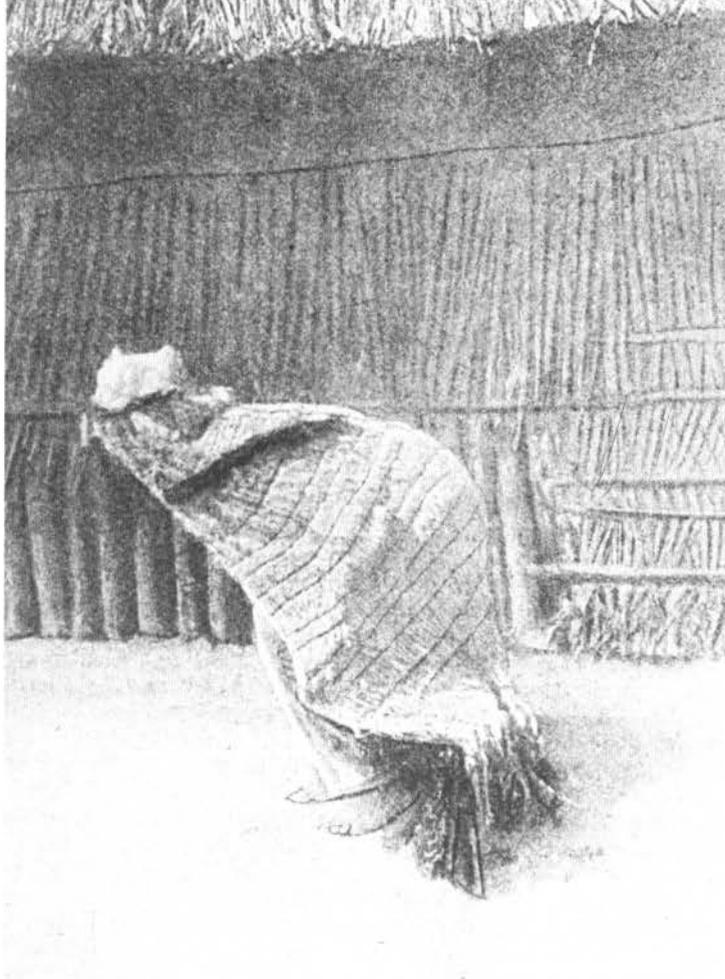
Para afastar a influência prejudicial do marido falecido, a viúva, antes que possa casar de novo, tem que banhar-se três vezes numa infusão de cascas e folhas da planta *kurudjé-watápa*.

Assim, na medicina dos Šipáia, andam de mãos dadas o feitiço analógico e o empirismo; o primeiro, entretanto, predomina claramente. É nesta categoria que se inclui o feitiço feito para vingar-se de pessoas ou tribos inteiras, aniquilando-as. Sobre duas destas formas de feitiço consegui saber alguma coisa:

O FEITIÇO DA MANDIOCA

Para vingar a morte de um parente no seu assassino, cortam-se alguns pedaços de mandioca brava e de aipim, do comprimento de cerca de um palmo e meio, levando-os à sepultura do assassinado. Ali se escavam os pedaços de mandioca em sentido longitudinal, perfurando-se-os transversalmente e passando-se um fio, do qual uma ponta se amarra numa árvore. Em seguida, faz-se um arco, de cerca de dois palmos de comprimento, e duas flechas, na mesma proporção, de varinhas de

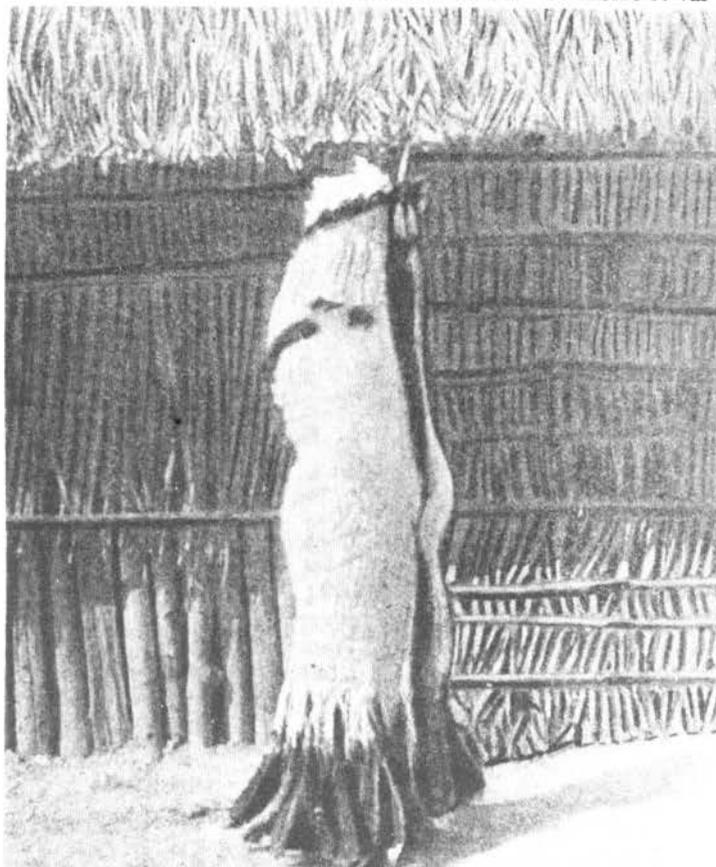
*Ao termo alemão *Otter* ou *Fischotter* corresponde o português *lontra*. No entanto, vemos que o autor está-se referindo, aqui e em outros pontos do texto, à *aririnha* (*Pteureneura Brasiliensis*) (N. do R.)



Dança o Jaguar, filho de Kariuri

Dança dos espíritos dos Sipáia de Boca do Baú, no Curuá

“Iánã-ta= a alma do morto se vai”



kumaripá, com ponta e penas. Arma-se o arco, amarram-se as flechas no arco armado, pondo tudo no chão. Depois pega-se na ponta livre do fio com os pedaços de mandioca, roda-se o fio de modo que encolha, e ao mesmo tempo se fala: "Vai então, mas não mates à toa os outros, só o assassino". Depois se dá um arranco no fio, de modo a rebentá-lo, e os pedaços ôcos de mandioca voam pelo ar. Em seguida, junta-se tudo, a mandioca escavada, o miolo ôco, as armas, adicionando-se ainda um pedaço maior de casca de árvore, para servir de veículo ao feitiço, e se cobre tudo com uma esteira.

O assassino, entretanto, já temendo o feitiço da vingança, permanece quieto em casa, sem sair. Se contudo ele finalmente decide sair, o seu pé bate acidentalmente em algo que lhe parece uma raiz ou um cipó, mas, na verdade, nada mais é que a corda do arco enfeitado. Imediatamente sente-se atingido por ambas as flechas e morre com dores internas, vomitando massa e casca de mandioca.

Se o assassino, porém, for cauteloso e prudente, ao se sentir ameaçado constrói perto de sua casa uma cerca redonda de ripas de paxiúba, e nela se abriga. Assim, as flechas mágicas não podem atingi-lo, porque resvalam nas paxiúbas. O feitiço — que aliás toma forma humana, viajando, como um índio, numa canoa pelo rio, à procura de sua vítima — tendo gasto seus dois projéteis (com sucesso ou não) se desintegra no ar e desaparece. Conseguindo o assassino evitar o feitiço da maneira indicada, se o vingador quiser persistir tem que recomeçá-lo. Este feitiço *maĩaká*, a propósito, só tem êxito em se tratando de vingar um assassino. Executado por causa de uma simples briga ou outras futilidades, não tem efeito.

Se não se quiser matar o inimigo, mas apenas castigá-lo com uma doença, escava-se os pedaços de mandioca, cravando em suas extremidades as flechas mágicas. Com isto, o enfeitado sente violentas dores internas; se mandar chamar um pajé, este pode tornar o feitiço sem efeito, sugando os projéteis do corpo do enfeitado.

Māwaré assegurou-me que pessoalmente nunca fizera esta espécie de feitiço, nem tinha visto fazer. Indicou-me, porém, entre os Šipáia ainda vivos, a índia Ignez como uma que sabia fazer o feitiço *maĩaká*.

O FEITIÇO *WĪRU*

Os Šipáia consideram certas doenças epidêmicas como provenientes de um feitiço, que pessoas malévolas produzem jogando sal, açúcar, agulhas de costura e papel no fogo. O feitiço toma forma de cristão, aparecendo numa canoa, remando em direção à aldeia que deve exterminar. De longe chama: "*A-wīri-wīri!*" Quando os habitantes da aldeia, atraídos pelo chamado, saem de suas casas, basta que o feitiço os olhe para fazer efeito. Antes de se aproximar desmancha-se, e a gente apenas sente um sopro de vento. Os enfeitados, porém, caem no chão gritando com dores internas, morrendo em pouco tempo.

"Era uma vez, depois que os Jurúna tinham feito as pazes com os Šipáia. Os Jurúna subiram, em suas canoas, o Iriri, fazendo trocas com os Šipáia. Antes de partirem, fizeram o *wīri*, para exterminar os Šipáia. Começou então uma grande mortandade nas aldeias do Iriri. Não havia ninguém que pudesse dar água aos moribundos, e os mortos ficavam sem sepultura à mercê dos urubus. Desde São Francisco até Cachoeira Grande todos os Šipáia morreram, exceto um único, que tinha ficado

desconfiado quando vira o *wīri* aproximar-se da aldeia e depois repentinamente desaparecer. Escondeu-se imediatamente, avisando os Šipáia que moravam abaixo da Cachoeira Grande, no Largo do Souza, os quais logo abandonaram sua aldeia, fugindo para o mato. Algum tempo depois os Šipáia, daqueles que moravam no Alto Curuá, desceram o Iriri, para visitar seus parentes. Encontraram então, na primeira das aldeias, somente os esqueletos dos moradores, espalhados. Na seguinte, ouviram vozes de longe; pensaram que ainda encontrariam gente, mas não havia ninguém mais vivo, e só as almas dos mortos vagavam pela aldeia deserta. Viram então, de longe, uma canoa com três homens, com aspecto de cristãos, subindo o rio. Os Šipáia desviaram sua ubá para um braço lateral, escondendo-se quando a canoa estranha passou, e ouviram como os seus tripulantes conversavam entre si: 'Assim está bem'; disse um, 'agora morreram todos, também os desta aldeia'. — 'Vamos até à última verificar', disse o outro. — 'Quem sabe, ponderou o terceiro, 'se alguém escapou e nos escuta?' Os Šipáia, porém, conservaram-se escondidos até que a canoa passasse, voltando depois apressadamente para as suas casas no Curuá.

"Há cerca de 15 ou 20 anos, no Curuá, um Šipáia de nome Martim pediu uma moça em casamento. Esta, contudo, não o quis. Martim ameaçou vingar-se, e uma noite fez *wīri*. Um outro índio, aparecendo de surpresa, exigiu-lhe satisfações a respeito de tal procedimento. Martim lhe respondeu que não sabia estar fazendo algo de mal. O pai de *Māwaré* e mais alguns, no entanto, ficaram desconfiados. Abandonaram imediatamente a aldeia, entraram num igarapé e se esconderam. Pegaram mandioca nas suas roças e a trouxeram ao seu esconderijo para fazer farinha. Os outros zombaram dos medrosos, perseguindo-os, mas não os encontraram. Poucos dias depois, todos os moradores da aldeia ficaram doentes. Martim fugiu rio abaixo. A gente da aldeia morreu toda, enquanto que, daqueles que tinham fugido a tempo, ninguém ficou doente. A moça que devia ter casado com Martim também escapou".

Contra o feitiço *wīri* não há remédio; a única salvação é quando o pajé reconhece a tempo o *wīri* que se aproxima, e aí todos fogem para o mato.

II CÉU E TERRA

Os Šipáia nada sabem de uma criação do mundo; suas lendas só relatam as modificações que o universo tem sofrido. Acham que o mundo consiste, por assim dizer, de diversos andares; porque debaixo de nós há um mundo, e por cima também. O que agora é terra, foi antes céu, e o céu atual ficará no lugar da terra de agora. Gente, mais ou menos assim como os antigos Šipáia, houve sempre, embora se considere como verdadeiro criador da nação Šipáia o demônio *Kumāψari*, o Moço.

O DESMORONAMENTO DO CÉU

"Desabou uma vez uma terrível tempestade, e o céu caiu sobre a terra. As grandes árvores da floresta quebraram debaixo de seu peso e esmagaram os homens. Alguns tinham-se refugiado debaixo de um pé de mamoi, e este, sozinho, aguentou algum tempo todo o peso do céu. Era quase de noite. Um dos homens possuía um tatu manso, um outro uma paca, também mansa. Despacharam os animais e os mandaram cavar buracos

no céu; estes por fim conseguiram atravessar a abóbada celeste para o lado superior. Ai os homens alargaram estes buracos, e subiram para o mundo superior: neste exato momento, o mamóf quebrou com o peso. A superfície do céu é o atual solo da terra. *Semāwāψa* (*Kumāψāri*) veio ter com os homens e lhes deu sementes para que pudessem plantar de novo. Disse-lhes que agora podiam viver sossegados ali, mas que, um dia, a terra será destruída de novo”.

Adiante, veremos como *Kumāψāri* fará ruir o céu no futuro.

O MUNDO SUPERIOR (*Sīψaiá*)

A região do lado superior do céu, assim como os seus habitantes, são denominados pelos Šipáia *sīψaiá*.

“Quando o demônio dos peixes *Paí* se vê perseguido dentro d’água pela ariranha, reage com uma pancada que tropeja, e a terra treme. Neste momento o céu se parte, e pela fenda se vêem os palmeirais e florestas de sua superfície. A fenda fecha-se então novamente, devagar”.

A ESCADA CELESTE

“Os antigos Šipáia estavam procurando um pouso no rio. Mas, cada vez que aportavam num lugar, vinha um bando de cancãs a vociferar contra eles. Amedrontavam-se, aí levantavam acampamento e continuavam sua migração. Num lugar, foram visitados por um morcego, em outro por um carapanã; ambos os animais eram grandes como uma garça. Na manhã seguinte, sempre encontravam um dos seus morto na rede, e o monstro cheio de seu sangue acororado ao lado. Mataram-nos e continuaram a viagem. Por fim, planejaram subir ao céu. Amarraram taquaruçus um ao outro e treparam neles até o céu. Depois fizeram um buraco e entraram. Tinham levado sementes e mudas de todos os frutos, para lá em cima plantarem. Quando estavam fazendo este trabalho, veio outra vez um bando de cancãs a gritar. Resolveram, então, voltar à terra. Quando estavam descendo pelos taquaruçus, levantou-se, de repente, uma forte tempestade. Os taquaruçus balançam e por fim se quebram, pois já estavam secos. Todos aqueles que neste momento estavam descendo caíram, espatifando-se na terra e virando poeira. Por isso, existem Šipáia tanto no céu como na terra. As almas dos falecidos no céu são os *ianāi-sīψaiá*”.

De outra vez me contaram que teria sido um dos grandes feiticeiros dos tempos antigos, um *Piawá*, que queria transportar a gente da terra para o céu. Uma corda pendia do céu e lá em cima existia um buraco. O *Piawá* recomendou a todos que evitassem, antes da subida, relações sexuais. Depois, um atrás do outro, subiram pela corda. Mas, quando chegou a vez de um que tinha transgredido a ordem do *Piawá*, a corda rebentou e todos caíram e morreram.

Os *Sīψaiá* vivem lá em cima em condições que correspondem mais ou menos às da terra. Sua alimentação predileta são cocos de inajá, e sua bebida é feita das flores de *pořirikú*. O tapéma** é o animal doméstico dos *Sīψaiá*. Ele desce do céu com uma pequena cuia, mergulha-a no rio, enche-a d’água e a leva a seus senhores. Por isso, em todos os cantos dos *Sīψaiá* se fala do tapéma.

Quando um pajé quer convidar as almas do mundo superior para a dança dos espíritos cá na terra, manda preparar para elas, num vaso alongado de barro, bebida de flores de *pořirikú*, e as convoca com o som de seu maracá. Sempre se passa muito

tempo até que elas venham, e geralmente só chegam pela manhã. O pajé permanece imóvel enquanto toca o maracá.

Quando a lua está com um halo, os Šipáia dizem que os do céu realizam uma dança dos espíritos.

CRIANÇAS *Sīψaiá*

As almas destes *Sīψaiá* também podem nascer na terra. Quando um casal deseja ter um filho *Sīψaiá*, conversa com um pajé que tem relações com o mundo de cima. Este recebe a alma da criança *Sīψaiá* do céu, nas mãos em concha, coloca-a sobre o ventre da mulher, sopra, passando-a magicamente para dentro do corpo. Foi desta maneira, contou *Māwaré*, que o falecido chefe e pajé *Tenīī* (Manoelzinho) teria trazido do mundo superior, por meio de seu maracá, o filho de *Māwaré*, apanhando-o com as mãos e o passando para dentro do ventre da mulher de *Māwaré*. Se a mulher grávida de um filho *Sīψaiá* tem relações sexuais não-conjugais, durante este período, a criança abandona seu corpo; a mulher, porém, será doente durante toda a vida. Quando a criança *Sīψaiá* nasce, deve ser tratada com muito cuidado, e não pode, enquanto não for crescida, comer nenhuma comida pesada, como tucunaré, ou porco selvagem, senão morre. As crianças *Sīψaiá* têm pele mais clara que as crianças comuns. Os cocos de inajá, alimento predileto dos *Sīψaiá* no céu, não apetezem, entretanto, às crianças *Sīψaiá* na terra. Quando adultas, elas se tornam pajés que mantêm relações com os *Sīψaiá*, e quando morrem suas almas voltam para o céu.

O SOL

Do sol, concebido como de sexo masculino, os Šipáia me contaram a seguinte história:

“O sol tinha pele preta. Na cabeça tinha uma coroa de penas de arara, de um vermelho incandescente. Subia do Leste e colocava sua coroa de penas; com isto rompia o dia. O sol costumava matar sorrateiramente os Šipáia; assava a carne no *mokaē** e dava aos outros para comer. Finalmente, os índios descobriram a trapaça e resolveram matar o sol. Um homem tinha subido a uma palmeira inajá, quando o sol se aproximou e lhe ordenou: ‘Desce, quero te matar!’ – ‘Deixa-me cortar primeiro o cacho’, retrucou o homem. Quando o tinha feito, o sol outra vez lhe mandou que descesse. ‘Apanha o cacho!’ respondeu o homem. Aí, o sol se colocou debaixo da árvore para apanhar os frutos. O homem, porém, jogou com tanta força o pesado cacho na cabeça do sol, que este ficou enterrado no chão até o alto da cabeça. Com isto se fez noite. O sol tinha cinco filhos, dos quais o mais velho já era quase homem; tinham a cor dos índios, e somente o mais moço era preto igual ao pai. Eles e todos os homens sofriam agora grandes privações, porque no escuro ninguém podia caçar nem pescar. O homem que matara o sol tinha levado consigo a coroa de penas. O filho mais velho do Sol colocou então o adorno incandescente na cabeça, mas não aguentou o calor. Todos os irmãos, um após o outro, tentaram pôr a coroa de penas e com ela andar o caminho do sol, mas nenhum o conseguiu. Por fim o mais moço tentou, e só ele resistiu ao calor da coroa de penas até o fim do curso. É o sol atual.

ECLIPSE DO SOL

Quando eu, aos 28 de maio de 1919 em Santa Júlia, chamei

*Ver página

***Tapéma* no original. Não conseguimos identificar que animal é este: *tapir*? (N. do R.)

*moquém, grelha de varas, para assar ou defumar carne e peixe (N. do R.)

a atenção de duas mulheres Šipáia, que estavam presentes, para o eclipse do sol, as duas observaram medrosas e desconfiadas o fenômeno e disseram que não sabiam o que seria, que teriam primeiro que perguntar a um índio mais velho, naquele momento ausente. Este me explicou, depois, que era sangue (*kwa-zadi pítianu*). Provavelmente os Kaiapó teriam trucidado os Šipáia do Curuá; pois na ocasião em que os cristãos assassinaram *Tenit*, chefe e pajé dos Šipáia, o sol tinha sangrado também; esse era sempre um mau sinal.

A LUA

“Dois irmãos viviam com sua irmã numa casa isolada. Um deles enamorou-se da moça. Toda a noite ia às escondidas à sua rede e dormia com ela. O outro irmão lhe perguntou quem falava sempre de noite; ele, no entanto, respondeu que não sabia. Então, a moça engravidou, e o outro irmão insistiu para que ela contasse como isto sucedera, já que ninguém a tinha visitado. Confessou a irmã que toda noite um homem vinha estar com ela, mas nunca lhe dissera o seu nome. Aí o irmão lhe aconselhou que ralasse jenipapo e o passasse no rosto do visitante noturno, para poder reconhecê-lo de dia. Assim fez a moça, e quando seu irmão voltou à noite, esfregou-lhe a tinta no rosto. Este sentiu a umidade, perguntou o que era, e ela respondeu: ‘água’. Antes do amanhecer ele saiu, pegou sua canoa e foi pescar no rio. Viu sua imagem na água e percebeu que estava marcado. Ficou o dia todo fora e só voltou de noite para casa. Seu irmão ralhava muito com ele, por causa de seu comportamento. No dia seguinte ele cantou desde de manhã cedo; ele não tinha mais sossego em casa. Declarou que de forma nenhuma ficaria mais lá. Mandou amarrar taquaruçus um ao outro, até que alcançassem o céu, e subiu com sua irmã. Chegando lá em cima, exigiu que ela explicasse porque o atraíra; afinal, ficou tão furioso com ela, que a pegou e a arremessou do céu. A moça voou em forma de meteoro incandescente para a terra, caindo com estrondo. Ela se transformou em anta, enquanto seu irmão no céu se transformou em lua.”

“O outro irmão, quis, então, vingar-se dele. Para isto, reuniu todo o povo, e todos arremessaram sucessivamente flechas contra a lua, mas nenhuma a alcançou. Por fim, apresentou-se o tatu, para experimentar também. Os outros zombaram dele, porque seus braços eram curtos; ele, porém, atirou, e a flecha ficou presa na lua. Dela jorrou sangue de todas as cores, que respingou nos que estavam em baixo e formou poças no chão. Os homens limpavam o sangue de seus corpos de cima para baixo; as mulheres, contudo, o fizeram de baixo para cima; é por isto que o sangue destas é sujeito à influência da lua. As aves, nas poças de cores diferentes, coloriram suas penas.”

O ECLIPSE DA LUA

Os Šipáia o denominam de *mandika inā* (a lua morre). Não pude conseguir uma explicação mais precisa. Quando, durante um eclipse lunar, se mergulha a cabeça até além das orelhas dentro do rio, ouvem-se os peixes a fazer barulho. Nestas mesmas ocasiões os Šipáia se desafiam reciprocamente a irem sozinhos dentro do mato escuro, para ver quem tem a coragem de enfrentar um fantasma (*āwā*).

ESTRELAS

As estrelas maiores são lagartas de borboleta. Estão pendu-

radas, cada uma de seu fio, no céu, e têm a luz no ânus. À medida que abrem e fecham este, a luz aparece ou desaparece. Às vezes, o fio rebenta e a lagarta cai, em forma de estrela cadente, sobre a terra. Em certa ocasião, uma tal lagarta caiu no terreiro de uma casa, onde a acharam: era da grossura de um braço humano.

CONSTELAÇÕES

Para certas constelações, entretanto, os índios têm nomes e explicações especiais, como para a Via Láctea e as constelações circunvizinhas. A estória seguinte se desenrola no mundo superior:

“Uma mulher estava fazendo um grande pote para o *kaširi*⁴ do demônio *Kumāψári*. Um homem aproximou-se dela, convidando-a para o coito. Ela, no princípio, protestou energicamente, porque estava ocupada com um trabalho para *Kumāψári*; mas o homem tanto insistiu que ela, por fim, cedeu. O demônio a castigou então, privando-a da fala: ela grunhia apenas como um porco selvagem, quando o pessoal vinha falar com ela. O pajé também veio, e assoprou-a; com isto ela recuperou a fala, e pôde confessar o que fizera. O pajé então lhe perguntou com quem copulara, e ela indicou o homem, que neste momento estava a se banhar. Aí, o pajé fez uma porção de andorinhas de palha e assoprou-as. Estas voaram por cima da água até o local onde estava o malfeitor, e o carregaram para o céu. O pajé também assoprou sobre a mulher; esta correu, e subiu para onde o homem estava. O par seguiu, então, junto pelo caminho, que por isso se chama *hozaβapa* (trilha de porco selvagem/Via Láctea). Os dois tiveram fome, mas nada encontravam para comer. Por fim, o homem viu um ninho de abelha irapuã, quebrou uma varinha para abri-lo e tirar o mel. Quando, porém, o feiticeiro viu isto, soprou de novo, e o homem com a varinha na mão e sua companheira ficaram imobilizados junto ao ninho de abelhas”.

Vê-se tudo isso ainda hoje, nas constelações lá em cima.

As plêiades se chamam *Totúβi* (de *tuβi* = muito?). Os Šipáia sempre sabem quando elas surgem, e usam sua posição para denominar as horas da noite e a estação do ano.

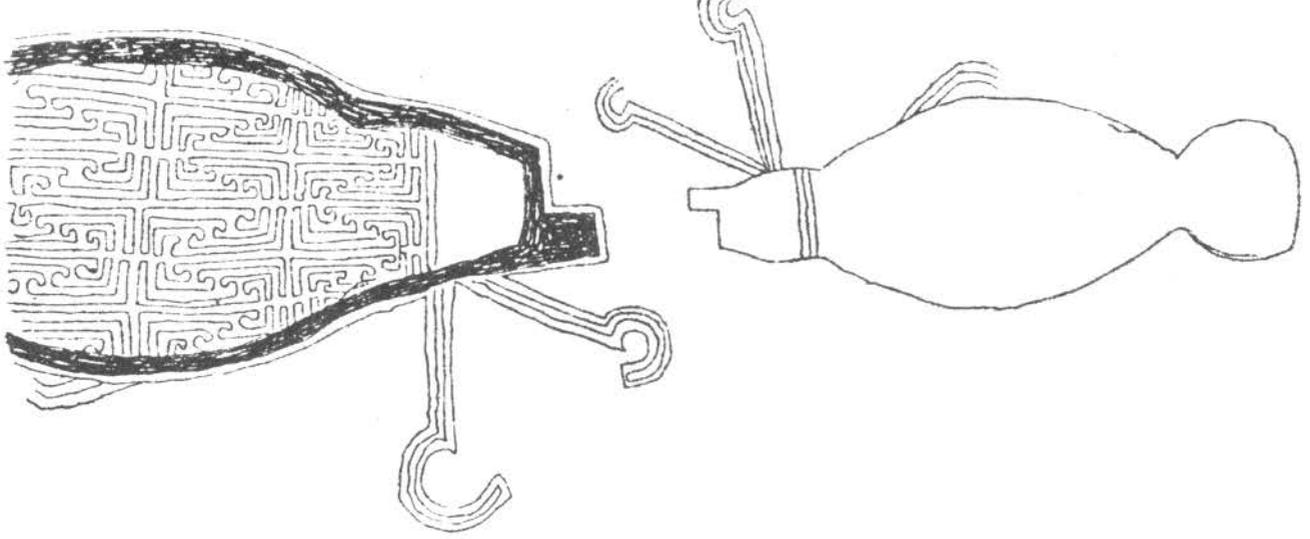
A constelação de Orion se chama *Takurari* = Jaboti (tataruga terrestre), o Cruzeiro do Sul *Kuzuhú* = Urubu e Vênus, como estrela matutina, *Kaapa djua* (= o que está junto com o dia?).

Os Šipáia consideram o relâmpago como a causa da chuva, como esclarece a seguinte estória, em que os relâmpagos (*našipá*) aparecem sob forma humana:

“Índios descobriram, escondidos numa árvore ôca, uma quantidade de *našipá*. Queimaram pimenta defronte da entrada do buraco e tocaram os *našipá* para fora com fumaça. Eles surgiram, tontos com a fumaça, e foram todos trucidados pelos caçadores, exceto um menino; este era de cor preta. Então principiou uma grande seca; pois como os índios mataram os *našipá*, não choveu mais. O menino preto possuía um pedaço de uma massa parecida com urucum. Com isto riscou um traço vermelho em cada lado do seu corpo, da axila até o quadril, e bateu com os cotovelos no corpo; houve um leve trovão e choveu um pouco. Um dia, o menino *našipá* construiu uma flauta e deitou-se com ela, triste, na sua rede. O pessoal lhe perguntou porque estava triste; ele respondeu que estava de luto, com certeza seu avô já estaria morto, pois não chovia há muito tempo.

Quando o pessoal foi à caça, o jovem *našipá* matou um ja-

⁴*kaširi* – bebida de mandioca fermentada. (N. do R.).

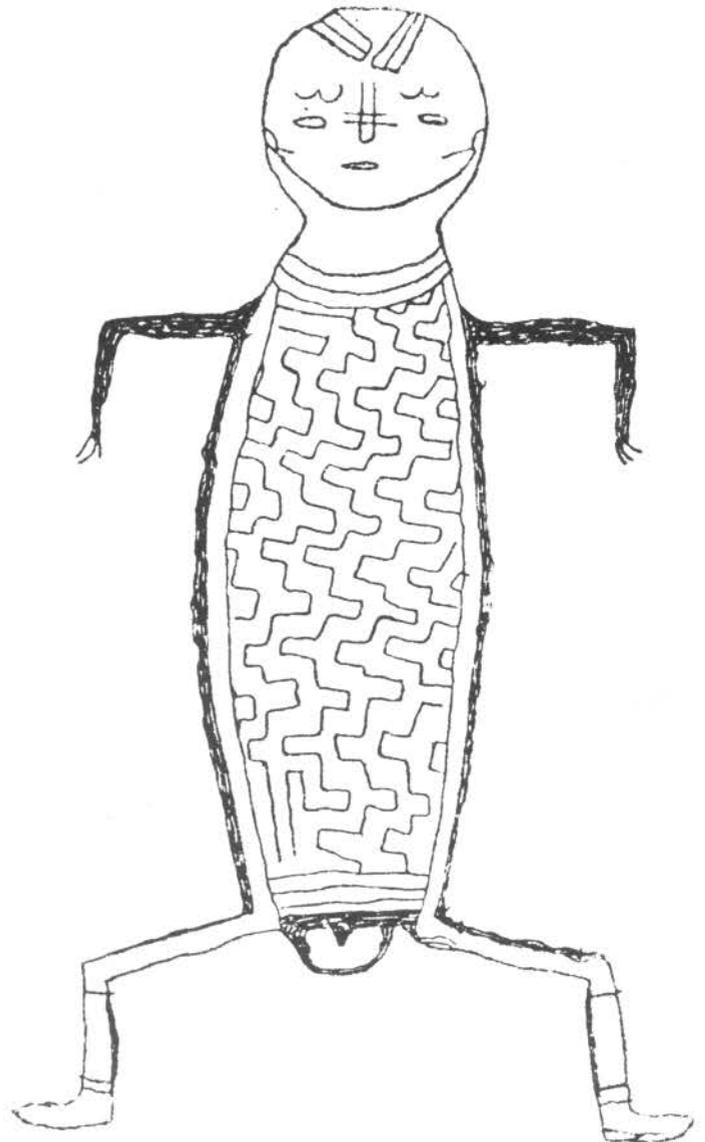


O demônio-peixe *Paí*

Desenho original (lápiz) da índia Šipáia Sgwaremí
Santa Júlia, Rio Iriri, 1917

Kuñarima e Aruβiatá

Maruśawa



boti. Tirou o cérebro do bicho, misturou-o com seu urucum e com isso untou seus cabelos. Depois bateu com os cotovelos nos lados do corpo e imediatamente caiu um forte raio, que fendeu pelo meio um menino ao seu lado.

O jovem *našipá*, então, subiu ao céu, e providenciou chuva para o seu avô quase defalecido; era o único da tribo, a não ser o menino, que os índios não tinham morto. Desde então, sempre chove abundantemente.”

III DEMÔNIOS

Um bando numeroso de demônios povoa as matas, os rios e o céu da terra *Sipáia*. O reconhecimento de sua onipresença, mais ou menos agradável, a confiança em seu auxílio ou o temor de sua ira e maldade, perfazem, se excetuarmos o culto dos mortos, a religião dos *Sipáia*. Os índios não os consideram como entes sobrenaturais, em nossa acepção do termo, pela simples razão de que para eles não existe nada de sobrenatural. No conceito dos índios, o que conta é a maior ou menor atividade de um poder mágico imanente a todos os seres, e se alguém é capaz de produzir alguma coisa que aos outros pareça prodigioso. Esse extraordinário não tem limites: simplesmente, tudo é possível e natural. A própria imortalidade destes demônios é apenas relativa: não morreram até hoje, pelo menos em sua maioria; são, ademais, tão astutos e fortes na magia, que é muito improvável que venham algum dia a correr perigo de vida, sem que se possam safar. Por isso, não há ninguém que se aventure a lutar contra eles. *Māwaré* uma vez me disse, respondendo à minha pergunta, que *Marušáwa* imediatamente saberia, se alguém se aproximasse dele com más intenções (como uma vez, em que os homens o quiseram matar). Portanto, não é imortal por natureza, mas até agora ainda não houve ninguém com capacidade para matá-lo. Um pote de *kaširi* envenenado bastaria para liquidar todo esse bando terrível de demônios; mas eles não são tolos de beber *kaširi* envenenado!

Os demônios não são entes individuais; geralmente aparecem em famílias*. Entre estas, a mais importante é a de *Kumāψári*. É a este ser que os *Sipáia* se sentem mais ligados, a ponto de se poder chamá-lo de demônio nacional desta tribo.

KUMĀψĀRI O VELHO

Duas pessoas diferentes, pai e filho, usaram o nome *Kumāψári*. Os *Sipáia* denominavam o mais velho pelo cognome *Señā* (nosso falecido). Teria sido brando e afável, dizem eles. Sua figura só me é conhecida pelas seguintes lendas:

OS PORCOS SELVAGENS

“*Kumāψári* enviou seu filho pequeno para os índios, pedindo-lhes que mandassem alguns frutos. Os índios, porém, responderam ao menino que se seu pai queria algo, que viesse pessoalmente. Quando o filho voltou com este recado, *Kumāψári* ficou zangado. Matou quatro mutuns e fincou suas penas no chão em volta da aldeia. De noite ele soprou: com isto, a aldeia se transformou em um rochedo e seus habitantes em porcos selvagens. Quando, de noite, uma criança levantou a voz, guinchou como um leitão. Aí os outros acordaram; queriam conversar entre si, mas só podiam grunhir, e notaram que estavam

enfeitados. No outro dia, *Kumāψári* convidou seu filho para matar porcos. “Que é isto, porcos?” perguntou o menino. “Acompanhe-me”, disse *Kumāψári*. Quando chegaram ao rochedo, ouviram lá dentro os porcos grunhirem. *Kumāψári* jogou três carochos de açaí no terreiro e abriu a porta do rochedo: apareceram três porcos, que ele matou. Desta maneira, tinha sempre tanta caça quanto desejasse. Uma vez, quando *Kumāψári* não estava em casa, seu primo veio visitá-lo; quando viu os porcos mortos, muito se admirou, perguntando que animais eram aqueles. O filho de *Kumāψári* lhe deu a explicação, e o primo quis então, por força, matar também porcos selvagens. O menino negou-se, porém, a lhe mostrar o local, porque seu pai tinha terminantemente proibido de fazê-lo. O primo disse que o obrigaria à força e, afinal, o menino foi com ele ao rochedo. Ali, o primo cortou diversos cachos de açaí, e, apesar de que o menino o advertiu para que não jogasse mais que três bagos de açaí, jogou os cachos inteiros no terreiro; disse que mataria com sua borduna todos os porcos que saíssem. Quando, entretanto, abriu a porta do rochedo, estourou uma quantidade tão enorme de porcos, que ele e o menino tiveram que se refugiar correndo no alto dos açazeiros. Mas os animais derubaram as palmeiras e estraçalharam ambos. Quando *Kumāψári* chegou em casa, não encontrou seu filho; alguém lhe contou que fora caçar porcos. *Kumāψári* soube logo que um desastre tinha acontecido, e foi ao rochedo. Lá, não viu nem ouviu os porcos, pois todos tinham fugido. Encontrou nas pedras sangue de seu filho e restos de suas entranhas. Recolheu tudo cuidadosamente, assoprou, e fez seu filho reviver. Depois que o menino lhe contou o que acontecera, ressuscitou também o primo, ralhou com ele e disse: “Por seres tão louco por porcos selvagens, ficarás agora para sempre junto com eles, corre, vai para onde eles estão!” — “Mas como posso encontrá-los agora?” perguntou o primo. *Kumāψári*, então, fez uma cesta de folhas de açaí, soprou sobre ela, transformando-a em um porco selvagem. Mandou o primo montar e soprou outra vez: o animal saiu correndo com ele, para se reunir à vara. Desde então, o primo de *Kumāψári* é o senhor dos porcos selvagens, e tem o nome de *Hožá-īwīkēa*. É um homenzinho que vai montado em um porco da vara. Quando se atira num porco, muitas vezes se ouve como ele avisa os outros com um grito de alarma. Uma vez, já crescido, o filho de *Kumāψári* foi caçar porcos, no mato, com seu pai. Quando eles já tinham matado alguns, *Hožá-īwīkēa* veio reclamar que lhe matavam seu gado. *Kumāψári*, porém, mandou-lhe calar a boca, senão iria matá-lo também.

KUMĀψĀRI E A ARIRANHA *

“Antigamente, a ariranha, o socó, o maguari e outros animais do rio eram gente, subordinados a *Kumāψári*, que os mandava pescar para ele. Isto aborrecia a ariranha, que, em segredo, resmungava. *Kumāψári* adivinhou sua insatisfação e resolveu castigá-la. Convivou-a para vir à sua casa; ali, fez um charuto e soprou a fumaça na ariranha, ordenando que ela se atirasse no rio. A ariranha pulou no rio e mergulhou. Quando voltou à tona já tinha forma de animal. Os outros também foram transformados em animais; não havia mais gente. *Kumāψári* andou de aldeia em aldeia, mas em nenhuma encontrou gente. Soprava na cinza das fogueira, mas nelas não havia mais brasas: as aves tinham levado o fogo. *Kumāψári* seguiu caminho, sofrendo porque não tinha fogo. Quando passou pela ca-

**Sippen* (N. do R.)

*Ver nota à pág.

sa da ariranha, esta o chamou. Disse-lhe que era parente de *Kumāψári* por parte de seu pai, que ainda vivia por aí. Enganou *Kumāψári* com sua artes a tal ponto que este viu na casa da ariranha um fogo e peixes assados. A ariranha lhe deu *kaširi* para ber, e tudo ele tomava por peixe. Deu-lhe bananas e ele pensava que fossem pias assados. Depois que ele as tinha descascado e comido, a ariranha perguntou-lhe o que pensava ter comido. "Piau assado", respondeu *Kumāψári*. "Não, disse então a ariranha, "foi peixe cru!" Aí *Kumāψári* se levantou e a ariranha mergulhou no rio. *Kumāψári* arremessou-lhe seu remo, que ficou preso na ariranha, feito cauda; desde então a ariranha tem a cauda achatada.

Kumāψári foi embora; sentiu-se mal no caminho, teve dor de barriga e morreu antes que alcançasse sua casa."

KUMĀΨĀRI O MOÇO

"O filho do falecido *Kumāψári* tem o cognome *Semāwáψa* (?) *Sekárika* (nosso criador), e, como pai dos dois irmãos *Kuñarima* e *Aruβiatá*, o título de *Maruśáwa* (Tupi *morubišába* = chefe?). Sobre seu passado os Šipáia relatam as seguintes lendas:

O ROUBO DO FOGO

"Após a morte de *Kumāψári* o Velho, seu filho seguiu caminho. O gavião de anta* veio com um tição nas garras, e escarneceu dele: "Dizes que és o filho de *Kumāψári* e nem fogo tens!" E a ave sentou-se numa árvore distante. *Kumāψári* o Moço ficou pensando como poderia apoderar-se do fogo. Viu como o gavião de anta voou até uma carniça e a devorou, e com isto lhe surgiu uma idéia: deitou-se, morreu e apodreceu. Vieram os urubus para comer a carne podre, e veio também o gavião de anta; mas ele deixou o fogo tão longe, num toco de árvore, que *Kumāψári* não pôde alcançá-lo: as aves lhe comeram a carne, só deixando os ossos. *Kumāψári* transformou-se em veado e morreu de novo. Os urubus vieram para comer, mas o gavião de anta desconfiou da coisa. "Vem, ele está morto", disseram os urubus. "Qual nada", respondeu o gavião de anta, "ele está vivo ainda e eu não vou lá!" Aí, *Kumāψári* abriu os olhos um pouco. O gavião de anta viu e gritou: "Estão vendo, não disse que ele está vivo ainda!" Pegou seu tição e voou com ele embora. Por fim, *Kumāψári* deitou-se numa grande pedra e morreu outra vez. Abriu seus braços, e estes penetraram como raízes no solo, e brotaram como dois arbustos, cada um com cinco galhos saindo de um nó. Quando o gavião de anta desceu para comer a carniça, disse: "Aqui nestes galhos é um bom lugar para o meu fogo." Pousou o tição em uma das mãos de *Kumāψári*. Este agarrou-o e levantou-se: o fogo estava em seu poder. O gavião de anta porém gritou: "Tu queres ser o filho de *Kumāψári* e nem sabes como se faz o fogo! Põe-se galhos de urucum no sol, e se os esfrega uns nos outros!" — "Bem", disse *Kumāψári*, "agora sei isto também: mas acho bom ficar com o tição, este não verás mais!"

A CRIAÇÃO DAS TRIBOS

Então, *Kumāψári* resolveu fazer os índios. Criou as tribos que ainda hoje existem. Trouxe uma árvore comprida e a pôs no chão. Sobre ela ia alinhando uma grande quantidade de flechas. Assoprrou-as e elas viraram Šipáia. Foi de um homem pa-

ra outro, saudando-o e lhe entregando a fala (o *isāwi*?). Depois deixou os Šipáia dançarem e tocarem flauta. Em seguida fez os Jurúna, assoprando o miolo da palmeira açai. As duas tribos, porém, logo começaram a brigar. Quando *Kumāψári* viu isto, fez de uma delgada árvore do mato os Kaiapó, para que combatessem os Šipáia e os Jurúna."

OS IRMÃOS

Segue agora uma série de episódios, que tratam das aventuras dos irmãos *Kuñarima* e *Aruβiatá*, dos quais pelo menos o primeiro é filho de *Kumāψári* (nas lendas sempre chamado *Maruśáwa*). Infelizmente, todos os meus esforços para obter a parte inicial desta lenda, que deve tratar da origem dos irmãos, não tiveram resultado. Ou os Šipáia, de fato, não sabiam mais este começo, ou, o que é mais provável, lhes era desagradável falar a tal respeito. Uma das mulheres mais velhas, quando lhe indaguei sobre a origem dos irmãos, contou-me, em Šipáia, uma longa estória, da qual só compreendi, ou penso ter compreendido, que *Kamāndu*, a mulher de *Maruśáwa*, foi à casa de *Mucúra**, e que este subiu ao teto por cima da rede da mulher. Destes dois pontos isolados, só posso concluir que o princípio da lenda é tão semelhante à versão Tupi, como quase todo seu enredo. Entre os Tembé, a mulher de *Maira* segue o seu marido desaparecido e chega à casa de *Mucúra*, o qual, abrindo uma goteira sobre a rede dela durante uma chuva, a obriga a dormir com ele. Assim, ela que já estava grávida de *Maira*, também o fica de *Mucúra*. Depois de ver que todas as minhas perguntas de nada resultaram, resolvi, finalmente, contar aos Šipáia a versão Tembé, para ver que efeito surtia. Eles riram e concordaram, dizendo que era assim que os velhos contaram; contestaram, entretanto — o que é interessante —, o episódio seguinte na versão Tupi, no qual a mulher de *Maira* vai ter com os jaguares e é despedaçada. Os Šipáia demonstraram boa vontade, entretanto, em relatar as façanhas dos dois irmãos.

A LIBERTAÇÃO DAS ÁGUAS

"Naquele, tempo não havia água na terra. De todos os animais, só o caititu tinha água. *Kuñarima* foi a ele e lhe pediu um pouco d'água. Ganhou um pouco, mas, quando voltou numa segunda vez, o caititu mostrou-se grosseiro e o enxotou. *Maruśáwa* tinha guardado toda a água em dois grandes potes, que mantinha escondidos. Quando voltava do banho, e os irmãos lhe perguntavam aonde se banhara, respondia que estava molhado de orvalho. *Kuñarima* mandou *Aruβiatá* a seu pai pedir água para beber. *Maruśáwa* lhe deu uma minúscula cuia cheia d'água, que ele levou para seu irmão. Este o mandou outra vez a *Maruśáwa*, para que perguntasse aonde estava a água; *Maruśáwa*, porém, deu informações erradas. *Kuñarima*, então, ficou zangado com a avareza de seu pai. Ele próprio sabia muito bem aonde os potes estavam, e foi, junto com *Aruβiatá*, até o lugar. No pote maior, masculino, estava o monstro d'água masculino *Pai*, no pote menor, feminino, o monstro feminino.

Os gêmeos tinham fabricado, para cada um, uma pequena borduna de pau d'arco. *Aruβiatá* quis então por força quebrar o pote maior. *Kuñarima* não concordou, mas *Aruβiatá* insistiu até que o outro deixou que o fizesse. Mas o pote não quebrou; o pote menor, que *Aruβiatá* então tentou quebrar, também resistiu. Aí, *Kuñarima* bateu com sua borduna nos dois potes, que rebentaram com um forte estrondo, libertando rui-

*Em português no original. Não conseguimos identificar a espécie (N. do R.)

*gambá (N. do R.)

dosamente as águas, bem como os monstros e os piuns que estavam presos lá dentro. Do pote grande originou-se o rio Xingu, do menor o rio Iriri. *Kuñaríma* transformou-se imediatamente em beija-flor e *Aruβiatá* em um outro passarinho. Ao romperem as águas, *Kuñaríma* desviou-se de seu curso, mas *Aruβiatá*, fugindo na direção em que a água corria, foi apanhado pelo monstro *Pai*, que desapareceu nadando com ele na boca. Quando *Kuñaríma* viu o que acontecera a seu irmão, correu até à água e fez uma cerca de taquara para barrar a torrente, mas o monstro quebrou a cerca e continuou nadando com sua presa. *Kuñaríma* fez uma nova represa, mas fracassou outra vez. Assim se originaram as corredeiras do rio. Somente lá rio abaixo, no salto Itamaracá, ele conseguiu cercar o monstro. Este se deitou atravessado na represa e *Kuñaríma*, transformado em caranguejo, lhe arrebatou a presa, e depois ressuscitou-a. Desde então, *Aruβiatá* tem duas manchas no rosto: são as marcas dos dois dentes do *Pai*. Os irmãos, transformados em beija-flores, voaram então para casa. Levaram muito tempo, até que chegaram. De noite dormiam juntos no mesmo galho.”

OS CASTIGOS DO FOGO

“*Marušáwa* ouvira o estouro com que seus potes d’água reventaram, e, quando a água se aproximou ruidosamente e os piuns começaram a picá-lo, percebeu o que seus filhos tinham feito. Enrolou então um charuto de tauari, e soprou a fumaça à sua volta: assim, o local aonde estava a sua casa conservou-se seco, enquanto ao redor tudo foi inundado pelas águas. *Marušáwa* estava muito zangado, e quando os irmãos chegaram em casa brigou muito com eles. Como castigo, decidiu queimá-los. O fogo perseguia os irmãos e estes tinham que fugir sempre. De noite, quando dormiam, o fogo também parava, queimando apenas o solo. Quando *Kuñaríma* já tinha andado, por causa do fogo, até o local aonde pretendia construir sua casa, fez um feixe de penas de pavão, de jacamim e de azulão, amarrou-o numa vara, mergulhou-o em água mágica e extinguiu com ele o fogo.

Marušáwa, então, procurou castigar os irmãos de outra maneira. Mandou-lhes que segurassem a panela em que se torra farinha, e debaixo fez fogo. *Kamāndú*, a mãe dos dois, mexia a farinha. *Aruβiatá* quase não aguentava mais. Ficou todo branco de calor e disse que tinha que deixar cair a panela. *Kuñaríma*, entretanto, lhe mandou que aguentasse. Cuspiu nele até que ficasse vermelho outra vez, e juntos aguentaram até que a farinha ficou pronta. Depois foram ambos tomar banho. *Kuñaríma* pulou de tal maneira que foi ao fundo; *Aruβiatá*, porém, deu um pulo tão desajeitado, que ficou boiando, enquanto a água em seu redor chiava, de tão quente que ele estava. Em vão procurava mergulhar; foi preciso seu irmão vir e asso-prá-lo, só depois conseguiu mergulhar e refrescar-se.”

A CASTANHEIRA

“Antigamente, as crianças nasciam imediatamente após o coito. Mal o homem largava a sua mulher, ouvia, atrás de si, o recém-nascido chamar: “pai!”

Kuñaríma, então, fez as pessoas tal como são hoje; mas o homem e a mulher, depois do coito, ficavam presos um ao outro, como os cães. Os outros cobriam sempre o par, durante o coito, com uma esteira, e diziam a *Kuñaríma*, quando este vinha e perguntava pelas pessoas, que tinham saído. *Kuñaríma*,

porém, um dia desconfiou da estória, e perguntou o que havia escondido debaixo de uma esteira.

“Nada”, responderam-lhe, mas ele puxou a esteira e descobriu o par debaixo. Tunc iratus est et penem viri abscedit, ita ut pars illius in vagina remaneret. Postea, cum mulier urinaret, pars illa excidit, et mulier illam plantavit in humo.* Ali cresceu e tomou-se uma castanheira; não ficava entretanto tão alta como estas árvores de agora. Quando se carregava de frutos, podia-se colhê-los do chão, com a mão. Isto foi obra de *Aruβiatá*; *Kuñaríma*, porém, não ficou satisfeito, porque todos os animais podiam comer dos frutos. Soprou na árvore, e a castanheira subiu rapidamente, tornando-se uma das mais altas árvores da mata virgem.”

O ROUBO DO ANZOL

“Uma vez, *Kuñaríma* e *Aruβiatá* foram caçar aves para *Marušáwa*. Quando saíam, o velho os advertiu para um *āwá* (fantasma) que pescava no rio. “Onde está?” perguntou *Aruβiatá*. — “Lá”, disse o velho, apontando com o dedo para trás, por sobre o ombro; fazia sempre assim, quando seu filho lhe perguntava alguma coisa. *Aruβiatá* foi ter com seu irmão e lhe contou a resposta do velho. — “Então certamente o *āwá* está no lado oposto”, conclui *Kuñaríma*: “vamos procurá-lo!” De fato, encontraram o *āwá* com alguns companheiros, na margem do rio, num local fundo e manso. Estava fazendo um anzol, e dizendo aos outros: “Quero ver se apanho alguns peixes aqui para nós!” Aí, *Kuñaríma* assoprou um maço de folhas e as jogou dentro d’água, aonde viraram peixes. O *āwá* apanhou alguns deles e ficou muito satisfeito. Enquanto isso, os irmãos foram caçar e levaram para o pai as aves prometidas. Na manhã seguinte, foram ao mesmo lugar. O *āwá* estava sentado num tronco de árvore, pescando com anzol. *Kuñaríma* resolveu tirá-lo o anzol, mas *Aruβiatá* adiantou-se, querendo ser o primeiro a experimentar. Seu irmão soprou nele e o transformou num peixe grande. Nessa forma, *Aruβiatá* avançou no anzol do *āwá* e abocanhou a isca. Não tomou cuidado, porém, e quando o *āwá* deu o tranco no anzol, este se lhe cravou no céu da boca e ele foi arrastado para a terra. O *āwá* o matou, abriu-o, assou-o para si e seus companheiros de desjejum. Enquanto os *āwá* comiam, *Kuñaríma* se transformou em vespa, e recolheu o sanhez *Aruβiatá* ressuscitar. *Kuñaríma* ralhou muito com o irmão. Então, ele mesmo se transformou em peixe: quando, de tarde, o *āwá* jogou seu anzol outra vez, ele avançou, apanhando cuidadosamente a isca. O pescador deu a arrancada na linha; no momento porém que esta se esticou, *Kuñaríma* a cortou, nadando embora com o anzol. “Vês”, disse então a seu irmão, “é assim que se deve fazer!” Aí foram para casa, e *Aruβiatá* levou a presa para o velho *Marušáwa*, gabando-se. Mas *Kuñaríma* nem entrou para estar com seu pai.”

O BICO DO TUIUIU

“Numa praia do rio estava a ave *Nekuriji* (tuiuiu), com algumas outras de sua espécie, pescando na água rasa. Na sua frente jazia, submerso, um tronco de árvore, e cada vez que um peixe passava entre este e a superfície a ave o fisgava com seu grande bico. Os irmãos repararam como ela fazia e resolveram se apoderar de seu bico. Primeiro, foi *Aruβiatá* que se transformou em tucunaré e nadou para *Nekuriji*. Seu irmão lhe tinha aconselha-

*Em latim no original (N. do R.): “Então ele ficou zangado, e cortou o pênis do homem, de tal modo que uma parte deste permaneceu dentro da vagina da mulher. Mais tarde, quando a mulher urinou, o pedaço saiu, e ela o plantou na terra.”

do muita cautela, e que se desviasse no momento em que a ave fisesse. Mas *Arušiatá* era lerdo demais para tal; *Nekuriú* fogueou e o jogou na areia. Lá, matou-o e o cortou em pedaços, que enguliu um atrás do outro. *Kuñaríma*, outra vez virado em vespa, recolheu o sangue do morto e, soprando sobre ele, ressuscitou seu irmão. Então, ele mesmo foi buscar o bico de *Nekuriú*. Transformou-se em tucunaré e foi-se aproximando. Quando estava passando por cima do tronco, a ave arremeteu com o bico. *Kuñaríma*, porém, tomara cuidado: desviou-se agilmente, e o bico se cravou fundo no tronco, a ponto do pássaro não poder retirá-lo. Enquanto a ave lutava para se libertar, os irmãos lhe tiraram sua arma, voltando com ela para casa. *Arušiatá* levou o bico de *Nekuriú* para seu pai, vangloriando-se muito de seu feito; *Kuñaríma*, entretanto, ficou lá fora. *Marušáwa* mandou sua mulher *Kamāndu* guardar bem o bico, assim como fazia com todos os troféus que seus filhos lhe traziam.”

O ROUBO DA PÁ

“Depois, *Kuñaríma* e *Arušiatá* foram ter com uma velha, que, no lugar de um dos pés, tinha uma espécie de estreita pá, de lâmina afiada. Ela estava limpando o mato baixo em volta de sua casa. *Kuñaríma* resolveu tirar-lhe esta ferramenta, mas *Arušiatá* foi o primeiro a se aproximar. Ela o saudou e pediu que ele lhe tirasse um bicho de pé. Mandou que sentasse encostado em uma árvore, e lhe estendeu o pé. Quando *Arušiatá* começou a procurar o bicho de pé, ela lhe deu um tal pontapé com a pá que esta penetrou pelo ventre, e lhe seccionou a espinha. Morto *Arušiatá*, a velha o trinchou, assou a carne no *mokaē* e a comeu. *Kuñaríma*, então, juntou o sangue do morto e soprou sobre ele, ressuscitando o irmão. Depois foi ele mesmo até à velha. Esta também pediu a ele que lhe tirasse um bicho de pé. “Por que não?” disse *Kuñaríma*, sentando-se exatamente no local onde seu irmão sentara. Mas, quando a velha lhe estendeu o pé, prestou muita atenção, e quando ela deu o pontapé ele se esquivou. A pá ficou presa na árvore. *Kuñaríma* cortou então o pé da velha, apesar desta implorar e se lastimar, e o mandou por *Arušiatá* a seu pai, que também mandou guardar bem este troféu.

A REDE

“Uma vez, os irmãos encontraram no mato uma rede estendida entre duas árvores. Estava toda aberta, balançava, mas não tinha ninguém dentro dela. *Arušiatá* quis deitar-se nela. Seu irmão lhe aconselhou que logo ao se deitar rebentasse a rede. *Arušiatá* porém, mais uma vez se mostrou desajeitado: a rede se fechou logo que ele se deitou, esmagando-o. Seu irmão teve que ressuscitá-lo de novo, soprando nele. “Por que és sempre tão desajeitado, irmãozinho”, ralhou *Kuñaríma*, “és de fato o filho do mucura” (sic). Depois, ele mesmo foi buscar a rede. Jogou-se dentro e, antes que esta pudesse fechar-se sobre ele, rasgou-a em pedaços. Levou estes pedaços, mandando-os entregar pelo seu irmão a *Marušáwa*, para guardar.

AS SIMPLÉGADES*

“Em certo local do mato havia duas árvores que cresceram bem juntas uma da outra. Balançavam de tal maneira que a fenda entre elas se abria e fechava rapidamente, quando se esfregavam, rangendo, uma na outra. “Vamos separá-las”, disse *Kuñaríma* a seu irmão. Este insistiu em experimentar em pri-

meiro lugar. Mas foi vagaroso demais, e os troncos, quando se juntaram, apanharam-no e o esmagaram, de tal modo que só os pedaços caíram por terra. *Kuñaríma* teve que recolher o sangue de seu irmão e soprar sobre ele, para que ressuscitasse. Depois, *Kuñaríma* pulou para dentro da fenda; quando as árvores rangeram, pegou-as, apartando-as. Este troféu também, *Arušiatá* levou a *Marušáwa* para que ele o juntasse aos outros.”

OS SELVAGENS SEM ÂNUS

“Por fim chegaram os irmãos aos *Adji* (selvagens), que não têm ânus. Estes *Adji* evacuavam pela boca, lavavam-na depois e comiam junto com os irmãos. “Nisto estais mal arranjados!” disse *Kuñaríma*; e ele foi evacuar. Os *Adji* sem ânus acharam aquilo bonito, e quiseram por força ser constituídos assim como *Kuñaríma*. Pediram a ele que lhes ajudasse a realizar este desejo. *Kuñaríma* respondeu que era uma coisa difícil, porque quem se submetesse a tal operação perderia os sentidos, só voltando a si depois de meio dia. Os *Adji*, porém, quiseram que se lhes fizessem um ânus de qualquer maneira. *Kuñaríma*, então, aguçou bem uma ponta de flecha *kumarípá*, enterrando-a em todo seu comprimento no traseiro de um *Adji* após o outro. Os assim empalados morriam imediatamente, mas os outros acreditavam que eles voltariam a si depois de certo tempo. *Arušiatá* quis experimentar também, mas não acertou o lugar próprio e o *Adji* começou a gritar. Com isto, os outros ficaram desconfiados e fugiram. Os irmãos trincharam então os mortos e os assaram no *mokaē*. Depois fizeram uma cesta muito pequena, e arrumaram as peças dentro dela; por maior que fosse o número de pedaços, todos cabiam dentro da cesta. Aí voltaram com a presa para seu pai. Perto da casa de *Marušáwa*, puseram a cesta no chão e *Kuñaríma* soprou nela: aí a cesta ficou mais alta que um homem. Foram ver o velho e lhe contaram sua aventura com os *Adji*, enquanto *Kamāndu* ia buscar a cesta. “Matastes muitos?” perguntou *Marušáwa*, quando os despojos dos *Adji* chegaram. “Sim”, responderam os irmãos, e esvaziaram a cesta. Fizeram um grande *mokaē* e começaram a colocar os pedaços; mas tiveram que fazer um ainda maior, para que tudo coubesse; e a casa toda se encheu. *Marušáwa* ficou muito satisfeito com os seus dois filhos. Comeu junto com eles da carne dos *Adji*, e deu a cada um dos irmãos uma rede nova.”

O ÊXODO DE MARUŠÁWA

“*Marušáwa* tinha também uma filhinha. Havia, aonde moravam os homens, muitos frutos de araçá, e estes eram muito doces. A filha de *Marušáwa* pediu aos homens que lhe dessem alguns araçás. Mas estes nada lhe deram, mandando-a embora. *Kuñaríma** então ficou zangado. “Por serdes tão avaros, também vós não haveis mais de comer araçás!” disse, e assoprou os frutos. Aí, os araçás se tornaram tão azedos que ninguém mais os pôde suportar, e assim ficaram até hoje. *Marušáwa*, então, tomou o bico de *Nekuriú*, e cortou a rocha de sua casa. A casa flutuou, e com ele toda a sua família*, descendo o rio. Um pouco abaixo ele parou; quando, porém, os homens chegaram também a este lugar, viajou com sua casa outra vez, sempre rio abaixo, para o norte, até o local onde o céu se encontra com a terra. Dizem que os homens tencionavam matá-lo. Sua primeira residência teria sido uma praia de areia, logo abaixo do atual Curambê, no baixo Iriri.

*Simplégades são duas gigantescas rochas entrecrocantes que guardavam o estreito de Bósforo, no mito grego dos Argonautas, e que esmagavam os navios. O tema das simplégades é muito difundido na mitologia americana (cf. Lévi-Strauss, *L'Homme Nu*, Plon, Paris). Ver Métraux, Alfred, *A Religião dos Tupinambá*, Cia. Editora Nacional, 2ª edição, p. 26, para o tema das Simplégades entre os Tupi. (N. do R.)

*sic, embora o texto do mito refira-se a ações de *Marusawa* (N. do R.)

*Sippe (N. do R.)

O ESTADO ATUAL DE MARUŠÁWA

“*Marušáwa* agora é invisível aos homens. O local onde construiu sua morada chama-se *Kurišiši*. Toda a sua família (*Sippe*) vive com ele, e também os grandes pajés que, em vida, se relacionaram com ele, como *Taβáí*. *Marušáwa*, que antes era igual a um homem, agora tem a forma de um jaguar. Está ciente de tudo que se fala dele aqui. Três mulheres estão sempre ocupadas em aparar, com cuias, a baba que lhe escorre da bocarra aberta, porque se um pingo cair no chão, acontece um desastre aos *Sipáia*; alguém se corta, ou é mordido por cobra, ou coisa semelhante. *Marušáwa* está lá sentado, seu rosto voltado para o Norte. Quando se virar e olhar para cima, então os índios deverão morrer. A seu lado está sentada a tartaruga gigante, *Kududú*, que suporta a terra em seu dorso. Quando *Marušáwa* quiser destruir a terra, passará ao redor da tartaruga para o lado exterior do céu, e puxará o animal. Com isto, o céu, desprovido de seu suporte, desmoronará. O alimento usual de *Marušáwa* é, até hoje ainda, a carne assada dos *Adji* sem ânus que outrora seu filho *Kuñaríma* matou. Quando a carne acaba, ele sopra os ossos que ficaram no *mokaé*, e estes se revestem de carne como dantes.”

OS KURUÁIA EM CASA DE MARUŠÁWA

“Há anos, dizem, alguns *Kuruáia* viajaram até à morada de *Marušáwa*, para visitá-lo. A entrada de sua casa estava empedrada pelo fedor de carne apodrecida, e um grande enxame de moscas zunia. Mas, de fato, não havia carniça pelas redondezas, e *Marušáwa* só colocava o fedor à entrada para que ninguém o molestasse. Mas os *Kuruáia*, mesmo assim, tiveram coragem de entrar e se acharam então na casa, diante de *Marušáwa* e de sua mulher *Kamándu*. Ambos tinham a forma de jaguares. *Marušáwa* estava sentado de boca aberta, e ofegava feito um cão. Alguém da sua família explicou aos *Kuruáia* que eles podiam ficar, e que *Marušáwa* desejava que dançassem. Os *Kuruáia* dançaram, então, o resto do dia e a noite toda, diante de *Marušáwa*. De manhã, este levantou sua voz, dando um rugido surdo. “*Marušáwa* quer que os *Kuruáia* lhe dêem um menino”, explicou o parente do demônio. Eles, então, lavaram bem um menino, esfregando areia em seu corpo todo, até dentro das órbitas e atrás das orelhas. O menino ficou bem branco; aí o secaram bem e o entregaram a *Marušáwa*. Este matou o menino e rasgou-o em dois pedaços, um para si e o outro para sua mulher *Kamándu*. Depois mandou convidar os *Kuruáia* a dançarem de novo; na manhã seguinte, exigiu deles outro menino, o qual também recebeu, comendo-o igual ao primeiro. Os *Kuruáia* dançaram mais uma vez, e *Marušáwa* lhes exigiu outro menino; aí eles resolveram voltar. Tiveram que entregar, entretanto, ainda mais dois meninos para o demônio comer, antes que ele os deixasse partir”.

TENIÍ NAS QUEDAS DO CACHIMBO

“Quando *Tenií* e seus companheiros de viagem chegaram, uma vez, ao *Iekuamáma* (Salto do Cachimbo) do rio Curuá, resolveram subir pela queda. Numa tardinha, observaram um bando de coatiás, que andavam pelas árvores até seu pouso noturno. Os *Sipáia* os seguiram e viram que os macacos entravam numa fenda na rocha. Fecharam a fenda e, na manhã seguinte,

mataram os coatiás. Quando, mais tarde, *Tenií* foi sozinho até o lugar em que cresce pau de flecha, perto da cachoeira, apareceu-lhe pela primeira vez na sua vida o demônio *Kumāψári*. Este estava muito zangado, e lhe perguntou asperamente porque tinham matado seus animais domésticos, os coatiás. Exigiu imediato pagamento do prejuízo. *Tenií* então perguntou em que isto deveria consistir, e *Kumāψári* lhe ordenou que fizesse, em primeiro lugar, *kaširi*. Os *Sipáia* fizeram então *kaširi* com a farinha trazida; após receber o *kaširi*, *Kumāψári* disse que ainda faltava metade do pagamento, e ordenou que trouxessem mel. *Tenií*, então, juntou no mato uma porção de mel e o deixou para *Kumāψári*, sobre um rochedo. Quando voltou ao local, o demônio estava recolhendo o mel. Declarou-se satisfeito, e deu licença aos *Sipáia* de matarem tantos coatiás quantos quisessem. *Tenií*, porém, preferiu renunciar a outras caçadas de macacos no Salto do Cachimbo. Daí em diante, tomou-se pajé e passou a ter contato com *Kumāψári*”.

ANTROPOFAGIA

Não existe dúvida, para mim, de que os *Sipáia* eram antropófagos até pouco antes de sua união definitiva aos brasileiros (por volta de 1885). Isto é coisa que também os antigos missionários jesuítas afirmaram. Uma vez que eu lhes fiz compreender que considerava a antropofagia como uma coisa absolutamente natural e evidente, nenhum *Sipáia* negou-me sua prática tradicional; ao contrário, contaram-me espontaneamente, por diversas vezes, casos sobre a mesma. Pelo fato de se referirem a ela com dados minuciosos quanto a pessoas e circunstâncias, não duvido que estas histórias se tenham desenrolado mais ou menos da maneira relatada; por exemplo, aquela do *Sipáia Wakáβu*, que foi trucidado e comido pelo próprio irmão, no Gorgulho do Barbado, porque tinha se bandeado para os *Jurúna* — naquela época hostis aos *Sipáia* — e assassinado de tocaia a mulher de seu irmão. Já os *Kuruáia* se comportavam de modo totalmente diferente dos *Sipáia*, quando eu lhes falava da antropofagia como coisa natural; espantavam-se tão sinceramente, que, creio, o papel deles na antropofagia deve ter sido, quando muito, o de parte passiva.

KUMĀψĀRI COMO DEMÔNIO DA ANTROPOFAGIA

As lendas acima transcritas caracterizam suficientemente o demônio nacional dos *Sipáia* como demônio da antropofagia. A carne humana é seu alimento diário. Não levando em consideração casos como o de *Wakáβu*, aonde uma vingança explosiva foi a força motriz, a antropofagia sempre aparece da mesma maneira. *Kumāψári* exigia, através de seu pajé, carne humana fresca. Os *Sipáia* realizavam, então, a esta ordem, uma expedição contra uma tribo inimiga, faziam um prisioneiro e o sacrificavam ao demônio. A carne era preparada e colocada para o demônio nos rochedos. Mas assim como no mito, em que, quando *Kumāψári* exige *kaširi*, eles mesmos tomam parte bem ativa, assim também os *Sipáia* comiam os prisioneiros de guerra abatidos para *Kumāψári*. Nenhum dos meus informantes deve ter ele próprio praticado a antropofagia; mas havia alguns índios que descreviam com tanta minúcia como tais cenas se desenrolaram, que suponho que eles próprios as devem ter ainda assistido, pelo menos, na sua juventude.

COSTUMES DE GUERRA

Quando *Kumāψári* quer comer carne humana, manda dizer aos homens, por intermédio de seu pajé, que vão contra determinada tribo e prendam um inimigo vivo. Aqueles que sairão com este objetivo devem evitar suas mulheres na noite anterior. Antes da partida, o pajé, que não toma parte da expedição, transmite seus conselhos (*umbáhu de*). Reúne os guerreiros em torno de si, manda que seu auxiliar faça e acenda um charuto de tauari, e fuma, jogando em seguida o charuto aceso ao ar. Quem dos guerreiros tencionar capturar um inimigo, pula, procurando pegar o charuto na queda. Não o conseguindo, — se o charuto cair ao solo — é sinal que não alcançará seu propósito. O charuto fica no chão, o pajé manda fazer um novo e com este um outro índio experimenta o oráculo, e assim vai. Um homem experiente assume a direção (*imucúma se*) da expedição. Esta procura aproximar-se despercebida da aldeia inimiga. Normalmente se arma, no caminho, uma tocaia para os habitantes da aldeia, com uma tática em que os guerreiros se colocam de tal maneira em ambos os lados do caminho, que sempre os de um lado correspondem às lacunas do outro lado (*indjá*); ou, quando o número permite, a aldeia inimiga é cercada à noite, atacada com flechas incendiárias e assaltada. Estas flechas incendiárias (*anindjika tukáia*) consistem em uma flecha comum, de que se retira a ponta; lasca-se a terminação, amarrando ali um pedaço de jutaica (resina), acende-se a flecha e se a atira no teto de palha das casas. Uma arma de uso exclusivamente bélico, que hoje não se encontra mais, era a *makutu*, uma clava curta e arredondada, com uma alça para a mão.

Em caso de vitória, os atacantes trucidam logo os homens caídos em seu poder, exceto um, destinado a *Kumāψári*; as mulheres velhas são também executadas. As crianças e mulheres jovens são presas; dentre estas últimas, o demônio às vezes manda escolher, por intermédio de seu pajé, uma ou outra como *Kumāψáriiβoa* (veja mais adiante).

O SACRIFÍCIO DOS PRISIONEIRO DE GUERRA

O inimigo preso é amarrado por seu captor (*padjika*) com uma longa corda, trançada de vários fios de algodão, de cores diversas (*paraśánōgnōg*, que corresponde rigorosamente à muçurana dos antigos Tupinambá), que os guerreiros levam à volta da cintura. A corda é passada pelo ombro e pescoço, e atada abaixo da nuca, lugar que o prisioneiro dificilmente alcança com as mãos, que ficam livres. O prisioneiro é levado para a aldeia, e a peia amarrada num travessão, a tal altura que fique fora do alcance dos seus braços. O prisioneiro pode andar livremente o quanto a corda lhe permite. As mulheres lhe trazem comida, e, mentindo, dizem-lhe que talvez o soltem. Entrementes, a mandioca é colocada de molho, e feito o *kaširi*. Quando este já tiver fermentado o bastante, fixa-se o dia da matança. Na véspera, informa-se ao prisioneiro: "*Se mémβia ba ena' n u* = serás sacrificado à vingança", e todas as mulheres e crianças lhe trazem algo de comer. Ao cair da noite, o *padjika*, pintado com jenipapo, canta diante da aldeia reunida, contando como apanhou o inimigo. Quando termina, os ouvintes batem palmas, louvando seu feito. Em seguida, o *padjika* lhes entrega o prisioneiro. Antes do amanhecer, as mulheres e crianças comparecem diante do *imémbia*, dão-lhe tapas no rosto e o insultam; logo aparece o *padjika* outra vez, e canta. Terminado isto, tiram-se as flechas que estavam penduradas debaixo

do da cumieira da casa. O primeiro dos homens se adianta, atirando sua flecha no peito do *imémbia*. Se o atingido ainda tem forças para tal, arranca a flecha da ferida e a arremessa contra o atirador, que a apara com o arco, desviando-a. Um segundo atira então no *imémbia*, esforçando-se para acertar no mesmo local atingido por seu antecessor, para que o corpo da vítima não fique estragado demais. Aí passam a atirar no *imémbia* até que morra. Os que acabam de atirar são recebidos com zombaria pelas mulheres e crianças, porque matam um homem que um outro capturara. Os assim insultados têm obrigação de suportar tudo impassivelmente, sem nada retrucar. O *padjika* não toma parte na matança, que costuma se realizar de madrugada. Logo que a vítima está morta, esquenta-se água, o cadáver é escaudado e trinchado, e os pedaços são cozidos ou assados. Quem desejar (sic) come um pedaço; os antropófagos se chamam *āwašisi*. Deixa-se para *Kumāψári* um pote cheio de carne sobre um rochedo no rio, coberto com uma esteira; na manhã seguinte o pote está vazio. Nem o *padjika* nem os matadores precisam submeter-se a uma cerimônia de expiação, como a que deve se realizar após uma matança não-ritual.

JEJUM

Depois que um *Šipáia* mata um adversário, é obrigado a se submeter, juntamente com sua mulher e irmãos, a um severo jejum. Nada recebe para comer; apenas um pouco de água, numa pequena cuia, para beber. Não pode falar com ninguém, e é obrigado a conservar uma fisionomia séria. Este jejum rigoroso dura alguns dias, a ponto do matador às vezes ficar tão sem forças, que não pode mais se locomover sem auxílio alheio. (*umbia* = o jejum, e também o que jejua, *umbiu anu* = ele jejua). Em seguida é obrigado a beber de uma cuia grande, cheia de um preparado de casca amarga da árvore *tótoψa* macerada na seiva do cipoy* (*iψoa zera zera*), que provoca vômitos violentos. Quando seu estômago estiver completamente limpo, livre do sangue do morto, que penetrou magicamente em seu corpo, lava sua boca com água limpa, bebendo um pouco. Depois vai com uma pequena flecha, feita com esta finalidade, à beira do rio, e fissa dois caratingas, pequenos peixes que, como dizem os *Šipáia*, não têm sangue. Tem que tomar cuidado para não errar, ou será, durante toda sua vida, um mau atirador. Os dois peixes são assados para ele e colocados sobre folhas, com farinha nova posta ao lado. Toda a aldeia se reúne para comer; o *umbia*, porém, apenas prova do alimento. De noite se bebe *kaširi*, e aí o *umbia* bebe até vomitar; com isto termina a cerimônia.

TROFÉUS DE CRÂNIOS

Os *Šipáia* costumavam cortar as cabeças dos inimigos mortos, levando-as para casa e limpando-as cuidadosamente. Colava-se a mandíbula com cêra e se enchem as órbitas com o mesmo material. Como pupila, colavam-se pedacinhos de osso. O matador pendurava este troféu debaixo da cumieira de sua casa, numa bolsa trançada, dentro da qual, quando temia a aproximação de algum inimigo, colocava caroços de coco. Se ouvisse de noite o crânio roer os caroços, era sinal seguro de que inimigos já se encontravam perto da aldeia. (Como outro sinal de proximidade do inimigo vale o grito de uma ave chamada *Kumāψári kuriso*). Os últimos troféus deste tipo foram confeccionados por volta de 1866, das cabeças de alguns Kaia-

*Assim no original. Cipoíra? (N. do R.)

pó mortos perto de São Francisco, conforme me asseguram diversos antigos habitantes da região, que os viram com seus próprios olhos. Com os dentes dos mortos fabricavam-se colares para o matador e sua mulher, ou enfeitavam-se os bastões de orelha.

O CULTO DE KUMĀΨĀRI

Até há poucos anos, a pessoa do demônio nacional *KumāΨāri* parece ter sido objeto de um verdadeiro culto. Hoje, que o último pajé iniciado desapareceu, extinguiu-se este notável culto, exceto na memória de seus antigos adeptos. Havia outrora um grande número de pessoas consagradas a *KumāΨāri*: além dos pajés, que asseguravam as comunicações com o demônio, havia ainda os *Iβoa* ou *KumāΨāri iβoa*, como eram chamados os auxiliares dos pajés e as mulheres do demônio.

AS MULHERES DE KUMĀΨĀRI

Quando *KumāΨāri* deseja uma mulher, manda comunicar isto aos pais da mesma, por intermédio de seu pajé. Caso estes não queiram dar seu consentimento, pode se ter a certeza de que a moça adoecerá e será infeliz. As eleitas moram na casa do pajé, mas no canto oposto ao da rede do dono; um jirau lhes serve de cama comum. Ninguém pode ter relações sexuais com elas. Se alguém se aventurar a manter relações com uma *KumāΨāri iβoa*, o demônio lhe aperta o quadril com um cipó invisível e o culpado se esvai em uma espermatorrêia incontrolável. O pajé de *KumāΨāri* pode desmanchar o feitiço arrebatando o cipó, somente a ele visível, com um estalo. Quem se aproxima de noite das mulheres de *KumāΨāri* nota que um vulto está deitado com elas; elas mesmas, porém, não percebem a presença do demônio. Os filhos que nascem dessa união (*KumāΨāri iapika*) são belos e de cor clara. As esposas do demônio nunca poderão casar; não trabalham, e suas únicas ocupações consistem em certas funções acessórias no culto de *KumāΨāri*, como ornamentar a estátua de *Upāšī* e segurar as flautas do demônio na festa de *Zetáβia*.

ÍDOLOS DE KUMĀΨĀRI (UPĀŠĪ)

KumāΨāri, desejando que lhe ergam uma estátua, comunica-a a seu pajé, o qual incumbe um homem habilitado de sua execução. Estes *upāšī* eram colunas de madeira, com cabeças humanas nelas entalhadas, e festivamente pintadas pelas mulheres do demônio. Não somente a *KumāΨāri*, mas também a outras personalidades mitológicas, foram erigidas tais estátuas. Muitas vezes a execução não é do gosto do demônio, que ordena a destruição da obra e ereção de outra. Por fim, as estátuas são levantadas na casa de festa, e se prepara a dança *Zetáβia*, providenciando-se antes caça, peixe e *kaširi*.

A DANÇA ZETÁβIA

Não sei exatamente como esta festa se desenrolava, pois só posso me basear nas descrições de antigos participantes. O pajé ficava a noite toda sentado imóvel em seu banquinho junto à estátua, com seu auxiliar ao lado. Desta dança participavam duas grandes flautas (*parī zetáβia*) de bambu grosso, cujas extremidades livres eram sustentadas, durante a execução, por duas mulheres do demônio. A dança perfazia um movimento circular, e durava do anoitecer até à madrugada. Depois da

meia-noite, um novo instrumento juntava-se ao canto e às flautas: os *Sipáia* o chamavam *warī warī sāmī* (*warī warī* = girar continuamente; *sāmī* = parente masculino em linha ascendente), e demonstravam extraordinário receio em falar dele, pois isto traria doença e azar; as mulheres e crianças, por este motivo, não se podem aproximar dele. No caso de eu ter compreendido bem as informações escassas e confusas, e um desenho ainda mais confuso de *Māwaré*, coisa aliás bastante duvidosa, o *warī warī sāmī* seria um pau zunidor, de forma redondo-oval, com uma corda nele esticada, que ressoava ao vibrar e cujo som era afinado com a das flautas. Encontrei paus zunidores em forma de remo como brinquedos de crianças *Sipáia*.

LEI DA CASTIDADE

Ninguém que tivesse tido relações sexuais no dia anterior podia tomar parte na citada festa. Essa lei de castidade parece ter sido ainda mais severa para a festa da dança *Zetáβia* do que para a dança dos espíritos. Reconhecia-se uma transgressão porque as flautas do demônio se entupiam e o esperma de um dos dançarinos entrava em sua garganta, pondo-o em perigo de sufocar. O pajé batia-lhe então nas costas, soprava-o com fumaça, e em seguida vomitava o esperma em uma cuia à sua frente. O pajé o apanhava nas suas mãos em concha, e perguntava aos presentes quem tinha infringido a lei. Se o malfeitor não se apresentasse voluntariamente, o pajé chamava cada um dos presentes, colocando as mãos com o esperma sobre o meio do ventre dos suspeitos e soprava. Com isto, o esperma entrava no corpo do culpado. Os outros o repreendiam e o pajé o castigava com uma leve febre ou coisa semelhante. Às vezes, porém, *KumāΨāri* é muito severo com os transgressores, e ele mesmo os castiga com pancadas que parecem golpes de facão. Compare-se isto com o episódio narrado antes, no qual uma mulher, que durante a confecção de um pote para *KumāΨāri* teve relações com um homem, foi castigada junto com este, sendo arremessada para as estrelas na Via Láctea.

LIGA DOS MAĪTŪMA

Parece-me que a liga dos *Maītūma* deve ter tido alguma relação com o culto de *KumāΨāri*. Em todo caso, aqueles que queriam se tornar *maītūma* deveriam, durante a dança *Zetáβia*, postar-se juntos diante da estátua de *upāšī* e expor seu desejo. O pajé respondia então em nome do demônio e os soprava com fumaça de tabaco. Em seguida os novos *maītūma* bebiam juntos *kaširi*. Entre dois *maītūma* não há brigas; eles devem respeitar-se mutuamente, não usar palavras impróprias e ajudar-se uns aos outros, durante toda a vida. Hoje, os *Sipáia* que falam português traduzem *maītūma* por "compadre".*

PAĪ, O DEMÔNIO PEIXE

Se *KumāΨāri* merece, com sua família**, o primeiro lugar na mitologia *Sipáia*, o segundo cabe, sem dúvida, ao demônio peixe *Paī*. Isto é ainda mais compreensível se levamos em consideração que os *Sipáia* são, em primeiro lugar, pescadores, para quem a agricultura está em segundo plano e a caça em terceiro.

Os *paī* me foram descritos da seguinte maneira: têm mais ou menos forma de peixe, mas sem escamas; sua pele é lisa e a nadadeira caudal arredondada. Sua cabeça é aproximadamente a

*Em português no original. Trata-se, evidentemente, de algum tipo de amizade formal; mas o autor não deixa claro se a relação *maītūma* é dual ou envolve um grupo. (N. do R.)

***Sippe* (N. do R.)

de um surubim, e seus olhos são circundados por anéis concêntricos coloridos. Nos velhos *paí*, os fios da barba são, em sua base, grossos como um punho. Na ponta ramificam-se em numerosos fios finos, que por sua vez terminam em esferas do tamanho de caroços de açaí. Quando ameaça tempestade, o monstro, para se divertir, estende estes fios de barba por sobre as águas do rio, deixando cair ruidosamente as esferas (a princípio algumas, depois todas juntas) dentro d'água de novo. Os *paí* só têm um dente em cada maxilar, do comprimento de uma ponta de flecha *kumaripá*, fino e aguçado. Com estes dentes, e com uma espécie de raio que emitem, são capazes de matar os homens, e por isto são temidos. O *paí* não come peixe, os peixes para ele são piolhos, seus peixes são as ondas (veja adiante). Em todos os remansos fundos do rio moram *paí* de todos os tamanhos; os maiores, dizem, têm cerca de 30 metros de comprimento.

O PODER DE RELÂMPAGO DO PAÍ

Já foi relatado como os *paí* foram libertados por *Kuñaríma* dos potes d'água de *Maruśáwa*, quando ele quebrou aqueles potes. Depois, o *Paí* pediu a *Kumāψári* que lhe desse um pouco da planta mágica com a qual costumava esfregar os braços e as mãos, para adquirir o poder de produzir o relâmpago. *Kumāψári* negou-se a lhe ceder tal coisa, mas o *Paí* achou um pouco da erva que *Kumāψári* tinha perdido. Plantou-a, tirou sementes, e assim chegou também a possuir a força do relâmpago. Quando o *Paí* está sendo perseguido por seu inimigo, a ariranha, desfe-re uma pancada tal que tropeja e a terra treme; então a abóbada do céu se fende e, se pode ver, enquanto ela se fecha devagar, o mundo superior (*siψaiá*).

AS RELAÇÕES COM O PAÍ

Há uma pequena planta, *paí-abára* = pena de orelha do *Paí*, cujo caule se divide em dois ramos, cada um dos quais só tem uma única folha avermelhada na ponta. Se alguém se banhar com uma infusão de duas dessas folhas, o *Paí* lhe aparece. Ele toma a figura da esposa ou da amante daquele que fez a tentativa. Surge na margem do rio, quando o homem está pescando, e o convida para o coito. Se o homem recusar, o *Paí*, disfarçado, procura por todos os meios conseguir seu intento. O homem, mantendo-se firme, nada pode dizer do acontecido à sua mulher, ao voltar para casa. De um modo ou outro, o *Paí* depois lhe aparece de novo, ainda na forma de sua amada, tentando todos os meios de sedução; mas o homem deve conservar-se inflexível, e nada dizer. Enquanto, em casa, descansa na sua rede, aparece de novo o *Paí* em forma feminina, quando a mulher do homem está ocupada, e o desafia com audácia; mas, se o homem não cede, o *Paí* desaparece logo que sua mulher entra. Caso um homem se deixe seduzir, resulta o mesmo como se tivesse feito no coito o papel da mulher: fica grávido, seu ventre incha, e, por não poder parir, morre. Resistindo, porém, a todas as tentações, um dia, durante uma pescaria, aparece-lhe por fim o *Paí* em figura de homem, louvando-o por sua constância. Ele mesmo pega do remo, senta-se ao leme de sua canoa e manda o homem apanhar o arco e flecha. Rema em direção dos rochedos, e em breve a água fervilha de peixes. O homem fiska, a mando do *Paí*, tantos peixes quantos queira; depois trocam de lugar e o *Paí* fiska peixes. Então, certo dia, convida o homem para ir à sua casa. Rema com ele para o lugar mais fun-

do do rio, manda-lhe colocar as mãos nos ombros (do *Paí*), pula com ele dentro do rio e submerge. Quando o homem, a mando do *Paí*, abre os olhos, está no seco, no mundo aquático. O *Paí* lhe oferece *kaširi* e melancias enormes, e ainda lhe dá daquilo para levar. Quando sua mulher em casa lhe perguntar de onde vieram os frutos, ele não deve responder; se ela suspeitar de relações com o *Paí*, o homem não deve dar confiança, porque o *Paí* ouve tudo que se fala dele, e não gosta que se mencione seu nome.

Pessoalmente, *Māwaré* não conheceu ninguém que tivesse feito a experiência. Disse que hoje ninguém tem mais coragem para tal, desde que um homem que tentou o feitiço se deixou seduzir pelo *Paí*, na crença de que este fosse sua mulher. Seu ventre inchou, ele morreu e foi enterrado. Depois de algum tempo ouviram como o cadáver na cova explodiu com um estrondo surdo. Quando abriram a cova para retirar os ossos, não encontraram nem mais um vestígio do morto.

A CAÇA AO PAÍ

Esfregando-se o corpo com a pele de um quatipurú, obtém-se o poder de atrair os *paí*, desde que a pessoa se aproxime da água onde moram. Um outro meio de atraí-los consiste em limpar um lugar na margem de um remanso fundo, e pendurar três penas de arara logo acima da superfície d'água. No Morro Pelado, do rio Curuá, os antigos experimentaram isto por diversas vezes. Primeiro aparecem *paí* menores; depois, cada vez maiores; e, quando o maior deles surge, a pessoa salta para dentro do rio ao seu encontro. O *Paí* imediatamente pega a presa pelas pernas, nadando com ela para o meio do rio. Quando emerge pela primeira vez, o homem está até a cintura na goela do monstro; na segunda vez até às axilas; na terceira vez, até o pescoço, e na quarta vez o *Paí* o engoliu completamente. O homem engolido deve tomar muito cuidado para não ser trespassado pelos dentes, e quando chegar no estômago do *Paí* deve lhe cortar o ventre. Isto, porém, não pode ser feito com faca ou instrumento semelhante; o homem deve levar para este fim alguns pedaços de quartzo queimado, dos quais cada um só pode ser utilizado para um talho, porque fica logo embotado. Quatro pedaços são necessários para cortar as quatro peles do ventre do *Paí*. Este solta um grito lancinante e o homem, então, vê pela abertura do corte as sombras das árvores na superfície da água e o sol, como se estivessem muito perto, mas se engana, e, se já neste momento quisesse deixar o ventre do *Paí* para chegar à superfície, afogar-se-ia antes de alcançá-la. Deve esperar até que o próprio *Paí* o vomite à praia. Todas as paredes internas do estômago do *Paí* estão cobertas de desenhos artísticos, de onde as mulheres copiaram os ornamentos em uso atualmente entre os *Šipáia*.

O PAÍ PRESO

“Os índios pegaram uma vez, no rio, ao lado da sua canoa, um *Paí* muito pequeno, levando-o para casa. Encheram uma pequena cuia com água, colocaram-no dentro e o alimentaram com *kaširi* de mandioca e batatas, que o *Paí* sorvia da superfície d'água antes que se misturasse com esta. O *Paí* cresceu, ficando tão grande como a cuia. Sempre que tropejava, dava uma leve pancada, e por fim acabou quebrando a cuia em dois pedaços. A água da cuia, porém, não se espalhou, ficou presa

ao *Paí* como um globo ao seu redor. Colocaram-no então numa cuia maior, mas quando cresceu mais, rebentou esta também. Por fim se tornou tão comprido como uma rede, e os índios o colocaram numa ubá cheia d'água que estava na praia. Um dia, entretanto, durante uma trovada, desferiu tamanha pancada que a ubá rachou de ponta a ponta. O *Paí* fugiu para dentro do rio”.

O HOMEM QUE CASOU COM A IRMÃ DO PAÍ

“Um índio pescava, no tempo da desova; sua canoa estava no meio do rio. Um *paí* surgiu, avançando nele. O índio rapidamente impeliu a canoa para a margem e se refugiou nas rochas. O *Paí* o perseguiu com tanto furor que ficou preso na água rasa, entre as ramagens de sarandi, sem conseguir se libertar. Chegou o inverno, a água subiu, cobrindo-o; quando veio o verão, e as águas do rio baixaram, o *Paí* ainda estava preso no mesmo lugar. Um dia, um índio veio a dar no local; apiedou-se do *Paí* e lhe meteu um gancho de pau pela guelra, e facilmente o arrastou para a água, para que bebesse. Mas o *Paí* estava tão ressequido que não conseguia afundar. O homem o segurou com as mãos debaixo d'água até que tivesse bebido; depois, pisou nele, dentro d'água, até que estivesse completamente umedecido e não flutuasse mais. Soltou-o então, e foi pescar. Fez uma pescaria muito boa. De repente, ouviu atrás dele alguém perguntar o que fazia tão tarde no rio. Respondeu que se atrasara, porque tirara um *paí* do aperto. “Fizeste-me um grande serviço”, disse o estranho, que era o próprio *Paí*, “vem comigo para a minha casa”. O pescador, de início, teve medo do *Paí*, mas este assegurou que nada lhe aconteceria, pois tinha salvo sua vida. Foi com o homem até o meio do rio, depois mandou que fechasse os olhos de novo, se achou na praia arenosa do mundo subaquático. Seguiu então com o *Paí*, por um belo e largo caminho, até à casa deste. O *Paí* mandou que esperasse, e enquanto o homem se sentava num tronco de árvore, o *Paí* foi em casa. Suas duas irmãs, duas bonitas moças, vieram ao seu encontro, saudando-o. O *Paí* as levou ao pescador, apresentou-as e mandou que ele escolhesse uma para mulher. Escolheu a mais bonita, e passou a viver então junto com o *Paí*. A primeira vez que passeava com sua mulher pela margem do rio, esta lhe pediu que flechasse um pacu. O homem respondeu que por ali não havia pacus. A mulher disse então que logo que visse uma onda, a flechasse no meio. Assim o fez, e viu que cada onda era um pacu: as ondas pequenas eram pacus jovens. No mundo subaquático ouvia-se tudo que falavam na terra; parecia como se fosse muito perto. Depois de muito tempo, o *Paí* disse ao cunhado que voltasse à terra, visitasse seus parentes e perguntasse à sua irmã se queria casar com ele, o *Paí*. Ele mesmo levou o homem de volta à terra; este foi à aldeia, procurar sua mãe. Esta, a princípio, não o queria reconhecer de modo algum como seu filho. Ele narrou minuciosamente à sua irmã sua vida com o *Paí*, aconselhando-a a aceitar o *Paí* quando este viesse, como tencionava, pedi-la por esposa. Em seguida o homem voltou para sua mulher, no mundo subaquático. O *Paí*, porém, subiu, e esperou a irmã do homem na margem do rio. Quando esta chegou, pediu-lhe que se tornasse sua mulher, e ela concordou. Todo dia, ela se encontrava então com o *Paí* no rio, e ele sempre lhe trazia grande quantidade de peixe. Por fim, ela ficou grávida. Seus parentes a repreenderam por estar grávida sem ter marido; mas ela se calou e nada disse. Seu lugar de banho era junto de uma grande pedra, que descia

a grande profundidade; mas ela podia tomar banho sem medo de monstros aquáticos, porque seu marido o *Paí* ficava no fundo, a vigiá-la. Quando chegou a hora de dar à luz, desceu da beira da pedra para dentro do rio. De seu ventre saiu em primeiro lugar uma grande quantidade d'água; depois pariu um ente pequeno, do comprimento de um dedo, com forma de peixe, que desapareceu devagar no fundo do rio. No dia seguinte veio seu irmão e pediu que seguisse com ele para debaixo d'água, porque o filho pequeno chorava pela mãe e era preciso lhe dar de mamar. Assim, ela seguiu seu irmão e ambos passaram a viver com o *Paí*. Lá embaixo d'água também viviam as arraia; elas tinham forma humana. Havia muitas belas moças-arraia entre elas. Na ponta do seu longo cabelo estava o perigoso ferrão. Um dia, o homem encontrou uma jovem-arraia que lhe agradou, e convidou-a para o coito. A moça o preveniu do ferrão em seu cabelo; o homem, então, dobrou o cabelo dela para trás, envolvendo o ferrão e o cabelo com um cipó. Mas, em vez de escolher um cipó forte, tomou um podre. Durante o coito o cipó rebentou, e o ferrão penetrou na virilha do homem. Ele voltou à sua mulher banhado em sangue; ela fez tudo para estancar o sangue, mas ele, apesar de todos os esforços, morreu.”

OS ADJÁ SIKOAKOA

Uma outra estirpe (*Sippe*, N. do R.) de monstros aquático é a dos *Adjá šikōākōa*, que antigamente moravam num lugar raso do rio Curuá, pouco acima de sua foz. Alcançam o tamanho de um tacho de torrar farinha, e têm mais ou menos o aspecto de um tatu. Sua casca, porém, é tão dura que nenhuma flecha pode penetrar. Não têm cauda, seus caninos têm o comprimento de um dedo e no lado ventral não têm couraça. São mais pesados que um bloco de pedra de seu tamanho.

“Os *Sipáia* habitavam naquela ocasião em duas aldeias, acima e abaixo do local onde os *Adjá šikōākōa* moravam. Quando passavam por ali, margeavam sempre o lado raso, evitando a água funda por causa dos monstros. Um dia, um grupo de mulheres saiu, numa ubá, para fazer uma visita na outra aldeia. Quando chegaram ao local temido pensaram que, por serem muitas, não haveria perigo, mesmo se atravessassem pelo lado fundo. Mal acabaram de por em prática sua decisão, viram um enorme *adjá šikōākōa* saltar na água, caindo de volta com estrondo. Apavoradas, dirigiram então a canoa para a praia de areia na outra margem do rio, mas o monstro disparou pela superfície atrás da canoa, alcançando-a e arrancando do lugar a mulher que estava no leme. Uma outra ocupou o leme, e todas remaram quanto podiam; mas poucos momentos depois o monstro se atirou de novo ao encaço da ubá, devorando a mulher que segurava o leme. Assim sucedeu com uma após outra, e quando, finalmente, a canoa bateu na praia, restavam somente duas mulheres. Naquele momento o *Adjá šikōākōa* ainda arrebatou aquela que estava no leme, enquanto a outra pulou da ubá para a areia e se salvou. Na aldeia, esperou-se por muito tempo em vão a volta das infelizes. Por fim, começou-se a temer que tivessem sido vítimas de um monstro, e os homens saíram à procura. Quando passaram pelo local do desastre, acharam a única sobrevivente e souberam do acontecido. Os homens, então, resolveram matar o monstro, e se dirigiram ao pajé para pedir conselho. Este se deitou e sonhou. Um demônio veio ter com ele e lhe aconselhou a fazer pontas de flecha dos ossos de um veado, e com estas flechas atacar o

monstro. Comunicou o conselho aos homens, que imediatamente o executaram. Quando as flechas estavam prontas, perguntaram ao pajé; “como devemos matar os *adjá šikóākōa*?” O pajé deitou-se outra vez para sonhar; de novo veio o demônio, e aconselhou que um homem deveria tocaiar, de um jirau, os *adjá šikóākōa*, quando eles se esquentavam ao sol na praia. Este conselho também foi obedecido; construíram um jirau, ao lado do grande e redondo baixio no qual os monstros costumavam aquecer-se ao sol, e esperaram. Primeiro vieram os pequenos *adjá šikóākōa*, e ficaram se esquentando ao sol na cova. O homem no jirau, entretanto, esperou, até que viesse um tão grande que a cova ficou cheia do seu corpo até às beiradas; assim mandara o demônio. Quando o monstro se esquentava ao sol, pavorosamente esticando o pescoço, o homem lhe atirou uma flecha com ponta de osso de veado, na nuca. Morreu instantaneamente, ficando deitado na cova, sem se mexer. O homem matou, assim, um atrás do outro, todos os *adjá šikóākōa*; os menores também. Depois ele desceu do jirau e quis puxar o monstro grande para fora da cova e virá-lo, mas este era demasiadamente pesado e ele teve que chamar os outros homens. Abriram sua barriga e encontraram um grande bolo de cabelos e ossos das mulheres que tinha devorado.”

Os *adjá šikóākōa* moram em cavernas, cuja entrada está abaixo do nível da água, subindo obliquamente de modo a que a habitação propriamente dita se conserva seca. Numa enseada funda e quieta, acima do igarapé do Baú, afirmavam os índios ter observado um tal monstro; seu assobio seria semelhante ao da capivara.

TOBÍ, A SERPENTE GRANDE

“No princípio, os Šipáia não tinham plantas alimentícias. Viviam de madeira raspada, frutas silvestres, de caça e pesca. Um dia, os caçadores encontraram no mato a serpente *Tobí*. Tinha um traço branco ao comprido no alto da cabeça, traços azuis e vermelhos ao longo das faces. Cada um dos caçadores deitou a mão sobre o animal e disse: “Esse pedaço é meu!” Apenas um indicou o pedaço que queria encostando-lhe a ponta de sua flecha; quando, porém, a quis retirar, a ponta ficou presa na pele da cobra, e assim ficaram todos os homens que lhe tinham posto as mãos. *Tobí* saiu coleando com eles, puxando-os todos para dentro do rio, aonde as piranhas os devoraram; só os intestinos subiram à tona. Na margem esquerda do Curuá, acima do Barbado, vê-se ainda hoje, nas faldas de um morro, o rastro da serpente, que leva a um fundo remanso do rio. O único homem que escapou correu de volta à aldeia, comunicando o desastre. Os outros seguiram então o rastro da serpente e a encontraram, outra vez deitada no mato. Abateram as árvores ao redor dela, de maneira que caíssem sobre o monstro. Quando tudo estava bem seco, atearam fogo em todo o círculo. *Tobí* gritou ao sentir o fogo, e em todas as montanhas das cercanias seus filhos responderam: em cada morro havia uma serpente. Quando *Tobí* acabou de se queimar, cresceram no local diversas plantas desconhecidas dos Šipáia. Então veio a ave *Ķumášári Ķuríšú*, que tomou forma humana e explicou a um Šipáia, que estava parado sem saber o que fazer: “Esta aqui se chama mandioca e aquela lá, milho, e isto, aqui são batatas, etc.” Em seguida ensinou ainda aos Šipáia como deveriam aproveitar as plantas úteis.”

TUMÁXA

O demônio *Tumáxa* é considerado pelos Šipáia como o Se-

nhor da caça. Estão-lhe sujeitos todos os mamíferos caçáveis, exceto os queixadas e os jaguares. Em geral consideram-no benévolo.

“Um homem feio casara com uma bonita mulher. Ele era *panéma*, nunca abatia coisa alguma. Por isto, os outros resolveram tomar-lhe a mulher e matá-lo. Convidaram-no a ir no mato; e lhe deceparam os braços e pernas, largando-o ali. *Tumáxa* assim o encontrou, e lhe perguntou o que acontecera. O homem lhe narrou sua sorte. *Tumáxa* o consolou, dizendo que não era nada, e o convidou a ir com ele para a sua casa. “Como posso fazê-lo?”, respondeu o homem, “não posso andar!” *Tumáxa* então lhe colocou os braços de novo e tratou das feridas, que sararam. Depois mandou-o enganchar-se com as mãos num galho, ajustando-lhe de novo, do mesmo modo, as pernas. Foram então juntos à casa de *Tumáxa*. O demônio tinha duas filhas, e o homem casou-se com a mais velha. Ele e o sogro foram juntos tomar banho, e *Tumáxa* lavou o homem, modelou as feições de seu rosto, endireitando-as, e lhe tocou o sangue em direção aos pulsos, para que não fosse mais *panéma*. Depois de viverem juntos muito tempo, o demônio o mandou visitar sua gente. O homem foi e chegou ao porto da aldeia, aonde um homem pescava no rio. Chamou-o, pedindo-lhe que o atravessasse; quando estava na outra margem, perguntou ao pescador pelo “*panéma*”. O homem, que não o reconheceu, respondeu que este teria sido morto. O genro de *Tumáxa* se deu então a conhecer, pedindo, porém, que o outro não o traísse. Foram, em seguida, à aldeia, aonde o tomaram por estranho. Ali ele também perguntou pelo “*panéma*”, e aquele que o mutilara, casado agora com sua mulher, lhe contou o que tinha feito com o “*panéma*”, por ele não prestar. Então, o homem voltou para *Tumáxa* e sua nova mulher”.

“Enquanto lá vivia, aconteceu uma outra história: Havia numa aldeia um homem muito feio, de pele escura e cabelo curto, que era desprezado por todas as mulheres; elas o insultavam quando ele lhes fazia propostas. Uma vez, quando caçava no mato, *Tumáxa* o encontrou, e o convidou a ir à sua casa. Mandou que esperasse no caminho e lhe prometeu mandar uma mulher. Mandou sua filha; esta foi e sentou-se no colo do homem, mas ele não teve ereção. A moça o levou então para a casa de seu pai, e lhe contou o que acontecera com o homem. Aí *Tumáxa* o conduziu ao banho, endireitando-o, modelando-o, e o esfregou com areia; com isto, ele se tornou claro de pele e bonito. Depois de algum tempo, mandou-o de volta para sua aldeia, e todas as mulheres acharam-no então bonito. Apresentou-se à sua mãe, que a princípio não acreditou que ele fosse seu filho. Toda noite, a filha de *Tumáxa* vinha estar com ele, os dois conversavam e dormiam juntos; antes do dia amanhecer, contudo, ela desaparecia de novo. Sua mãe lhe indagou quem era que toda noite conversava com ele; respondeu que era sua mulher, mas que ninguém, a não ser ele, poderia vê-la. Mas os moradores da aldeia também quiseram conhecê-la e, finalmente, ela resolveu permanecer de dia. Os dois tiveram um filho, mas este só de noite tinha forma humana; de dia, era um periquitinho. Uma vez, o casal ia sair; então pediram à mãe do homem que desse ao pássaro, quando este tivesse fome, um pouco de papa de banana. Mas, quando o periquito gritou por comida, a mãe do homem lhe deu umas palmas e o repreendeu. Logo que os pais voltaram, o periquito lhes contou do mau trato. A filha de *Tumáxa* zangou-se com isto, tomou seu filho e voltou para a casa do pai. O homem quis segui-la, mas o caminho, antes largo, fechava-se atrás dela com muitos espinhos, e ele teve que desistir.”

Em contraste com este benévolo *Tumáxa*, que está sempre pronto a auxiliar a gente infeliz, os membros da família (*Sippe*) dos *Apu SiΨaiá* são seres extremamente perigosos. O nome significa “jaguar do mundo superior.” Um outro nome, que cabe ao chefe da família, é *Kariurí*. Mais adiante, narrarei como os *Apu siΨaiá* aparecem na dança dos espíritos.

“Um índio ficou com ciúmes do pajé da sua aldeia, acreditando que este mantinha relações com a sua mulher. Combinou, com alguns outros, matar o pajé durante a dança dos espíritos, e declarou que aquela dança era uma trapaça do pajé, com a qual as almas dos mortos nada tinham a ver. Os conspiradores trouxeram sorrateiramente armas para a dança, escondendo-as atrás de uma árvore. Durante a festa, foram ao esconderijo das armas, como se quisessem urinar, e, quando o *Iánāi* (alma de morto) veio dançando pelo terreiro, na figura do pajé, desfecharam-lhe duas flechas nas costas. Imediatamente, o *Iánāi* saltou pela porta a dentro para o interior escuro da cabana de festa, devolvendo o corpo ferido ao pajé. *Apu siΨaiá*, porém, presente entre os espíritos, e vendo o sangue, saltou sobre o corpo, dilacerou-o e o devorou. Aqueles que tinham atirado sobre o *Iánāi* perseguiram-no até dentro da cabana, mas lá dentro o *Apu siΨaiá* os despedaçou também, um após o outro. Ninguém via o monstro; só se percebia, de repente o sangue escorrer das cabeças dos atingidos. Dali em diante, ninguém mais estava seguro de sua vida, na aldeia. Quem, depois do anoitecer, saísse por um instante da sua casa, era imediatamente despedaçado por *Apu siΨaiá*. Os *Sipáia* tentaram de todas as maneiras possíveis matar o monstro; mas, quando ficavam de tocaia, um ou outro era atacado de surpresa e morto pelo inimigo invisível. Os índios, então, abandonaram a aldeia e se mudaram para um local mais distante. Na aldeia velha só ficaram uma mulher e seu filho. O *Apu siΨaiá* já tinha matado todos os seus parentes, e ela dizia que lhe era indiferente agora ter a mesma sorte. Quando os dois estavam sozinhos ouviram que alguém se aproximava, cantando; ele chegou perto e começou a soprar numa folha: era o *Apu siΨaiá*, que vinha, à luz do dia, na figura do pajé assassinado, perguntar à mulher por que estava sozinha na aldeia. A mulher contou como o *Apu siΨaiá* assaltara os habitantes, e como o resto fugira. O *Apu siΨaiá* foi então caçar. Perto da nova aldeia *Sipáia*, se pôs de tocaia e matou um índio. Soprou sobre ele, e o morto recebeu a forma de um queixada. O *Apu siΨaiá* o levou à mulher e mandou preparar a caça, para que tivessem o que comer. Todas as manhãs ia caçar assim, e matava *Sipáia*; a mulher, sem saber, comia com seu filho da carne dos da sua tribo. Um dia, ela quis ir ao rio tomar banho. Tinha medo que o *Apu siΨaiá* a matasse nessa ocasião, mas o falso pajé a tranquilizou, dizendo que podia ir sem receio. Na ausência da mulher, o *Apu siΨaiá* chamou o rapaz: “Vem cá e vê o que tenho preso neste dente, que me dói tanto!” O rapaz examinou a boca do monstro e descobriu que sua dentadura estava completamente atulhada de cabelos humanos. O *Apu siΨaiá*, vendo seu pavor, disse: “Está vendo os cabelos neste dente? São de teu pai! E os cabelos neste são do teu tio, e isto aqui são cabelos do teu irmão!” Quando, depois, a mulher voltou, o rapaz lhe contou que o pajé não era gente, mas o próprio demônio *Apu siΨaiá*, que comera todos os seus parentes. Os dois resolveram então matar o monstro. A mulher fez *kaširi* e o misturou com mandioca crua. Depois ensinou ao seu papagaio manso o que devia res-

ponder a *Apu siΨaiá*, e se escondeu com o filho debaixo de um grande pote na casa. O *Apu siΨaiá* tinha resolvido matar naquele dia a mulher e o menino. Chegou de volta da caçada, jogando com um gemido sua carga — outra vez um índio morto em forma de porco selvagem — no chão, no terreiro. Depois perguntou ao papagaio aonde estava a mulher. Este respondeu que ela tinha ido à roça buscar batatas, mas que tinha feito *kaširi* para ele, que devia provar. O *Apu siΨaiá* encheu então uma enorme cuia, bebendo-a toda; o *kaširi* lhe soube bem. Em seguida foi à roça procurar a mulher. Não encontrando nenhum vestígio dela na roça, voltou para interrogar o papagaio. Este, entretanto, respondeu que ele não tinha encontrado a mulher porque a roça era muito grande, que devia esperar a sua volta bebendo mais *kaširi*. O *Apu siΨaiá* bebeu então mais uma cuia cheia de *kaširi*, e saiu de novo à procura da mulher, mas outra vez não a encontrou. Ficou bêbado, e, rugindo como um jaguar, cambaleava de um lado para o outro. Quando voltou, zangou com o papagaio, porque ele mentira; a mulher não estava na roça, e o papagaio devia confessar onde ela se escondia. O papagaio insistiu, porém, que a mulher fora buscar batatas, e que ele não a tinha encontrado por estar bêbado; devia beber mais *kaširi* ainda para ficar com juízo de novo. O *Apu siΨaiá* bebeu então mais uma cuia cheia e saiu novamente à busca, mas debalde. Quando voltou, tinha a forma de jaguar negro; rolava furioso no terreiro da casa, porque já tinha percebido que estava envenenado com mandioca crua. Mandou que o papagaio descesse da cumieira da casa, para o castigar pela traição, mas este se riu dele. Por fim, o *Apu siΨaiá* morreu e ficou esticado no terreiro. O papagaio desceu então do seu poleiro, bicou-lhe os lábios, as orelhas e os testículos, mas ele não se mexeu. Chamou então a mulher, e esta, saindo com seu filho debaixo do pote, veio. Pegou o pilão e esmagou a cabeça do *Apu siΨaiá*.

KURUΨIRA

Há duas figuras mitológicas que os *Sipáia*, evidentemente, tomaram emprestado de qualquer uma das nações genuinamente Tupi, aonde são muito populares. A primeira figura é a do *Kurupíra*, que os *Sipáia* pronunciam *KuruΨira*. Nos índios *Tembé* contaram-me a mesma estória, com quase as mesmas palavras.

“Um homem apanhara alguns guaribas e carregava sua caça a caminho de casa. Ao cair da noite, ele vendo que não alcançaria mais sua aldeia, construiu uma pequena choça, fechando-a bem, em redor, com folhas de açaí, por causa dos mosquitos. Deitou-se no chão e adormeceu. Durante a noite, ouviu de repente o assobio comprido do *KuruΨira*. O monstro se aproximou e, quando viu a choça, perguntou várias vezes quem era. O homem, por fim, respondeu: “Que fazes a esta hora ainda no mato?” indagou o *KuruΨira*. “Estava caçando e não pude mais alcançar a minha aldeia antes da boca da noite”, respondeu o caçador. “Sendo assim”, disse *KuruΨira*, “podes sair, eu te levarei em casa!” O homem, porém, não confiou na oferta e opinou que preferia dormir durante a noite. “Tanto faz”, disse o *KuruΨira*, e foi embora. Logo adiante, contudo, parou, dizendo ao caçador: “Escuta! Tenho tanta fome, não me podias dar um pedaço do teu braço?” — “Porque não?” respondeu o caçador. Cortou o antebraço de um guariba, e o jogou para o monstro. Este agarrou o bocado, devorando-o tão vorazmente que o homem, de seu esconderijo, ouvia os ossos quebrarem. Depois de certo tempo, o *KuruΨira* disse outra vez: “Não me

podias dar um pedaço da perna?" – "De certo!" respondeu o caçador. Cortou a perna de um guariba, jogando-a para o *Kuruψira* devorar. Depois de algum tempo este pediu, entretanto, mais um pedaço do braço do homem, depois da perna, e assim por diante, os intestinos, o fígado e o coração, e sempre o caçador o enganava com pedaços correspondentes do guariba, que jogava para fora da choça. Quando o *Kuruψira* pensou que também tinha devorado o coração do homem, esperou um certo tempo e aí chamou de novo. O homem respondeu. "O que?", gritou o monstro, "então já não comi teus braços, tuas pernas, teus intestinos e teu coração, e ainda não estás morto? Não queres também jogar-me tua língua?" – "Decerto", respondeu o caçador, e cortou a língua de um guariba, jogando-a para o *Kuruψira*, que a devorou. E assim tinha enganado o monstro até o amanhecer. Este, depois que tinha devorado a língua, esperou outra vez um pouco, em seguida chamou o homem de novo. Este respondeu. "Que é isto?", gritou furioso o *Kuruψira*, "até depois de ter devorado tua língua ainda respondes?" Neste momento o caçador tentou fugir; de repente saltou da choça, e quando o *Kuruψira* o atacou com a faca, desviou agilmente o corpo, passou-lhe a perna e o fez cair. O *Kuruψira*, uma vez no chão, não pode mais se levantar, porque seus joelhos são duros. O homem então o matou, deixou-o no lugar e voltou para sua aldeia, onde contou a todos que tinha morto um *Kuruψira*. Assim, muita gente foi com ele até onde deixara o monstro morto, para vê-lo; encontraram em seu lugar, porém, apenas um veado morto. Zombaram então do caçador, acusando-o de mentiroso, por mais que ele afirmasse a veracidade de sua estória. Não lhe deram crédito, mas levaram o veado até a aldeia, para comê-lo. Depois de preparado, também convidaram o caçador, mas este recusou firmemente. Os outros comeram, dando cabo do veado; mas, todos que dele tinham comido, mesmo que fosse um pedaço pequeno, tiveram tamanha diarreia que se convenceram ter comido, não um veado, mas, de fato, um *Kuruψira*.

Um *Kuruψira* mora há muito tempo na Pedra Preta, um rochedo dentro do rio Iriri, perto de Santa Júlia. *Māwaré* contou-me que quando ele uma vez acostou na ilha, subindo o rochedo, teria ouvido o assobio do monstro a uma distância de cerca de 30 passos. Voltou depressa à sua canoa e partiu; ouviu, contudo, um segundo assobio, exatamente do local aonde estivera quando ouvira o primeiro.

MAPYNGUARÍ

Māwaré ainda me contou de um outro monstro, que de noite grita no mato, cujo nome Sipáia não sabia. Se alguém lhe responder, ele se aproxima. Mete sua vítima debaixo do braço e a arrasta; arranca-lhe no caminho pedaço por pedaço, devorando-os. Para matá-lo, deve-se atirar no seu umbigo ou na goela, quando abre esta para gritar, porque o resto de seu corpo é fechado. *Māwaré* achava que este monstro devia ser o mesmo que os cristãos (sic) chamam de Mapynguarí. Por este nome é denominado um espírito das matas das lendas Tupi em cuja existência uma parte da população do sertão ainda acredita piamente.

IV ALMAS DOS MORTOS E ESPÍRITOS

Dizem os Šipáia que a alma é composta de duas partes, o *āwá* e o *isāwī* (*señāwī*). O primeiro conceito corresponde quase exatamente ao de "espectro"*. O *āwá* é perceptível mais ou menos nitidamente pelos sentidos, e forma, por assim dizer, o envólucro da alma. Já explicar-me o *isāwī* foi difícil aos índios; ao profano ele não é facilmente perceptível. O pajé *Māwaré* uma vez me disse que era a "fala", outra vez o "coração" dos homens. Do ponto de vista etimológico, pode-se comparar a palavra com as expressões para "fumaça": *āsī siñā* (*āsī* = fogo) e 'reflexo do sol na água': *siñāwī*. Tive a impressão de que os índios queriam, com isso, exprimir algo como "força vital".

MORRER

Os Šipáia evidentemente desconhecem a inevitabilidade natural da morte. Para eles, ela é sempre um sucumbir a influências estranhas, nocivas, e exige uma investigação específica para que se possa explicar cada caso. Quanto maiores forem os conhecimentos de magia de uma pessoa, tanto mais resistente ela é contra a morte. Desta maneira, alguns seres alcançam uma imortalidade relativa, da qual já falei acima. Na morte, a alma toda (isto é, o *isāwī* dentro do *āwá*) sai pela boca do moribundo. A alma de um pajé morto pode, às vezes, permanecer certo tempo no cadáver. Perto de São Francisco, uma vez, os Kaiapó mataram um pajé dos Šipáia; só no dia seguinte seu cadáver foi recolhido, e quando o deitaram na ubá, ele exalou um suspiro nitidamente perceptível; só naquele momento a alma deixou o corpo.

RESSURREIÇÃO

Uma vez perguntei se não havia alguma forma de se conseguir a volta da alma, para dentro do corpo morto. Isto me foi categoricamente negado, com a justificativa de que a alma teria nojo do cadáver malcheiroso. Entretanto, teria existido um pajé que ressuscitava os mortos da seguinte maneira: ele mandava seus auxiliares buscarem uma pedra de poucas polegadas de diâmetro, amassava-a nas mãos, e soprava sobre ela. A pedra recebia assim forma humana e começava a se mover. Ele punha este *isāwī* no meio do corpo do morto, assoprando-o fortemente com fumaça de tabaco. Por este processo o *isāwī* era introduzido no cadáver, e este começava a se mover, espichar os membros, pedir água, etc.; em pouco estava outra vez vivo e bem.

G CAMINHO PARA O ALÉM

Na mão das criancinhas moribundas, coloca-se uma varinha, em cuja ponta arde uma mecha de algodão enxarcada em óleo, para que a alma encontre na escuridão o caminho para o Além. Para os adultos isto não é, contudo, necessário; eles encontram o caminho mesmo sem luz. Primeiro, a alma chega a um tronco escorregadio que serve de ponte sobre um pequeno riacho, no qual gigantescas piranhas estão de emboscada: se a alma escorregar, os peixes mordem seu pé e ela, assustada, volta. Conseguindo atravessar, a alma chega a um pântano onde ferveilham minhocas do comprimento e da grossura de um braço; uma raiz de árvore forma ali uma passagem difícil: um passo em fal-

**Gesperst*, que traduzimos, em outros contextos, por "fantasma". (N. do R.).

so dentro da lama provoca feridas purulentas, que destroem a carne das pernas até os joelhos, impedindo a alma de prosseguir em sua peregrinação. O terceiro perigo espreita numa encruzilhada: se a alma, em vez de escolher o caminho da esquerda, escolher o da direita, chega na casa do relâmpago *Nasípá*. A casa está situada no meio do caminho; quando *Nasípá* vê a alma se aproximar, abre a porta: um raio fulgura, e fende a alma de cima a baixo. Todas as almas que sofrem acidentes nestes obstáculos viram fantasmas.

A RECEPÇÃO NO ALÉM

Quando, finalmente, a alma se aproxima da morada dos mortos, um pequeno gavião (*kāki*) anuncia gritando sua chegada. Então, algumas almas dos mortos saem ao encontro do novato para recebê-lo. *Wajabácea* também vem, e lhe barra o caminho; ele insulta o recém-chegado, buscando a todo custo dar-lhe uma surra, coisa que geralmente consegue, porque é só quando vê, no pescoço do novato, um colar feito de dentes de inimigos abatidos, que o respeita e perde a coragem de provocá-lo. É por isso que tais troféus são sempre colocados dentro da cova do matador e de sua mulher. Este *Wajabácea* aparece muito raramente na dança dos espíritos; pode-se reconhecê-lo porque durante a dança ele toca uma flauta de dois tubos da grossura de um dedo. Finalmente, a alma recém-chegada é recebida por um *wubá*, um dos chefes dos mortos, que lhe extrai o *isáwī* do alto da cabeça, jogando de lado o *āwá* sem lhe dar importância.

OS ESPECTROS (*ĀWÁ*)

O *āwá*, separado do *isáwī*, é agora um espectro e, como tal, é temido. Ele normalmente não é visível; no máximo percebe-se alguma coisa branca indistinta que, quando nos aproximamos, desaparece atrás de um tronco de árvore ou coisa assim. Já mencionei que, por ocasião de eclipses lunares, quando estes *āwá* estão especialmente excitados, os índios se desafiam mutuamente a irem sozinhos no mato, para mostrarem que não têm medo de fantasmas. Indo, pode-se ter a certeza de encontrar um *āwá*. Ele vem direto até a pessoa; mas, se esta permanece corajosamente em seu lugar, e lhe diz: "Tu não me metes medo!", ele recua, mas volta logo em seguida, desta vez sem cabeça ou com o peito dilacerado e entranhas à mostra, ou sob qualquer outra forma medonha, para que a pessoa fique com medo.

Estes *āwá* só assustam as pessoas, mas não as matam. Quando uma pessoa fica de tocaia no caminho, e, ao se aproximar o *āwá*, dá-lhe uma cacetada nas pernas, encontra-se na manhã seguinte um veado ou outra caça morta naquele local.

Existe ainda um número de seres, além destes *āwá*, que antes eram gente, e que, por um feitiço qualquer, foram transformados em fantasmas e monstros. Estes seres são malévolos e perigosos, sem nenhuma exceção; os *Šipáia* também os chamam de *āwá*.

A CABEÇA SEM CORPO

"Numa aldeia vivia uma mulher, cuja cabeça, à noite, se separava do corpo; enquanto este jazia na rede, aquela rolava de casa em casa, comendo os peixes fritos e outros alimentos guar-

dados nos jiraus. Os índios podiam pescar sem parar: suas provisões eram sempre devoradas. Uma noite, o cunhado desta mulher acendeu casualmente a luz e viu dentro da rede seu corpo sem cabeça. Assustou-se muito, mas não disse nada a ninguém. Seu irmão, o marido da mulher, percebeu na manhã seguinte que algo devia ter acontecido, e insistiu para que ele lhe contasse. O outro relatou o que tinha visto, e aconselhou-o que ele mesmo verificasse as atividades da mulher, e que depois arranjasse uma outra. De fato quando, na noite seguinte, iluminou a rede da sua mulher, o marido só viu o corpo. Assustado, chamou-a pelo nome; imediatamente a cabeça voltou e se ajustou no pescoço, como se nada tivesse acontecido. Então, o homem começou a planejar uma maneira de se livrar desta mulher. Fez, na sua ausência, uma cova debaixo da rede dela; escondeu cuidadosamente a terra, e cobriu o vão com uma esteira. Na noite seguinte, levou seu filhinho, que costumava dormir com a mãe, para sua rede, e fingiu que estava dormindo, esperando, até que a cabeça largasse de novo o corpo. Aí pulou e cortou as cordas da rede da mulher, fazendo esta e o corpo da mulher caírem no buraco, que imediatamente cobriu de terra. Depois de algum tempo, a cabeça voltou; ela procurou e perguntou em toda parte por seu corpo, mas não o achava. O homem respondia que não sabia para onde o corpo tinha ido. Então, a cabeça lhe pulou no ombro, ali se fixou e medrou, por mais que o homem lutasse para impedir. Dali por diante, cada vez que o homem comia, a cabeça queria comer também. Assim, nunca mais ele pôde comer sossegadamente, e emagreceu muito. O homem procurou, então, um meio de se livrar daquela cabeça importuna. Um dia, foi no mato colher frutos de uxi, e pediu à cabeça que descesse um pouquinho, pois lhe pesava muito; disse que lhe traria frutos para comer. A cabeça se desligou do ombro do homem, que a acomodou sobre umas folhas de açaí no chão, e lhe trouxe frutos. Por três vezes o homem encheu uma cestinha com frutos de uxi, despejando-a na frente da cabeça voraz, que comia tudo. Então, sorrateiramente, o homem saiu e correu para casa, enquanto a cabeça ficava no mato, esperando. Por fim passou um veado, e a cabeça imediatamente lhe pulou ao lombo, ali se grudando. O veado correu até cair morto. A cabeça soltou-se e ficou deitada perto. Vieram os urubus comer o veado morto; quando, porém, uma das aves chegou-se perto demais da cabeça, esta pulou e ficou grudada nas penas. O urubu levantou vôo, carregando a cabeça até certa altura; então as penas em que a cabeça estava presa se soltaram, e ela caiu. Bateu numa pedra e se espatifou; seus fragmentos formaram pequenos e belos anéis de osso. Um dia, alguns índios passaram pelo local e acharam os anéis. Colocaram-nos em seus dedos, mas sentiram que os anéis cortavam a carne, e então os tiraram rapidamente. Só um demorou demais e não conseguiu se libertar do anel. Foi em vão que os companheiros tentaram quebrar-lhe o anel no dedo. Este lhe cortou a carne, depois o osso, e seu portador morreu do ferimento."

O HOMEM SEM PÉ

"Um *Šipáia* tinha morto um inimigo, e, por isso, jejuava. Não aguentando mais de tanta fome, quebrou o jejum antes do tempo. Bebeu uma grande cuia cheia de uma infusão de *totu-ψa* como vomitório, para eliminar de seu corpo o sangue do morto, e assim não ficar inchado. Depois, participou de uma festa e bebeu muito *kaširi*. Quando já estava bêbado, mandou a mulher amarrar sua rede no mato. Deitou-se na rede e ador-

meceu; uma de suas pernas estava pendurada para fora, e tocava o chão. De noite, as saúvas vieram e lhe comeram a carne da perna até o joelho, até que só lhe restou o osso limpo. Na sua embriaguez, não sentiu nada. Quando, no dia seguinte, ele viu o que lhe acontecera, mandou sua mulher e seu filho (de uns 12 anos) embora, e ordenou que ninguém, a não ser seu filho, o procurasse em sua rede. Quando mãe e filho foram embora, ele amputou seu pé descarnado e aguçou bem a ponta da canela. Foi então caçar, pulando agilmente em um pé só, e trespassando a caça com a canela. Quando, no outro dia, o rapaz foi visitar seu pai, viu que ele tinha abatido dois porcos selvagens. Assim, ele todo dia passou a ir buscar comida, para si e sua mãe, com seu pai no mato, até que se tornou homem e podia ele mesmo caçar. O pai, então, ordenou-lhe que não o procurasse mais, que fosse sustentar-se a si mesmo e à sua mãe; se ele voltasse, matá-lo-ia. O filho, porém, ficou com saudade de seu pai, e foi procurá-lo de novo no mato. Este então o ameaçou de morte certa, se mais uma vez o desobedecesse. O filho, contudo, não pôde deixar de voltar mais uma vez. Aí o velho o matou; acharam seu cadáver com um grande número de estocadas no peito. O pai depois se transformou em um *āwá*.”

AWANDÁRA

“Um rapaz encontrou no mato algumas frutas desconhecidas, e comeu-as. Chegando em casa, começou a cantar; passou o dia todo cantando. As pessoas lhe mandaram calar, mas ele não obedeceu. No dia seguinte, pegou de um facho e se meteu sozinho pelo mato adentro; lá, abriu picadas em todas as direções. Limpou-as muito bem; e sempre que topava com uma palmeira inajá, limpava a terra em redor. Seu pessoal lhe proibiu de prosseguir neste trabalho; como ele não lhes obedeceu, trouxeram-no à força de volta para a aldeia. Ele, contudo, fugiu para o mato outra vez e retomou sua atividade. Por fim, não voltou mais para casa. Os moradores da aldeia o procuraram pelas picadas que abrira; ouviam-no cantar ao longe, mas sempre que chegavam na picada aonde achavam que estava, ele já tinha fugido para outra. Depois, parecia que uma porção de vozes cantava junto com ele. De uma feita, o pessoal conseguiu cercá-lo. Viram, então, que se tinha transformado em monstro (*Awandára*). Sua forma lembrava a de um boi; ele tinha pelos no corpo todo; somente seu rosto ainda era humano, mas seus caninos superiores desciam até o peito, e os inferiores projetavam-se para cima. Aí, os batedores retornaram às escondidas para a aldeia e contaram o que tinham visto. Com medo do *Awandára*, os moradores da aldeia abandonaram-na e se mudaram para outro sítio. Na noite do dia da mudança, o *Awandára* e seus companheiros (cerca de dez) vieram até à aldeia abandonada, para cantar e dançar. Quando a dança acabava eles se batiam nas faces, que rebumbavam; isto era seu sinal de partida. Um dia, alguns caçadores chegaram novamente à região das picadas dos *awandára*, e ouviram um jaó assobiar. Um dos homens, apesar de advertido por seus companheiros, aproximou-se cautelosamente e matou a ave. Em vez de, ao menos, retornar imediatamente, ficou junto da presa e ali mesmo a deponou. Aí *Awandára* e seus companheiros chegaram e o mataram. Os monstros o devoraram: só o seu sangue restou no chão. Os caçadores, então, tentaram matar o *Awandára*, mas seus esforços de nada valeram: o monstro era tão ágil no evitar as flechas que não conseguiram acertá-lo.”

AS ALMAS DOS MORTOS (*IÁNĀI*)

O *isáwĩ*, depois que o chefe dos mortos, *Wubá*, o separa do *āwá*, se comporta de maneira completamente diferente deste último. Pertence agora à comunidade das almas dos mortos, os *íanāi*. Este nome se compõe da raiz *anā*, do prefixo referencial *i-* e do sufixo do plural coletivo *-ĩ*. Há vários lugares que são considerados como morada das almas dos mortos, em geral altos rochedos dentro do rio, que a cheia não cobre, como a Pedra Preta perto de Santa Júlia, e a Pedra do Pati perto de São Francisco. Diz-se que elas habitam também no Morro Pelado, no rio Curuá. Na Pedra Preta, os *Sípáia* afirmam ter visto os *íanāi* à luz do dia; diz-se que eles usavam longas penas na orelha, e o falecido pajé *Taβáũ* teria, diversas vezes, estado com eles dentro dos rochedos. Lá, os *íanāi* vivem mais ou menos assim como a gente aqui. Comem, bebem, brigam e muitas vezes fazem um barulho infernal na sua aldeia. Além destes *íanāi*, há ainda os *íanāi s̄ipaiá* = as almas dos mortos do mundo superior, e os *íanāi taβá kawuψára*, dos quais nada mais sei que este seu nome. As almas das crianças maiores têm, como *íanāi*, a forma de adultos, e as dos velhos aparecem rejuvenescidas. As almas das crianças pequenas, entretanto, não se tornam *íanāi*; elas vão para a morte *basē-basē* (*basē* = fim), a qual desceu rio abaixo com *Kumāψári* e sua gente, na antiguidade. *Kumāψári* sempre se enraivece quando vê chegar lá as almas de crianças pequenas, porque, após o desabamento do céu, ele tinha expressamente ordenado aos homens que não matassem as crianças pequenas, mas as criassem todas. Quando ele, um dia, destruir a terra outra vez para construir uma nova, estas almas de crianças renascerão em forma humana.

O HOMEM QUE RECONQUISTOU SUA FALECIDA MULHER

Foi em tempos remotos, quando ainda não havia pajés. A um homem morreu sua mulher, e este, muito abatido, lamentava-se muito. Uma vez, seu irmão foi ao mato, e lá construiu uma pequena choça (tocaia) perto de uma aguada, onde caçava mutuns e outras aves. Uma noite, quando estava sentado na tocaia, ouviu vozes numa trilha de veado, e reconheceu sua falecida cunhada. Ela vinha em companhia de um homem, e outros se banhavam na aguada. Ao voltar para casa, o caçador contou ao irmão que sua mulher não estava morta. No dia seguinte, os dois foram juntos à tocaia, e o viúvo também se convenceu da presença de sua falecida mulher. Ele, no entanto, se manteve calmo; no dia seguinte, construiu uma tocaia bem junto à aguada. À noite, quando o casal veio outra vez para o banho, o homem varou com uma flecha o companheiro de sua mulher. Exclamando: “Por que me fizeste isto?”, ele caiu e morreu. Aí os dois irmãos pularam da tocaia para pegar a mulher. Ela se transformou em jaguar, mas os irmãos a agarraram pelas orelhas; ela se transformou em cobra, mas um a pegou na nuca; ela se transformou em escorpião, mas eles a apanharam pelo ferrão. Por fim ela se transformou em formiga; aí, o marido a pegou, meteu-a numa cabaça e a levou para casa. De noite, a mulher pediu ao marido que a deixasse sair de dentro da cabaça, e que lhe desse água para beber. “Não te transformarás em jaguar outra vez?” perguntou o homem. A mulher prometeu que não, e o homem a deixou sair, enquanto ela retomava a forma humana. “Que é isto?”, ela perguntou, ao ver sua pró-

pria sepultura na casa. “Nada”, respondeu o homem. “Não”, disse a mulher, “não posso morar contigo aqui, há alguma coisa ruim por perto! Vamos mudar!” E eles mudaram para uma casa mais distante. Na manhã seguinte, o homem e seu irmão reuniram o pessoal da aldeia, para ver o companheiro da mulher que tinham morto na aguada. No local, contudo, acharam apenas o cadáver de um veado branco, com a flecha cravada no corpo. Na noite seguinte, porém, apareceu ao homem o chefe dos mortos, *Wubá*; ele estava muito zangado, e lhe perguntou: “Por que me mataste? Não podias tomar tua mulher e me deixar viver? Se não me tivesses matado, todos os mortos, depois de permanecerem um certo tempo comigo, poderiam voltar para os vivos; agora, contudo, isso nunca mais poderá ser!” Ditto isto, *Wubá* desapareceu. O homem, então, voltou a viver com sua mulher, e tiveram um filho. Um dia, o homem foi-se preparar para uma expedição guerreira. “Não vás, os Kaiapó te matarão!” aconselhou sua mulher; mesmo assim, ele seguiu, e foi morto pelos Kaiapó. Quando os companheiros voltaram com a notícia de sua morte, a mulher pegou uma borduna e matou seu filho com uma pancada na têmpora. Depois apanhou o cadáver em seus braços e fugiu correndo. Quando a gente da aldeia a perseguiu para prendê-la, ela desapareceu atrás de um toco de árvore e nunca mais foi vista.”

A DANÇA DOS ESPÍRITOS (IÂNĀI KARIA)

Motivo. Os *iânāi* gostam, de vez em quando, de voltar ao meio dos vivos, para com eles dançar, beber e cantar. Às vezes estendem sua visita ao mundo superior, *šīšaiá*, e quando lá dançam, a lua fica com halo; por isso, os *šipáia* chamam o halo da lua de *koatápa* = terreiro de aldeia, terreiro de dança. Quando os *iânāi* querem dançar na terra, seu chefe *Wubá* aparece a um pajé e manda-lhe preparar a dança, fabricar *kaširi* e os apetrechos de dança.

O PAPEL DO PAJÉ

O pajé *Māwaré* me disse clara e distintamente: os *iânāi* não podiam dançar e beber como os vivos, e por isso tomavam seu corpo, e enquanto “ele mesmo”, incapaz de fazer qualquer coisa, permanecia dentro da casa de festa, os *iânāi* dançavam lá fora com seu corpo. Perguntei-lhe então como se sentia nesta ocasião, e recebi a resposta: “Às vezes me parece que eu sou, neste momento, um jaguar”. Ele me contou o seguinte, sobre a primeira vez que desempenhou este papel: *Wubá* lhe apareceu em sonho e lhe ordenou que mandasse fazer *kaširi*, pois queria beber. Na manhã seguinte seu mestre, o falecido pajé *Tašáú* lhe aconselhou a preparar tudo e, quando a festa começou, mandou que fosse sentar sozinho na escura casa de festa. *Māwaré* teve que ficar ouvindo como, lá fora, seus companheiros da tribo zombavam de suas supostas qualidades de pajé, e teve grande receio de dar um vexame. A música de flauta começou; passou-se um longo tempo, sem que visse ou ouvisse qualquer coisa dos *iânāi*. Cada vez mais envergonhado, já queria fugir, quando ouviu um barulho na porta. Assustou-se muito, mas *Tašáú* gritou-lhe de fora que aguentasse. Logo ouviu bufos, e, ao se virar, avistou uma quantidade de gatos do mato e jaguares, que o encaravam fixamente com olhos incandescentes e bocarras abertas. Apavorado, quis fugir, quando reconheceu, num dos monstros, o *wubá* que lhe aparecera no sonho. Este o agarrou pelos ombros e o forçou de volta ao assento. Neste momento,

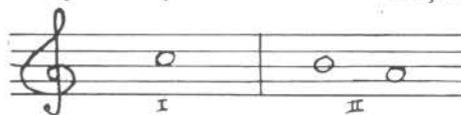
também, entrou *Tašáú*; mandou que *Māwaré* fechasse os olhos, assoprou-o, e, quando abriu os olhos de novo, viu os *iânāi* em forma humana. Cantavam; seu canto era muito diferente do dos vivos, e mais prolongado. Desde então, *Māwaré* priva com as almas dos mortos.

Na *iânāi karia* só aparecem os espíritos de mortos há mais tempo falecidos; assim, o espírito do pai de *Māwaré*, assassinado pelos cristãos, nunca vem às danças que seu filho organiza. Entretanto, ele já apareceu uma vez, no *iânāi karia* de um outro pajé. Perguntou se seu filho *Māwaré* estava presente, e este, aconselhado pelo pajé, teve que se retirar, porque se *Māwaré* tivesse encontrado com o espírito de seu falecido pai, este lhe teria tirado o *isáwī* para não mais o devolver, e *Māwaré* morreria inapelavelmente. Os espíritos das mulheres mortas vêm à cabana de festa, mas não dançam no terreiro.

PREPARATIVOS

Enquanto o *kaširi* fermenta em grandes potes cobertos com folhas de bananeira, ou numa ubá, os homens fabricam os apetrechos de dança. Diz-se que, antigamente, adornos de pena também eram usados nessa festa, mas eu só vi adornos de palha e de contas. A peça mais importante, o manto de dança (*azaβatá*), é confeccionada por uma mulher. É quadrangular; os fios transversais são trançados nos longitudinais a cada 3 ou 4 dedos de distância; estes fios, bastante grosseiros, são fiados de algodão, e recobertos de uma espessa camada de algodão não fiado, de forma que a peça dá quase a impressão de um manto de pele de carneiro. Em cima, este manto é seguro num aro de cabeça, do qual pendem grossas franjas pretas sobre os olhos do dançarino, ao passo que uma coroa de penas curtas de papagaio, verde-amarelas, se projeta obliquamente para cima. O aro é fechado em cima, a modo de touca. Nas costas do manto há duas listras de peninhas pretas, colocadas de maneira a formar um ângulo agudo, cujos lados vão ter aos ombros, e o vértice descansa sobre a espinha. A margem inferior do manto é guarnecida de remiges de mutum-pinima. Este *azaβatá* envolve completamente a pessoa que o veste; o rosto fica escondido pelas franjas, e as penas de mutum cobrem os pés, mesmo durante o passo comum de dança.

Depois do manto, o mais indispensável são as flautas. Elas consistem, uma de um e a outra de dois tubos de taboca da grossura de um lápis, descuidadamente recobertos de fios de algodão. Seu nome é *pari šīšī*. Um fio de algodão de 1,5 m de comprimento, de cujo meio pende uma pena de papagaio, liga as duas flautas, que têm aproximadamente a afinação de



Os bastões de dança (*paširi*) têm cerca de 1 m a 1,20 m de comprimento, e dois dedos de grossura; são de madeira leve, branca, descascados até cerca de um palmo da terminação superior. Na parte que conserva a casca, há ornamentos em forma de espiral, com quadrados ao lado, e na ponta está fixado um pendão de embira de castanha. Durante a dança, os bastões são carregados sobre o ombro, de modo que os pendões ficam sempre no lado externo do círculo dos dançarinos. Só os homens usam, “para que eles na dança não sacudam os braços igual às mulheres”.

Havia vários tipos de adornos de cabeça, de palha amarelada de babaçu*; a mais comum era uma espécie de aba de chapéu lisa, que envolvia a cabeça do portador como uma auréola, e da qual às vezes caía um rabo de palha pelas costas; outros adornos tinham aproximadamente a forma de uma coroa imperial; outros, ainda, consistiam em um estreito aro para a cabeça, de onde se projetavam raios como de uma roda, bem afastados entre si, “como usavam os porcos selvagens, quando ainda eram gente”; outros consistiam de três coroas dirigidas rígida e obliquamente para cima e para baixo.

Certa noite, observei num dos dançarinos uma cabeleira de embira de castanha, presa no aro da cabeça.

As mulheres têm que usar uma tanga de palha de babaçu, senão estariam nuas para os *ianāi*, por mais vestimenta que trouxessem no corpo. Esta tanga consiste somente de uma folha de palmeira torcida ao redor do quadril, com os folíolos voltados para baixo.

Os homens dançavam vestidos pelo menos de calças, as mulheres vestidas completamente, os meninos no antigo traje tribal, com o cinto de contas; uma menina, de 12 a 13 anos, vestia (apesar de possuir bastante roupa) só a tanga primitiva; seu corpo, da cintura para cima, estava literalmente coberto de colares de contas, e seu cabelo estava arrumado numa trança envolvida de palha. A pintura de jenipapo no rosto, corpo, braços e pernas era mais ou menos comum a todos.

LEIS DA FESTA

Durante o *ianāi karia* observa-se uma série de leis especiais. A primeira é que durante o período de festa nenhum dos participantes pode ter relações sexuais. Esta lei começa a vigorar na noite anterior ao começo da dança. As almas dos mortos percebem imediatamente qualquer transgressão, e a manifestam por meio de um violento ataque de asfixia — acredita-se que elas se engasgam com o esperma do pecador —, e por interromperem bruscamente a dança. *Wubá* castiga a transgressão arrebatando o *isāwī* do culpado e o prendendo numa fenda no alto de um rochedo, do qual retira a escada (tronco com entalhes para pisar). O dono morre depressa, e *Wubá* transforma o *isāwī* num redemoinho de folhas. Durante uma das danças a que assisti, a índia *Sandū* foi forçada ao coito por um caixeiro. Um acesso de tosse da alma de morto que dançava denunciou, na noite seguinte, sua transgressão, e o pajé mandou outra mulher expulsá-la do terreiro, “para não lhe acontecer um desastre”.

Durante a dança ninguém pode fumar à maneira dos cristãos. Os índios, antes do começo da dança, faziam um pequeno braseiro no pátio, e ali secavam folhas verdes de fumo de sua própria plantação, segurando-as com pequenos espetos de madeira sobre as brasas. Depois enrolavam estas folhas em embira de tauari e amarravam o charuto, de uma polegada de comprimento, com um pequeno fio de algodão.

Evita-se, durante a festa, todo barulho não proveniente da dança. Se, enquanto se dança, uma criancinha começa a gritar, a mãe corre para junto dela, até que se aquiete. Os cães não podem ladrar, e ninguém pode correr para lá e para cá ou gritar desnecessariamente.

Todos os animais domésticos, cães principalmente, devem ficar amarrados ou cercados durante a dança, para que não achessem inadvertidamente o pátio da dança.

Enquanto os *ianāi* estão presentes na casa de festa, não se pode acender nenhuma luz numa grande área à sua volta, e nem

no próprio terreiro da dança. Mesmo quando um dos participantes quer acender seu charuto, tem que se afastar e fazê-lo escondido, atrás de uma árvore grossa ou de um canto de casa.

Ninguém pode entrar indevidamente na cabana da festa ou olhar para seu interior.

UMA DANÇA DE ESPÍRITOS FRACASSADA

O primeiro *ianāi karia* a que assisti realizou-se de 18 a 30 de setembro de 1918 na foz do Igarapé do Baú, no rio Curuá. Já duas semanas antes, fracassara uma tentativa de realizar uma dança de espíritos pelos *Sipáia* dali, devido aos cristãos que se intrometeram, pensando que a dança seria uma boa oportunidade de fazer bandalheira à vontade com as mulheres dos *Sipáia*. Eles acorreram ao pátio de dança com um violão, sentaram-se junto das índias conversando obscenidades, e, enquanto adoçavam o *kaširi* com açúcar, em copos de cerveja, ameaçavam matar qualquer índio que não estivesse de acordo com a presença deles. Em consequência, os *Sipáia* desistiram da dança.

NOVA TENTATIVA

Fui, então, pessoalmente ao patrão dos índios, e lhe pedi que interviesse para que a dança se pudesse realizar, senão por causa dos índios, ao menos por mim. Ele me garantiu que o faria, e então a dança recomeçou, aos 18 de setembro.

PRIMEIRA NOITE: A CHEGADA DOS IANĀI

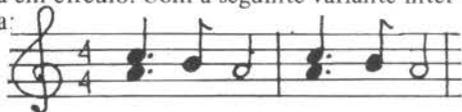
Às oito horas da noite, dois índios se sentaram, um ao lado do outro, no terreiro diante da casa do pajé, da qual todos os utensílios haviam sido retirados; o rosto dos dois estava virado para a porta. Traziam as duas flautas ligadas com o fio de algodão, e começaram a tocar em compasso 4/4, em terças paralelas, repetindo ininterruptamente aquele mesmo som. Esta música (*Mbokōri*) serve para chamar os *ianāi*. Depois de oito minutos ouviu-se um barulho de sapateado e gemidos (*etū*) dentro da casa; os músicos pararam; aparentemente, as almas dos mortos vinham chegando, uma de cada vez. Algumas vinham cantando; mas todas gritavam em primeiro lugar a saudação “*Ená*”! — que pronunciavam como *iniā*, ou “*Ená káia*” —, e depois entabulavam um curto diálogo com um dos assistentes lá fora. Elas falavam tão rapidamente e sua pronúncia era tão peculiar, que eu não consegui entender nada da conversa. O homem lá fora respondia cortesmente, concordando: “*Ndia, ūhe, mba, ta*” ou algo no gênero. Em seguida houve uma pausa, durante a qual os flautistas fizeram um charuto; depois começou um novo diálogo, que causou hilariedade geral entre os ouvintes. Com isto passaram-se doze minutos.

AS ALMAS DANÇANTES (IANĀI TA)

Os dois flautistas, então, levantaram-se; o índio que havia conversado com os espíritos colocou-se de um lado da porta, e um outro homem do lado oposto, cada um com um menino junto a si. Levaram ao ombro seus bastões de dança, a música de flauta recomeçou, e aqueles junto à porta exclamaram repetidamente: “*Wibē! Wibē!*” Ouviu-se então um ruído dentro da casa, e pelo vão escuro da porta surgiu o vulto do pajé *Māwaré*, envolvido no *azaḃatá*; ele semelhava uma coluna branca, pois

*Ouaçu, no original (N. do R.)

não se distinguiam pernas nem braços. A guarnição de penas de mutum arrastava-se pelo chão, farfalhando. À sua aparição os índios na porta soltaram uma risada abafada e claramente forçada. O espírito, então, começou a correr em círculos, no sentido horário, com o corpo curvado e passinhos curtos e hesitantes, ao mesmo tempo em que cantava de modo peculiar, com voz anasalada e baixa. Imediatamente à sua frente seguia o “dono da palavra”*, e na frente deste um jovem; atrás do espírito ia um outro homem, e atrás deste um outro rapaz. Batiam o compasso com o pé direito, e vez por outra um dos rapazes dava um rápido rodopio. Cada vez que o espírito terminava uma estrofe, os dançarinos respondiam com uma gargalhada. Diz-se que os ouvintes exprimiam assim seu regozijo com o aparecimento do espírito; se não o fizessem, os *ianāi* interromperiam a dança, retirando-se ofendidos. Os dois flautistas se mantinham no meio da roda, lado a lado, dando ora quatro passinhos para a frente, ora quatro para trás; eles se viraram, entretanto, de tal maneira, que ficavam sempre em linha com o espírito que dançava em círculo. Com a seguinte variante intercalada na sua música:



(*it-kariō*), davam um sinal, ao qual o espírito e todos os dançarinos faziam meia volta, e recomeçavam na direção oposta. Depois de dois minutos, o espírito voltou para o interior escuro da casa, dando um gemido de despedida, a que o “dono da palavra” respondeu com algo incompreensível. Os dançarinos colocaram-se, outra vez, dos dois lados da porta, gritando “*Wibē!*”, e logo o próximo espírito aparecia. As danças eram todas iguais sob este aspecto. Duravam de um a três minutos; a pausa até o reaparecimento do espírito geralmente era de poucos segundos: o espírito que acaba a dança joga, na escuridão da casa, o manto sobre um outro, que logo surge.

CANTOS DOS IANĀI

As canções dos *ianāi* se referem quase que exclusivamente ao *kaširi* e à embriaguez. Consegui registrar os seguintes cantos: *U ze se šia dju wj, una kána wari wia se* = “tragam-me a cuia, para eu beber *kaširi*”.

U mā, u padiku he u ze, waritkaiū’ na arišú pe = “Primo, segura-me que estou muito bêbado.”

U ania, aza’ na arišú kade pe’ na bū, arišú kade enda kaide, u ania = “Minha mulher, quando estou bêbado eu canto; escuta, quando estou bêbado, minha mulher.”

Arišú’ na pe, wari u abáku u ze pe = “Estou bêbado, o *kaširi* me mata.”

Outros cantos se referiam à guerra. Assim cantou o espírito de um guerreiro que matara um inimigo, e que de seus dentes fizera um adereço para as orelhas:

U abára ba wanikaša padiku = “para fazer meu enfeite de orelha apanhei o inimigo.”

O espírito de um *Sipáia* que fora surpreendido e morto pelos *Kaiapó* cantou:

U mā, nde kaĩ, adjí u abáku u ze pe, u azá ta ese ze = “Meu primo, depressa, os selvagens me matam, ajuda-me depressa!”

E o primo, que também morrerá nesta luta, apareceu depois e cantou:

Ja ja ja ma ku, ta’na ide wiū pašidē ita’na = “Não desanimes,

tem calma, eu já vou.”

Quando o quarto espírito apareceu, as mulheres e crianças também tomaram parte da dança. Elas, porém, nunca chegavam à entrada da casa quando o espírito se retirava, como os homens, mas esperavam o começo da nova rodada na periferia do pátio, aonde estavam suas redes e tamboretas.

O sexto espírito cantou algum tempo dentro da casa, antes de aparecer.

O nº 11 manteve, de dentro da casa, um diálogo com o “dono da palavra” em que aparecia o nome de *Kumāšári*. Houve uma indignação geral quando o cachorro de um cristão atravessou o terreiro; os meninos o afugentaram com seus bastões de dança.

O nº 12, no fim da dança, deu um pulo para dentro da casa saltando bufos curtos.

O nº 13, durante a dança, gracejava alegremente com o “dono da palavra”.

O nº 18 saiu cantando da casa, e dançou com passinhos curtos e vivos. No final da dança, o compasso se tornou tão rápido que as mulheres e crianças não puderam mais acompanhar, e foram obrigadas a se retirar para o lado, enquanto o índio que dançava à frente do espírito quase foi atropelado por este. A incrível velocidade com que o espírito se movia tinha qualquer coisa de aterrador, pois toda a sua figura estava envolvida até os pés pelo manto, e quase não se via o espírito mover as pernas.

O nº 21 se destacava por inverter constantemente a direção da dança, para a direita e para a esquerda.

Às nove e meia da noite fez-se uma pausa de sete minutos, durante a qual os homens beberam *kaširi*; depois a dança continuou como antes.

O nº 29 apareceu com um charuto de tauari aceso: era um pajé dos *ianāi*.

O nº 30 era o espírito de um índio da tribo dos Caras Pretas, de nome *Wirā*, que havia residido entre os *Sipáia*. Sua dança se destacava pelo fato de que, a cada três passos, fazia uma reverência para o centro, acompanhado de um leve requebro dos quadris. “*Eré kāwī ja!*”, cantava ele; isto não é *Sipáia*, mas língua geral: *eré* = pois bem, *kāwī* = *kaširi*.

O nº 31 dançou dando voltas repetidas, e seu canto era vivo e melodioso:

U awāi, arišú kade’ na kariá ta da wawi maindjí u záka ku u ze azu’ na arišú kade = “Meus companheiros, quando estou bêbado danço assim, olhai-me, assim sou eu quando estou bêbado.”

O nº 32 era o chefe dos mortos, *Wubá*. Enquanto está dentro da casa, seu lugar é junto à porta, porque ele vela para que nenhum profano venha estar com os espíritos. Ele saudava, de dentro, os dançarinos, e perguntava o que tinham comido naquele dia. “Nada!” respondeu o “dono da palavra” ao lado da porta. “Comemos muito bem!” respondeu *Wubá*, e riu. Depois disse que não podia dançar, porque já era velho, e cairia. Ficou um instante parado na entrada, olhou para a lua e disse que seria mais ou menos meio dia; o “dono da palavra” confirmou, porque para os *ianāi* a noite é dia. A dança, a princípio vagarosa, depois se tornou mais rápida, e terminou em uma disparada louca; *Wubá* sempre faz assim, quando vê que os dançarinos começam a ficar sonolentos, para despertá-los. Finalmente, ele atravessou de um pulo o vão da porta, e se ouviu no interior da casa fortes batidas de pés.

O nº 33, que a princípio dançou batendo com os pés e com passos curtos, era um outro *wubá*; ele também terminou sua

*No original, *Wortführer*: trata-se do índio que desde o início da festa dialoga com as almas dos mortos (N. do R.).

apresentação com uma corrida desenfreada e o mesmo bater dos pés ao desaparecer. Eram 21 horas e 15 minutos quando os *ianāi* foram embora. Os dançarinos, suados, exaustos, abanavam-se. Eles foram depois à casa do “dono da palavra”, aonde ainda cantaram e beberam até às duas horas da madrugada.

SEGUNDA NOITE

No dia seguinte, 19 de setembro, a dança continuou às 20:45 horas, da mesma maneira. Das trinta e duas almas de mortos que apareceram nesta noite, destaco as seguintes:

O n.º 15 era o espírito de um daqueles porcos do mato que outrora havia sido gente e que foram enfeitados por *Kumā-ψári* o Velho. Os jovens deviam se esconder dele. O espírito irrompeu com um pulo selvagem pela porta; enquanto dançava, às vezes se encolhia, como à espreita. Cantou:

Manakurá u butáψa, pīratúψa šiši`na, wanakáψa daikin u butáψa = Bacaba é a minha comida, a fruta da *pīratúψa* (?) eu como, inajá também é minha comida.”

Depois deste, apareceu um outro porco do mato, pois os *ianāi* sempre gostam de vir com seus parentes. Cantou:

Āpá kī šiši`na, iupá uráψuψu djitá da βapa ta = “Eu só como *āpá* (fruta?), em meio a grandes (folhas de) ubim segue o meu caminho.”

Por fim ele retornou, bufando, à casa.

O n.º 18 foi *Wīwī Sámī*, o que quer dizer mais ou menos “velho assobiador”; não cantou, mas assobiava baixinho.

O n.º 19 dançou com passinhos curtos.

O n.º 20, em vez de cantar, apenas rosnava no compasso: “hum, hum, hum!” Era o espírito de um mudo (*ua má*).

O n.º 24 era outro porco do mato. Os jovens novamente se retiraram. Primeiro, o espírito andou meio agachado, como que procurando algo, em direção aos flautistas; depois, voltou-se, na mesma posição, para uma mulher doente, deitada em sua rede à beira do pátio; à sua aproximação a mulher, apavorada, cobriu o rosto com as mãos.

Houve uma pausa. Na casa ouvia-se um suspiro e o farfalhar de penas de mutum. Em seguida entabulou-se um alegre diálogo, e o próximo espírito surgiu dançando, a rodopiar.

Os n.ºs 27, 28 e 29 eram outra vez índios da tribo dos *Takumandikái* (Caras-Pretas).

O n.º 30 era o espírito do *Patuwáwa*, do Homem-mergulhão, que foi um pescador que, uma vez, mergulhou no rio para pegar cascudos com a mão, e os peixes a agarraram, afogando-o. Ele dançava com o rosto virado ora para o centro da roda, ora para fora, e se voltando para a esquerda e para a direita. Depois dele, apareceu o espírito de um de seus parentes.

O n.º 31 era outra vez o chefe dos mortos, *Wubá*. Inclina-se para o centro e cada três passos, dançando como de costume, no começo devagar, depois cada vez mais rápido, finalmente em disparada, enquanto os flautistas ficavam parados no mesmo lugar; assim foi também a 32.ª dança, a última desta noite.

Eram 22:30 horas quando o pajé *Miāwaré* apareceu na soleira da porta, sentou-se e conversou comigo.

TECEIRA NOITE

Na noite seguinte (20 de setembro), dançou-se das 21 horas e 20 minutos às 23 horas. Dos 33 espíritos que apareceram, destacavam-se os seguintes:

O n.º 25, Bacurau, que os índios chamavam de “animal doméstico” dos *ianāi*, veio, tossiu, riu e dançou de maneira grotesca, para alegria geral; torcia o corpo fortemente para a direita e para a esquerda, encolhendo-se vagarosamente quase até ao chão. Por fim, pulou pelo vão da porta para o interior da casa.

O n.º 26 era um outro bacurau. Dançou da mesma maneira, enquanto os flautistas, pela primeira vez nas três noites, modificaram seu ritmo: terça, compasso de 4/4, 1, 2, 3 – pausa. Foi assim também que dançou o n.º 29.

O n.º 31 era o espírito de um índio Kuruáia que vivera entre os Šipáia. Perguntou ao “dono da palavra” por que não o tinha cumprimentado, e, depois de dançar, explicou que ainda não havia cantado direito, e recomeçou. Durante a dança ele quase não se movia do lugar, mantendo seu rosto voltado para o centro do círculo.

A dança foi outra vez incerrada por *Wubá*, como n.º 33.

Nas duas noites seguintes não se dançou, porque, creio, os índios estavam ocupados demais em trabalhar para seu patrão.

QUARTA NOITE

No dia 23 de setembro, às 20:45 horas, começou-se outra vez a dançar, e até às 23:15 horas apareceram quarenta e cinco almas dos mortos.

A dança do *Araψadaka* foi singular. Ele dançou em pé, à porta, enquanto que os demais dançarinos não fizeram a roda usual, mas se puseram em linha a seu lado, fazendo meias-voltas ocasionais.

QUINTA NOITE

Na noite seguinte (24 de setembro) a dança começou na mesma hora da véspera, e durou duas horas, sem que acontecesse nada digno de menção. Depois interrompeu-se a dança outra vez durante duas noites.

SEXTA NOITE

No dia 27 de setembro retomou-se a dança cedo, às 19 horas e 35 minutos. Três jaguares, parentes do *Apú šīψaiá*, apareceram, um atrás do outro. Colocou-se uma luz no pátio da frente e os jovens se esconderam. O jaguar saltou pela porta em posição agachada, e atravessou o terreiro com um pulo selvagem e felino, dirigindo-se ameaçadoramente às mulheres: “*kariurí sawizí ba ázu*” = “sou o filho de *Kariurí* (= *Apú šīψaiá*)” cantou. O canto do outro jaguar era: “*Wari wíwí ũ`na siáse iupá supá kī se`na wari wíwí*” = “Não bebo *kaširi* em cuia, só bebo *kaširi* em folhas de ubim.”

A seguir, dançou um dos espíritos de queixada, que avançou nas mulheres, mas foi trazido de volta ao círculo dos dançarinos pelo “dono da palavra”.

Neste dia retomou-se a distribuição de um pouco de *kaširi*. Às 21 horas e 50 minutos terminou a dança.

Na noite seguinte, dia 28 de setembro, começou-se às 20 horas e 45 minutos e se dançou até meia-noite e meia. No começo o ambiente foi um pouco estragado pela inconveniência dos cristãos presentes, que se metiam no meio dos dançarinos e tentavam seduzir as índias; felizmente, estes importunos não insistiram muito.

Wubá, nesta noite, dançou de modo extremamente alucina-

do. Corria atrás do “dono da palavra” e dos jovens pelo terreiro, perseguindo-os em todas as direções, a ponto de os flautistas terem que sair do caminho para não serem atropelados.

Ainda nesta noite, manifestou-se o espírito de um cego. Ele não cantava, só rosnavia; perdia o rumo e tinha que ser guiado de volta à roda pelo “dono da palavra”; quando se invertia o sentido da dança, ele só se virava com ajuda dos outros.

O eco, *Wubá taníne* = “*Wubá* leve”, também apareceu. Ele é o espírito de um homem que, em vida, contradizia a todos e se imiscuía em todas as conversas. Por isso, até hoje, seu espírito responde mesmo quando não se lhe dirige a palavra.

Após o término da dança, o pajé *Māwaré* me levou para dentro da casa e me mostrou a reserva de *kaširi* que, cuidadosamente coberta com folhas de bananeiras, se guardava para o fim da festa, no dia seguinte.

OITAVA NOITE: PREPARATIVOS

À tardinha do dia seguinte, 29 de setembro, todo o pessoal já estava sentado no pátio de dança antes do pôr do sol. Tostavam folhas de fumo e faziam charutos. A índia *Sandú*, que havia sido excluída da dança por causa da transgressão da lei de castidade, foi readmitida e se deixou pintar no rosto por uma colega, com desenhos de jenipapo. As mulheres pintavam os homens no rosto e no peito. O “dono da palavra” exibiu uma bela testeira de contas, da qual pendiam borlas vermelhas. Às vinte horas começou a dança.

Wubá dançou outra vez, para alegria de todos, sua dança grotesca, dando o grito “*Edjuwídjuwá! – Wá-wá-wá!*” que o coro acompanhava aos gritos.

EXORCISMO DE TEMPESTADE

Às dez e meia, a dança sofreu uma interrupção de meia hora, porque sobreveio uma tempestade e a chuva começou a cair. Um índio correu pelo terreiro, gritando “*Wáp! Wáp!*, e gesticulava com o braço direito contra o paredão das nuvens, como se as quisesse espantar, pronunciando algumas vezes: “*Jakarí ze ta ku!*” = “vá para o jacaré!” (que se deleita quando chove e os pântanos se alagam). Dois jovens o ajudaram por algum tempo neste trabalho, e, finalmente, a tempestade passou.

FESTIM DE *KASIRI* DOS *IÁNĀI*

Às 3 horas e 15 minutos da manhã houve uma pausa. Os *iánāi* bebiam *kaširi* na casa. Cada *iánāi* primeiro cantava, e depois bebia; ouvia-se sorver durante certo tempo, depois um gemer satisfeito, e por fim, o tropel dos pés a bater contra a parede. Neste momento, o *iánāi* estava bêbado. Assim fizeram sucessivamente todos os espíritos.

DISTRIBUIÇÃO DO *KASIRI*

Fora da casa, todos os participantes se dispuseram em linha, à esquerda e à direita dos flautistas, com o rosto voltado para a porta. Os músicos tocaram de maneira peculiar, e a linha dançava em direção à porta e voltava, sem ninguém virar o corpo, cantando: “*Wari ta' na pākē una pā kē*”, – ou seja: “Eu avanço no *kaširi*!”. No umbral da casa apareceu o vulto do espírito, com uma grande cuia cheia de *kaširi* nas mãos, cantando e, como os demais, dançando para frente e para trás. O espírito se

aproximou devagar, até que deu a cuia aos dois flautistas, que imediatamente pararam e beberam, enquanto os outros continuavam a cantar e, dando agora meias voltas, dançavam para frente e para trás. O espírito trouxe uma nova cuia; quem bebia, parava, devolvia a cuia vazia para o espírito e ia para o lado. Assim, cada um recebeu sua parte, que não foi pouca; na minha vez, tive muito que engolir! Este episódio durou meia hora; depois a dança continuou como dantes.

Uma espírito de nome *Nakuri* (= coelho), assim chamado porque tinha orelhas compridas demais, apareceu. Os flautistas deram-se os braços, e os outros dançarinos formaram com eles, dando-se as mãos, um círculo estreito ao redor de *Nakuri*, de onde este procurava inutilmente escapular, pelejando para passar debaixo das mãos. Por fim, saltou de repente por cima, com grande agilidade, fugindo em meio a gargalhadas gerais para dentro da casa.

FINAL DA DANÇA

Esta foi a última dança. O dia já clareava, mas a cantoria e a bebedeira continuavam sem parar. Os homens faziam entrementes flautas de taquara; as mulheres completavam sua pintura e a das crianças.

A RESTITUIÇÃO DO *ISÁWĪ*

Eram sete e meia da manhã, quando o pajé e o “dono da palavra”, sentados na antecâmara da casa, começaram a tocar flauta, de forma rápida e espasmódica, enquanto as mulheres cantavam no compartimento interno. Em seguida, o “dono da palavra” saiu com um companheiro para o terreiro da frente da casa; as mulheres, com as crianças pequenas, colocaram-se atrás dos dois, os rapazes e mais um homem à esquerda e à direita da entrada da casa, enquanto o pajé permanecia sentado na antecâmara. Os flautistas começaram a tocar o *mbokōri*, e os que estavam à porta gritavam: “*Wibē!*” Surgiu então um jovem índio, de nome *Badé*, do interior da casa, vestido com o *azašatá*, representando o espírito; ele cantava e dançava com os outros na roda, exatamente como tinham feito os *iánāi*, ao passo que o pajé, de seu assento, cantava numa outra melodia e fumava. Quando *Badé*, dançando, passou pela porta, *Māwaré* se levantou e o fez parar; abriu-lhe um pouco o *azašatá*, soprou fumaça de tabaco no peito do rapaz, pegou com ambas as mãos o lugar assoprado, tirando o *isáwī* que os *iánāi* tinham roubado aos dançarinos vivos durante a festa; colocou-o então sobre o peito de um dos dançarinos e soprou fumaça de tabaco em cima, repondo-o mediante este feitiço, no corpo de seu dono. Assim procedeu, sucessivamente, com todos os participantes, exceto com os músicos: tirava o *isáwī* da cabeça ou de outra parte qualquer do rapaz que representava o espírito, e o soprava para dentro de um outro, pelo mesmo local do corpo. Desta maneira, cada um recebia outra vez sua força vital, afastando-se. Em seguida, os músicos, *Badé* e o pajé entraram dançando na casa. O manto foi retirado de *Badé* e pendurado na parede; o pajé tirou, então, de suas dobras, os *isáwī* dos dois músicos e o de *Badé*, restituindo-os a seus donos. Depois guardou-se o manto, e o enfeite de palha foi pendurado numa vara. Às sete horas e cinquenta minutos da manhã a cena estava terminada.

FESTIM

Como havia sobrado uma grande quantidade de *kaširi*, rea-

lizou-se um grande festim na casa; aliás, todos, a não ser o pajé, já estavam mais ou menos bêbados nessa ocasião.

A resistência do pajé foi digna de admiração: ele dançava, cantava e bebia quase ininterruptamente, e incomparavelmente mais que quaisquer dos outros participantes. Enquanto estes, porém, no fim estavam tão cansados que mal se aguentavam em pé, e se mostravam claramente afetados pelo *kaširi*, não se via nele até esta hora o mínimo sinal, sequer na expressão dos olhos, de cansaço ou embriaguez. Parecia que ele se tornava tanto mais leve e ágil, quanto mais dançava, e a elasticidade com que, na última dança, como *Nakuru*, ele pulou por cima dos outros, foi simplesmente espantosa. *Māwaré* me disse, quando mencionei isto: “Assim vêes que não é como os cristãos pensam, e que não sou eu quem dança e canta e bebe, mas os *ianāi* que tomam o meu corpo. Como poderia eu sozinho aguentar, enquanto todos os outros se cansam e ficam bêbados?”

Entrementes, aumentava rapidamente a embriaguez dos participantes da festa. Três mulheres faziam um barulho infernal, tocando flautas de taquara e ao mesmo tempo cantando para dentro dos instrumentos; a mulher do “dono da palavra” gritava em voz estridente e alta; tentava dançar, mas cambaleava e quase caía. Os homens e rapazes cantavam cada um por si, andando para lá e para cá com seus bastões de dança. Um menino de 9 a 10 anos estava encostado numa parede, chorando; mexia desesperadamente com a cabeça, pintada de preto, segurando-se com a mão direita no braço de uma menina de mais ou menos a mesma idade, e com a esquerda em seu bastão de dança. No seu braço esquerdo tinha-se enganchado um pirralho de 5 anos, que olhava sério e preocupado para o rosto do maior, enquanto chupava uma banana. Às vezes o menino tinha acessos, e latia como um cão. Depois procurava inutilmente cantar e dançar. O “dono da palavra” andava de um lado para o outro, com seu filho pela mão, cantando em voz grave, sem ligar para sua mulher, que parecia presa de um acesso de loucura. *Badé* e um outro juntaram-se e dançavam, tocando flauta e indo de uma parede para outra, em ordem bastante sofrível; *Sandú* chorava e soluçava de dar pena. Por volta de meio dia, aumentou a bebedeira e diminuiu o barulho; até *Māwaré* estava bêbado agora. Às duas horas da tarde tudo estava quieto: os *Sipáia*, então, dormiam em paz, curando sua bebedeira. Foi somente lá pelas cinco horas da tarde que um outro acordou: ia tomar um banho no rio, e a lucidez lhe voltava.

Três dias depois, levaram o enfeite de palha para o mato e o jogaram fora; o manto, porém, que foi guardado na casa do pajé *Māwaré*, foi roído pelos ratos, fato este que deu muito o que pensar a *Māwaré*: achou que era sinal de sua morte iminente.

COMO OS IÁNĀI FORAM BUSCAR BADÉ

Durante o primeiro *ianāi karia*, frustrado pelos cristãos, aconteceu um caso que quero acrescentar aqui. Os espíritos já tinham-se manifestado na casa quando, de repente, uma índia começou a se lastimar em voz alta. Era a mãe de *Badé*, que abandonara a dança para ver seu filho, que jazia doente numa cama próxima; *Badé* estaria morrendo. Isto me parecia pouco provável, pois ele aparentemente sofria apenas de um distúrbio intestinal, e havia tomado um purgante. Todos acudiram, e acharam o rapaz no chão, debaixo da rede, imóvel, com o olhar fixo e vazio, feições emaciadas e o rosto pálido coberto de suor; estertorava; era o retrato perfeito de um moribundo. Levanta-

ram-no, e o deitaram na rede. *Māwaré* veio, assoprou-o com fumaça, fez-lhe massagens, bufou, espanou-o com um ramo verde etc.; por causa da multidão, não pude ver bem o que ele aranjava. Seja como for, *Badé* superou o acesso com rapidez notável. Depois *Māwaré* explicou a todos os presentes o seguinte: os *ianāi*, ao chegarem teriam sentido falta de seu parente; foram procurá-lo em sua rede e quiseram obrigá-lo a comparecer à dança, e nisto jogaram-no ao chão.

Mais tarde, perguntei a *Badé* o que ele tinha tido a ver com isto, e ele me disse que naquela ocasião, de fato, ele vira espíritos, mas que não sabia o que fizeram com ele.

PASĀWITAPA

No dia 16 de novembro de 1918 assisti, também na Boca do Baú, a uma outra cerimônia religiosa, de nome *Pasāwītapa*, cuja idéia básica é a mesma da cerimônia final do *ianāi karia*. Os espíritos roubam o *isāwī*, a força vital dos vivos; os assim lesados minguam e morrem, se não se lhes restitui o *isāwī*. Para conseguir tal restituição, o pajé manda preparar *kaširi* e comida, e convida os *ianāi* para um banquete. Estes caem no engodo e vêm à casa; aí o pajé lhes toma os *isāwī* e os restitui a seus donos. Ele pega os *isāwī* com ambas as mãos, coloca-os sobre o peito da pessoa, e sopra. Em seguida, coloca um floco de algodão sobre o local, dá ao paciente um beijú e *kaširi* não-fermentado, e a doença desaparece.

Na data mencionada os *Sipáia* se reuniram, de noite, na casa de *Māwaré*. Este se dirigiu para o interior escuro da casa, e, às 18 horas e 45 minutos, o canto, um tropel, gemidos, pancadas contra a parede e outros ruídos anunciavam que os *ianāi* tinham chegado. Entabulou-se um longo diálogo entre eles e o “dono da palavra”, que estava de pé ao lado da porta; em seguida, ouviu-se nova cantoria dentro da casa, e *Badé* foi chamado em primeiro lugar. Ele entrou desconfiado e receoso na antecâmara, e ficou um momento parado, de pé, no umbral da porta que leva ao quarto interno. Não pude ver o que aconteceu com ele lá, por causa da escuridão. Quando voltou, segurava o beijú e o algodão sobre o peito nu, tão sério, tão solene, como o cristão mais fervoroso ao receber a hóstia. Depois entraram dois meninos e uma menina, que foram providos da mesma maneira. A seguir entraram dois homens, e voltaram com cuias cheias de beijus, farinha, peixe e *kaširi*, que colocaram no pátio externo. Cada um dos presentes tirou um beijú; as mulheres e crianças se sentaram para comer, mas foram tão perturbadas pelas inconveniências dos cristãos presentes, que foram obrigadas a se levantar e terminar a refeição em outro local. Neste meio tempo, chegaram à casa mais espíritos; ouvia-se como eles cantavam, bebiam *kaširi* e mexiam com as cuias. Por fim, escutou-se uma animada cantoria, e às 21 horas o pajé ressurgiu da casa. Fez-se uma pausa de duas horas, durante a qual os *Sipáia* esperaram pacientemente que os cristãos importunos fossem para casa; finalmente, quando o último tinha ido embora, começaram de novo seu banquete, que durou até o dia seguinte.

V

OS GRANDES FEITICEIROS DOS TEMPOS ANTIGOS

Havia na antiguidade uma classe de pajés, os *Piawá*, cuja única preocupação era aprimorar fisicamente a humanidade o máximo possível. Raras vezes, porém, obtiveram êxito, mesmo parcial, em sua obra; na maioria dos casos, a tolice e a má von-

tade humanas destruíam o trabalho dos *Piawá*.

DJIBIDJIBIZÁ

“O *Piawá* (*Djibidjibizá*) queria tomar os homens imortais. Recomendou-lhes esperar na margem do rio, aonde passariam três ubás; deveriam saudar e beijar o demônio que estivesse sentado na última canoa. Primeiro passou *Akākānĩ*; ele trazia em sua ubá uma grande cesta, cheia de carne podre, que fedia terrivelmente. Os homens acorreram para saudá-lo, mas o fedor os fez recuar; pensaram que este, certamente, devia ser a morte. Depois passou, na sua ubá, a morte *Basē-basē*; parecia um homem comum, e eles o receberam e beijaram. Quando, em seguida, *Djibidjibizá* veio e viu que tinham escolhido a morte, ficou com raiva. “Tudo que para vós faço, estragais-me sempre, fazeis tudo errado!” As cobras, as árvores e as pedras não acolheram a morte, mas esperaram a chegada do demônio da imortalidade. Se os homens tivessem feito o que o *Piawá* queria, teriam se tornado iguais às cobras, que, quando ficam velhas, largam a pele e rejuvenescem.”

AKĀKĀNĨ

“Depois que fracassara a tentativa de tornar os homens imortais, o já mencionado *Akākānĩ* procurou fazê-los, pelo menos, o mais resistente possível contra a morte. A princípio os homens tinham o coração na sola do pé; quando pisavam num espinho, morriam. *Akākānĩ* deslocou, então, o coração da sola para o tornozelo; mas, quando um homem era ferroadado por uma arraia, morria também. Depois o deslocou para o Joelho, mas os homens, ainda assim, morriam demasiado facilmente, por causa de qualquer pancada ou queda. Colocou-lhes finalmente o coração dentro do peito, e assim ficou melhor. Depois, também quis fazer os homens à prova de flechas. Ordenou-lhes que se abstivessem de relações sexuais no dia antes do feitiço. Então, assoprou-os e mandou que todos se sentassem em fila. Tomou de seu arco e atirou uma flecha de taquara contra o peito de cada um; os projéteis resvalaram, e todos ficaram alegres e bateram palmas. Quando chegou a vez do último, o *piawá* percebeu que este havia transgredido a lei de castidade. Por isto, quis adiar a experiência com este homem para o dia seguinte, mas o homem negou qualquer transgressão e exigiu ser submetido à prova imediatamente. *Akākānĩ* recusou várias vezes, pois tinha certeza do desfecho infeliz, mas o homem insistiu e chamou o *piawá* de mentiroso. Este, enfim, atirou e a flecha trespassou o homem, matando-o. Com isto, desfez-se o feitiço nos outros também, e eis porque hoje os homens não são invulneráveis.”

CONFUSÃO DE LÍNGUAS

“No princípio havia só uma língua, comum aos cristãos e a todos os índios. Um *piawá* comunicou aos *Sipáia* que à noite passaria um demônio; eles deviam ficar acordados até a sua passagem, e falar com ele. Os índios, porém, não se incomodaram com o conselho e adormeceram. Quando o demônio chegou e chamou, só os cristãos estavam acordados; eles o saudaram e conversaram com ele. Os índios, na manhã seguinte, não compreenderam mais a língua dos cristãos, para grande aborrecimento do *piawá*.”

DOENÇAS VENÉREAS

“Lá, onde céu e terra se tocam, vivia um *piawá*. Ele ordenou às mulheres dos índios que se abstivessem de relações sexuais e mandou-as, no dia seguinte, sentar-se ao chão de pernas abertas. Depois assoprou-as e bateu com uma taboca no chão; aí, apareceram penas de arara na genitália delas. O *piawá* fazia este feitiço frequentemente. Uma vez, entretanto, achava-se entre as mulheres uma que havia desobedecido à ordem; quando o *piawá* fez o feitiço, surgiram imediatamente em seu corpo os sinais de doenças venéreas. O feiticeiro tomou-se de raiva, matou a mulher e jogou seu cadáver para os urubus comerem. De seus ossos, entretanto, surgiu outra mulher. Os antebraços e pernas prolongaram-se por um bom pedaço além do cotovelo e do Joelho; tinha um corpo gordo, cabeça larga e orelhas de pau. Ela foi ao *piawá* e lhe perguntou se não era bonita. Este a levou consigo no mato para caçar, e, quando já estavam longe da aldeia, separou-se dela sob o pretexto de querer caçar um mutum. Mas o que fez foi voltar correndo sozinho para casa, e a mulher não foi mais vista.”

O pagé *Māwaré* contestava que esta lenda fosse dos *Šipáia*; ela talvez seja dos *Kuruáia*, pois o índio *Candão*, que ma contou, era mestiço de *Kuruáia*.

Já descrevi mais atrás como um *piawá* queria mudar os homens da terra para o céu. Quero aqui registrar apenas mais uma lenda sobre um outro grande feiticeiro da antiguidade, apesar deste não pertencer propriamente à classe dos *piawá*; segundo a opinião de alguns, ele era filho de *Marušáwa*, para cuja companhia se retirou após o término de sua vida terrestre.

WAISÁ

“Numa aldeia dos *Šipáia* vivia um menino chamado *Waisá*, que era desprezado e maltratado por todos. Não tinha rede, e dormia junto com os cachorros, no chão. Um índio, que era feiticeiro, teve pena dele. Deu-lhe uma rede nova e disse: “Espere, que farei de ti um homem, e também terá uma mulher!” Daí em diante, o menino passou a viver na companhia do feiticeiro. Quando chegou aos 12 anos, o feiticeiro o levou ao mato, conduzindo-o até à árvore mágica *puririkú*, cuja proximidade faz os profanos desmaiarem, e de cuja seiva bebem os pagés. A uns trinta passos desta árvore, *Waisá* caiu como morto, só voltando a si de tarde. No dia seguinte, o pagé o levou outra vez à árvore; o menino conseguiu chegar mais perto, antes de perder os sentidos, e não demorou mais tanto tempo a voltar a si quanto da primeira vez. Assim, o pagé o acostumou devagar à proximidade da árvore, até que o menino conseguiu tocar a *puririkú* sem que esta lhe fizesse mal. Depois, o pagé o fez jejuar: não podia comer caldo de peixe quente, nem comidas pesadas, só peixinhos fritos. *Waisá* se tornou um grande feiticeiro, e, por isso, tinha três mulheres. Ele inventou as facas e os machados de pedra; mas, apesar de todos os seus feitiços, não conseguiu dar a estes instrumentos a dureza necessária; perdiam logo o fio e quebravam. Ele então decidiu descer o rio com seu pessoal em busca de outro material. Certa hora, pararam e desembarcaram na margem para comer. Durante a refeição, *Waisá* mandou a mais jovem de suas mulheres de volta à ubá, para buscar mais farinha. Quando ela chegou às canoas, encontrou um rapaz que lhe propôs copularem. A moça, de início, se recusou, com medo de *Waisá*, mas o homem insistiu

tanto que ela se entregou. Os dois ficaram grudados pelas coxas, e não conseguiram mais se separar. *Waisá*, impaciente, mandou outra pessoa até a ubá; esta viu o que acontecera aos dois e chamou o feiticeiro. Quando a mulher viu seu marido se aproximar, tentou se desculpar, dizendo que o rapaz a tinha violentado. *Waisá*, porém, assoprou o par, e eles rolaram juntos para dentro do rio, submergindo. Quando reapareceram, estavam transformados em botos. *Waisá* continuou a viagem. Quando, depois de alguns dias, passou de novo pelo local, uma porção de botos de todos os tamanhos brincava na água. Os irmãos da mulher resolveram então matar *Waisá*, para vingar o feitiço que atingira sua irmã. Procuraram abatê-lo de emboscada, mas as flechas não o alcançaram, caindo no chão à sua frente. Atacaram-no com bordunas, mas *Waisá* afundava no solo antes que uma pancada o pegasse, ressurgindo mais adiante com seus companheiros. Seus inimigos então resolveram esperar; até que, uma vez, *Waisá* comia sentado sobre uma pedra enorme, e eles imaginaram que ele não conseguiria escapular para dentro da pedra. Quando o golpearam, porém, *Waisá* afundou dentro da pedra e os golpes se abateram sobre o vazio.. Depois, *Waisá* viajou rio abaixo, e nunca mais voltou.

VI LENDAS DE ANIMAIS

O JAGUAR E O TATU

“Um jaguar fora picado por uma cobra e morreu. O tatu achou os ossos e levou alguns consigo. Fabricou uma flauta com eles, e se pôs a tocar, cantando que matara um jaguar. Um outro jaguar passava, e o ouviu; quando, porém, se aproximou, o tatu mudou a canção. “O que cantas tu aí?” perguntou-lhe o jaguar, “que mataste um jaguar?” – “Não”, respondeu o tatu, “eu cantava assim”: e cantou de maneira diferente. Nisto, ele foi recuando devagar para um buraco, e quando conseguiu entrar disse ao jaguar: “Tu ouviste certo, matei um dos teus parentes! Aí tens o osso dele!” E o tatu lhe jogou a flauta de osso. O jaguar apanhou o osso e foi embora. Algum tempo depois, ele encontrou novamente o tatu. Ele estava sentado na entrada do seu buraco; quando viu o jaguar chegar, fez menção de correr para dentro. Mas o jaguar disse que ficasse, e que não tivesse medo. “Fica então onde estás!” respondeu-lhe o tatu; mas o jaguar arremessou-se com um pulo para a boca do buraco. O tatu fugiu para dentro e jogou-lhe, com as patas traseiras, terra nos olhos.”

O JAGUAR E O TAMANDUÁ

“O jaguar não podia mais enxergar. O tamanduá veio e se ofereceu para curá-lo; o que fez, contudo, foi lhe arrancar ambos os olhos, e o jaguar ficou completamente cego. Vieram o jacamim e o mutum, e o jaguar lhes contou sua sina. O jacamim mandou que seu companheiro trouxesse resina de jutá; fabricou um par de olhos que colocou na cara do jaguar. Este quis, então, vingar-se do tamanduá, e as aves o aconselharam a ficar de emboscada no bebedouro. O jaguar deitou-se no alto de uma árvore e ficou à espreita do tamanduá. Quando este chegou, e viu seu inimigo, disse: “Oh, compadre, será que estás aí de emboscada para me matar?” – “Não”, respondeu aquele,

“bem que tu me arrancaste os olhos, mas agora já tenho um novo par, não tenho mais raiva de ti!” Mas, quando o tamanduá chegou um pouco mais perto, o jaguar saltou para pegá-lo. O tamanduá se desviou, e o jaguar caiu no chão. “Ensina-me a pular assim, para que eu também possa pegar bichos!” zombou o tamanduá. O jaguar saltou novamente, mas o tamanduá se agachou e ele passou por cima. Não havia jeito do jaguar conseguir pegá-lo. Ficou mais uma vez de emboscada no bebedouro, mas não teve melhor resultado; até que, por fim, desistiu dos seus planos de vingança.”

JAGUAR, CUTIA E SAPO

“Algumas cutias fêmeas foram ao mato, para comer frutas de uma árvore. Um jaguar se aproximou sorratamente, pulou no meio delas, apanhou uma e a comeu. As outras fugiram, mas o jaguar as perseguiu, pegou e matou uma atrás da outra. Por fim, sobrou só uma, com seu filhote. Fugiu pela mata adentro até que chegou perto de uma árvore, na qual, bem no alto, num oco do pau, morava o sapo *Arí*. A cutia implorou-lhe por auxílio, e *Arí* respondeu que trepasse pelo cipó torcido como uma escada (*iψuá zéra zéra*; língua geral: *Jabuti mutá*), que passava ao lado do seu buraco. Assim, a cutia se refugiou depressa com seu filhote na morada do sapo, que dentro do tronco oco tinha um aposento bonito e espaçoso. Pouco depois, veio o jaguar e chamou. *Arí* saiu, sentou-se sobre o cipó ao lado da porta de sua casa e respondeu. “Não sabes aonde foi parar a cutia que estava perseguindo?” perguntou o jaguar. “Sim”, respondeu *Arí*, “ela está cá em cima, comigo!” A cutia assustou-se muito com isto: “Porque me traíste?” – “Fica quieta”, tranquizou-a *Arí*, “ele não vem cá!” O jaguar falou outra vez: “Jogue a cutia para baixo!” – “Não”, retrucou o sapo, “sob e vem buscá-la, se não ela se esborracha no chão e tu não teras nada dela!” – “Joga-a bem devagar, eu a apanharei!”, disse o jaguar; mas *Arí* respondeu: “Não, é melhor tu vires cá em cima, assim a levas na boca para baixo.” O jaguar, então, trepou pelo cipó acima. *Arí*, neste meio tempo, entrou aonde estava sua mulher e mandou que lhe desse um pouco de leite numa cuia. Quando o jaguar já estava bem perto da entrada, *Arí* despejou-lhe o conteúdo da cuia na cabeça. Assim que o jaguar sentiu o leite de sapo lhe arder nos olhos, soltou o cipó, caiu e morreu da queda. Os urubus vieram, e perguntaram a *Arí*: “Como foi que aconteceu isto?” “Bem”, respondeu o sapo, “cuidem dele; eu o tinha convidado para comer, mas ele caiu da escada e morreu”. Os urubus apanharam o jaguar morto e o comeram. A cutia, então, quis seguir viagem, mas *Arí* a convidou para ficar mais tempo. Todo dia o sapo ia com uma cuia cheia de leite para a margem de uma lagoa, e matava toda espécie de aves do brejo, jogando-lhes leite nos olhos. Ele sempre trazia para casa grande quantidade dessas aves. *Arí* só deixou os dois partirem depois que o filho da cutia já estava crescendo.”

O JABOTI E A ARARA

“O jaboti conheceu, numa festa aonde tocara flauta, a filha da arara vermelha, e se apaixonou por ela. Foi ter com o pai desta, e lhe contou uma longa estória, cheia de mentiras, sobre suas boas qualidades, sobre as plantações que tinha, e lhe pediu a filha para esposa. Assim, as araras lhe deram a moça. Um dia, entretanto, quando tinha que ir com a família do sogro apa-

nhar frutas, inventou uma desculpa para esconder que não sabia trepar em árvores. Disse que o pé lhe doía muito, e por isso não podia subir, naquele dia, à árvore, e pediu que os cunhados lhe jogassem algumas frutas para sua mulher. Estes assim o fizeram. Outro dia, quando o jaboti teve novamente de ir apanhar frutas, disse a todo mundo: “Destas vou subir!” Mas, enquanto isso, planejava uma nova desculpa. Quando chegaram ao pomar, havia um tronco de tucum no chão, cheio de espinhos. O jaboti fechou os olhos, pisou no tronco e enfiou um espinho no pé até o osso. O espinho quebrou dentro da carne, e o jaboti lamentou: “Que desgraça, sempre! Agora não posso subir no pé de fruta outra vez!” Quando seu pé já estava curado, foi de novo com as araras no mato, para a coleta de frutas, e novamente fingiu-se muito ansioso para subir nas árvores. Mas, quando atravessavam um pedregal, cheio de blocos pontiagudos, bateu com seu pé propositalmente contra uma quina, rachando a unha. Lamentou depois seu repetido azar, que não permitia que subisse nas árvores. Mas seus cunhados começavam a ficar desconfiados; da vez seguinte, o apertaram, e ele teve que confessar que não sabia trepar em árvores. Tiraram-lhe então a mulher e o expulsaram, pois não queriam com eles alguém que não prestava para nada. Algum tempo depois, houve uma festa na casa dos jabotis, e as araras também foram convidadas. Aquele jaboti, que tinha sido casado com a moçarara, tinha-se pintado todo com jenipapo, e se enfeitado ricamente com miçangas, pulseiras, brincos etc. As araras não o reconheceram mais. Sua antiga mulher reparou nele, e o achou bonito. Perguntou aos outros quem era, mas não obteve uma resposta certa. Então ela se apaixonou por seu antigo marido: foi a seu pai e disse que queria se casar com aquele jaboti. O velho-arara, então, chamou o jaboti e lhe ofereceu sua filha como esposa, porque ele também o achara bonito e não imaginava que fosse seu antigo genro. O jaboti aceitou a oferta do pai-arara e recebeu imediatamente a mulher. Quando, porém, a festa estava para terminar, chamou-a para que fosse com ele um pouco adiante. Levou-a, sem que os demais percebessem, para uma caverna, entrou com ela e bloqueou a entrada por dentro com terra. Quando a festa terminou, e as araras quiseram ir para casa, procuraram em vão o casal, para levá-lo. Não o encontraram, e finalmente voltaram sozinhos. O casal ficou com os jabotis e passou a viver à moda destes.”

A VIAGEM SEM RUMO

“Os homens da aldeia foram para a guerra; seguiam em fila indiana. No caminho, o último da fila viu um buraco redondo e liso no chão. Querendo examinar o que estava dentro, meteu a mão nele; nisto o buraco se fechou, segurando-o, enquanto os outros prosseguiram. O homem procurou inutilmente se safar, e, enquanto lutava, caiu a noite. De manhã, chegou o dono do buraco: um demônio em forma humana, com cabelos nos braços e nas pernas e com uma longa barba. Tinha um bordão que chamava de *Kari*; quando arremessava este bordão ao solo, diante de si, este continuava a pular, rodopiando. O demônio conversava com sua arma: “Tu, meu *Kari*, que nunca perdes uma presa, vê se apanhas alguma coisa!” Aí o bordão saltou sobre o homem e o golpeou diversas vezes na nuca. O homem se fingiu de morto. Quando o demônio se aproximou, examinou-o minuciosamente, para ver se estava morto de fato. Beliscou-o nos olhos e no pênis, fez-lhe cócega debaixo dos braços e nas solas dos pés, soprou-lhe dentro do nariz e lhe

meteu pauzinhos dentro dos ouvidos, mas o homem aguentou firme. O demônio, então, fez um grande balaio de folhas de palmeira, que estavam cheias de tocandiras e formigas de fogo. Enfiou nele o homem, de cabeça para baixo, e tomou o balaio às costas. O homem, no começo, ficou absolutamente quieto; depois, com muito cuidado, mexeu uma mão para tirar uma formiga de fogo do olho. Imediatamente o demônio ficou desconfiado: descansou o balaio e examinou o homem de novo, para ver se ele ainda estava vivo. Enfiou espinhos profundamente em seus tornozelos, e experimentou-o de toda maneira, mas o homem conservou-se imóvel; assim, o demônio o levou consigo. Já nas proximidades da sua casa, tirou o balaio, encostou-o numa árvore e saiu andando, dizendo: “Vou mandar meu filho buscá-lo.” Um pouquinho adiante, entretanto, parou de novo e observou durante muito tempo o balaio; mas como nada se mexeu, foi embora. O homem então, rebentou o embrulho e fugiu. Quando o filho do demônio chegou, achou somente o balaio vazio e rasgado. Voltou, e contou o ocorrido a seu pai. Este ficou absolutamente furioso e começou imediatamente a perseguição. Chegando ao local onde o homem fugira, jogou seu *Kari* em diversas direções, até que este encontrou a pista do fugitivo, seguindo por ela. Quando o homem se viu perseguido, escondeu-se dentro de uma árvore ôca. O bordão o alcançou, e ficou batendo na árvore até seu dono chegar. Como já era muito tarde, o demônio colocou uma grande pedra na boca do buraco e voltou para casa, adiando a matança para a manhã seguinte.

O homem forcejou inutilmente para afastar a pedra com os pés. Foi então que viu, por uma fenda, um quati-puru, a comer nozes. “Se tu fosses gente”, lamentou o homem, “ajudar-meias, mas és apenas um quati-puru”. O animal primeiro fez como se não tivesse ouvido nada; depois, perguntou: “O que tu disseste?” O homem lhe contou sua estória. “Ajudar-te-ei”, disse o quati-puru. Chamou seus companheiros e começou a roer a árvore. Quando havia feito apenas um pequeno buraco, seus dentinhos se quebraram. Imediatamente um outro quati-puru continuou o trabalho, e quando seus dentes também quebraram, outro continuou; e assim, trabalharam até que o buraco estava grande o bastante para que o homem pudesse passar a cabeça. Aí o quati-puru chamou suas primas, as pacas e cutias, e todas trabalharam até que se lhes quebraram os dentes. “Depressa, depressa”, insistia o homem, “já está querendo amanhecer!” O quati-puru então chamou seu avô, a capivara, e esta veio com mais duas de sua espécie. Roeram uma e depois a outra, e quando à última quebrou os dentes o buraco já tinha largura bastante para que o homem pudesse sair. Ele agradeceu aos animais e fugiu, pois já ouvia chegar o demônio, a conversar com seu bordão. Então o homem se refugiou em cima de uma árvore. O bordão chegou ao tronco, e bateu até que seu dono se aproximou. “Ah, estás aí”, ele falou para o fugitivo. Aí chamou uma cobra e a mandou trepar na árvore, para jogar o homem para baixo. O homem, porém, arrancou um galho, e quando a cobra veio subindo pelo tronco, bateu-lhe na cabeça e ela caiu. O demônio, então, chamou uma porção de cobras e as mandou sitiarem a árvore, enquanto ele ia buscar um machado. Quando ele se afastou, entretanto, o homem andou, passando pelos galhos, de uma árvore para outra, conseguindo mais adiante descer ao chão e fugir.”

(Deste ponto em diante a estória foi retomada por um outro narrador, o Sipáia *Caripá*, de tal modo a ligar a lenda acima com a do homem que matou o sol antropófago jogando-lhe um

cacho de inajá na cabeça, e identificando o demônio do *Kari* com o sol).

“Ele chegou à margem de um rio grande; em suas águas viu um gigantesco jacaré, em cujo lombo tinham crescido sororocas e outros arbustos, e até uma embaúba. O homem chamou o monstro e lhe pediu que o transportasse para o outro lado. O jacaré veio até a margem, mandou-o subir na embaúba e saiu nadando com ele. Nisto, o demônio chegou na margem e gritou ao jacaré que lhe entregasse o homem; mas o jacaré retrucou que aquele ele não havia mais de comer. Quando eles já estavam bem longe, dentro do rio, o jacaré peidou e disse ao homem: “Xinga-me de peidorreiro!” — “Não, jacaré,” respondeu o homem, “porque te devo chamar assim?” — “Diz, então, que sou feio!” — “Por que, jacaré, se tu és bonito?!” Assim, o homem foi tentando o jacaré, até que chegaram à outra margem. “Ah”, o homem se agarrou na ramagem de uma piranheira, subiu e gritou: “Ó jacaré feio, barrigudo, peidorreiro!” “Ah,” exclamou o jacaré, saltando furioso e inutilmente, para pegá-lo, “queria que tivesses dito isto no rio, eu te teria comido!”

O homem seguiu viagem. Chegou a uma cabana onde morava um inhambu; ali haviam três redes armadas, e o homem lhe pediu pousada numa. “Onde posso arranjar uma rede para ti?” respondeu a ave, “não tenho nenhuma de sobra” — “Deixa-me dormir nessa”, pediu o homem. — “Esta é para a minha asa”. — “E aquela?” — “Para minha outra asa!” — “E a terceira?” — “Para as minhas pernas!” Aí o homem, apesar dos protestos do inhambu, deitou-se numa das redes, mas a corda rebentou e o inhambu voou, assobiando. O homem teve que passar a noite no chão, e na manhã seguinte continuou a viagem. Na tardinha deste dia, chegou a uma tapera e pernitoou numa cabana meio destruída. Durante a noite, ouviu alguém cantar atrás da cabana; mas quando revistou o local, de manhã, só achou um crânio. Apanhou-o e o colocou num lugar aonde a chuva não o molhasse. Depois foi dar na casa de uma anta que era casada com um jaguar. A anta o recebeu amigavelmente, chamou-o de filho e lhe deu bastante para comer, pois havia muito alimento em casa. Quando caiu a noite, ela o escondeu debaixo de uma grande travessa. Nisto, o jaguar chegou em casa; farejou e disse: “Aqui há alguma coisa escondida!” A anta lhe deu logo uma grande tigela de *kaširi* e o fez comer com fatura. Quando o jaguar estava repleto de comida, a anta lhe contou que seu filho tinha voltado. “Aquele, que se perdeu no mato?” perguntou o jaguar. “Aquele mesmo!” respondeu a anta, deixando o homem sair para que falasse com o jaguar. Conversaram; mas, como a anta lhe tinha aconselhado, o homem não tirou seus olhos dos do jaguar, senão este o teria devorado. Na manhã seguinte, o jaguar lhe ensinou o caminho a seguir, saindo à sua frente para o mato. A anta, porém, levou o homem em seguida por um outro caminho, porque naquele a onça estava de tocaia para comê-lo. Assim, o homem andou perdido durante muito tempo pela floresta. De noite ouvia as arapuãs conversarem, como as pessoas, em suas colméias, e de manhã só precisava ir na direção das vozes para encontrar sempre mel em abundância. Toda noite ouvia tocar flauta no mato, mas de manhã só encontrava as tabocas metidas em buracos no chão; ele, entretanto, aprendeu as melodias. Por fim, chegou à habitação de um casal de antas. O marido estava dormindo e roncava alto, mas a mulher o recebeu e lhe deu de comer e de beber. Depois, foi acordar seu marido. Bateu-lhe com um pau na perna, mas ele apenas se mexeu. Bateu-lhe então na outra perna, mas ele também só se mexeu, continuando a dormir. “Não lhe

bata assim!” interveio o homem. “O que tem?”, respondeu a anta, “ele tem um sono profundo demais!” Aí deu duas pancadas na testa do marido; com estas ele acordou, perguntando o que havia. A mulher apresentou o hóspede, e pediu ao marido que o entretivesse. Na manhã seguinte, a anta disse ao homem que não estava muito longe de sua aldeia, e lhe indicou o caminho. O homem foi embora, e em pouco tempo chegava a um caminho, que reconheceu como um dos que levava à sua aldeia. Quando ele, afinal, retornou ao meio de seus parentes, estes quase não acreditavam que fosse ele mesmo. Seu filho pequeno já estava bem crescido, sua mulher pensava que ele tivesse morrido e tinha cortado o cabelo, que já estava comprido de novo. Ele ensinou aos companheiros da tribo as melodias que aprendeu no mato, e assim obtivemos a música de flauta.”

O URUBU-REI

“Um índio gostava de matar caça por divertimento e deixá-la aos urubus. Costumava então esconder-se perto da carniça e matar os urubus que acorriam, ou apanhá-los para brincar com eles. Fez isto tantas vezes que acabou aprendendo a língua dos urubus. Uma vez, matou uma capivara e se escondeu perto, na tocaia. Os urubus desceram, e o índio ouvia o que eles conversavam: “Onde tu o viste?” — “Ele passou por lá”, e assim por diante. Falavam de seu chefe, o urubu-rei. Logo depois exclamaram: “Lá vem ele!”, o urubu-rei vinha voando. Nas asas só tinha penugem, e do peito lhe pendia, num cordão, um osso comprido. Dilacerou a capivara e bebeu o sangue. Ao fazê-lo, levantou a cabeça; o homem lhe desfechou uma flecha no peito, e ele caiu morto. Os urubus gritaram, furiosos: “Quem fez isto?” Aí o homem ficou com medo e fugiu de seu esconderijo, mas os urubus o alcançaram e, lançando-se sobre ele, insultaram-no por ter morto seu chefe: “Agora és tu mesmo que tens de ir conosco em seu lugar, senão o pai dele ficará zangado!”, exigiram eles. Colaram-lhe penas, colocaram-lhe um bico, pintaram-no e o transformaram em urubu-rei. Por ser muito magro, ensinaram-lhe o que devia dizer quando chegasse ao velho urubu-rei: tinha passado mal nessa viagem e ficado doente. Disseram que devia chamar o velho de “pai” e olhar sempre em seus olhos, quando falasse com ele. Além disto, deveria, quando fosse tomar banho com as três mulheres do morto, pendurar o cordão com o osso num determinado pau que havia no local de banho. Em seguida, voaram todos em direção ao céu; lá moravam os urubus. Aqui, na terra, eles enchem o papo com carniça; lá em cima vomitam-na, cozinham-na em potes e só então a comem. O homem não quis comer desta comida. Um pequeno gavião, então, o convidou à sua casa, oferecendo-lhe boa carne assada. Depois, foi tomar banho com as três mulheres de seu antecessor. Ele pendurou corretamente o osso em seu lugar, mas as mulheres o observavam desconfiadas, percebendo que não era o verdadeiro urubu-rei. Foi, então, cumprimentar o velho; mas, ao conversar com este, desviou o olhar, e assim o velho também notou logo que ele não era seu filho. Nisto, o urubu que o tinha transformado em ave chamou-o, e lhe disse que fugisse o mais depressa possível, senão o velho o mataria. Ele vôou outra vez, junto com os urubus, para a terra, e ali eles lhe devolveram sua forma humana. Mas aquele que o transformara assoprou-o no alto da cabeça e puxou-lhe o *isãwĩ*. O homem voltou para os seus, mas passou a estar constantemente doente e com febre. Por fim, um pajé tratou do caso: foi ao céu ter com os urubus, e conseguiu roubar-lhes o

isãwĩ do homem, o que muito enraiveceu os urubus. Trouxe-o para o homem, introduzindo-o de novo pelo alto da cabeça; com isto, o homem ficou bom depressa.”

VII TRADIÇÕES HISTÓRICAS E SEMI-HISTÓRICAS

A memória dos Šipáia acerca de seu passado histórico é cheia de tradições, mais ou menos lendárias, de lutas intermináveis com as tribos vizinhas. Apesar de terem estado em clara desvantagem diante da maioria destas tribos, os Šipáia foram certamente, em tempos passados, uma tribo belicosa, como também nos atestam as escassas notícias dos missionários jesuítas. Ainda hoje, os índios gostam muito de descrever as velhas expedições guerreiras e as lutas no rio, e me foram contadas muito mais aventuras do que aqui registrei.

OS ŠIPÁIA NO XINGU

“*Kamy* era o chefe dos Šipáia quando estes, em tempos passados, moravam no Gorgulho do Barbado, no rio Curuá. Naquele tempo, os cristãos ainda não tinham chegado até o rio Iriri. Apareceu então, vindo do Xingu, um Šipáia de nome *Wakáβu*. Ele crescera no meio dos Jurúna, e estava mais ligado a estes que aos de sua tribo. Os Šipáia viviam naquela ocasião meio em guerra, meio em paz com os Jurúna; isto é, estes, que já naquele tempo tinham contato com os cristãos, subiam às vezes o Iriri em suas ubás para negociar com os Šipáia; fingiam-se então de amigos, mas depois atacavam sorrateiramente Šipáia que se achassem sozinhos, matavam-nos e os comiam. *Wakáβu*, que tomara parte ativa nestas expedições, fez valer sua descendência, quando veio com os Jurúna ao Curuá, para ganhar influência sobre os Šipáia: queria ser seu chefe, para submetê-los aos desígnios dos Jurúna. Uma grande parte da tribo mostrou-se favorável a ele, mas ele encontrou a oposição do chefe *Kamy*, que era de natureza selvagem e violenta, nada querendo saber da união dos Šipáia aos Jurúna. Uma vez, a gente de *Wakáβu* convidou *Kamy* para comer peixe. O peixe, porém, ainda estava meio cru. Isto deixou *Kamy* furioso; reuniu sua gente e ordenou que o seguissem para o mato, pois estava cansado de comer peixe cru igual a uma ariranha. Grande parte dos Šipáia lhe obedeceram, e *Kamy* levantou acampamento com eles, ameaçando matar qualquer um mais que lhe seguisse. Foram, por terra, até o rio Iriri, subiram este, e atravessaram para o alto Xingu, aonde *Kamy* e sua horda se fixaram. *Wakáβu* foi logo depois morto e comido por seu próprio irmão, quando se achava em meio a seus partidários, pois assassinou, segundo o velho costume Jurúna, a mulher deste de tocaia.”

Os Šipáia, no alto Xingu, estavam em posição difícil contra as tribos estranhas e inimigas; por isso, quando *Kamy* estava para morrer, chamou seu parente *Tai* e lhe recomendou guiar a horda para sua antiga pátria no Iriri. *Tai*, que era casado com uma índia roubada da tribo dos *Arupai*, foi primeiro visitar os Šipáia, no Iriri, para ver como andavam as coisas por lá, saber se iam ser bem recebidos; depois voltou com vários Šipáia de lá, entre eles seus irmãos, para buscar toda a horda. No caminho, chegaram à aldeia dos *Arupai*, que *Tai* conhecia bem.

Este deixou sua mulher sob a vigilância de um dos seus irmãos, do outro lado do rio, e se aproximou com o outro irmão. Os *Arupai* o chamaram, e o convidaram a saltar e beber *kaširi*. *Tai*, a princípio, só queria beber na ubá, mas eles insistiram que subisse à aldeia, que não tivesse medo. Os dois Šipáia, então, foram à aldeia, e os *Arupai* deram a cada um uma cuia cheia de *kaširi*. Enquanto *Tai* bebia, bem que seu irmão vigiou cautelosamente para descobrir sinais de traição, mas de nada adiantou: *Tai* bebia ainda quando os *Arupai* o abateram, e seu irmão foi atravessado por uma flecha antes que pudesse ganhar a ubá. O outro irmão, que ficara com a mulher de *Tai*, tinha observado tudo de perto, do seu esconderijo. Comunicou-se imediatamente com os outros Šipáia, que vinham seguindo devagar em suas ubás. Atacaram a aldeia dos *Arupai* e arrasaram-na. Devido à morte de *Tai*, entretanto, suspenderam a viagem para encontrar seus companheiros de tribo, e voltaram à sua pátria no Iriri. Aqueles Šipáia da horda de *Kamy* desapareceram, desde então, completamente; mas os Jurúna contam que ainda hoje mora uma tribo no alto Xingu que fala igual aos Šipáia. *Mama*, o chefe Jurúna, teria estado com eles.

PUTÁΨA-TĪA, O ALTO IRIRI

Uma mulher estava apaixonada pelo seu cunhado. Este, a princípio, nada queria com ela, por ser a esposa do irmão; mas ela declarou que queria viver com ele de qualquer maneira. Os dois então fugiram da aldeia da Pedra do Cupim, no Iriri; foram rio acima, numa ubá, levando também o filho pequeno da mulher. Ninguém os perseguiu. Tinham provisões de farinha e milho, somente. Passaram pela foz do rio Curuá, e entraram pelo Alto Iriri; quando a farinha acabou, o homem fez uma roça com seu machado de pedra e plantou milho; não tinha outras sementes. Até que a roça começasse a dar, alimentavam-se de farinha de peixe e coisas assim. Depois colhiam o produto da roça e continuavam a subir o Iriri. Passaram-se assim alguns anos. O menino cresceu, e a mulher teve mais três filhos. Por fim, chegaram a um trecho encachoeirado, aonde o ar se enchia do barulho de aves de muitas espécies: papagaios, periquitos, pombos que vinham para os rochedos. Quando o Šipáia ali se deteve com sua família, notou dentro d'água, entre as pedras da corredeira, uns peixes esquisitos. Achou um desta espécie morto, e lhe raspou a carne das espinhas: apareceu então uma faca, e os furos no cabo eram os olhos do peixe; ele não tinha, porém, bainha. Aí o homem jogou um pedaço de envira na água: os peixes-faca avançavam nele e ficavam presos. Ele os tirava, limpava seu esqueleto da carne, e juntou assim uma cesta inteira de facas, de todos os tamanhos. Uma outra espécie de peixes desta corredeira, que pulavam com jeito de pacu, revelou-se ser o peixe-machado. O homem jogou também para eles um pedaço de envira, mas eles o cortavam em pedaços. Usou então um pau mais forte e mais grosso, e uma porção ficou presa. Tirou-os do pau, juntando assim um grande número de machados. Num outro lugar ali, os pombos comiam os pequenos peixes que ficavam presos nas pedras secas. As espinhas que sobravam eram contas de todas as cores. O homem as colecionava aos punhados, limpando-as. A princípio, a família não encontrou nenhum habitante em suas viagens no rio; mais tarde, chegaram a uma aldeia, numa ilha. Desceram em terra rio abaixo, e, à noite, o homem se aproximou sozinho, cautelosamente, para espiar. Não pôde compreender a língua dos moradores, e por isso, de noite ainda seguiram viagem, passando despercebidos pela aldeia. Certa vez, ouviram ao meio

do dia um forte bramido. O vento soprava de rijo e fazia muito frio. Chegaram a um local onde as águas se dividiam em três direções. O Xingu separava-se ali do Iriri, e um outro braço, ainda mais forte, corria para o sul. Era tão largo que não se via outra coisa senão água, e suas ondas eram altas. O homem escolheu o Xingu para seguir viagem, e eles desceram, levados pelas águas. Passaram, sem ser vistos, por algumas aldeias de tribos estranhas, e por fim chegaram aos *Arupai*. Estes falavam a língua Jurúna, e hospedaram os viajantes. Depois chegaram aos Jurúna, e com eles ficaram por muito tempo. Os filhos Šipáia casaram-se; somente seu sobrinho o homem não quis deixar com os Jurúna, pois queria levá-lo de volta para seu irmão. Por isto, um dia retomaram finalmente a viagem, seu sobrinho, ele e sua mulher, descendo o Xingu e subindo o Iriri, até que chegaram outra vez aos Šipáia. O casal já estava velho, o rapaz um homem, seu pai não o reconheceu mais. O homem queria agora devolver também a mulher a seu irmão, mas este não a aceitou. Já tinha três filhos com uma outra, e não guardava raiva nenhuma de seu irmão por causa do rapto. “Não tinham necessidade de fugir”, disse, “se me tivesses pedido, a teria dado.” Quando o homem enfim morreu, a viúva realizou mais uma viagem até os Jurúna, trazendo de lá seus três filhos com as esposas para os Šipáia. Ao “rio Machado” (*Putáštaitia*) os Šipáia só foram mais uma vez; quiseram também subir o Iriri e voltar pelo Xingu, mas chegaram apenas à corredeira onde juntaram facas, machados e contas, voltando de lá.”

“GENTE” E “SELVAGENS”

Os Šipáia distinguem duas categorias de índios, *tana* e *adjí*. A primeira palavra quer dizer “gente”, e designa as tribos que o Šipáia considera mais ou menos iguais a ele — portanto, em primeiro lugar, os *Judjá* (Jurúna) e *Arupai* (Urupaya), que falam a mesma língua dos Šipáia; depois ainda os *Takumandíkai* (Caras Pretas), os *Takuñāšé* (Péua), os *Karuriá* (Mundurukú) e, com alguma reserva, os *Kiriváí* (Kuruáia), todas estas tribos Tupi. *Adjí* quer dizer “selvagem”, e é usado pelos Šipáia para as tribos que desprezam ou odeiam, mais ou menos como o Guaraní usaria o termo “*tapui*”, sem que, porém, ao termo *adjí* se possa ligar o conceito secundário de “escravo”. Aos *adjí* pertencem, em primeiro lugar, os *Tukamamai* (Kaiapó), os *Adjí Kašoruriri* (Açuriny), os *Ašipá* (Arara), e ainda os *Piapai* (Peopai) e a longa lista das tribos perdidas, meio lendárias, dos *Tukamamai urāψψψ*, *Kianašidai*, *Mbērai*, *Dusadai*, *Napasá urāψψψ*, *Taψakurá*, etc. Quando os Šipáia falam com os cristãos, não chamam estas tribos de *Adjí*, mas de “Carajá”.

Quanto aos Jurúna, já vimos como a tradição se refere ao contato meio amigável e meio hostil entre eles e os Šipáia. Os Jurúna estavam em posição nitidamente superior aos Šipáia devido às relações mais antigas e mais amenas com os cristãos. Os Jurúna faziam longas expedições pelo Iriri e Curuá acima, e comerciavam com a tribo irmã, mas a confiança mútua era geralmente mínima, e ocasionalmente negócios pacíficos terminavam em lutas sangrentas, após as quais os prisioneiros respectivos eram comidos. Depois que os cristãos começaram a se estabelecer no médio Xingu, as brigas acabaram. Um bando de Šipáia viveu, durante um certo tempo, na década de 1880, ao lado dos Jurúna de Praia Grande, na grande curva do Xingu; e aqueles Jurúna que, no fim da década de 1890, fugiam dos seringueiros abandonando seus rios, estabeleceram-se individualmente no meio dos Šipáia, cujo último grande pajé, o já muitas

vezes mencionado *Tabáū*, era um destes Jurúna.

Os *Arupai*, que falam a mesma língua dos Šipáia, são os “Urupaya” de Brusque. Seu nome é composto de *arupá* = aguapé + /i/ = sufixo do plural coletivo. Eram nitidamente parentes dos Šipáia, e mereciam tão pouca confiança quanto os Jurúna. Aparecem diversas vezes, nas tradições referidas acima, e habitavam no Xingu, acima dos Jurúna. Foram, finalmente, assaltados por estes durante uma festa, os homens mortos, ou presos e depois comidos, e as mulheres e filhos tornados escravos. O resto fugiu rio acima, para a mata.

Os *Takuñāšé* (Taçonhapes, Tucunapeuas, Peuas) são chamados também pelos Šipáia por este seu nome da língua geral. Teriam vindo primeiramente do baixo Curuá, para a região do rio Novo, no Iriri, e daí para a vizinhança dos Šipáia.

COMO OS ŠIPÁIA FIZERAM AS PAZES COM OS TAKUÑĀŠÉ

“Quando os Šipáia derrubavam suas roças, os *Takuñāšé* vinham e lhes comiam sorratamente a comida trazida, enquanto aqueles trabalhavam. Por isto, dois Šipáia resolveram ficar de tocaia ao amanhecer. Mais tarde, chegaram os outros, colocaram a comida e também um pote de *kaširi* no chão, cobrindo tudo com uma esteira; depois foram trabalhar. Daí a pouco vieram dois *Takuñāšé* devagarzinho; levantaram a esteira, sentaram-se e comeram os alimentos. Nisto, os dois Šipáia os assaltaram, subjugando-os; os *Takuñāšé* quase não ofereceram resistência. Levaram-os então para a aldeia, e os trataram bem; deram-lhes mulheres, levaram-os à pesca e ninguém brigava com eles. Os *Takuñāšé* aprenderam a língua Šipáia. Depois de muito tempo, pediram licença para visitar sua tribo. Os Šipáia, então, lhes encarregaram de dizer aos *Takuñāšé* que os Šipáia eram bons, e que os convidavam a se fixarem nas margens do Iriri. Um dos chefes dos *Takuñāšé* estava de acordo com isto, pois já estava cansado de trabalhar com o machado de pedra. O outro chefe, entretanto, não queria saber de amizade com os Šipáia, e planejou exterminá-los. Os dois *Takuñāšé* que tinham vivido entre os Šipáia, porém, fizeram-no desistir de seu intento. O pajé de *Kumāšári* dos Šipáia fez então um feitiço, para que na roça do chefe inimigo só nascesse mato em vez de plantas úteis; até que, por fim, ele foi obrigado pela fome a buscar a amizade dos Šipáia e a se estabelecer no Iriri. Os *Takuñāšé* construíram então sua aldeia um pouco abaixo da foz do Rio Novo, numa ilha logo adiante de baixo do Jatobá, perto da margem esquerda do rio, enquanto que os Šipáia moravam mais à montante, numa ilha acima da Cachoeira Seca.”

Sobre as lutas dos *Takuñāšé* com os *Tukamamai* trataremos adiante. Mais tarde, a tribo foi aldeada no Xingu por iniciativa dos cristãos.

Os *Takuñāšé*, cujos remanescentes foram aniquilados por doenças no fim do século passado, realizavam danças de espíritos como os Šipáia, mas seu manto de dança era de palha de palmeira, totalmente fechado, com uma abertura para a cabeça. As almas dos mortos vinham do mato para compartilhar dos festins com os vivos, mas não cantavam e dançavam como as dos Šipáia.

Os Šipáia mostram ainda hoje, no médio Iriri, os lugares onde antigamente os temidos *Karuriá* (Mundurukú) teriam aparecido, vindos de Oeste. Tinham fama de grandes antropófagos, e andariam armados de espingardas de dois canos. Em tempos passados, os *Karuriá* teriam feito canoas no Iriri, e descido o

rio para atacar os Šipáia. Sobre a origem dos *Karuriá* contaram-me o seguinte:

A ORIGEM DOS KARURIA

“Numa aldeia Šipáia vivia uma mulher com seus dois irmãos. O mais velho gostava dela, mas o mais moço a detestava. A mulher foi ao rio, e apanhou entre as pedras alguns peixinhos, que assou e comeu. Quando voltava para casa, viu no chão um ovo, do tamanho dum ovo de mutum. Levou o ovo para casa, cozinhou-o e comeu-o: com isto, engravidou. Seu irmão mais moço ficou com muita raiva, por ela estar grávida sem saber de quem. Um dia, que ela procurava alimento no mato, teve de repente as dores e deu à luz, um atrás do outro, a uma porção de meninos e meninas. Estes filhos começaram logo a crescer e ficaram grandes. A mãe fez bordunas para os rapazes, mas eles não as quiseram. Fez-lhes então arcos e flechas, e estes eles aceitaram. Mandaram a mãe esperar no mato, e foram caçar. Quando voltaram, traziam uma porção de caça. Depois mandaram a mãe fechar os olhos e abrir as pernas, e voltaram para dentro da sua barriga. Quando a mulher voltou à aldeia com a caça, os irmãos muito se admiraram. Ela foi no mato outra vez, deixou sair os rapazes e pediu que tirassem castanhas de uma árvore. Quando ela voltou à casa com as castanhas, o irmão mais moço perguntou como ela, estando grávida, conseguira tirar as castanhas. A mulher insistiu que ela própria tinha trepado na árvore. Aí, o irmão mais moço ficou furioso e quis matá-la, mas o irmão mais velho não consentiu.

Certo dia, porém, tendo o mais velho ido à caça, o mais moço seguiu sua irmã no mato. Já de longe ouvia a irmã conversar com os filhos, e depois distinguiu como os rapazes na árvore gritavam: “Cuidado, mãe, agora elas caem!” Nisto ele se apressou e viu os meninos na árvore. Cada um ainda estava ligado à mãe por um longo cordão umbilical. Furioso, o irmão cortou os cordões em pedaços, que caíram no córrego transformando-se em peixes jeju (por isso, os Šipáia não comem esta espécie de peixe). A mulher começou a chorar, e recriminou o procedimento do irmão, mas este foi embora. Os meninos desceram da castanheira e disseram, enraivecidos: ‘Por que nosso tio fez isso? Agora nunca mais voltaremos à sua casa, construiremos uma aldeia própria’. Aí, os filhos todos, meninos e meninas, saíram do ventre da mãe e fundaram a nova tribo dos *Karuriá*. O irmão mais velho, quando voltou da caça, quis ver aonde sua irmã tinha ido, e foi procurá-la, mas quando se encontrou com os *Karuriá*, estes o mataram. Depois chamaram a mãe: ‘Vê, matamos alguém de uma tribo estranha! Mas, quando a mulher veio, reconheceu o cadáver de seu irmão mais velho. ‘Agora é tarde demais!’ ela disse. Dois dos *Karuriá* foram então se apresentar aos Šipáia como parentes, mas os Šipáia não os reconheceram e os mataram. Desde então há guerra entre as duas tribos.’”

Mais tarde, ouvi de um Kuruáia uma lenda muito semelhante, referindo-se à descendência dos Mundurukú a partir dos Kuruáia. O que pude seguir, devido ao fálho conhecimento da língua, era mais ou menos o seguinte:

‘Um pajé cobiçava uma mulher, que não lhe dava atenção. Enfeitiçou-a e ela ficou grávida, dando à luz uma porção de peixes jeju. Estes pularam pelo chão e se transformaram em crianças. Não quiseram ficar na aldeia dos Kuruáia e foram para o mato, levando sua mãe. Esta lhes fez pequenos arcos e flechas com os pecíolos de folhas de palmeira. Uma vez, quando

os Kuruáia foram ao mato buscar madeira para arco, encontraram a mulher, que lhes pediu para também fazerem arcos para os seus filhos. Os homens assim o fizeram. Depois de um ano, os meninos já estavam crescidos. Convidaram os Kuruáia para uma festa, mas durante esta estourou uma briga sangrenta, que marcou o início da inimizade entre os Kuruáia e os Mundurukú.’”

O nome Kuruáia para os Mundurukú é *Karuzlat*, de *karu* = arara + *zlat* = sufixo comum em nomes de tribos; a forma “*Karuriá*” dos Šipáia deve ser apenas uma mutilação deste nome. A lenda Šipáia sobre a origem dos Mundurukú provavelmente também foi tomada dos Kuruáia; os Kuruáia se distinguem dos Mundurukú apenas no dialeto. Assim, é mais acertado relacioná-los aos Mundurukú que aos Šipáia, linguisticamente muito mais distantes.

Uma tribo desaparecida há muitos anos, existindo apenas na tradição, é a dos *Takumandikái*, que os Šipáia traduzem para o português por “*Caras Pretas*”. Não sei o sentido exato de *taku*; *mandíku* quer dizer “enegrecer”, *mandíkai* “os enegrecedores”. Dizem ter este nome por causa de uma tatuagem preta que costumavam desenhar na testa daquele que tivesse morto um inimigo. Moravam no sul. Em suas expedições guerreiras, procuravam apanhar crianças, com as quais defendiam seus corpos das flechas inimigas. Eram extremamente destros em aparar flechas; em toda lua nova se exercitavam nesta arte. Viviam em paz com os Šipáia; posteriormente, desapareceram devido a epidemias. Os Jurúna, porém, asseguraram-me que a tribo ainda existia no alto Xingú. De sua língua, só conheço as duas palavras que o espírito *Takumandíkai* canta no *ianái karia*: *Eré káwíá*. Isto sem dúvida é Tupi.

A única tribo com quem os Šipáia ainda hoje têm contato, e com quem ocasionalmente convivem, são os *Kiriwáji* (Kuruáia). *Kiri* é um periquito, e *awáji* designa a comunidade dos membros masculinos da tribo. As relações entre as duas tribos são hoje bastante sofríveis. Em geral, o autêntico Kuruáia não gosta muito do Šipáia, que já foi modificado por todas as maravilhas da civilização; e este por sua vez, manifesta certo desprezo diante do Kuruáia, olhando-o de cima, e provavelmente gostaria de poder rebaixá-lo da categoria *tana* (gente) para a de *adji* (selvagem). Até hoje ocorrem desentendimentos entre as duas tribos.

COMO OS ŠIPÁIA ENCONTRARAM OS KURUÁIA

“Os Šipáia, por causa dos ataques dos *Tukamamai*, tinham abandonado o Iriri e ido para o Gorgulho do Barbado, no Curuá. Ali viviam, a princípio, em sobressalto constante, temendo que os velhos inimigos os perseguissem até lá. Um dos Šipáia, que era o mais desconfiado, levantava-se frequentemente de noite e fazia a ronda. Numa destas vezes, percebeu na escuridão uma forma humana se aproximar da aldeia, saindo a rastejar do mato. Imediatamente atirou uma flecha na direção do vulto que, com um gemido abafado, tombou. Quando acenderam uma luz e examinaram o morto — atingido pela flecha acima da clavícula —, descobriram que não era um Kaiapó mas um Kuruáia. Algum tempo depois, quando os Šipáia já tinham roças plantadas, veio um bando de Kuruáia e saqueou a plantação. Os Šipáia, quando notaram a presença dos estranhos, resolveram tratá-los com bons modos. Esperaram os ladrões, fala-

ram-lhes e fizeram amizade com eles. Eram Kuruáia, de um bando que havia perambulado muito a oeste do Curuá, aonde foram cair entre os Mundurukú, que lhes roubaram todas as mulheres. Os Šipáia deixaram os homens se casarem na tribo, e deles descendem os mestiços Kuruáia que ainda hoje moram entre os Šipáia, no Largo dos Mutuns, perto de Santa Júlia.”

Mais tarde, entretanto, durante um banquete, reacendeu-se a animosidade entre as duas tribos. No combate que se seguiu, os Šipáia usaram pela última vez suas bordunas de guerra, as *makutu*, e, nesta ocasião, talvez também tenham praticado pela última vez o costume da antropofagia. Os Kuruáia, por seu lado, mataram, não faz muitos anos, um bom número de Šipáia, que se tinham estabelecido na sua vizinhança, no Igarapé das Flechas. A briga começou porque os Šipáia não quiseram ceder aos primeiros uma viúva do grupo, que era Kuruáia. Ambas as partes me asseguraram que as cabeças dos Šipáia mortos foram transformadas em troféus pelos Kuruáia. Dizem que *Karurém*, o chefe Kuruáia, as têm guardadas, e, não faz muito tempo, os Kuruáia ainda costumavam dançar com estas cabeças, conforme eles mesmos me contaram.

Existiam relativamente poucas relações entre os Šipáia e os *Asipá* (Arára), que perambulam ao longo da margem esquerda do baixo Iriri. O nome significa “poste” ou “esteio”, e se refere aos dois traços verticais, tatuados, que os homens desta tribo usam embaixo dos olhos. Houve lutas cruéis e sangrentas, ocasionalmente, mas parece que os Šipáia, às vezes, também mantiveram relações pacíficas com eles. Dois Arára foram criados no meio dos Šipáia; ainda vi um deles em Boca do Curuá. Um Šipáia foi roubado em criança pelos Arára, e marcado com a tatuagem da tribo; mais tarde fugiu, e morreu há poucos anos na sua tribo.

Os piores inimigos dos Šipáia eram, porém, os Kaiapó. São chamados comumente *Tukamamqi* = os sem arco (*tukáma* = arco, /ma/ = nenhum, /-ĩ/ = sufixo do plural), ou também *Pakĩ-riđqi* = os com borduna (*pakĩri* = borduna, /da/ = eles, /-ĩ/ = sufixo do plural). *Šawari* e *Ikawá* são outras denominações que recebem. *Ikawá* designa um pequeno grupo de Kaiapó, que uma vez fez as pazes com os Šipáia no Iriri, defendeu-os contra os ataques traiçoeiros dos outros Kaiapó, e por fim seguiu para Leste, para nunca mais voltar. Sobre o primeiro encontro dos Šipáia com os Kaiapó, aliás injustamente acusados de antropófagos pelos Šipáia, a tradição relata o seguinte:

“Os Šipáia celebravam na sua aldeia, acima da Cachoeira Seca, a dança *zetáβia* *. Durante o festim de *kaširi*, um homem se ergueu e, vangloriando-se de sua coragem, disse que seria capaz de exterminar os *Adjí*. Tal gabolice aborreceu o demônio *Kumášari*; este, então, mandou dizer ao tagarela, por intermédio de seu pajé, que fosse ao encontro dos *Tukamamqi* que moravam no Rio Novo. Até então, ninguém sabia que uma tribo estranha habitasse nesse rio; mas o pajé mandou que seguissem o rio até às cabeceiras, e aí encontrariam, na margem esquerda, o caminho dos *Tukamamqi*. O homem se pôs a caminho com dois companheiros, e de fato achou a aldeia inimiga; mas não havia ninguém em casa. As bordunas dos guerreiros Kaiapó estavam amarradas em um feixe, tão grosso que quase não se podia abarcá-lo com os dois braços. Os Šipáia levaram três destas bordunas consigo, retirando-se sem terem encontrado os Kaiapó. Quando estes voltaram, notando a falta das três bordunas, seguiram a pista dos Šipáia até o Iriri. Não conseguiram alcançá-los, mas assaltaram os *Takuñāψé*, que moravam um pouco abaixo da foz do Rio Novo, matando um pajé. Aí os *Takuñā-*

ψé, por sua vez, ergueram-se contra os *Tukamamqi*. Nesta tribo, até os meninos de dez ou doze anos já são guerreiros hábeis, e nunca se perdem numa expedição. Travou-se uma batalha encarniçada entre os *Tukamamqi* e os *Takuñāψé*, até que o chefe destes foi atravessado por uma flecha. A pedido do próprio ferido, um guerreiro da tribo cortou seu corpo, a facão, em dois pedaços, deixando a metade inferior no local, e levando a superior consigo quando, depois que seu chefe tombou, bateram em retirada para sua aldeia no Iriri. Os *Tukamamqi* os seguiram, e desta vez atacaram alguns Šipáia que estavam trabalhando na roça. Mataram com um golpe de borduna aquele índio que tinha prometido aniquilar os *Adjí*, e outro índio foi morto no porto. Os restantes, porém, conseguiram resistir até que viessem lhes acudir na aldeia próxima; então, os *Tukamamqi* fugiram. Em seguida, os Šipáia foram no encalço do inimigo, acosando-o em seu próprio território. Mas os *Tukamamqi* eram muito numerosos, e não só resistiram ao ataque como cercaram, por sua vez, os atacantes. Os Šipáia lutaram até que suas flechas quase se acabaram; aí, o chefe decidiu furar o cerco. Ao sinal de seu apito, os Šipáia atacaram, conseguindo atingir o rio. Dali para a frente, houve guerra constante entre os Šipáia e os Kaiapó. Às vezes, estes fingiam querer fazer as pazes: apareciam na margem do rio oposta às casas dos Šipáia, e andavam rio adentro, aparentemente desarmados, de encontro às canoas dos Šipáia que se aproximavam. Mas eles tinham escondido suas bordunas debaixo da água e, quando os Šipáia estavam suficientemente perto, pegavam-nas e abatiam os ingênuos. Por fim, depois de lutas incessantes, os Šipáia tiveram que deixar suas aldeias das grandes corredeiras do médio Iriri, abaixo de São Francisco. Rodeados pelos inimigos, arrumaram seus bens nas ubá e, diante dos olhos destes, desceram, uma tarde, rio abaixo. Durante a noite, contudo, voltaram sorratamente, remando o Iriri acima, tão depressa quanto podiam. Quando o dia clareou, já estavam muito acima de suas aldeias abandonadas. Entraram no rio Curuá e se estabeleceram no Gorgulho do Barbado (por volta de 1885); nunca puderam fixar-se no Iriri acima da foz do Curuá, por causa dos Kaiapó.”

Os *Adjí kašoniriri*, isto é, os ‘selvagens vermelhos’ (Açuri-ny) têm este nome devido ao costume de cobrirem o corpo todo com urucum. Por terem aparecido apenas por volta de 1895, nunca tendo passado para o lado oeste do Xingú, são conhecidos apenas de nome pelos Šipáia.

Uma tribo antigamente poderosa, hoje desaparecida, era a dos *Piapai*, os Peopai do Príncipe Adalberto da Prússia. Nenhum de meus informantes já os tinha visto pessoalmente, mas sabiam muito bem como eram: tinham o septo nasal perfurado, e uma tatuagem larga e preta corria de orelha a orelha, passando pela boca. Como armas usavam lanças, com pontas de taquara de quatro dedos de largura; traziam cocares de pena de arara na cabeça, e eram considerados os inventores das grandes trompas com a forma de um funil de madeira (*parĩ tadada*); como me foi dito, cada *Piapai* levava sempre uma destas consigo. Não conheço o significado do nome que os Šipáia davam a esta tribo. Talvez habitassem originalmente na região do Jamin, de onde avançaram para leste, até o baixo Curuá e penetrando no trecho seguinte do médio Iriri; os lugares em que apareciam ainda me foram mostrados. Eles chamavam os Šipáia da margem, pedindo objetos de ferro; quando os recebiam, matavam os doadores. Certa vez, deixaram algumas mulheres sozinhas num banco de areia no rio, ficando de tocaia. Quando os Šipáia chegaram de canoa, vendo só as mulheres, encosta-

* *Zetáβai* no original, provavelmente erro de revisão (N. dô R.)

ram, e travaram contato com elas. As mulheres *Piapai* se mostraram muito amáveis; porém, atacaram, de repente, os Šipáia, segurando-os pelos cabelos, até que seus homens saíram da emboscada e os mataram.

A EXPEDIÇÃO CONTRA OS *PIAPAI*

Sobre uma romântica expedição guerreira dos Šipáia contra esta tribo, a tradição conta assim:

“*Kumāšári* tinha ordenado aos Šipáia que lhe trouxessem um prisioneiro. Apesar da lei de castidade, um dos guerreiros, na noite antes da expedição, deitou-se na rede junto com sua mulher, sem entretanto consumir o coito. Na manhã seguinte os Šipáia partiram, e cercaram a aldeia dos *Piapai*. De noite, aquele guerreiro esgueirou-se para dentro da casa dos inimigos, cortou as cordas dos seus arcos e partiu imperceptivelmente suas flechas. Nisto, viu um homem *Piapai* a dormir na rede, e pensou: “Vou capturar este como *semémbia!* Então, se retirou; mais tarde, o *Piapai*, por acaso, trocou de rede com a sua mulher.

Estava ainda escuro quando os Šipáia atacaram. O guerreiro se atirou contra a rede que marcara, mas apanhou a mulher. Aí o *Piapai* acordou, arrancou sua lança do teto e atravessou a coxa do Šipáia com ela. Quando ia dar a segunda lançada, um outro Šipáia o pegou por trás, subjugando-o e amarrando-o. Aí o irmão mais velho do ferido chegou, e perguntou como aquilo tinha acontecido; este então confessou que tinha transgredido a lei de castidade. Neste meio tempo, a maior parte dos *Piapai* tinha conseguido fugir, e os Šipáia tiveram que se retirar. O ferido, que sangrava muito, pediu a seu irmão que o matasse, pois não podia andar e não alcançaria a aldeia. Seu irmão, porém, recusou-se a isto, e o carregou a muito custo para dentro do mato. Os outros Šipáia empreenderam a retirada, com os *Piapai* em seu encalço. Quando aqueles constataram que não podiam carregar seu prisioneiro *Piapai*, e que seriam obrigados a entregá-lo a seus perseguidores, mataram-no. Entrementes, o irmão do ferido escondera-o em lugar seguro no mato, e foi buscar água num ouriço de castanha. Quando voltou, o ferido tinha perdido quase todo o sangue. Mas seu irmão decidiu só enterrá-lo quando estivesse completamente morto. Deu-lhe um pouco de água para beber, e com isto o ferido voltou a si pedindo mais água. Seu irmão, porém, não lhe deu mais, pois ele teria morrido. Distanciou-se um pouco e fez fogo. Depois aqueceu água num ouriço de castanha, e procurou uma casca de árvore, com a qual os Šipáia tratam ferimentos. Lavou a ferida com água morna, deu ao enfermo uma cocção de casca para beber, colocou casca macerada sobre a ferida e amarrou esta com embira. Cavou um buraco no chão, enchendo-o com folhas de palmeira, e acamou o ferido.

Quando os Šipáia retornaram, o pajé perguntou o que havia acontecido aos dois, e lhe responderam que teriam ficado para trás. Então ele se deitou e viu, num sonho, que ambos ainda estavam vivos. O pajé então disse aos guerreiros que fossem procurar os dois, mas nenhum teve a coragem de fazê-lo, com medo dos *Piapai*. Os *Piapai*, entretanto, tinham voltado da perseguição aos Šipáia, queimado eles mesmos sua aldeia e mudado para um local mais distante. Quando o Šipáia que cuidava do irmão ferido no mato, notou a partida dos *Piapai*, foi ao local onde existira a aldeia, e lá encontrou ainda um pote de barro. Nele cozinhou os produtos da roça dos *Piapai* para o ferido,

cujo estado melhorava lentamente. A expedição tinha-se realizado no começo do verão; agora era quase inverno, e o doente ainda não podia andar. Por fim, ele se arrastou com muita dificuldade por algumas centenas de passos; ali deitou-se outra vez, e seu irmão lhe fez um tapiri e uma cama. Depois de alguns dias, conseguiu novamente se arrastar mais um trecho. Então, descansaram junto a um pequeno córrego. Neste meio tempo, o pajé na aldeia viu em sonho que os dois ainda estavam vivos, e aí finalmente um primo dos irmãos e mais dois homens se prontificaram a procurá-los. O pajé lhes disse que buscassem os desaparecidos entre a antiga aldeia dos *Piapai* e o rio. Os três Šipáia chegaram à aldeia incendiada e examinaram os arredores. Aí encontraram os tapiris dos dois, e seguiram sua pista. Chegaram ao córrego e viram os vestígios recentes na margem. Quando o irmão do ferido ouviu as vozes, pensou que fossem os *Piapai*; e que tudo estava perdido. Escondeu o ferido numa moita de ubim, e tomou posição atrás de uma árvore, para abater pelo menos um dos seus inimigos, antes que o matassem a bordunadas. Aí reconheceu seus parentes, e os chamou. Saíram-se, e transportaram confortavelmente o doente para a aldeia.”

Não sei quase nada sobre os *Tašakurá*, tribo inimiga. Dizem que, em tempos passados, esses índios apareciam de vez em quando na foz do Riozinho, no Iriri, onde roubavam crianças aos Šipáia. Como nunca nenhum dos prisioneiros voltou, os Šipáia concluíram que tinham sido comidos pelos *Tašakurá*. No século 18 uma tribo dos *Tašakurá* é citada na região do Tapajós. O nome significa, na Língua Geral, as jarreteiras que os índios usam nas pernas.

As tribos que enumeramos a seguir estão hoje completamente desaparecidas e são mais ou menos lendárias. Os *Tukamamai urāšūšū*, isto é, os “*Kaiapó grandes*”, eram uma tribo de gigantes. Eram mais altos que os cristãos mais altos. Usavam o cabelo comprido, não tinham furo no lábio, e não usavam arco; sua única arma era uma possante borduna. Eram sujos e repugnantes, e tinham o corpo todo, até o rosto, cheio de grandes carapatos. Dormiam no chão, sobre penas de mutum e jacu.

A GUERRA CONTRA OS *TUKAMAMAI URĀŠŪŠŪ*

“Uma vez, quando os *Tukamamai urāšūšū* guerreavam com os Šipáia, três deles não se colocaram de emboscada, mas sentaram-se no meio do caminho, e deixaram passar as pessoas que vinham da roça. Estas tiveram medo, mas os selvagens enfiaram a cabeça entre as mãos e os Šipáia passaram, e entraram em sua ubá. Quando tinham embarcado, os selvagens correram e abateram com uma única pancada todos os tripulantes da ubá, de uma só vez. Aí *Kumāšári* mandou dizer aos Šipáia, por intermédio de seu pajé, que perseguissem os inimigos sem demora, pois eles os venceriam. Assim fizeram os Šipáia. Assaltaram os *Tukamamai urāšūšū*, e mataram tantos, que os mortos formavam um grande monte. Só uma mulher fugiu. Depois *Kumāšári* mandou que os Šipáia cozinhassem e comessem da carne dos inimigos mortos. Cozinharam uma grande panela cheia de carne, mas tiveram nojo de comê-la. Para *Kumāšári*, o pajé mandou colocar uma panela cheia sobre as rochas do rio, e cobrir com uma esteira. Os Šipáia executaram sua ordem, e na manhã seguinte *Kumāšári* tinha comido tudo.

Em contraste com esta tribo de gigantes, existe o povo anão

dos *Kianašidai*, de *kiana šīšī* = pequeno periquito (/da/ = pron. pess., 3ª pessoa pl., e /-ī/ = sufixo do plural). Estes são tão pequenos, que carregam seus filhos consigo em cabaças. Sua aldeia é uma casa grande e alta. Possuem grandes plantações de banana, batata e cana de açúcar. De farinha de mandioca só comem a espécie chamada "farinha branca". Para produzi-la, ralam a mandioca sobre pedras e espremem a massa com pesos de pedra. Dormem em redes, e usam arcos e flecha. No mato, são extremamente ágeis e perigosos. Os *Šipáia* pensavam que fosse fácil cercar sua aldeia e prendê-los todos, mas, quando tentaram, foram rechaçados pelos *Kianašidai*, com muitas baixas fatais.

Os *Napasá urāψuψu* (*napasá* = queixo, *urāψuψu* = grande) se destacam pelo queixo, saliente um palmo. De noite penduram-se com o queixo numa viga transversal em sua casa, e dormem nesta posição. É possível que toda esta estória seja troça aos *Suyá* do Alto Xingú e seus enormes discos labiais.

Os *Dusadai* (*dusá* = tatu) moravam no Sul. Habitavam buracos na terra. Ativaram suas flechas nos passantes e corriam de volta para seus buracos. Dizem que os *Kuruáia* já lutaram com eles; os *Dusadai*, porém, estão em luta principalmente com os *Kaiapó*.

Os *Mberai* eram uma tribo que veio, em tempos muito remotos, do Norte. No lugar em que suas hordas atravessaram o Rio Iriri, erigiram os montes de pedras que ainda hoje podem ser vistos em diversos pontos, sobre as lages no leito do rio. Esta tribo aniquilou-se a si mesma devido à sua inabilidade. Quando um deles entrava no rio, pisava infalivelmente numa arraia e levava uma ferroada, da qual morria. Ou, quando trepavam nas árvores para colher frutos, invariavelmente caíam e morriam da queda. O *Šipáia* Joaquim Velho, acreditava, entretanto, que os *Mberai* eram os antepassados dos *Kuruáia* (talvez porque estes também pretendem ter vindo do Norte), coisa que *Māwaré* decididamente contestou.



O MARXISMO

E AS TRADIÇÕES

INDÍGENAS

Russel Means, líder do levante de Wounded Knee, cumprimenta o Procurador Geral Assistente dos EEUU, Kent Frizzell, na cerimônia de assinatura de um acordo entre o American Indian Movement (AIM) e o governo norte-americano.

Russell Means
American Indian Movement (AIM), USA
Tradução de Alba Zaluar
Antropologia
UNICAMP

O autor deste discurso, embora ele próprio recuse este título (mais condizente com nossa cultura), é um líder Sioux que tem tido papel de destaque nas lutas em defesa dos direitos indígenas norte americanos. Seu nome tornou-se conhecido por ocasião das ocupações do território de Wounded Knee em 1973, quando após o final do conflito armado, Russel Means foi processado sob a acusação de assassinato na repressão policial que se seguiu. A ocupação de Wounded Knee foi a resposta à imposição de uma administração não desejada pelos índios, que o governo dos Estados Unidos defendeu isolando a área e declarando estado de sítio. Os índios Sioux, diretamente afetados por estas decisões governamentais, ganharam o apoio de muitos outros grupos. O sítio durou bastante tempo e os índios foram afinal derrotados por epidemias e falta de comida e a luta armada. Muitos índios foram presos e processados, entre os quais Russel Means. Em 1974 ele candidatou-se ao cargo de diretor tribal, mas foi derrotado aparentemente por meio de fraudes pelo candidato da direita. De nada adiantou o recurso apresentado. Já formado o Movimento Indígena Americano (AIM), Means esteve à frente da Long March, uma caminhada que atravessou os Estados Unidos até Washington e que juntou inúmeras tribos reivindicando seus direitos civis. Com o AIM criou-se também Survival Schools, basicamente uma rejeição à educação estatal e uma tentativa de ensinar e reviver os valores culturais dos índios, suas tradições e suas línguas. Daí o teor marcadamente anti-ocidental, tradicional e nacionalista do artigo que ora apresentamos.

Os Editores

O único início cabível numa declaração deste gênero é que eu detesto escrever. O próprio processo resume o conceito europeu de pensamento "legítimo": o que é escrito tem uma importância que é negada ao falado. A minha cultura, a cultura lakota, tem tradição oral e, portanto, eu usualmente rejeito escrever. Um dos meios de que se vale o mundo dos brancos para destruir as culturas de povos não europeus é impor uma abstração à relação falada de um povo.

Por isso, o que você lê aqui não é o que escrevi. É o que eu disse e outra pessoa escreveu. Permite que assim seja feito porque me parece que a única via de comunicação com o mundo dos brancos são as folhas mortas e secas dos livros. Na verdade, não me importo se minhas palavras atingem ou não os brancos. Eles já demonstraram através de sua história que não conseguem ouvir, não conseguem ver, que apenas conseguem ler (é claro que há exceções, mas as exceções apenas confirmam a regra). Eu me preocupo mais com os povos indígenas americanos, estudantes e outros mais que começaram a ser absorvidos pelo mundo dos brancos através das universidades e de outras instituições. Mesmo assim, esta é uma preocupação marginal. Não é nada impossível crescer com cara vermelha e mente branca e, se é uma escolha pessoal de alguém, que assim seja. Isto é parte do genocídio cultural que os europeus cometem contra os povos indígenas hoje. Eu me preocupo é com os indígenas americanos que optaram por resistir a este genocídio e que podem estar confusos quanto a como proceder.

Não tornar-se europeizado exige grande esforço da parte de cada índio americano. A energia necessária a este esforço só pode vir dos meios tradicionais, dos valores tradicionais que nossos velhos conservam. Ela deve vir do arco, das quatro direções, das relações. Não pode vir nunca das páginas de um só livro ou de mil livros. Nenhum europeu jamais poderá ensinar um lakoto a ser lakoto, um hopi a ser hopi. O título de mestre em "Estudos Indígenas" ou em "Educação" ou qualquer outra coisa não faz de alguém um ser humano nem fornece conhecimento dos meios tradicionais. Faz de você apenas um europeu no pensamento, uma pessoa de fora.

É preciso que eu esclareça algo aqui, pois parece haver certa confusão a esse respeito. Quando falo de europeus ou de europeus no pensamento, não estou permitindo falsas distinções. Não estou dizendo que, por um lado, existem os produtos de alguns milhares de anos de desenvolvimento europeu genocida e reacionário, o que é ruim, e, por outro, um novo desenvolvimento intelectual revolucionário, o que é bom. Eu aqui me refiro às teorias denominadas marxismo, anarquismo e "esquerdismo" em geral. Não acredito que essas teorias possam vir a ser separadas da tradição intelectual européia. Na verdade, é tudo apenas a mesma velha estória.

Tome o cristianismo como exemplo histórico. Na sua época, o cristianismo foi revolucionário. Mudou as relações de poder na Europa para sempre, quer dizer, a menos que você ache que o Império Romano é ainda a força militar dominante. Mas a cultura européia, da qual o cristianismo tornou-se parte, influenciou na religião de modo a torná-la um instrumento da destruição de povos não europeus, para o bem da expansão do poder militar e econômico europeu por todo o planeta, para o bem da consolidação das nações-estado européias, para o bem da formação do sistema econômico capitalista. A revolução ou as revoluções cristãs tiveram papel importante no desenvolvimento da cultura européia em direções previamente apontadas e nada mudaram a não ser apressar o genocídio perpetrado pela Europa fora da Europa ou, talvez, dentro da própria Europa.

O mesmo é válido para o capitalismo e outras "revoluções" européias. Elas mudaram um pouco as relações de poder dentro da Europa, mas apenas para servir às necessidades do mundo dos brancos às custas de todos os outros e de tudo mais.

Newton revolucionou a Física e as chamadas ciências naturais ao reduzir o universo físico a uma equação matemática linear. Descartes fez o mesmo com a cultura. John Locke o fez com a política e Adam Smith com a economia. Cada um desses "pensadores" tomou um pedaço da espiritualidade da existência humana e a converteu num código, numa abstração. Eles retomaram o fio onde o cristianismo o havia deixado, eles "secularizaram" a religião cristã, como gostam de dizer os

“acadêmicos”, e ao fazê-lo tornaram a Europa mais apta e pronta a agir como cultura expansionista. Cada uma dessas revoluções intelectuais abstraiu ainda mais a mentalidade européia, retirou a maravilhosa complexidade e espiritualidade do universo, substituindo-as por uma “seqüência lógica”. Foi isto que se chamou de “eficiência” na mentalidade européia. Tudo que é mecânico é perfeito, tudo que parece funcionar no momento, quer dizer, tudo que prova que o modelo mecânico é o certo, passa por correto mesmo quando é claramente falso. É por causa disto que a “verdade” muda tão rápido na mente européia. As respostas que resultam de tal processo são meros tapa-buracos temporários que precisam ser continuamente afastados em favor de novos tapa-buracos que apoiem os modelos matemáticos que os mantêm (os modelos) vivos.

Hegel e Marx são os herdeiros do pensamento de Newton, Descartes, Locke e Smith. Hegel terminou o processo de secularizar a Teologia e a colocou nos seus próprios termos. Ele secularizou o pensamento religioso através do qual a Europa compreenderia o universo. Depois, Marx colocou a filosofia de Hegel em termos “materialistas”, o que quer dizer que Marx desespiritualizou a obra de Hegel completamente. Também nos próprios termos de Marx. E é isso que se vê como o potencial revolucionário da Europa. Os europeus podem vê-lo como revolucionário, mas os índios americanos apenas o vêem como mais uma dose do mesmo velho conflito europeu entre ser e ganhar. As raízes intelectuais de uma nova forma de imperialismo europeu-marxista estão nos laços entre Marx — e entre seus seguidores — e a tradição de Newton, Hegel etc.

Ser é uma proposição espiritual. Ganhar é um ato material. Tradicionalmente, os índios americanos sempre tentaram ser as melhores pessoas que podiam ser. Parte deste processo espiritual foi e ainda é doar a riqueza, abrir mão da riqueza a fim de *não ganhar*. O ganho material é um indicador de falso status entre os povos tradicionais, enquanto que entre os europeus é “prova de que o sistema funciona”. Aqui existem, portanto, duas visões diametralmente opostas em confronto. E o marxismo está bem do outro lado, bem afastado da visão indígena americana. Mas, consideremos uma importante consequência de tudo isso, que não é apenas um debate intelectual.

A tradição européia materialista de desespiritualizar o universo é muito similar ao processo mental contido na desumanização de outra pessoa. E quem parece ser o maior perito em desumanizar pessoas? E por que? Soldados que viram muitos combates aprendem a fazê-lo ao inimigo antes de voltar ao combate. Assassinos o fazem antes de sair para assassinar. Guardas da S.S. o faziam aos internados nos campos de concentração. Policiais o fazem. Líderes empresariais o fazem aos

operários que mandam para as minas de urânio e as usinas de aço. Políticos o fazem a qualquer pessoa em volta. O que cada um desses processos de desumanização tem em comum para os grupos que desumanizam é que matar e destruir outras pessoas torna-se aceitável. Um dos mandamentos cristãos diz que “não matarás”, pelo menos os seres humanos, e o truque consiste então em converter mentalmente as vítimas em seres não humanos. Assim, pode-se proclamar uma virtude a violação do seu próprio mandamento.

Em termos da desespiritualização do universo, o processo mental funciona no sentido de tornar uma virtude a destruição do planeta. Aí usa-se termos tais como “progresso” e “desenvolvimento” para disfarçar, do mesmo modo que se usa “vitória” e “liberdade” para justificar a carnificina no processo de desumanização. Um especulador de empreendimentos imobiliários, por exemplo, pode falar em “desenvolver” um pedaço de terra abrindo uma pedreira por lá. Desenvolvimento significa, na verdade, a destruição total e permanente, a própria terra removida. Mas a lógica européia ganhou algumas toneladas de cascalho com as quais mais terra poderá ser “desenvolvida” construindo-se leitos de estrada. No final das contas, o universo inteiro está aberto — na visão européia — a esta forma de insânia.

E o mais importante aqui é que os europeus não sentem nenhuma perda em tudo isso. Mesmo porque, seus filósofos desespiritualizaram a realidade e não há, portanto, nenhuma satisfação (para eles) em simplesmente observar a maravilha que é uma montanha, um lago ou um povo *sendo*. Não. A satisfação mede-se em ganhos materiais e então a terra transforma-se em cascalho, o lago transforma-se em escoadouro de uma fábrica e as pessoas são arrebanhadas para serem industrializadas nas usinas de doutrinação que os europeus gostam de chamar de escolas. Tudo isso é muito “racional” e é para o bem de todos. Não há, portanto, experiência de nenhuma perda. E é muito difícil, ou mesmo impossível, convencer alguém de que existe alguma coisa errada com o processo de ganhar quando lhe falta a sabedoria espiritual para sentir a per-

da do que foi destruído ao longo do caminho.

Cada nova abstração européia nasce de uma necessidade direta. Cada vez que uma abstração começa a se gastar, cada vez que os custos envolvidos tornam-se óbvios — até mesmo para alguns europeus — cria-se uma nova abstração, que adia o inevitável. Por algum tempo, Newton, Locke, Descartes e Smith conduziram a Hegel, Marx e Darwin. Depois vem Einstein, Niels Bohr etc. Cada nova realidade abstraída levou mais longe e contribuiu para continuar o sistema de ciência/materialismo quando as velhas respostas ficaram rotas. Mas cada nova abstração, cada tapa-buraco elevou as apostas feitas com o mundo real. Tome o combustível das máquinas industriais como exemplo. Pouco mais do que dois séculos atrás, quase todo mundo usava a madeira, um item natural e reconstituível, como combustível para as necessidades muito humanas de cozinhar e manter o calor. Mas veio a Revolução Industrial e o carvão tornou-se o combustível dominante à medida em que a produção tornou-se o imperativo da Europa. A poluição começou a virar um problema nas cidades e a terra teve suas entranhas reviradas na busca do carvão, enquanto que a madeira era apenas coletada ou colhida sem grandes prejuízos ao meio ambiente. Mais tarde, o petróleo tornou-se o combustível principal à medida em que a tecnologia da produção era aperfeiçoada através de uma série de “revoluções” científicas. A poluição aumentou dramaticamente e ninguém ainda tem idéia dos custos ambientais que o processo de retirar todo aquele petróleo de dentro da terra poderá causar no futuro mais distante. Agora existe uma “crise de energia” e o urânio vai se tornando o combustível dominante — ainda em nome do mesmo sistema de valores materialistas que provocou a crise, tanto da energia quanto do meio ambiente. Dos capitalistas pode-se esperar ao menos que continuarão a desenvolver o urânio como combustível enquanto isto lhes trazer um bom lucro. Esta é a ética deles e talvez isso pague por algum tempo. Dos marxistas, por outro lado, pode-se esperar que desenvolvam o combustível do urânio tão rápido quanto possível pelo simples fato de que é a produção de combustível mais “eficiente” à disposição. Esta é a ética deles e não vejo porque seja a preferível. Como eu disse, o marxismo é o toque certo no âmago da tradição européia. É a mesma velha estória.

II

Os missionários foram a ponta de lança do esforço europeu em destruir os continentes deste hemisfério, não apenas os povos que são indígenas de lá, mas os próprios continentes. Os missionários ainda estão por lá, ainda estão ativos e os povos tradicionais os reconhecem como o inimigo. Todavia, seus principais substitutos em importância foram os capitalistas, cuja

missão é explorar eficientemente aquilo que os missionários descerraram. Esta mudança da igreja para o capitalismo sem dúvida nenhuma provocou algumas diferenças superficiais na estrutura da sociedade européia — eles até se deram ao trabalho de “separar a Igreja do Estado” nas suas leis (para reduzir o poder da Igreja), mas a questão é que esta “revolução” apenas piorou a situação dos não europeus. O capitalismo é mais destrutivo e mais eficiente do que a versão missionária da Europa que encontramos há algumas centenas de anos atrás.

Existe uma solução prática que pode ser aplicada aqui. Você não pode julgar a verdadeira natureza de uma doutrina revolucionária européia na base das mudanças a serem feitas na estrutura de poder e na sociedade européias. Você só pode julgá-la pelos seus efeitos sobre os povos não europeus. E isto porque cada revolução na história européia serviu para reforçar as tendências e aptidões européias em exportar destruição para outros povos, outras culturas e o próprio meio ambiente. Desafio quem quer que seja a me apontar um exemplo onde isto não seja verdade.

Pois agora nos pedem que nós, enquanto indígenas americanos, acreditemos que uma “nova” doutrina revolucionária européia, o marxismo, inverterá as tendências negativas da história européia sobre nós. Mais uma vez as relações de poder européias têm que ser ajustadas e supõe-se que tal ajuste será melhor para todos nós. O que isto realmente significa?

Mesmo agora, hoje, nós que vivemos na reserva de *Pine Ridge*, estamos no que a sociedade dos brancos designou como “área de sacrifício nacional”. Isto significa que nós temos muitos depósitos de urânio aqui e que a cultura branca (não nós) precisa deste urânio por ser matéria que produz energia. O mais barato, o mais eficiente meio que a indústria tem de extrair e industrializar o urânio é jogando seus subprodutos aqui mesmo nos campos de extração. Aqui mesmo onde nós moramos. Este lixo é radioativo e deixará toda esta região inabitável para sempre. E este é um preço aceitável, para a indústria e para a sociedade branca que criou a indústria, a pagar pelo desenvolvimento desta fonte de energia. Pelo caminho, eles também planejam drenar o lençol d’água sob esta parte do Dakota do Sul como parte do processo industrial, deixando esta região duplamente inabitável. O mesmo acontece abaixo, na terra dos navajos e dos hopi, acima, na terra dos cheyennes e dos crow do norte, e em outros lugares. Mais de sessenta por cento de todas as fontes de energia dos Estados Unidos estão debaixo das terras de reservas indígenas e não há nenhum jeito de considerar tal fato uma questão menor. Para os índios americanos, é uma questão de sobrevivência no sentido mais puro do termo. Para a sociedade dos brancos e sua indústria é uma questão de ser capaz de continuar a existir na sua presente forma.

Nós resistimos a sermos transformados

numa área de sacrifício nacional. Nós resistimos a sermos transformados num povo de sacrifício nacional! Nós não aceitamos o ônus desse processo industrial. Cavalgar urânio aqui e drenar o lençol d’água aqui é assassinato. Nem mais nem menos. Portanto, as razões da nossa resistência são suficientemente óbvias e não precisam ser ainda mais explicadas. A ninguém.

Agora vamos supor que, na nossa resistência ao extermínio, nós procuremos aliados. Vamos supor ainda mais que acreditamos nas palavras do marxismo de que pretende nada mais nada menos do que a completa queda da ordem capitalista européia, a qual representa esta ameaça a nossa mera existência. Esta poderia parecer uma aliança natural para os povos americanos indígenas. Afinal de contas, como dizem os marxistas, foram os capitalistas que nos colocaram na posição de sacrifício nacional. É verdade até certo ponto.

Porém, como tentei assinalar, esta “verdade” é muito enganadora. Olhe abaixo da superfície do marxismo revolucionário e o que você encontra? O compromisso de revirar o sistema industrial que criou a necessidade que a sociedade dos brancos tem de urânio? Não. O compromisso de garantir aos lakota e outros povos indígenas americanos um controle real sobre a terra e os recursos que deixaram? Não, a não ser que inverter o processo industrial seja parte de sua doutrina. O compromisso com nossos direitos, enquanto povos, em manter nossos valores e tradições? Não, não enquanto necessitarem do urânio de nossas terras para alimentar o sistema industrial da sociedade, da cultura da qual os marxistas *ainda são parte*.

O marxismo revolucionário tem por compromisso perpetuar e aperfeiçoar ainda mais o mesmo processo industrial que destrói todos nós. Apenas oferece “redistribuir” os resultados, talvez o dinheiro, dessa industrialização para uma parcela maior da população. Apenas oferece tirar riqueza das mãos dos capitalistas e passá-la adiante mas, para fazer isto, o marxismo precisa manter o sistema industrial. Mais uma vez, as relações de poder dentro da sociedade européia terão que ser alteradas. Mais uma vez, porém, os efeitos sobre os povos indígenas americanos aqui

e sobre os povos não europeus em outros lugares permanecerão os mesmos. É quase como o que ocorreu quando o poder da Igreja foi redistribuído para as empresas privadas durante a chamada “revolução burguesa”. A sociedade européia mudou um pouco, ao menos superficialmente, mas a sua conduta diante dos povos não europeus continuou a mesma. Veja o que a revolução americana de 1776 fez pelos índios norte-americanos. É a mesma velha estória.

O marxismo revolucionário e toda sociedade industrial procura “racionalizar” todos os povos em relação à indústria — indústria máxima, produção máxima. Esta é uma doutrina materialista que despreza a tradição espiritual do índio americano, que despreza nossas culturas, nossos modos de vida. O próprio Marx nos chamava de “pre-capitalistas” e de “primitivos”. Pré-capitalista significa, em sua perspectiva, que nós deveríamos eventualmente descobrir o capitalismo e nos tornarmos capitalistas. Nós sempre fomos economicamente atrasados em termos marxistas. A única maneira que os povos indígenas americanos teriam de participar de uma revolução marxista seria entrando para o sistema industrial, tornando-se trabalhadores em fábricas ou “proletários”, como Marx os chamava. O homem foi muito claro a respeito do fato de que a revolução só poderia ocorrer através da luta do proletariado, de que a existência de um sistema industrial maciço é pré-condição necessária para uma sociedade marxista bem-sucedida.

Acho que aqui existe um problema de linguagem. Cristãos, capitalistas, marxistas, todos eles têm sido revolucionários em suas próprias mentes. Mas nenhum deles realmente propõe a revolução. O que propõem realmente é a continuação. Eles fazem o que fazem de modo a permitir que a cultura européia continue a existir e a se desenvolver de acordo com as suas necessidades. Como os germes, a cultura européia passa por convulsões ocasionais, até mesmo divisões dentro de si, de modo a continuar vivendo e crescendo. Não é de uma revolução que estamos falando, mas de um modo de continuar o que já existe. Uma ameoba ainda é uma ameoba depois que se reproduz. Mas talvez comparar a cultura européia com uma ameoba não seja justo com a ameoba. Talvez células cancerosas sejam uma comparação mais precisa, pois a cultura européia tem historicamente destruído tudo a seu redor e um dia destruirá a si mesma.

Portanto, para que nós realmente juntemos nossas forças com o marxismo, nós índios teríamos que aceitar o sacrifício nacional de nossa terra, teríamos que nos suicidar culturalmente e nos tornarmos industrializados, europeizados, talvez sanforizados. Teríamos que nos derrotar inteiramente. Só os insanos podem achar que tal possibilidade é desejável para nós.

A esta altura tenho que parar e me perguntar se não estou sendo muito duro. O marxismo tem alguma história. Será que

esta história apóia as minhas observações? Eu olho para o processo de industrialização na União Soviética desde 1920 e vejo que estes marxistas fizeram o que levou três séculos na "revolução industrial" inglesa. E isso lhes tomou apenas sessenta anos. Vejo que o território da URSS antes continha certo número de povos tribais e que estes povos foram esmagados para dar lugar às fábricas. Os soviéticos se referem a isto como "A questão nacional", a questão de se os povos tribais tinham ou não o direito de existir enquanto povos, e decidiram que os povos tribais eram um sacrifício aceitável para as necessidades industriais. Eu olho para a China e vejo a mesma coisa. Eu olho para o Vietnã e vejo os marxistas impondo uma ordem industrial, arrancando as raízes dos povos tribais indígenas das montanhas.

Ouço um cientista soviético de renome dizer que quando o urânio se exaurir, alternativas serão encontradas. Vejo os vietnamitas ocupando uma usina nuclear abandonada pelos militares norte-americanos. Será que eles a desmantelaram e destruíram? Não. Eles a estão usando. Vejo a China explodir bombas nucleares, desenvolver reatores de urânio, preparar um programa espacial com a finalidade de explorar e colonizar os planetas do mesmo modo que os europeus colonizaram e exploraram este hemisfério. É a mesma velha estória, só que desta vez em ritmo provavelmente mais rápido.

A declaração do cientista soviético é muito interessante. Será que ele sabe qual será esta fonte alternativa de energia? Não, ele apenas tem fé. A ciência encontrará um caminho. Ouço marxistas revolucionários dizer que a destruição do meio ambiente, a poluição, a radiação, todas essas coisas serão controladas. E eu os vejo influenciar-se com suas próprias palavras. Será que eles sabem como todas essas coisas serão controladas? Não. Eles apenas têm fé. A ciência entontrará um caminho. A industrialização é boa e necessária. Como sabem disso? Fé. A ciência encontrará um caminho. Fé deste tipo sempre se considerou como religião na Europa. A ciência tornou-se a nova religião europeia, tanto para os capitalistas quanto para os marxistas. Eles são realmente inseparáveis. Eles são parte integrante da mesma cultura. Portanto, seja na teoria seja na prática, o marxismo exige que os povos não europeus desistam completamente de seus valores, de suas tradições, de sua existência cultural. Numa sociedade marxista, seremos todos viciados em ciência industrializada.

III

Não acredito que o capitalismo seja em si o real responsável pela situação em que fomos declarados um sacrifício nacional. Não, é a tradição europeia. É a própria cultura europeia a responsável. O marxismo é apenas a última continuação desta tradição e não um remédio contra ela.

Aliar-se com o marxismo é aliar-se com as mesmas forças que nos declaram um "custo" aceitável.

Há um outro caminho. Há o caminho tradicional lakota e os caminhos de outros povos indígenas americanos. É o caminho que sabe que os seres humanos não têm o direito de degradar a Mãe Terra, que existem forças acima de tudo que a mente europeia já concebeu, que os seres humanos precisam estar em harmonia com todas as relações ou as relações eventualmente eliminarão a desarmonia. A ênfase desproporcional dos seres humanos nos seres humanos, a arrogância europeia em agir como se estivessem acima da natureza e de todas as coisas relacionadas, só pode resultar numa total desarmonia e num reajustamento que reduz os seres humanos aos seus devidos tamanhos, que lhes dá o gosto daquela realidade que está além do seu controle e alcance, e que restaura a harmonia. Não há necessidade de uma teoria revolucionária para que isso aconteça, pois isso está fora do controle humano. Os povos naturais deste planeta sabem disso e então não teorizam a respeito. A teoria é uma abstração, nosso conhecimento é real.

Toda tradição europeia, incluindo o marxismo, conspira para desafiar a ordem natural das coisas. Abusaram da Mãe Terra, abusaram dos poderes e isto não pode continuar assim. Nenhuma teoria pode alterar este simples fato. A Mãe Terra retaliará, todo o meio ambiente retaliará. E os que deles abusaram serão eliminados. O círculo dará toda a volta, ao ponto em que começou. Isto é revolução. E esta é profecia do meu povo, do povo hopi e de outros povos corretos.

Os índios americanos vêm tentando explicar isso aos europeus há séculos. Mas, como eu já disse antes, eles se mostraram incapazes de ouvir. A ordem natural vencerá e os ofensores morrerão do mesmo modo que os cervos morrem quando ferem a harmonia, superpovoando uma dada região. É apenas uma questão de tempo até que o que os europeus denominam "uma catástrofe de proporções globais"

ocorra. O papel dos povos indígenas americanos, e de todos os seres naturais, é sobreviver. Parte da sobrevivência é resistir. Nós resistimos, não para fazer cair o governo ou para tomar o poder político, mas porque é natural resistir ao extermínio, sobreviver. Nós não queremos poder sobre as instituições dos brancos, nós queremos que as instituições dos brancos desapareçam. Isto é revolução.

Volto então aos índios americanos que estão perambulando pelas universidades, pelos bairros miseráveis das cidades e por outras instituições europeias. Se você está lá para aprender a resistir ao opressor de acordo com os seus meios tradicionais, então que assim seja. Não sei como você consegue combinar os dois, mas talvez você tenha sucesso. Mas mantenha seu senso de realidade. Cuide-se para não vir a acreditar que o mundo branco oferece soluções aos problemas que nós enfrentamos. Cuide-se também para não vir a permitir que as palavras dos povos nativos sejam deturpadas para favorecer os nossos inimigos. A Europa inventou a prática de torcer as palavras. Basta que você olhe os tratados entre os povos e vários governos europeus para saber que isto é verdade. Tire a sua força do que você é.

A deturpação das palavras continua até hoje. Nunca parou. É por isso que, quando falei em Genebra, na Suíça, sobre a colonização dos povos indígenas deste hemisfério, alguns brancos radicais me apresentaram erroneamente como um "esquerdista". É por isto que algumas cabeças vazias acreditam em vermelhidão quando rotulam os militantes indígenas americanos de "marxistas-leninistas". É por isto que certos grupos na "esquerda" branca realmente acreditam que compartilham nossos valores ao mesmo tempo em que rejeitam os mesmos valores na prática, a cada momento. A cultura que confunde regularmente revolução e continuação nada tem de útil para lhe ensinar, nada para lhe oferecer enquanto modo de vida. Os europeus há muito perderam qualquer contato com a realidade, se é que algum dia tiveram contato com ela. Tenha pena deles se for preciso, mas sinta-se à vontade com quem você é, um índio americano.

Portanto, suponho que deveria deixar bem claro que conduzir alguém na direção do marxismo é a última coisa que me passa pela cabeça. O marxismo é tão estranho à minha cultura quanto o capitalismo e o cristianismo. De fato, posso dizer que não acho que tenha que conduzir ninguém para nenhuma parte. Até certo ponto, tentei ser um "líder" no sentido que a mídia gostava de usar o termo quando o movimento indígena americano começava a se organizar. Foi este o resultado de uma confusão que não mais faço. Você não pode ser tudo para todos. Não pretendo ser usado deste modo pelos meus inimigos. Eu não sou um "líder". Eu sou um patriota oglala lakota. É tudo que quero ou preciso ser. E estou muito à vontade com quem sou...

PAULO CEZAR LOUREIRO BOTAS
Centro Ecumênico de Documentação
e Informação (CEDI)

“CREIO NA RESSURREIÇÃO DA CARNE”

(Impressões à deriva sobre a formação
afetiva do clero e da insólita luta para o
aprendizado da negação do prazer e da
vida) *

*“Vai, pois, come com alegria o teu
pão e bebe gostosamente o teu
vinho, pois Deus já de antemão
se agrada das tuas obras. Goza
a vida com a mulher que amas,
todos os dias de tua vida fulgaz
os quais Deus te deu debaixo do
sol; porque esta é a tua porção
nesta vida pelo trabalho com que
te afadigaste debaixo do sol.”
(Eclesiastes, 9, 7-9)*

*“Amor é o que se aprende no limite,
depois de se arquivar toda ciência
herdada, ouvida. Amor começa tarde.”
(Drummond)*

*A Rubem Alves,
apaixonado da VIDA.*

** Comunicação apresentada na Assembléia Geral
do Instituto Superior de Estudos sobre a
Religião (ISER) no Rio de Janeiro dia 2 de
novembro de 80.*

I. DA EXPLOÇÃO DO POLÍTICO E DA CONTENÇÃO DO EROS

“Não é prioritário!” provavelmente exclamarão os mais ortodoxos na religião e na política. E nesta afirmação se encontram os extremos de uma mentalidade reacionária — que nega o corpo e o prazer — e de uma postura revolucionária cristã ou não — que nega o corpo e o prazer — em nome de outras “prioridades” e da eficácia política.

No entanto, se as pastorais das Igrejas — preferencialmente voltadas para os pobres — querem se preocupar com o *homem todo*, elas deverão enfrentar, o mais breve possível, os desafios que o sistema capitalista coloca também para a vida afetiva da classe trabalhadora. Se falamos de operários e camponeses é necessário falarmos deles não só como categorias em carreiras profissionais, nem só como os “sujeitos do processo social”, mas, sobretudo, como homens e mulheres que têm direito à vida e não só ao trabalho, e direito à vida implica o direito ao prazer e ao gozo. (1)

teólogos e pastoralistas, só conseguiram pensar o amor em termos de JUSTIÇA, de POLÍTICA, de TRANSFORMAÇÃO DO MUNDO. É raro o texto que pensa o amor como amor, o amor como doação de prazer, como vida amorosa. (2)

Não é forçoso dizer que a formação afetiva da maioria dos militantes da AÇÃO CATÓLICA era a disciplina para a CANALIZAÇÃO do seu potencial de VIDA, em outras palavras, ERÓTICO, na grande tarefa de transformação do MUNDO. A grande disciplina compunha-se de um aprendizado da contenção da SENSIBILIDADE, da EMOÇÃO, da SENSIBILIDADE e do PRAZER — e do estético ao sexual — para a criação de militantes VIRGENS e HERÓIS na maioria dos casos. Neste sentido, a expressão mais utilizada nestes meandros era que o “Amor é o túmulo do revolucionário”.

Não foi diferente para o clero católico... um dos livros mais famosos e utilizados na formação “científica” do clero procura insistentemente dar regras de contenção para a vida afetiva. Não é raro vemos, para o clero casado (sic), a expressão de que o casamento implica necessariamente num aburguesamento. E “aburguesamento” com amplos desdobramentos: desde o aburguesamento econômico (são todos muito bem aproveitados como treinadores de pessoal das grandes empre-

sas e bancos) até o aburguesamento político. E mais, padres que casaram foram marginalizados do trabalho pastoral popular não só porque casaram, mas também porque eram vistos como os que concederam no “aburguesamento afetivo” de mulher e filhos e não mais se dedicavam integralmente à causa da pastoral popular.

Por outro lado, só que participou dos encontros de grupos de agentes pastorais pode compreender os mecanismos de evasão da potencialidade erótica dos seus participantes. Brincadeiras e jogos de salão giram em torno de uma carga erótica intensa e contida. Brinca-se de “gatinho”: alguém da sala passa pela perna dos participantes fazendo “miau” e na perna de quem passar deve receber um afago e ouvir a seguinte expressão: “Ó que lindo gatinho!” Se a pessoa em questão rir quando falar (o que acontece sempre) vira também gatinho. O jogo termina com a sala inteira de quatro miando e se esfregando. De qualquer maneira, trata-se da liberação da libido com o consento do grupo em questão. Uma ingênua brincadeira com tons de uma suruba felina...

Outro jogo, é o célebre da “Lua de Mel”. Escolhe-se um casal na sala que é amarrado com dois fios que se entrelaçam. Eles devem sair deste emaranhado falando alto as alternativas que pensam possíveis. Isto é gravado e depois ouvido com a sala às escuras. Só então eles sabem que brincaram de “lua de mel”. E então ouve-se coisas assim: “agora vai sair”, “espera um pouco, assim me machuca”, “agora você tenta passar a perna por cima”, “vai agora, vai que vai dar certo”. Isto tudo estimulando a imaginação dos agentes de pastoral dedicados à transformação do mundo, mas contidos na transformação dos seus corações.

II. A CORRUPÇÃO DA TERNURA E A ELEGIA DO PODER: O IDEÁRIO DOMÉSTICO

Inútil querer negar que o sistema capitalista e a sociedade de classes determinam, em última instância, nosso mundo afetivo. Desnecessário lembrar os escritos de Marcuse, Reich, Cooper, Basaglia, Foucault. Temos uma pretensão mais simples: somente pontuar o ideário doméstico na formação da nossa visão do corpo.

Descobrimos a sexualidade de uma maneira *agressiva*: ninguém “aprende” a “ter relações sexuais”, mas sim “meter, foder, trepar, comer”. Nunca aprendemos que isto é expressão de uma sociedade dividida em classes onde existem, objetivamente, os que “fodem” e os que “são fodidos”. Criam-se as psicologias do homem: agressivo, forte, seguro, ativo; e da mulher: sensível, insegura, ingênua, passiva.

Aprende-se a divisão corporal: existimos nós e ele/ela. Ele: o caralho, o cacete, o pau, o pinto. Ela: a preferida, o tesouro, a preciosa. Em nenhum momento o homem e a mulher se apreendem como totalidades corporais. O corpo é dividido, pa-

ra não dizer, mutilado. E a zona genital é “suja” em relação ao resto do corpo. Aprende-se o EROS como uma força externa a nós que, de repente, nos surpreende e nos deixa TESUDOS, TENSOS e CONTRAÍDOS e é preciso DESCARRGAR. E descarregamos na masturbação ou em qualquer mulher que possa se prestar a este serviço de DESCARGA.

A MULHER é reduzida a alguém que ameaça sempre o HOMEM. Em outras palavras, eles não se exprimem mutuamente nem se dão prazer mutuamente, mas, com a MULHER, o HOMEM se AFIRMA que não é BICHA nem BROCHA.

O erótico nunca é descoberto como um clima criado pelos dois, nunca como uma maneira lúdica de viver o prazer, mas o CARINHO é assimilado como “recursos” ou “artifícios” para aumentar o TESSÃO. Neste sentido, nunca se apreende a descontração, nem a ternura, nem o lúdico. É o reino da célebre esquizofrenia dos machos: a EJACULAÇÃO PRECOCE. E, quanto menos descontraída e terna a relação, mais precoce a ejaculação.

O ORGASMO é apreendido como DESCARGA e nunca como GOZO. E, esta descarga acaba sendo reduzida a uma EJACULAÇÃO BEM SUCEDIDA.

Não estou querendo utilizar-me do pessimismo, mas apenas pontuar os referenciais de como nossa sexualidade foi apreendida no nosso mundo concreto. Neste sentido, qualquer reivindicação de mulheres e de homens de se darem PRAZER, pura e simplesmente, porque se amam, abala as estruturas mais avançadas das nossas esquerdas cristãs ou não-cristãs.

Aprendemos que NINGUÉM AMA SEM SENTIMENTO DE CULPA. Para os cristãos, o medo e a culpa de “se estar UTILIZANDO” para fins escusos. E no sentimento de culpa arraigado pode-se estabelecer a relação de PODER. Só domino quem se sente culpado de alguma coisa. É o mundo afetivo é o mundo, por excelência, da culpabilidade.

Não é de graça que quando as pessoas querem criticar ou desmoralizar alguém utilizam argumentos de ordem pessoal e sobretudo AFETIVO-SEXUAIS.

O “normal” é a agressão, a violência, o poder, a tensão, a objetividade. O “anormal” é o carinho, as pessoas se gostarem, se abraçarem, se beijarem, se manifestarem afetivamente.

É de fundamental importância admitirmos que duas pessoas podem se amar e se doarem sem SENTIMENTO DE CULPA.

Por outro lado, o aprendizado do carinho e da ternura como produtores do erotismo, da descontração e da preparação amorosa é de vital importância para uma sadia relação afetiva e sexual, o lúdico responde pelo "maximum" de prazer possível também com o mundo.

III. AS REGRAS E OS EXERCÍCIOS PARA A EFICAZ CONTENÇÃO DO SENTIMENTO

O livro do padre Mohana, "A VIDA SEXUAL DOS SOLTEIROS E CASADOS", no qual nos deteremos, pode não representar a posição oficial da Igreja sobre a sexualidade — se é que ela tenha mudado nestes últimos vinte anos — o fato, porém, é que este livro representa a "formação da cabeça" da grande maioria dos agentes de pastoral — padres e freiras — que trabalham nas CEBS e com os setores populares da Igreja, e isto justifica a importância de analisá-lo.

O livro pretende ser científico e parte do pressuposto de que a sexualidade reside no mundo da animalidade e do instinto animal.

"A Zootecnia constatou que quando os suínos iniciam cedo a vida sexual, ficam prejudicados no desenvolvimento, na construção física, na resistência orgânica e inclusive na capacidade genital, na aptidão sexual. Por isso nos centros de suinocultura cientificamente orientados, não permitem que porcos, especialmente os destinados a reprodutores, iniciem a atividade sexual antes de bem constituídos. A experiência serve também para os homens que, embora não sendo suínos, são animais pelo corpo" (p. 33).

Neste pequeno texto encontra-se sintetizado todo o pensamento oficial sobre a sexualidade assumida pela Igreja Católica e retomado por Mohana. Senão vejamos: 1. O homem é animal pelo corpo.

Esta tese perpassa toda a teologia católica sobre a sexualidade. A alma responde pelo amor e pela caridade, o corpo é o mundo dos instintos a serem controlados. 2. Deve-se retardar o máximo possível o início da vida sexual.

Para isto os exercícios de contenção que serão explicitados páginas adiante. Este retardamento se consegue pela repressão consciente dos sentimentos e das emoções. É um aprender a controlá-los com a "inteligência". Isto se justifica pela razão de que a função primeira da relação sexual não é o prazer mas sim a reprodução da espécie. Ora, o homem e a mulher são me-

ros reprodutores e o prazer só pode ser vivenciado dentro deste quadro de referência explícita. A contenção dos sentimentos e, conseqüentemente erótica e sexual, prepara-os para o exercício da atividade reprodutora como "animais bem constituídos".

Em outras palavras, para a moral católica o prazer mesmo é interdito, a não ser dentro dos quadros da reprodução e, para isto é necessário aprender a conter os sentimentos que podem, instintivamente, conduzir o homem e a mulher à ruptura do interdito: O PRAZER.

Para que isto seja possível é necessário desenvolver determinadas técnicas de controle dentro de um referencial místico e de uma canalização das "potencialidades eróticas" em projetos e práticas concretas de ação social e pastoral.

"O instinto sexual causa prazer, mas o fim dele não é o prazer. O fim dele é a multiplicação do próprio homem" (...) "Imaginar que o rapaz tem de se desafogar no sexo, é ligar o fim do sexo exclusivamente ao prazer, é supor que o homem nasce com um par de testículos só para gozar" (p. 41, 42).

Para que este mecanismo de controle seja ativado como "valor", é revestido com a aura do "heroísmo". A tese é de que a "castidade não é coisa de gente fraca nem de efeminados". A castidade é coisa de homem que sabe conter-se e controlar o seu instinto animal, justamente por ser "HOMEM".

"Porque o controle sexual exercita a vontade do indivíduo, e todo mundo sabe que uma vontade robusta dá brilho à personalidade. O rapaz que superou o problema sexual pela castidade, acha-se treinado para superar os problemas do futuro. Porque se habituou ao autodomínio, e quem se familiarizou com o heroísmo, ipso facto, está adestrado para todos os arrancos, para todas as lutas" (p. 48).

O adestramento — coisa que se faz mesmo com o animal — é conquistado não a partir de um vivência sexual e do amadurecimento sexual de dois seres, mas sim pela omissão sexual. A superação do problema sexual, é decorrente da sua negação. Omitindo-nos de uma prática afetiva e sexual nós nos preparamos para as lutas da vida com uma "vontade robusta". Fico pensando em que medida este tipo de postura não responde por um certo messianismo de alguns líderes carismáticos de base, por um certo voluntarismo muito peculiar em agentes pastorais mais avançados nas suas posições políticas. Quanto maior a "vontade robusta" mantida pela contenção adestrada, maior a sua capacidade de luta.

O PRAZER está sempre presente como pano de fundo. O importante é encontrar "prazer" nesta forma de autodomínio, ou mesmo, de encontrá-lo nas "conquistas populares" privando-se, no entanto, do prazer encontrado nas relações pessoais e afetivas.

"Dissemos atrás que o controle sexual

antes do casamento educa a vontade. Educa também o coração. Disciplina a afetividade. O rapaz não se habitua a abandonar-se aos empolgamentos cegos do coração. Deixa de fazer muitas vezes aquilo que o coração convida a fazer, e assim se habitua a viver com a inteligência, ou melhor, com o coração intelectual" (p. 53).

Neste trecho o autor deixa entrever uma atitude muito conhecida em certos agentes de pastoral, intelectuais católicos e militantes leigos, que trabalham com as camadas populares: o da negação da PAIXÃO através da inteligência. A inteligência aí é utilizada para a compreensão da realidade, mas sobretudo como o instrumento eficaz para o controle das paixões.

Reprimir as paixões — sejam elas de ordem afetiva ou estética ou mesmo políticas — é função primordial da inteligência do militante cristão. Deve conquistar uma "objetividade" na análise dos fatos e não se envolver com suas paixões, mesmo que isto lhe custe a alegria de viver e seu rosto se cubra de uma tensão e amargura constantes.

Os que cedem às paixões são os poucos "sérios" porque não conseguiram um total domínio dos seus sentimentos pela sua inteligência. Em outras palavras, quanto mais reprimido nos seus sentimentos e paixões tanto mais "inteligente" será no seu "coração" (ou no que ainda pode lhe restar de coração).

A castidade para o autor é a grande prova, o grande teste de provação sexual para o casamento.

"É porque existe o casamento que a castidade existe. É uma prévia exigência do casamento" (p. 54).

O casamento é visto aqui como o lugar ideal para a desconpreensão dos instintos acumulados. Daí a grande dificuldade para os setores católicos compreenderem e admitirem outras formas de relações afetivas que não sejam monogâmicas, ou nos quadros de um casamento burguês. E, em seguida conta a história de um camponês que foi convidado para um banquete e que, vendo o arroz e as batatas, fez uma montanha no prato e comeu até não poder mais. Em seguida, chegou o frango recheado, o leitão, os pudins, as tortas, os cremes e os champanhas. E o camponês, que não sabia do resto que vinha, chorou de frustração.

"É grotesco o exemplo, mas real e eloqüente. Quantos rapazes chegam ao casamento empanturrados de arroz com batata, inaptos para o leitão-de-forno e os cremes. Quantos!"

preciso saber as prioridades onde investir nossa atuação pastoral.”

Resta acrescentar... os que não mantêm o celibato neste estado de guerra devem ir prá enfermaria e ficar pouco tempo porque vem mais gente atrás.

Outro recurso fortemente usado é esconder-se na ambigüidade das palavras. Um famoso agente de pastoral declarava:

“O celibato não suprime a sexualidade, não a anula: só na plena consciência da minha sexualidade, da minha masculinidade é que posso ser celibatário”.

Ora, já que a Igreja Popular propõe a teologia da praxis, pois a praxis é o novo “locus theologicus” e mais: já que todos aceitam o axioma de que é “a vida que produz a consciência e não a consciência que produz a vida”, nosso agente de pastoral deveria saber que a “plena consciência da minha masculinidade” (sic) só poderia vir de uma prática afetiva concreta e real. Mas... as argumentações continuam nas ambigüidades das colocações. Continua o agente de Pastoral:

“Castidade seria o compromisso de fidelidade no amor. Trata-se de saber qual é a opção básica de minha vida, e em que medida eu sou fiel a ela”.

Mais uma vez a teologia do contorno. Por certo, para os agentes engajados, a opção básica da vida será o amor feito luta e justiça (como manifestação maior do amor) do que o amor feito amor de um homem e uma mulher.

E mais uma vez, as racionalizações acionam seus mecanismos de contenção e oferecem as “amarras teológicas” onde ancorar os barcos da repressão, da sensibilidade, da emoção e do prazer... restritos ao mundo das “subjetividades” que não possuem nem “a plena consciência da sua sexualidade nem da sua masculinidade”.

III. O DOCE PECADO: A VIDA NA CARNE

“Quanto VOS arruinei o corpo, Senhor? – Cada vez que agarrastes um membro do meu Corpo Místico para gozar com ele um prazer sem direito, sem hora e sem fim”.

E o autor continua mais categórico afirmando que o pecado sexual violenta o próprio Cristo “porque atira lama numa pessoa de dignidade infinita”. (grifo nosso).

Ah! desvela-se o “porquê” de os agentes pastorais conseguirem velar o corpo sexuado no qual são incarnados: são todos PESSOAS HUMANAS. Se considero a teologia do Corpo Místico, do ponto de vista que Mohana coloca, a saída que nos resta é pensar uma maneira de diluir a realidade carnal de homens e mulheres. O corpo nos situa no mundo com os outros. O corpo nos revela a nossa concretude, os limites das nossas relações e espaços, o corpo nos situa na História conflitiva do cotidiano, o corpo nos revela a totalidade da nossa experiência afetiva. Não é à toa que Deus se incarnou: era a sua única pos-

Ora, resta-nos contrapor uma outra pergunta. Quantos destes militantes e agentes pastorais, que, seguindo esta premissa se contiveram tanto que acabaram grandes solteirões que nunca experimentaram sequer os canapés do lauto jantar oferecido através da comilança do casamento? Quantos não se perderam em suas contidas paixões, transformadas em companheirismo de militância, em intrasigência teórica, em rigor científico e revestidas de uma ortodoxia implacável?

Para estes, o mundo do PRAZER e do SENTIMENTO sendo interdito, nada mais resta que canalizar suas paixões – jamais reveladas, mas por todos percebidas – para outras instâncias da sua vida concreta na qual a mística do militante e do “sério” encontra seu lugar de primeira grandeza. E se tornará alguém altamente “capaz e inteligente” vivendo suas paixões às avessas...

O mesmo acontece no interior dos seminários e conventos. Nunca se diz que um dos seus integrantes está amando alguém. Ou ele está “envolvido afetivamente” ou está tendo uma “experiência afetiva”. Sempre o tom é carregado de uma certa dose de compaixão. Cria-se a “zona de silêncio” e todos ficam esperando o desenlace fatal.

Toda e qualquer exteriorização da afetividade é ameaçadora e não se pode socializar a vida afetiva.

Os mecanismos da racionalização são colocados em campo imediatamente: reduzem-se à “subjetividade” – pejorativamente colocada – as situações concretas de amor entre as pessoas. É o raciocínio se estabelece sem meias medidas: “se você tem este tipo de problema é porque você não faz nada objetivamente e por isso se perde nas coisas subjetivas. Veja se operário e camponês têm este tipo de problema”. Durante muito tempo este argumento foi utilizado para os padres e freiras que colocavam em questão sua vida de castidade e de celibato. “Problemas de clero da classe média” era o que mais se ouvia.

Não é verdade. A experiência do clero que optou pelas camadas populares prova que a vida afetiva e os impasses enfrentados tendem a ser diluídos e contornados com a mesma intensidade.

E os esquemas de racionalização aparecem claramente. Afirmava um progressista: *“O celibato é uma instituição adequada para tempos de guerra e a Igreja vive, pela sua própria condição de evangelizadora, um estado de guerra permanente. É*

sibilidade de revelar-se plenamente. Por isso o Verbo incarnado é a maior expressão de Deus. ELE É.

Nesta dimensão, a corporeidade nos situa em relação ao mundo e aos outros. E o discurso da “responsabilidade do amor” procura conduzir as pessoas a uma negação desta corporeidade, dos seus sentimentos de afeto e ternura. “O amor responsável” é quase sempre o que vive na presença gritante do EROS contido e repressado, na tensão “inteligente” de quem aprendeu a repetir: “não posso porque sou responsável, nem me quero utilizar de ninguém”.

Ora, o conceito mais usado – o de utilização – é um conceito unilateral. O autor parte do pressuposto de que o homem – animal no seu corpo – sempre está prestes a se utilizar do outro. Não, a relação afetiva implica uma reciprocidade e quem “utiliza” é também “utilizado”, ou, numa linguagem mais amena e terna: quem tem prazer no carinho também dá prazer no carinho. Caso isto não aconteça é porque nosso amor é impotente. Não conseguimos amar o outro onde ele tem necessidade de ser amado.

Mas, contornamos isso, ou aprendemos a contornar, com o conceito de PESSOA. Num convento de frades avançados o mestre de noviços ensinava: “Para um religioso não existe homem nem mulher: o que existe são PESSOAS”. Em outras palavras, a sexualidade determinante do masculino e do feminino esvai-se no mundo metafísico da pessoa humana. Sem determinação. Sem necessidades. Sem carinho. Sem amor. Sem ternura. Reduzido ao processo “objetivo” de encontrar a sua missão e de cumpri-la para o bem de todas as outras “PESSOAS”. E quando esta determinação se fazia presente, ou quando esta se incamava no amor sentido, era um mundo novo que se abria: o mundo do afeto concreto com gentes concretas.

Não é à toa que quando os padres e as freiras tiraram suas roupas clericais defrontaram-se com tudo o que se chamava “ vaidade mundana”. Descobriram-se não mais como pessoas assexuadas cujas formas corporais eram igualadas pelo hábito, mas sim como homens e mulheres originais, com uma corporeidade original, com gostos originais. E foram discussões intermináveis sobre a cor suportada para a nova roupa dos padres e freiras: deveriam ser “discretas”, “pálidas”, quando muito um azul mais forte... E tudo isto racionalizado não em nome da repressão pessoal e da contenção afetiva dos seus superiores,

mas de que “o povo não vai entender e não vai aceitar”.

É corrente saber que o povo é muito mais flexível para reconhecer o amor dos pais e das freiras e admiti-lo e acolhê-lo como algo querido por Deus do que seus superiores religiosos trancaficados na torre mística das pessoas humanas que tudo doaram para a causa do Senhor e que acabaram mutilados na sua liberdade fraterna e no seu amor fraterno.

Todos nós sabemos o quanto de terror e medo corria nos corredores dos conventos quando se pensava na possibilidade das “amizades particulares”... elas poderiam estar se dando o prazer de serem amigos e amigas... *O amor fraterno não era aprendido como amor de fato, mas como uma comunhão de inteligências num projeto objetivo comum.* Quantos padres e freiras aprenderam a conter o seu sentimento fraterno de ternura em nome do que poderia ser confundido com “amizade particular”, em outras palavras: homossexualismo.

Permito-me até arriscar: se a mulher é ameaça constante ao religioso e ao padre, e o homem ameaça à freira e à monja, pode-se entender porque surgem casos de “amizades particulares” nos conventos: o “homeroetismo” pode ser aceito ou pelo menos suportado porque entre padre e padre, freira e freira pode porque são pessoas que se amam de “caridade fraterna” e que não estão rompendo sua castidade. A mulher rompe a castidade do padre e o homem a da freira...

Inútil repetir as lendas fantásticas das histórias conventuais... fantasias muitas vezes, outras vezes pura verdade... Havia sempre “um sobrinho” para ser cuidado com “zelo e dedicação”.

Por outro lado, é não reconhecer que a castidade conventual também pode ser vivida por homossexuais se o que importa é o trabalho objetivo e a dedicação pastoral... mas isto é outra questão...

Em todo caso, as grandes discussões sobre a sexualidade e a castidade envoltas numa seriedade científica, na maioria das vezes, escondia uma pueril curiosidade de quem nunca havia beijado ninguém, nem mesmo seu pai e sua mãe. E as cabeças latejavam em elocubrações sem saber que o adolescente descobre sua ternura com muito maior simplicidade e seu gesto de amor com muito maior liberdade do que muitos teólogos que conhecem perfeitamente como funciona o corpo humano, as paixões, as emoções, que sabem quais os limites de cada um, mas que não sabem

do prazer imenso de um abraço fraterno concreto e terno, que descontraí e que, de fato, lhes dá a PAZ do Senhor.

Mas continua nosso teólogo:

“Aquele rapaz que usasse o sexo só para gozar impedindo o fim que Deus visa com o sexo, esse rapaz estaria ludibriando Deus. Porque estaria separando aquilo que Deus deu como prêmio. Estaria açambarcando a recompensa sem ter merecido. Estaria querendo gozar sem comprometer-se; querendo o prazer sem a responsabilidade; deliciando-se sem direito. Estaria roubando Deus. Esse rapaz seria um ladrão” (p. 85).

Como não reconhecer a delícia do gozo como faz Mohana? Mas Deus seria ludibriado se o homem se permitisse viver esta delícia sempre que amasse. A ele restam alguns segundos confundindo a reciprocidade do prazer que pode durar muito tempo — ou pelo menos o tempo em que duas pessoas decidirem dar-se em carinho e em ternura — com a ejaculação final, depois de serem ativadas rapidamente as “zonas erógenas”.

Ao cristão só cabe o direito à ejaculação nos poucos minutos de uma relação sexual “objetiva”, a ele não cabe o direito ao lúdico, ao prazer produzido em carinho e afeto porque isto seria um roubo de Deus e um abuso do Corpo Místico.

“Outro detalhe: não apenas o furto do prazer é pecado. Mas cada vez que eu uso mal o sexo, eu “forço” a participação de Deus nesse mau uso. Aumento a gravidade do meu roubo. Sou um ladrão que pretende ter Deus como parceiro. Por isso quando peço contra a castidade, não transgido simplesmente uma lei, mas agrido Alguém” (p. 85).

O prazer do afeto e do carinho, o prazer que conduz ao gozo é agressão a Deus, esta a tese que deve ser aceita irrefutavelmente. Numa das Ordens religiosas famosas no Brasil conta-se uma história de um noviço que decidiu fazer um gesto máximo de oferenda a Deus: castrou-se! E foi mandado embora porque tinha-se mutilado e não era mais um homem inteiro. O que poderá ter conduzido este jovem a tal arroubo místico? Ele de fato acreditou estar prestando um grande culto a Deus oferecendo o que concentrava a sua animalidade — seu órgão genital — pois fora assim que aprendera.

Mohana, mais tarde, quando fala da lua de mel do cristão, vai afirmar que o marido não deve tocar a zona genital da esposa, a ele lhe cabe o carinho no rosto somente. Estranha recomendação e alerta, mas perfeitamente explicável dentro da moral católica. Os órgãos genitais são o reduto da animalidade, quando se encontram é a animalidade do homem e da mulher sendo vingada. Mas... se eu os toco é um ato de vontade — portanto humano — e nisto reside o pecado: é uma “anormalidade” ou, na moralidade católica, um ato de “onamismo”.

Qualquer carinho produzido fora da “normalidade” é roubo e agressão ao cor-

po de Deus.

“Aí está o que é o pecado sexual. É um fenômeno patológico no Corpo Místico. Assim como a castidade é um dos sinais de saúde nesse mesmo Corpo” (p. 19).

IV. EXERCÍCIOS ESPIRITUAIS PARA UM ANIMAL INDOMÁVEL: O CORPO FRUSTIGADO

Muitas recomendações são feitas pelo autor e muitas pequenas regras simplórias que servem para exercitar a contenção e adestrar o animal. Encontrar um ideal, fazer esportes, deitar só quando estiver cansado e, se não estiver, fazer ginástica até a exaustão, tomar banho gelado de manhã, não permanecer na cama muito tempo, ter cuidado ao ver obras de nu artístico, arranjar um “hobby” etc...

Essas são as mais corriqueiras, mas existe uma outra mais importante e mais eficaz para a qual as de cima são meros treinamentos cotidianos.

“Certa vez um universitário que me perguntara o que devia fazer para resolver sua vida sexual, desapontou-se por ter eu dito que, entre outras coisas, começasse a estudar a doutrina político-social da Igreja a fim de se tornar um líder na reconstrução do Brasil e do Mundo. Mas o que tem isso a ver com minha vida sexual?, perguntou-me ele. Experimente, e verá que relação tem, respondi” (p. 148).

Inútil reafirmarmos que esta norma foi seguida por muitos militantes e é regra lembrada até hoje. Para os que contêm assim o louro da vitória: nada mais nada menos que ser um “líder na reconstrução do Brasil e do Mundo”.

Os dois binômios da repressão afetiva e da canalização do Eros e sublimação da Libido: o ideal e o trabalho. E aí de quem não seguir a regra do jogo: condenado está ao limbo dos que não podem ser levados a sério e nem serão os construtores da nova sociedade. A eles o purgatório das suas paixões e sentimentos porque nunca atingirão o céu dos grandes eunucos por amor à causa e à obsessão da luta...

As regrinhas práticas merecem ser transcritas para quem quiser tentar:

01. Redija e obedeça a um horário diário, renovando-o cada semana e cada mês.
02. Ao acordar, pule da cama com decisão.
03. Ginástica matinal diária. Pelo menos quinze flexões e extensões abdominais.

04. Banhe-se diariamente logo depois de acordar.
05. Faça quinze minutos de leitura séria (pelo menos) todos os dias.
06. Conserve na mesa de trabalho ou de estudo um chocolate ou outro doce sua preferência, sem tocar. Substitua-o semanalmente a fim de não cair na rotina.
07. Coma à mesa pratos de que não goste.
08. Ao menos três vezes por semana não tome água quando sentir sede.
09. Conserve o pente no bolso, se quiser, mas não se penteie a cada passo.
10. Assista a uma das aulas ou atenda a um expediente sem se recostar ao espaldar da cadeira.
11. Não correr para o telefone que toca.
12. Ao menos uma vez por semana obedeça a seus pais e superiores sem desejar saber o motivo da ordem.
13. Diga "sim" de vez em quando a propostas incômodas.
14. Diga "não" de vez em quando mesmo a propostas boas.
15. Venha algumas vezes mais cedo para casa, embora a conversa esteja convidativa.
16. Não olhe aquela vitrina apetitosa.

"O curioso, meu caro, é que esses exercícios de vontade, tão singelos na aparência, operarão em você um milagre, qualquer que seja a sua idade. Farão você amar melhor" (p. 129, 130).

E, o prazer do cotidiano e da vida, vai-se esvaindo num negar-se a fluir no que é bom sempre. Ah! a negação da vida boa de cada dia que acabará conduzindo a um sentimento de culpa de ter nascido num mundo "tão injusto e pobre", e onde não se permitirá a menor gratificação de afeto nem de sentimento, nem de emoção. E a vida se tornará um problema a ser resolvido, um peso a ser suportado; e tudo, para os militantes cristãos, terá um rótulo de "aburguesamento" quando os conduzir a fruir, um pouco que seja, o prazer do cotidiano, de ouvir uma boa música, ou de ler um livro bonito com gravuras bonitas. A Igreja dos Pobres corre o risco de perder o sentimento do estético e confundir o bom gosto com aburguesamento. Pobre gosta de coisa bonita e é por isso que enfeitam suas casas. Somos nós, agentes de classe média, que temos medo do estético e fazemos as coisas de qualquer maneira pois o mais importante é a consciência das "contradições do sistema" enquanto o povo prefere a festa, a dança, o canto,

o livro e a revista bonita, a folhinha do Coração de Jesus, e as folhinhas com gravuras que depois viram quadrinhos nas suas paredes... Dá o que pensar...

Mas... temos que encontrar lugares para desbloquearmos nossa contenção, para expandirmos nossa força contida. E nada melhor que a Natureza...

"Passeie de vez em quando. Se mora na cidade, deixe o asfalto e vá caminhar na chácara de um conhecido. Se gostar (e é bom que goste) tire os sapatos e caminhe descalço. pise com os pés nus na terra, pise folhas secas, folhas verdes, deixe que o cheirinho do curral invada as narinas anestesiadas pelo cimento armado e pelas flores de matéria plástica, olhe as palmas dos coqueiros (como gostam de embalo), colha flores (sem melifluosidades, é claro), esmague as sementes, rasgue rosas e veja o vento carregar as pétalas (até onde, Deus meu), fure pétalas com espinhos, cheire pétalas trituradas (e pense, ou não pense nas transformações da vida provocadas por nossas atitudes), ouça as vacas mugirem (será possível beber um copo de leite mungido?) cante, "Vem boiadeiro que a noite já vem", banque Luiz Gonzaga a céu aberto, ou Caruso se preferir, imite Demóstenes por três minutos, chame alguém, declame para as vacas seu poema preferido, ou para as flores, se achar as vacas prosaicas perante a quadra, ou para as galinhas, ou para os pássaros (para os sabiás, ouça os sabiás sem olhá-los) e se tiver declamado para as galinhas, peça um ovo a elas, peça e quebre, quebre o ovo e beba brindando a paz delas e a sua, depois de ter bebido o ouro da galinha dos ovos de ouro, olhe a grande gema do céu, beba o sol com os olhos, com a alma (antes que a noite venha porque ela virá bebê-lo) e brinde agora não sua paz, nem a paz das galinhas, brinde agora Deus, por tanta bondade, por ter inventado tudo isso para você, e por ter dado a você a coragem de preferir tudo isso às mediocridades filmadas que os americanos tecnicolorizam e exportam para vulnerar a libido sulina.

Bise esta experiência de vez em quando, meta o rosto, meta os pés na natureza e verá como seu sexo voltará feliz por ser casto. Porque se a natureza se entrega nua e bela ao casto é que só casto pode sentir, em toda a pujança do êxtase, a natureza."

Com estas linhas de extrema sensualidade, Mohana, conduz o casto a uma sublimação do seu potencial erótico, mergulhando-o nos cabelos da natureza, no grande útero da Terra, nos seios do Céu, e no orgasmo das nuvens e no gozo de Deus. "Se a natureza se entrega nua e bela ao casto"... com toda sua punjança, como não será a entrega da mulher amada? E tome mais e mais imaginação, contenção, imaginação, sonhos e desejos contidos e vertidos no leito gramado da santa natureza, sem animais em cópula e sem nenhuma filha do caseiro colhendo flores...

Todo este exercício terá sua coroa de

vitória, segundo a doutrina da Moral Católica. Ao vencedor as glórias pungentes do amor... O que se conteve poderá usufruir do merecido depois de tantos embates e lutas, e domínio do seu animalesco corpo. E Mohana descreve o realismo da Igreja ao vencedor:

"Como são poucos os que conhecem o maravilhoso realismo da Igreja neste terreno. Quantos sabem que existe no Ritual — livro de cerimônias oficiais da Igreja — uma bênção do leite nupcial? Ah!, meu bom amigo, não existe sobre a terra casal algum capaz de gozar a vida sexual mais intensamente do que o casal cristão. Saber que quando os dois estão no leito, Deus está pousando o olhar neles, e os anjos da guarda de cada um vigiam para que a aragem do céu não cesse de entrar no quarto oxigenando aquela cópula. Saber que quando se deitam para o amor, Deus começa a sorrir um sorriso de paz sobre eles, retribuindo a colaboração, a obediência, o heroísmo e a vivência sacramental" (p. 184).

E assim terminaria, feliz, o casal cristão nos enlevos bucólicos do seu Deus, ou pelo menos do Deus que eles pensam que é deles, criado para eles pela moral católica. Mas... parece que a história tem mostrado o contrário. De quem será a responsabilidade? Da destruição ecológica que não deixa mais espaço para os arruobos da Natureza? Das indústrias que matam as galinhas e industrializam os ovos não deixando mais tempo para a poesia? Dos novos cantores que surgiram e que tomaram a vez de Luiz Gonzaga? Das vacas que produzem o leite que é depois misturado com água e vendido como "especial"? É preciso descobrir o mais depressa possível. Caso contrário, estará perdido o credo católico e seremos condenados ao fogo eterno porque perdermos a fé na Vida e não podemos mais afirmar: "CREIO NA RESSURREIÇÃO DA CARNE E NA VIDA ETERNA, AMÉM."

Paulo Cezar Loureiro Botas
Rio de Janeiro, 31 de outubro de 1980
Dia da Reforma Protestante
Festa de Cristo-Rei

(1) "A classe operária também bate na mulher e muito. Por exemplo: na última greve do ABC, em São Paulo, nos meses de abril e maio, foram numerosos os casos de espancamento praticados por trabalhadores angustiados com a demora nas negociações e com a intervenção em seus sindicatos. Inativos e tensos os operários desciam o braço nas mulheres por qualquer conflito". (Isto É, 22/10/80).

(2) Temos que lembrar merecidamente o belíssimo texto de Frei Eliseu Lopes, O. P., "Somos o Sexo que temos"; PAZ e TERRA, outubro/67.



OS MISSIONÁRIOS DA LINGUAGEM

O Instituto Lingüístico de Verão, mais conhecido como "Summer" numa abreviação do seu nome em inglês, é a organização indigenista de maior envergadura no mundo. Recruta seu pessoal em vários continentes, embora a idéia, a sede, os recursos e a maioria dos seus quadros venham da América do Norte. Em 1975 atuava em 21 países, mantendo trabalhos com cerca de 675 grupos de língua distintos. Contava para tanto com aproximadamente 3.700 missionários dedicados em tempo integral, e via de regra por longos anos, ao estabelecimento de vínculos com os povos que ainda não foram alcançados pela Palavra Sagrada da sociedade ocidental.

As dimensões atingidas pelo Summer são em si mesmas dignas de consideração, pois elas implicam uma capacidade inesperada de mobilizar recursos e vocações para a árdua tarefa de "salvação dos indígenas". Religião e Sociedade nº 6, de dezembro de 1980, apresentou um estudo deste problema em referência a uma outra agência missionária de grande porte, a Missão Novas Tribos. Aqui destacamos para debate o Summer no que ele tem de mais característico, qual seja a sua especialização lingüística. Em contraste com as missões tradicionais, o Instituto de Verão vai ao campo com a tarefa pre-cípua de dominar as línguas estranhas, reduzi-las à forma escrita, e imprimir nelas os livros da Bíblia. A energia que o mobiliza está claramente focalizada sobre o poder que a linguagem exerce sobre as sociedades humanas, e por isso os seus militantes são também chamados os "tradutores da Bíblia Wycliffe" (que foi o primeiro a passar as Escrituras para o inglês). Yonne Leite, pesquisadora do Museu Nacional e presidente da Associação Brasileira de Lingüística, apresenta a seguir uma avalia-

ção do trabalho do Summer no Brasil tendo em vista o campo de estudo das línguas indígenas do país.

Mas o porte do Summer e a sua especialização dão-lhe um peso estratégico que afeta a política indigenista de cada país onde entra e que já tem sido motivo de polêmicas no Brasil. Em 1975 o Instituto de Verão declarava possuir 63 bases entre os povos indígenas do país, e mantinha um domínio incontestado na esfera lingüística, sendo fonte não só para estudos científicos mas, de maior relevância imediata, para a produção de material didático bilíngüe. Em outras palavras, a escolarização dos índios brasileiros passava em grande medida pela mediação do Summer. Em fins de 1977 jogos políticos palacianos resultaram numa ordem do Ministro do Interior Rangel Reis para que os missionários-lingüistas do Summer abandonassem o trabalho de campo. Não foram convidados a se retirarem do território nacional, contudo, e permaneceram em centros regionais (Brasília, Belém, Porto Velho, Cuiabá, Manaus) elaborando o material já recolhido ou trabalhando com informantes indígenas. Nos últimos meses de 1980, uma série de boatos indicaram que a FUNAI estaria negociando a volta do Summer ao trabalho direto com os índios. É uma notícia de muitas implicações que precisa ser discutida de maneira ampla e franca. Os antropólogos Anthony Seeger, do Museu Nacional, e Roberto Cardoso de Oliveira, da Universidade de Brasília, apresentam as suas opiniões a respeito nas páginas que se seguem. Como introdução informativa, incluímos um quadro sumário da história do Summer, com as datas e circunstâncias de entrada e, eventualmente, de saída deste Instituto nos vários países em que atua.

Os Editores

Em dezembro de 1977 o Summer Institute of Linguistics (S.I.L.), após duas décadas de atividades com grupos indígenas brasileiros, tinha denunciado o convênio assinado com a FUNAI e interrompidos, com a saída de seus membros das aldeias em que atuavam, os trabalhos de campo que vinham desenvolvendo.

A decisão da FUNAI, inesperada e inapelável, pouco repercutiu: pequenas notas em jornais, parcas e não-convincentes explicações oficiais, nenhuma manifestação das entidades de classe nem mesmo, que se saiba no reduzido círculo lingüístico, qualquer ato de solidariedade pessoal. Das comunidades indígenas em que mantinham programas assistenciais — sem dúvida as que deveriam ser as mais prejudicadas com a interrupção dos trabalhos — o mesmo mutismo. Melancólico final para uma entidade que se fixara nos meios antropológicos e lingüísticos há vinte anos envolta em muitas expectativas e esperanças.

Esse silêncio é de se estranhar se lembrarmos que na época o S.I.L. estudava *in loco* quarenta e quatro grupos indígenas (1), assessorava quatro programas de educação (Guajajara, Xavante, Kaingang e Karajá), mantinha cursos permanentes — intensivos e gratuitos, de introdução à metodologia lingüística e ainda organizava e promovia programas de treinamento de monitores indígenas bilíngües. Ocupava, pois, um considerável espaço nas áreas indigenista e acadêmica, espaço esse sustentado por uma extensa base geográfica e invejável infra-estrutura: quatro sedes em pontos estratégicos para o trabalho com populações indígenas — Cuiabá, Manaus, Belém e Porto Velho — um escritório central em Brasília, biblioteca selecionada, tipografia moderna para a impressão de textos lingüísticos, meios de comunicação e transportes próprios, equipes especializadas em diversos setores (mecânicos, aviadores, excelentes datilógrafas, auxiliares de escritório, tipógrafos etc.). Nenhuma outra instituição universitária no Brasil possuía ou possui organização tão sólida para a realização de seus programas de ensino e pesquisa. Tal situação poderia desagradar aos que dela não usufruíam, porém não houve qualquer tentativa de ocupar o espaço deixado em aberto. Na reunião promovida pela FUNAI para estudar os destinos dos programas em andamento, nenhuma das entidades universitárias presentes reivindicou a primazia da tarefa: seus representantes foram bastante cautelosos no encaminhamento de sugestões para a continuidade dos trabalhos. O caso aí morreu e o Summer saiu de cena como se nunca tivesse representado um papel, embora tivesse permanecido vinte anos em cartaz.

Um rápido passar de olhos em alguns textos produzidos pelo S.I.L. sob a capa de cartilhas de alfabetização e livros de produção indígena talvez justifique a falta de pronunciamento dos lingüistas e antropólogos e a tentativa de esquecimento do caso.

O SUMMER INSTITUTE OF LINGUISTICS

Estratégias e Ação no Brasil

Yonne Leite*
Museu Nacional — UFRJ

Começemos pelas cartilhas. Segundo os princípios mais elementares da alfabetização, uma cartilha só faz sentido se nela estiver contido o mundo em que vivem os alfabetizados. A técnica de elaboração de uma cartilha e seus diferentes métodos — fonético, silábico, vocabular ou frasal — tornam-se realmente secundários se o que é transmitido não tem nexos nem significação para a população que vai utilizá-la. As cartilhas do S.I.L. estão baseadas no método que parte de uma palavra geradora com sílabas que permitam a formação de novas palavras. Mas é preciso que a palavra-geradora tenha uma carga semântica para o grupo. É preciso que ela transmita um conceito central para a vida da população. A palavra com que se abre uma cartilha é fundamental para um bom entrosamento entre o mundo da palavra escrita e o sentido da leitura. Tomemos ao acaso a cartilha Terena, organizada pelo S.I.L. e intitulada *Vucápanavo* ("Vamos para Frente"), publicada pelo Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio, Programa de Educação Bilíngüe (1976). A primeira palavra é *nacâti* que quer dizer "colar". Qual a carga semântica que poderá ter a palavra *colar* para a sociedade Terena? Parece-nos pelas informações dos textos antropológicos que a resposta é: nenhuma.

Além disso as palavras devem se juntar em frases que tenham um sentido tanto semântico quanto cultural. Voltemos à cartilha Terena. Na página 22 introduz-se, com desenhos, o contraste entre dois fonemas e suas diferentes ortografias — /i/ e /í/ através dos pares mínimos *íti* "você" e *iti* "sangue". A seguir, como manda a metodologia mais usual, essas palavras-geradoras são combinadas com outras em frases de modo a formar um diálogo e logo abaixo vem um quadro no qual se encontram novas sílabas e novas palavras com material apresentado em lições anteriores. Correto visual e formalmente, mas ao se ler a tradução do diálogo esbarra-se com o seguinte:

"— Onde você está?

— No poço.

— E o sangue?

— Está ali na cabeça de Davi" (p. 23).

É o exemplo mais singelo do que Bartolomeu Meliã chamou de "aproveitamento das palavras da língua do índio para fazer uma língua indígena sem índio (2).

O título *Vamos para frente* e as cores verde e amarelo com a bandeira brasileira na capa servem também como indicadores de um enfoque contestável, do ponto de vista cultural, dado a um material de alfabetização indígena. As observações lingüísticas apresentadas no Prefácio nada acrescentam: fica-se sabendo que o acento agudo representa uma vogal prolongada com tom decrescente ou uma consoante prolongada sem tom decrescente. Já o acento circunflexo representa uma sílaba mais reforçada sendo a vogal da sílaba prolongada e pronunciada em tom decrescente.

Não pára aí o material do S.I.L. em seu esvaziamento e distorção do mundo indígena. Como resultado do I Seminário de Produção de Literatura Indígena realizado em 1974 publica um livro sobre a Transamazônica, redigido e desenhado por um índio Kayapó. O texto, em Kayapó com tradução para o português, bastante ilustrado com desenhos de helicóptero, trator, caminhões e um mapa, fala do que há por esses caminhos, como se anda de carro para chegar em outra cidade por terra, como cada colono recebe um lote para fazer suas plantações e casa e termina do seguinte modo:

"Porque foi construída esta estrada? Eles a construíram conforme a ordem do Grande Chefe que é o Presidente da República. Conforme a ordem deste Grande Chefe, eles a construíram para levar o progresso do todo (*sic*) o país. O povo fez a estrada conforme a palavra dele." (p. 14).

O S.I.L. deixara de ser uma instituição lingüística ou missionária e se tornara o porta-voz de uma política governamental não-unívoca.

Vale a pena determo-nos na análise das suas estratégias e trajetória para entendermos como passou a exercer tal tipo de ação.

*Pesquisadora-bolsista do CNPq.

O S.I.L. e sua multiplicidade

A face com que o S.I.L. se apresentava nos meios acadêmicos quando de seu estabelecimento no Brasil era a de linguistas. Mas todos sabiam, e seus integrantes e dirigentes não o ocultavam — que sua base financeira provinha da Wycliffe Bible Translators — entidade que se destina a promover trabalhos em grupos não-alfabetizados com o objetivo de prover-lhes programas educativos e a tradução do Novo Testamento.

Essa sua face, porém, não foi muito enfatizada e era relativamente tolerada pelos que mantinham relações profissionais com o S.I.L.

Uma análise dos objetivos do S.I.L. contidos no artigo terceiro do Capítulo Primeiro de seus Estatutos mostra que essa dualidade não está claramente expressa. De acordo com aquele artigo o S.I.L. destina-se a:

“Realizar estudos comparativos e descritivos de línguas indígenas e *reduzi-las à forma escrita*; traduzir para essas línguas livros de valor moral e cívico *assim como porções da Bíblia*; promover o interesse pela ciência lingüística e para estudos de investigação científica de outros aspectos da vida das tribos indígenas; editar livros, revistas ou *outro tipo de publicação que se relacione com os fins da sociedade*; desenvolver um programa de educação e assistência social, em cooperação com instituições governamentais ou científicas *com o propósito de proporcionar ao indígena melhores condições de vida*, tudo sem fins lucrativos” (os grifos são meus, YFL).

Em pé de igualdade, unidos por conjunções coordenativas e a ordem de apresentação indicando uma seqüência temporal, pois só se pode desenvolver um sistema de escrita para uma língua ágrafa após descrevê-la, estão, ao que parece por sua posição introdutória no parágrafo, os propósitos primeiros do S.I.L.: comparar para descrever para reduzir à escrita. Cumprasse assinalar aqui que do ponto de vista lingüístico a comparação vir antes da descrição é um tanto incomum, pois em geral se descreve primeiro para depois comparar.

Deixando de lado as diversas possibilidades de interpretação do termo *reduzir* que vão desde “tornar menor”, “restringir”, “simplificar” a “exprimir em unidades diferentes”, “transformar”, “converter” etc. (3), cuja polissemia só poderia ser desambiguada pelo exame da filosofia e prática educacional do S.I.L. e da concepção de língua escrita daí decorrente — o que não intentaremos fazer neste artigo — fica bem claro que os membros do S.I.L. não se propõem a fazer lingüística no sentido acadêmico e tradicional do termo. O que pretendem é desenvolver técnicas para a passagem de uma língua oral para um sistema ortográfico.

O segundo aspecto — o de tradutores — não é um seguimento natural do primeiro objetivo e a Bíblia vem em segundo plano como exemplo de um tipo de texto

de valor moral e cívico que podem traduzir. O terceiro subitem — promover o interesse pela ciência lingüística — juntamente com o seguinte que trata das publicações mostram, por sua posição no texto, a diferença entre os propósitos de uma instituição nitidamente acadêmica e o S.I.L. Nos estatutos de uma entidade acadêmica seriam esses os objetivos que mais freqüentemente viriam em primeiro lugar para que maior ênfase lhes fosse dada. O último dos objetivos do S.I.L. torna mais vasto seu raio de atuação pois propõe “desenvolver um programa de educação e assistência social (...) com o propósito de proporcionar ao indígena melhores condições de vida”.

Assim os membros do S.I.L. são lingüistas delimitados, tradutores de textos de valor moral e cívico, e proponentes de um sistema educacional.

O uso de expressões vagas como *tipos de publicações que se relacionam com os fins da entidade*, não estando bem definidos quais são esses fins, obras de *valor moral e cívico* ao que se segue só a Bíblia como exemplo, propósito de *proporcionar ao indígena melhores condições de vida* sem dizer como conceber essas condições, torna bastante espinhosa a tarefa de comprovar, por ser sua atuação tortuosa e ambivalente, os efetivos propósitos do S.I.L.

O mais que se pode dizer após a leitura deste artigo de seu Estatuto é que o S.I.L. se assentou em areias movediças e que a imprecisão com que formula seus objetivos aliada a uma falta de conexão direta entre eles, dá margens mais a perguntas do que a uma definição exata dos fins da entidade.

É curioso que diante de tamanha complexidade de atuação, quando se trata de avaliar seus resultados se passe a palavra aos lingüistas. Ninguém se lembra de pedir a um pastor protestante a sua opinião sobre o trabalho do S.I.L., nem que um teólogo dê seu parecer sobre os textos bíblicos traduzidos. Historicamente é compreensível que assim se proceda pois foi a imagem de lingüistas que seus membros mais procuraram projetar.

No entanto, a mola propulsora do S.I.L. é lingüística só em sua fachada. Parece-nos que será mais revelador analisar sua trajetória para depreender os contextos em que agem e como se utilizam de sua multiplicidade para alcançar o objetivo aparente de difundir a Bíblia. Por certo não reside na metodologia ou no modelo lingüístico empregados a explicação

das diferentes reações que desencadeiam nos países em que atuam. Essas reações vão desde o extremo, na Colômbia, do seqüestro e morte de um membro do S.I.L. por um grupo de guerrilheiros sob a alegação de que “as atividades do instituto são contrárias à soberania nacional e afetam a cultura e patrimônio das comunidades indígenas” (*Jornal do Brasil*, 24/01/1981, p. 12) até a concessão pela UNESCO do Prêmio da Associação Internacional para a Leitura pela eficácia de seu programa na Papua Guiné. No meio desses dois pontos estão a suspensão, pelo que tudo indica, temporária, para a realização de trabalho de campo no Brasil — embora, como se viu, tanto fizessem para satisfazer algumas facções do mundo governamental — e as sucessivas proibições e readmissões no Peru.

Começemos pelo exame de sua trajetória no Brasil.

A Escalada do S.I.L.

O Summer Institute of Linguistics passou a atuar oficialmente no Brasil em 1959, embora várias gestões já houvessem sido feitas anteriormente. Instalou-se como entidade que dava ênfase ao lado acadêmico, através de um convênio com o Museu Nacional. Este convênio limitava a ação do S.I.L. à atividade de pesquisa. Ficava clara essa restrição no artigo treze do Acordo firmado entre as duas Instituições pelo qual os membros do S.I.L. se comprometem “a acatar as leis do País, atendendo às sugestões dos funcionários do Museu Nacional, com quem estiverem colaborando, no sentido de *ficar a salvo a tradicional reputação do Museu Nacional como órgão de exclusivo objetivo científico*” (o grifo é meu, YFL).

Os membros do S.I.L. de acordo com esse Termo trabalhavam em conjunção com um pesquisador do Museu Nacional e este o credenciava junto ao então S.P.I. para a obtenção de licença para trabalho de campo. Seus pesquisadores tinham sala no Setor de Lingüística e alguns de seus trabalhos foram publicados nas séries do Museu Nacional. Foi, sem dúvida, um período de intensa atividade universitária para o S.I.L. Seus membros compareciam diariamente ao Museu Nacional, participavam da organização de fichários e arquivos, davam cursos de treinamento para trabalho de campo em lingüística para os membros do Departamento de Antropologia, apresentavam Comunicações nas reuniões da Associação Brasileira de Antropologia, faziam conferências e seminários sobre o andamento de suas pesquisas. Mantinham um diálogo permanente e acesso com o Encarregado do Setor de Lingüística, Dr. J. Mattoso Camara Jr., e com antropólogos como Roberto Cardoso de Oliveira, Luiz de Castro Faria, Roberto Da Matta, Roque Laraia entre outros. Sua sede era no Rio de Janeiro e sua equipe era bem reduzida.

Foi nessa época que sua imagem de lingüistas mais se projetou. Chegaram a colaborar com outras instituições de pesqui-

sa, como o Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, e, por solicitação de Darcy Ribeiro, participaram do Projeto de Pesquisas em Cidades Laboratórios, apresentando um levantamento lingüístico feito em Leopoldina, Minas Gerais (4).

A situação até 1965 do ensino da Lingüística era, no Brasil, bastante precária. A Lingüística era ensinada como disciplina isolada nos cursos de graduação das Faculdades de Letras e a parte indígena poderia, em alguns lugares, ser ministrada nos cursos de Ciências Sociais através da Cadeira de "Etnografia e Língua Tupi". Os únicos centros que se batiam pela formação de lingüistas para trabalho de campo com línguas indígenas era a Universidade do Paraná, tendo à frente Mansur Guérios e Loureiro Fernandes. Estes muito incentivaram Aryon Dall'Igna Rodrigues a organizar um setor especializado naquela unidade.

A meta prevalescente a ser alcançada era a de registrar o maior número possível de línguas prestes a desaparecer. Almejava-se também lançar algumas luzes no desalentador domínio da classificação dessas línguas. A atuação do S.I.L. neste contexto foi das mais esperanças. Em seu artigo "Dez anos após a I Reunião Brasileira de Antropologia" (5) diz L. de Castro Faria: "(...) o que se fez em termos de programação de Martius até 1953, em noventa anos portanto, é muito menos do que foi feito no período de 1959-1963 pelo Summer Institute" (p. 28). Toca também Castro Faria no problema que o *Summer* posteriormente viria a enfrentar e receber críticas negativas: "Pouco importa, é claro, para a ciência lingüística e o estudo comparativo das línguas índias, a nacionalidade ou o credo dos autores. Mas é uma pena que só o imperativo evangélico de *conversão do gentio* continue ainda a sustentar toda essa obra, e que o cientista cético tenha que se abastecer inevitavelmente em surrão alheio" (p. 29).

Acreditava-se que por serem missionários os membros do S.I.L. poderiam desenvolver melhor trabalhos de campo, com longos anos de permanência no meio do desconforto, pois os movia a fé e lhes dava forças a recompensa espiritual. Por isso o lado missionário do *Summer* era tolerado e considerado até um componente inerente à realização desse tipo de levantamento empírico paradigmático da época. E efetivamente durante os primeiros anos os membros do S.I.L. trabalharam intensamente em Lingüística. Havia 27 equipes em campo: 9 estudando línguas do grupo Jê, 5 pesquisando línguas Karibe, 13 com línguas Tupi, 3 o grupo Aruák e das línguas não classificadas, 14 estavam sob investigação sistemática (6). Prazos foram estipulados para a entrega de relatórios e as gavetas dos arquivos do Museu Nacional enchem-se de material da mais variada natureza.

Em 1960 instala-se a Universidade de Brasília, tendo à frente do Departamento de Lingüística o Dr. Aryon Dall'Igna Ro-

drigues, especialista em línguas indígenas. Membros do S.I.L. são convidados para ministrarem aulas naquele centro que se inaugurava em bases inovadoras.

Ampliava-se assim o raio de ação acadêmica do S.I.L. e sua imagem de lingüistas ganhava maior projeção. Os membros do S.I.L. que colaboraram na Universidade de Brasília e posteriormente no Programa de Pós-Graduação em Lingüística do Museu Nacional (1968-1972) deram aulas, orientaram teses hoje publicadas, deixaram marcas positivas naqueles que foram seus alunos, marcas essas que se traduziram em mudar o enfoque de se historiar as conquistas da lingüística, e ensinar a trabalhar com dados, organizá-los sistematicamente e basear a análise na combinação dos elementos examinados. Enfim divulgaram e fizeram com que tomasse corpo no Brasil uma das linhas do estruturalismo norte-americano.

Além de ampliar sua projeção acadêmica, o estabelecimento do S.I.L. em Brasília o faz ficar geograficamente mais próximo ao centro do poder. As atividades que vinham desenvolvendo no ambiente universitário brasileiro cada vez mais os distanciava das finalidades de sua fonte mantenedora: a Wycliffe Bible Translators que, como dissemos, é uma entidade que tem como fim propagar o Novo Testamento entre grupos não-alfabetizados.

Em 1964 estoura a crise da Universidade de Brasília e o Setor de Lingüística esvazia-se com a saída de quase todos seus professores. O S.I.L., porém, permanece e, aos poucos, contactos são intensificados com a FUNAI, de tal modo que conseguem firmar seu primeiro convênio com aquela Fundação em 1969 e renová-lo em 1973.

Nesse novo Acordo toda a dualidade que transparece nos Estatutos se resolve. Enquanto no Museu Nacional e na Universidade de Brasília suas atividades se restringiam a descrever e classificar línguas indígenas, a dar aulas e orientar dissertações de mestrados, sempre sob a égide de lingüistas nacionais de boa formação, na FUNAI, onde inexistem especialistas em ciência da linguagem, não precisaram mais enfatizar o lado acadêmico. Passaram a apresentar com mais tranquilidade sua veste de missionários. Para isso é preciso que venha à tona primeiro sua face de alfabetizadores.

Assim reza a Cláusula Terceira do Acordo firmado com a FUNAI:

"A ação do Instituto no campo da alfabetização, compreenderá:

- a) preparação de cartilhas em idiomas indígenas.
- b) elaboração de cartilhas bilíngües (língua indígena — português) visando ao aprendizado do idioma nacional.
- c) preparação de livros de leitura, registros de literatura oral e tradução de textos bíblicos e outros de alto valor cívico e moral para os idiomas indígenas."

A formulação desse texto deixa bem explícita a função de educadores e de missionários. A Bíblia não é mais apenas um exemplo de livro de valor moral e passa a ser um texto traduzível em mesmo pé de igualdade com os textos de literatura oral tribal.

Atingida essa etapa em sua escalada e assinado o convênio com a FUNAI que lhes dá muito maior autonomia do que o do Museu Nacional e o da Universidade de Brasília, o S.I.L. começa a se distanciar do mundo universitário. Fecha seu escritório no Rio de Janeiro e paulatinamente seus lingüistas mais qualificados vão sendo transferidos para outros Países. Agora sua fase pedagógica e religiosa pode se expandir e o lado acadêmico não lhe tem mais utilidade. Durante uma época do Convênio com a FUNAI o *Summer* teve um bom raio de ação: um de seus membros tinha assento no Conselho Indigenista, seus dirigentes e técnicos traçaram os rumos da educação bilíngüe, formaram monitores indígenas, comandaram de certo modo o programa assistencial às populações indígenas brasileiras.

Encastelados em seu domínio governamental em Brasília, não perceberam que os rumos que a antropologia brasileira traçava para o trato da questão indígena já eram bem diferentes dos preconizados nos idos de 50-60. Também não se deram conta que a situação da Lingüística mudara: aos poucos estudiosos dos anos 60 juntara-se uma considerável força oriunda de doutores e mestres, formados no País e em universidades estrangeiras, com orientações variadas, e conscientes da necessidade de sua participação no encaminhamento de questões do desenvolvimento e prática lingüísticas.

A produção lingüística do S.I.L.

A crítica que mais incide sobre o S.I.L. é a da paucidade de publicações sobre os grupos com que conviveram. De fato se estabelecermos uma proporção entre as condições de que gozam seus membros para a realização de suas pesquisas, os anos durante os quais os grupos vêm sendo estudados e o número de publicações ou trabalhos arquivados existentes, o resultado será desfavorável ao S.I.L. Por exemplo o Karajá contava com equipes de trabalho há 19 anos e a proporção dos resultados apresentados pode ser taxada de insuficiente: tem-se arquivados o formulário padrão e um estudo dos fonemas da língua e publicado um trabalho sobre as

diferenças na fala dos homens e das mulheres e um pequeno estudo preliminar em forma transformacional de gramática. Infere-se, porém, nesse caso que o material lingüístico de que dispunham deveria ser muito extenso, pois estava em andamento um programa de educação e de formação de monitores bilíngües, assessorado e orientado pelo S.I.L. Para tal é necessário por parte da equipe alienígena um conhecimento profundo da língua indígena. E podemos atestar pessoalmente que neste caso o domínio da língua por parte dos pesquisadores é excelente, domínio esse reconhecido pelos próprios Karajá. Para outros grupos, no entanto, como os Mudurukú, Nambikuára, Maimidé, Kaingáng, para citar os mais patentes, o material é bastante volumoso e de real valor como descrição lingüística.

Poder-se-ia fazer uma análise em termos de quantidade para se estabelecer o índice exato da produtividade do S.I.L. Por exemplo, em 1977 havia 106 trabalhos publicados, 405 arquivados e 61 no prelo (7). Fazer um cálculo baseado nesses números seria enganoso: entre os títulos dos trabalhos publicados, sempre haverá alguns que foram contados anteriormente como documentação arquivada e para os trabalhos constantes como no prelo, já que não dispomos de todas as informações sobre o S.I.L., é difícil seguir a trilha. Não seria de se estranhar que alguns desses trabalhos não tenham sido ainda publicados, pois, como sabemos, o tempo para a publicação de uma revista ou coletânea independe da vontade do pesquisador.

Outra abordagem seria a de examinar a constância de publicações por ano: assim em 1973 tem-se 40 trabalhos arquivados e publicados; em 1975 a produção decai para 28 e em 1977 aumenta para 123. Tal curva a nosso ver nada tem de anormal, pois é de se esperar que um grupo tão numeroso como o S.I.L., envolvido nas mais diferentes atividades, não mantenha um ritmo constante e ascendente de publicações. Se a parte educacional se tornar prioritária na programação de um determinado ano, naturalmente decairá o número de análises descritivas e aumentará o de material didático. Para melhor se entender essa questão de quantidade é necessário também atentar-se para o fato de que o S.I.L. não recruta seus grupos por critérios de competência lingüística: basta ser protestante de qualquer seita e ter feito um curso intensivo para aprendizagem e treinamento em técnicas de registro de línguas ágrafas. Nem mesmo se poderia esperar que uma Instituição que se propõe estudar simultaneamente 44 grupos indígenas, com equipes de 2 pessoas em cada grupo, possa ter em seus quadros apenas lingüistas com ideais e valores essencialmente acadêmicos. A grande maioria dos membros do S.I.L. é movida pela fé; são de fato coletores de dados com poucos recursos teóricos para uma interpretação mais elaborada de seu material.

Os dados são em geral analisados com o auxílio de lingüistas de melhor formação em "workshops" sistematicamente organizados. É fácil de se compreender assim a falta de interesse dessas pessoas em publicar com regularidade os resultados de suas pesquisas nos moldes aceitos pela comunidade científica.

Tal mecânica se reflete na qualidade das análises propostas pois para analisar bem é preciso ter bons dados e para se ter bons dados é preciso uma boa formação teórica para saber que perguntas se responder. Para os membros do S.I.L. a proposta básica parece ser a evangelização e aí não entra em consideração a teoria e o modelo de descrição lingüísticos.

Também não nos parece lícito no estado atual da arte em lingüística afirmar-se a superioridade de uma teoria ou a maior viabilidade de um dado modelo. Cumpramos assinalar que durante algum tempo prevalecia nos trabalhos do S.I.L. o modelo tagmêmico o que foi alvo de críticas desfavoráveis por parte de alguns estudiosos. Mais tarde começaram a surgir alguns trabalhos em que era aplicado o modelo transformacional. Porém esta mudança não deve significar uma melhor explicação nas análises: tanto num quanto noutro caso o que se encontra é a aplicação de uma técnica para apresentação organizada de dados. Não se consegue ver em que as árvores da gramática transformacional são mais esclarecedoras do que as fórmulas tagmêmicas. Pelo menos para aqueles que estudam línguas Tupi, o manuseio constante desse material, qualquer que seja o modelo adotado, mostra que a velha e atacada *Arte de Gramática da Língua Mais Usada na Costa do Brasil* é bem mais iluminadora dos fatos da língua: nela se encontram informações das mais simples às mais complexas, com exemplos abundantes, exemplos e informações essas que permitem usos múltiplos, e que se escondem ou inexistem nas apresentações, impressionantes à primeira vista, das atualmente mais formalizadas.

Dentro deste quadro negativo, justiça deve ser feita a vários trabalhos de membros do S.I.L., como "Fragmentos Ofayé" de Sarah Gudschinsky em que se fixa através de um remanescente o que restava de uma língua em vias de extinção, o "Comparative Jê Phonology", de autoria de Irvine Davis, em que se tenta pela primeira vez usando-se rigorosamente a técnica histórico-comparativa estabelecer o tronco Macro-Jê, a filiação ao filo Karíbe do Rikbakatsá por Joan Boswood e o arti-

go "Native Reactions and Phonetic Similarity in Maxakali Phonology" de Sarah Gudschinsky e Harold e Frances Popovich com informações importantes para uma revisão da teoria fonológica. É lógico que um exame mais pormenorizado poderia levar a ampliar-se a lista, porém serão sempre casos isolados, de alguns pesquisadores, o que não serve para credenciar a instituição como um todo.

O que mais se ressentia na produção do S.I.L. não é nem a quantidade, nem a qualidade, nem o modelo e forma de apresentação, e sim a falta de uma visão de conjunto da língua estudada: os trabalhos abordam aleatoriamente aspectos cuja relevância não fica patente de imediato. Assim tem-se ora uma descrição sobre o verbo em Terêna, ora notas sobre os substantivos em Kayabí, uma fonêmica Xerênti e uma descrição de aspectos do Xavânti. Inexiste o material que os estudiosos de línguas em geral e antropólogos tanto almejam: uma gramática com terminologia descritiva acessível e dicionários.

Mais uma vez evidenciamos aqui a trajetória seguida pelo S.I.L. Nos idos de 60, quando o S.I.L. mantinha uma maior fachada lingüística, havia um plano de desenvolvimento dos trabalhos com prazos fixos para a realização de cada etapa (8). Ao descobrir sua face de alfabetizadores e se tornar mais explícita sua condição de missionários essa gradual e sistemática apresentação de análises lingüísticas é posta de lado e maior ênfase é naturalmente dada à confecção de cartilhas e à tradução de textos bíblicos.

A princípio fazia-se a escolha dos grupos a serem estudados com maior profundidade após a realização de "surveys" e havia um aparente equilíbrio entre os representantes de cada família a serem estudados de modo a formar o terreno sobre o qual se assentassem as projetadas comparações histórico-genéticas. De 1963 a 1977 ampliou-se bastante o número de programas em andamento — de 27 passaram a 44. E é bem difícil detectar os critérios seguidos para a continuação dos trabalhos num grupo ou o início de um novo programa em outro. Mas alguns indícios nos levam a crer que esses critérios não são essencialmente lingüísticos. Segundo o tempo estabelecido pelo próprio S.I.L. para o desenvolvimento de cada etapa de descrição lingüística (9) o estudo das línguas Apinayé, Xavânti, Kaingáng, Terêna e Paresi estaria se aproximando do fim em 1963. Tal previsão é feita por L. de Castro Faria (10) que se baseia em informações dadas pelos assessores do S.I.L., assíduos frequentadores do Museu Nacional na época. No entanto somente o programa Kaingáng é considerado como encerrado em 1977.

Algumas indagações reforçam essa suspeita. Porque motivo escolher no P.I. do Xingu o Kamayurá e o Waurá em detrimento do Awetí e Trumái? Estes últimos dois grupos, com reduzido número de falantes, dentro do paradigma "resgatar-se

o que é possível antes que desapareça”, deveriam ter a prioridade de pesquisa. Não estará a razão em serem os Kamayurá os mais prestigiados pela nossa sociedade e os Waurá os que gozam de indubitável prestígio na sociedade xinguana? Alcançar esses dois grupos com a Bíblia seria percorrer três quartos do caminho no Xingu. E porque o Fulniô não foi alvo de atenção maior por parte do S.I.L.? Não deve ser pelo fato de sua língua ter menor interesse do que o Oyampí, por exemplo, no qual a pesquisa começa em 1973 e que pertence indubitavelmente a tão conhecida família Tupi-Guaraní. Não será porque o sistema de crenças Fulniô e sua identidade étnica são ainda bastante fortes e o grupo refratário à aceitação de novos mitos?

Nesse terreno só podemos responder a perguntas com outras perguntas. Nada está muito claro e definido, mas parece que o S.I.L. tende a escolher grupos em que se justifique o investimento da tradução a escolher grupos em que se justifique o investimento da tradução da Bíblia, isto é, grupos que tenham um número de falantes razoável (11), que estejam por sua situação de contacto mais frágeis em sua auto-identidade e por isso mais propensos para seguir novas idéias, ou grupos que gozem de um prestígio na área de modo a facilitar a penetração em outros grupos. Em alguns casos, como os Terêna e Xavãnte, o tempo elevado de permanência do S.I.L. na área (20 anos nos Terêna e 19 nos Xavãnte) parece servir de reforço a outras missões protestantes cujo proselitismo pode estar ameaçado por uma ação católica. Quando a missão católica é real-

mente dominadora — como o caso Tapirapé — a língua do grupo não passa a ser de interesse para o S.I.L. Parece estar em jogo uma medição de forças de cunho político-religioso pela conquista de um mercado, suposição essa que seria importante examinar melhor. Esse exame, no entanto, só poderá ser feito *in loco* com a investigação de cada situação específica (12).

Convém não esquecer o que disse Castro Faria no trabalho citado: para o linguísta inexistem credos. Pouco decorre em termos de descrição se a mão que escreve é católica, protestante ou atéia. Para um linguísta, desde que se possa depreender a estrutura da língua, tanto vale um texto bíblico quanto outra coletânea de mitos.

Seria, sem dúvida, de grande interesse para um semanticista ter em mãos uma tradução da Bíblia para saber que torneios são necessários para que se expresse em Tapirapé, por exemplo, a ubiquidade contida na frase “Jesus está entre nós”, uma vez que nessa língua a expressão *estar em* exige a especificação da posição do corpo do sujeito (de pé, sentado, deitado etc.) e sua relação com o ouvinte (atrás, em frente, do lado etc.). Como se traduzir o difusão no espaço, numa língua em que esse espaço precisa ser determina-

do e exato?

Em virtude, porém, da natureza fragmentária do material descritivo, para não se falar na quase total inexistência de estudos semânticos, torna-se quase impossível a utilização desse material a não ser que o linguísta seja também um decifrador de códigos.

Restaria ainda a questão de se saber como a Bíblia estava sendo transposta para povos com cosmologias tão diversas do mundo que a engendrou primitivamente e como estariam sendo esses textos entendidos e interpretados por essas populações. Tais indagações fogem aos nossos propósitos e deixamos a palavra aos teólogos e antropólogos.

Assim não será pelo caminho da análise dos trabalhos lingüísticos do S.I.L., de sua qualidade ou quantidade, nem mesmo dos modelos adotados, que nos levará ao entendimento menos superficial de sua ação. A Lingüística entra nesse quadro apenas como um meio para se alcançar determinado fim. É somente o exame de suas estratégias e do conteúdo de seu material didático — do qual demos uma pequena amostra no início deste artigo — que fornecerá os subsídios para a inserção do S.I.L. em determinados contextos políticos e, conseqüentemente, permitirá uma melhor visão de sua ação: jogando ora com o papel de linguísta, ora com o de missionário, principalmente com o de educador, torna-se em essência o agente e propulsor de uma política integracionista e mediadores de uma oscilante política governamental, sem se importar com as indagações e debates que persistem, fora do mundo oficial, sobre a questão indígena.

NOTAS

1. Em 1977 é a seguinte a relação dos programas em desenvolvimento: Tronco Tupi-Família Tupi-Guaraní: Asuriní, Guajajára, Guaraní, Kayoá, Kamayurá, Karipúna (historicamente Tupi, hoje uma língua crioula), Júma, Kayabí, Oyampí, Parintintin, Sataré, Urubú; Família Mundurukú; Mundurukú; Família Mondé: Cinta Larga e Suruf do Jiparaná; Família Arikém: Karitiána, Tronco Jê — Família Jê — Apinayé, Canela, Kaingáng, Kayapó, Xavãnte; Família Boróro: Boróro; Família Karajá: Karajá; Família Maxakalí: Maxakalí.
Tronco Aruák — Família Aruák: Apurinã, Paresi Terena, Waurá, Palikur; Família Arawá: Dení, Jamamadí, Paumarí; Famílias não classificadas em troncos — Família Guaikurú: Kaduwéu; Família Nambikuára: Nambikuára e Mamaindé; Família Makú: Makú Hupda, Makú Nadep e Makú Yahúp; Família Karíbe — Atroaí, Bakairí, Hixkariána, Rikbaktasá; Família Núra: Múra-Pirahã.
Embora todos esses grupos constem da lista do relatório de 1977, a autorização para trabalho de campo fora suspensa entre os Waurá e Kamayurá em 1974 e entre os Oyampí em inícios de 1977.

2. Comunicação intitulada “É indígena a

- Língua de Alfabetização indígena?” apresentada na XXX Reunião Anual da SBPC (1978) no Debate *Política Lingüística e de Educação Indigenista*.
3. cf. Aurélio Buarque de Holanda — *Novo Dicionário*, 1ª ed. 6ª impressão, Editora Nova Fronteira, s. d., Rio de Janeiro, pag. 1202.
4. In *Educação e Ciências Sociais*, ano II, vol. IX, dezembro de 1968, Rio de Janeiro
5. In *Revista do Museu Paulista*, nº XIX: 17-37, São Paulo, 1963.
6. Os grupos estudados em 1963 eram: Apalaí, Apinayé, Rikbaktasá, Asuriní, Bakairí, Guajajára, Guaraní, Hixkariána, Kaingáng Hayoá, Karajá, Maxakalí, Mundurukú, Múra-Pirahã, Nambikuára, Parintintin, Paresi, Sataré (Mawé), Urubú, Xavãnte.
Nesse ano foram iniciados os estudos do Apurinã, Jamamadí e Mamaindé. O estudo do Fulniô foi interrompido primeiro temporária e depois definitivamente.
7. O número de trabalhos é o apresentado pelo S.I.L. em seu relatório de 1977.
8. Cf. “Plano para Pesquisa Lingüística nas Línguas Indígenas Brasileiras”, *O Setor de Lingüística do Museu Nacional: Organização e Objeto*. Publicações Avulsas do Museu Nacional nº 49, Rio de Janeiro, 1965, pp. 11-16.

9. Segundo o “Plano para Pesquisa Lingüística nas Línguas Indígenas Brasileiras”, cinco etapas estavam previstas para o desenvolvimento de uma pesquisa, cada etapa com a duração aproximada de seis meses.
10. cf. “Dez Anos após a I Reunião Brasileira de Antropologia”, *Revista do Museu Paulista*, nº XIV: 28-29, São Paulo, 1963.
11. Treze dos quarenta grupos estudados pelo S.I.L. tem população de 1.000 a mais indivíduos e entre esses treze há grupos com 7.000 índios. Dez dos grupos têm população entre 500 e 1.000 e apenas três dos grupos estudados têm população inferior a 100 pessoas.
12. Roberto Cardoso de Oliveira em *O Processo de Assimilação dos Terena* (Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1960: 71-110) analisa as divisões e conjunções com o S.P.I. nos grupos Terêna entre as facções protestantes e católicas. Entre os Xavãntes atuam em caráter permanente a Missão Salesiana de Mato Grosso e a Missão Evangélica da Missão Missionária para a América do Sul. É interessante observar que há dois sistemas ortográficos propostos — um dos padres católicos e outro dos missionários protestantes.

Minha resposta imediata à questão é que sou contra a volta do Summer Institute of Linguistic (SIL) aos grupos indígenas nas condições atuais da política indigenista. Sou, de fato, oposto à catequese, em qualquer condição, por missionários religiosos. Mas a minha resposta em relação ao SIL não parte de minha opinião geral sobre catequese; envolve outras considerações, especialmente a atual política indigenista da FUNAI. Várias mudanças nesta política precisariam ser feitas para que se pudesse repensar a respeito do retorno dos lingüistas do SIL, numa escala reduzida, às áreas indígenas.

Para avaliar as implicações de uma volta dos lingüistas missionários do SIL em 1981 deve-se considerar pelo menos três aspectos: os efeitos positivos aos índios da presença dos missionários do SIL, a utilidade das análises lingüísticas e da educação bilíngüe desenvolvidas pelos lingüistas e as implicações políticas do retorno de uns 80 missionários ao campo, na administração atual da FUNAI. Não posso falar sobre as acusações levantadas de envolvimento do SIL com a CIA e com companhias de mineração. Não tenho dados seguros e são acusações fáceis de serem feitas contra pessoas que permanecem muito tempo junto aos grupos indígenas.

No meu entender, o SIL é a parte lingüística do Wycliffe Bible Institute. O objetivo principal desta missão é de aprender a gramática e o léxico das línguas indígenas o suficiente para poder traduzir a Bíblia para elas. Uma vez traduzida, a "verdade" da Bíblia é revelada sem catequese. A atividade dos lingüistas é acompanhada por um tipo de influência sobre as atitudes indígenas que é sutil e indireta, mas que envolve pouca modificação da sociedade para facilitar a catequese. Este objetivo requer muito tempo no campo aprendendo a língua, e a possibilidade de voltar com as Bíblias traduzidas. As equipes geralmente permanecem no campo média 4 a 6 meses por ano, durante muitos anos. A maioria dos missionários são lingüistas, e vivem em conjuntos residenciais isolados, em várias cidades brasileiras, participando pouco da vida acadêmica ou política brasileira.

Estes objetivos e os métodos de realizá-los acarretam várias implicações concretas:

1. *Prática.* A presença dos missionários (geralmente um ou dois) do SIL em aldeias indígenas pode trazer benefícios aos grupos ao nível local. Varia de acordo com as pessoas envolvidas, mas os índios geralmente falam bem dos missionários do SIL, que aplicam vacinas e remédios, trazem coisas que os índios querem das cidades, e pela sua presença agem como mediadores das relações frequentemente muito difíceis entre os índios e os membros da sociedade envolvente da região. Para citar a terminologia de Roberto Da Matta (1976), os lingüistas do SIL representam mais um agente entre muitos que os índios podem manipular para asse-

DEVE O SUMMER OPERAR NO BRASIL?

ANTHONY SEEGER
Antropologia
Museu Nacional

gurar sua sobrevivência. Quanto maior o número destes agentes, ele sugere, melhor para os índios. A situação é pior para uma sociedade indígena (e provavelmente para qualquer sociedade) quando existe somente uma agência autoritária controlando todos os aspectos de suas vidas. Em relação aos outros missionários atualmente trabalhando em áreas indígenas, os missionários do SIL interferem pouco, de uma maneira direta, na vida civil e religiosa dos grupos.

2. *O Trabalho Lingüístico do SIL.* O trabalho lingüístico do SIL é orientado fundamentalmente visando o objetivo principal, que é o da tradução. Enfatiza assim fonética e gramática, mas não há muitas tentativas de desenvolver uma teoria da linguagem, uma ciência de lingüística. Os trabalhos do SIL são difíceis de serem utilizados para outros fins que não o da tradução. Há, também, uma desproporção entre o tempo passado no campo pelos lingüistas e a sua produção lingüística. O Departamento de Antropologia do Museu Nacional resolveu recentemente terminar o convênio com o SIL firmado em 1958, ano em que este Instituto entrou no país, após um exame dos resultados do convênio.

Na década de 1970, o SIL dedicou-se cada vez mais a elaborar materiais para uma educação indígena (cartilhas e vocabulários). Os laços do SIL com a FUNAI firmaram-se, e uma das justificativas de sua presença em área indígena era a de desenvolver cartilhas para educação bilíngüe. (Antes desta época as finalidades eram mais estritamente de lingüística descritiva). Um trabalho de educação bilíngüe exige bem mais do que uma fonética

bem feita. Existe sempre, embora que frequentemente oculta, uma filosofia de educação, especialmente quando se trata de grupos minoritários. A educação destes grupos deve tratar das suas relações com a sociedade envolvente, do seu passado e das opções possíveis para o seu futuro. Deveria haver uma relatividade dos conceitos de "escola" e "professor". Neste sentido, as cartilhas do SIL se revelam mais do que fracas: são porta-voz da política indigenista oficial da FUNAI — que não reflete sempre a ideologia do grupo ou os seus melhores interesses.

3. *O Momento Atual.* A volta do SIL ao campo em 1981 traz a ameaça de que a FUNAI possa usá-lo para dirigir a sua educação indígena (que está atualmente quase paralizada). Isto é algo para o qual eles não estão preparados. A dependência do SIL à FUNAI para acesso às áreas indígenas por longo prazo para realizar seu trabalho missionário torna esta instituição religiosa muito sensível às pressões da FUNAI. Esta dependência aumenta com a nova lei de estrangeiros. É difícil imaginar um questionamento ou crítica por parte do SIL às instruções dos dirigentes de um órgão que poderia negar a continuidade do seu trabalho e tirá-los do país. A volta do SIL ao campo poderia significar, assim, mais um caso do uso pela FUNAI de pessoas não qualificadas, mas dependentes, para desempenhar a sua política indigenista.

Se a política indígena mudasse radicalmente, e as terras indígenas fossem demarcadas adequadamente e garantidas com alguma segurança, se uma assistência médica fosse consistente, e se as comunidades indígenas fossem encorajadas a exercer uma autodeterminação nos assuntos relativos a sua interação com a sociedade envolvente, o retorno do SIL poderia ser considerado nos seus méritos de assistência e na qualidade dos integrantes das equipes. Não me oporia a presença dos missionários do SIL, o tanto quanto me oponho às atividades de outros grupos missionários que atacam violentamente a integridade social e cosmológica dos grupos indígenas. Se houvesse modificação na política indigenista da FUNAI, este debate seria sobre o trabalho missionário junto aos grupos não cristãos em geral. Mas este não é o debate de 1981. Hoje é uma questão de evitar que uma grande organização missionária seja com efeito contratada para fazer um trabalho que já se demonstrou muito criticável e que traz resultados prejudiciais aos grupos indígenas, ao fortalecimento da sociedade civil e ao debate aberto da política indigenista brasileira.

BIBLIOGRAFIA:

- DA MATTÁ, Roberto — 1976 "Quanto Custa ser Índio no Brasil? Considerações sobre o Problema da Identidade Étnica". *DADOS*, nº 13, p. 33-54.
MOORE, Thomas R. — 1979 — "SIL and a "New-Found Tribe": The Amarakaeri Experience". *Dialectical Anthropology* 4 (1979) p. 113-125.

A atuação do Summer Institute of Linguistics no Brasil não pode, hoje em dia, ser examinada sem que se leve em conta a história do seu desempenho entre nós e na América Latina de um modo geral. O SIL, que entrou no Brasil em meados dos anos 50, recebeu inicialmente o apoio da comunidade científica uma vez que dele se esperava uma contribuição decisiva à implantação da moderna pesquisa das línguas indígenas no País a par de sua colaboração na formação de lingüistas nacionais. Melhor do que nós, os lingüistas poderão dizer se tal objetivo foi cumprido. Independentemente disso, porém, verificou-se que o SIL procurava insistentemente associar à sua atividade de pesquisa em lingüística uma ação no campo educacional, envolvendo para tanto a partir de 1968 a FUNAI, recém-criada. Cabe registrar que tal interesse sempre foi manifestado pelo SIL, mesmo ao tempo das negociações preliminares — ou sondagens — ocorridas ainda em La Paz, Bolívia, durante o III Congresso Indigenista Interamericano, realizado em 1954: naquela oportunidade, o Dr. William Townsend, líder do SIL, tentou convencer o então Diretor do Serviço de Proteção aos Índios a firmar um convênio de cooperação nos mesmos termos que estava negociando com o Governo da Bolívia; a saber, atuar na pesquisa e na ação indigenista junto das populações “selváticas” da região do Beni. Taxativamente negou-se o Brasil a abrir mão de suas prerrogativas constitucionais de assumir integralmente a assistência ao índio, não admitindo delegar a instituições particulares, e, no caso, ainda, estrangeira, uma obrigação que era sua. Tal negativa, obrigou o SIL a procurar uma instituição científica nacional que, mediante convênio, pudesse patrocinar o seu trabalho entre nós. Coube ao Museu Nacional firmar com o SIL o necessário convênio. Era uma época em que se tentava implantar naquela instituição um setor de lingüística, para cuja direção havia sido convidado o Professor Joaquim Mattoso Câmara Júnior, então docente da antiga Faculdade Nacional de Filosofia da Universidade do Brasil. Nesses meados dos anos 50 todos nós acreditávamos que o SIL, malgrado a natureza missionária de seus integrantes e a ideologia catequética da entidade, poderia ser orientado de modo a criar no Brasil uma tradição de trabalho na lingüística descritiva (agnêmica) dos idiomas tribais. Os Professores Darcy Ribeiro, então no Museu do Índio, e Luiz de Castro Faria, do Museu Nacional, foram praticamente os inspiradores desse convênio no que diz respeito à vinculação exclusiva dos lingüistas do SIL a tarefas estritamente científicas.

Durante cerca de uma década o SIL teve-se a essas atividades, se bem que procurasse em alguns casos de meu conhecimento ir além das atividades de pesquisa, quando alguns de seus membros desempenharam paralelamente funções missionárias. Nessas oportunidades o Museu Nacional era obrigado a solicitar da direção

DEVE O SUMMER PERMANECER NO BRASIL?

Roberto Cardoso de Oliveira
Antropólogo
Universidade de Brasília

do SIL a retirada da área indígena do lingüista envolvido com a catequese, portanto num flagrante desrespeito às cláusulas do Convênio. Também durante esse período o SIL cumpriu integralmente sua obrigação de fornecer ao Museu Nacional e, posteriormente, com a criação da Universidade de Brasília, a esta universidade, os resultados de suas investigações lingüísticas, alimentado, assim, no Museu e na UnB, um arquivo vivo das línguas indígenas do Brasil. Paralelamente seus lingüistas mais qualificados colaboravam em cursos numa e noutra instituição.

Com a criação da Fundação Nacional do Índio e valendo-se das dificuldades que a FUNAI tinha em introduzir a nível nacional um ensino bilíngüe, o SIL insinuou-se de modo a estabelecer com aquele órgão do Governo um convênio que iria lhe facultar a ação direta junto das populações indígenas no campo da educação — objetivo que, finalmente, logrou conseguir. Cabe assinalar que o então Conselho Diretor da FUNAI resistiu o quanto pôde para impedir a transferência da política educacional do Estado para as mãos de um órgão particular e estrangeiro; tal resistência, considerada intolerável pelo então presidente da FUNAI, Queiroz Campos, resultaria na transformação desse Conse-

lho, por ato do Ministro do Interior da época, Gen. Costa Cavalcante, em Conselho Consultivo, tirando-lhe assim qualquer poder de controle do órgão indigenista, como estabelecia a Lei nº 5.371 de 5/12/67 que criou a FUNAI. Embora não se possa dizer que não viesse ocorrer um dia independentemente do evento SIL a retirada do poder desse Conselho, cuja maior atribuição era dar a FUNAI uma direção colegiada, não resta dúvida que naquele momento isso pesou fortemente. Assim, alcançado seu objetivo, o SIL gradativamente passou a relaxar os compromissos assumidos nos convênios firmados com as entidades acadêmicas, deixando de enviar relatórios e de fornecer aos arquivos lingüísticos os resultados de suas investigações.

De todos os fatos aqui narrados, salvo uma ou outra imprecisão, fomos testemunha, seja na qualidade de Assessor do Diretor do Serviço de Proteção aos Índios, Sr. José Maria da Gama Malcher, durante o III Congresso Indigenista Interamericano em La Paz; seja como pesquisador e, posteriormente, Diretor da Divisão de Antropologia, do Museu Nacional; seja como membro do Conselho Diretor da Fundação Nacional do Índio em 1968-69, quando nele representava o CNPq. Estará o SIL interessado em se dedicar exclusivamente à pesquisa? ou, como demonstra sua não tão curta história no Brasil, continuará a tentar atuar na esfera educacional. E tal atuação se restringiria a práticas educacionais laicas não comprometidas com propósitos catequéticos? São interrogações que devem ser respondidas antes de se pensar sobre a conveniência ou não da presença do SIL no Brasil.

Quanto à sua atuação relativamente à pesquisa lingüística, cabem se manifestar profissionais da lingüística ou melhor ainda, a Associação Brasileira de Lingüística que, quem sabe, se interessaria em criar uma comissão para efetivar uma minuciosa avaliação. Entretanto, uma eventual avaliação do SIL não pode estar restrita a aspectos técnicos e científicos; sua ação é também política e, como tal, deve ser ponderada dentro de um enfoque político, mesmo que restrinjamos tal enfoque à política indigenista.

Fora do Brasil, a questão do SIL tem sido examinada basicamente em termos políticos e de vários pontos de vista. No México, por exemplo, em decorrência de uma avaliação feita pelo Colégio de Etnólogos e Antropólogos Sociais daquele País, através de uma “Comisión Investigadora sobre el Instituto Lingüístico de Verano”, o Congresso Mexicano decidiu recomendar ao Governo, o afastamento do SIL das atividades que cumpria no País sob a égide do Estado Mexicano (a revista *Proceso*, editada na Cidade do México, em seus números 149, 150 e 152 de 1979, relata amplamente o assunto, incluindo debates entre diferentes posicionamentos relativos ao SIL; também o referido Colégio publicou um volume a respeito). O Equador, por seu lado, por meio de um

documento elaborado pelo “Centro de Investigaciones y Estudios Socio Economicos” do Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica del Ecuador (PUCE), critica o SIL, concluindo que sua presença no país “é um sério obstáculo e um perigo permanente que atenta não só contra os interesses dos grupos indígenas, como também contra os próprios interesses do Estado”. Finalmente, no último Congresso Indigenista Interamericano, realizado no México (na Cida-

de de Mérida, em Yucatan), de 17 a 21 de novembro de 1980, por maioria absoluta (com apenas um ou dois votos contra e uma abstenção) o plenário do VIII Congresso aprovou uma recomendação de expulsão do SIL dos países membros do Instituto Indigenista Interamericano e fi-

liados a OEA. O Brasil, que por já ter denunciado o convênio que o SIL havia firmado com a FUNAI – conforme assinou em sua declaração de voto o Presidente da Delegação Brasileira, Cel. Nobre da Veiga – limitou-se a se abster na votação mencionada, o que não deixa ao Governo brasileiro outra alternativa, por via de consequência, senão a de manter a posição assumida não admitindo o retorno do Summer Institute of Linguistics a suas anteriores atividades.

Um Histórico do Summer Institute of Linguistics

Suas Entradas e Saídas

Tradução de BRUNA FRANCHETTO

País	Ano de chegada	Como entrou	Grupos em que entrou até 1978	Pessoal em 1978	Situação recente
México	1935	Com base no trabalho para a Missão Centro-Americana em Guatemala, William Cameron Townsend foi convidado para ir ao México pelo indigenista presbiteriano Moises Saenz. O primeiro campo Wycliffe, patrocinado pela Agência Missionária Pioneira, foi estabelecido em 1934. Townsend conseguiu o apoio do Presidente Lazaro Cardenas e o SIL foi incorporado em 1936. A WBT foi incorporada em 1942. (oo).	106	372	O Patronato recente inclui o Presidente Lopez Portillo. O Contrato com o Departamento de Educação Pública acaba em 1990.
Peru	1945	O SIL foi incorporado para o Peru pelo governo Prado, assinando um contrato com o Ministério da Educação Pública. A Aviação de Selva e o Serviço de Rádio (JAARS) começaram aqui em 1948. O primeiro sistema de escolas bilíngües do SIL foi inaugurado pelo governo Odria em 1953, durante uma "corrida do petróleo". A base encontra-se em Yarinacocha, perto de Pucallpa.	43	234	Em abril de 1976 o Governo Morales Bermudez ordenou ao SIL de sair do País até o fim do ano. Em janeiro de 1977 concedeu ao SIL um novo contrato de cinco anos. O avanço nos altiplanos foi retardado pelo colapso do projeto bilíngüe de 1964-70 em Ayacucho; acusações em 1975-76 de que o SIL não solicitou autorização para as equipes do altiplano. Seis grupos estão agora trabalhando com dialetos Quechua, para produzir o Novo Testamento em dezoito dialetos Quecha e cinco dialetos Campa.
Ecuador	1952	Contrato assinado com o Ministério da Educação sob a Presidência Galo Plaza, cujo sucessor, Velasco Ibarra, acolheu as primeiras equipes. Como no Peru, organizou programas bilíngües, de saúde e de treinamento ocupacional. Cooperou com o governo e as companhias de petróleo na remoção dos Auca das terras petrolíferas para as reservas, em 1968-72. Base em Limoncocha, programa JAARS.	12	100	Atraso nos planos para o programa de educação bilíngüe por falta de ajuda por parte do Governo e da fundação.

Este trabalho foi retirado do livro, organizado por Soren Hvalkos e Peter Aaby, "is God an American? An anthropological perspective on the missionary work of the Summer Institute of Linguistic".

A sigla "SIL" representa Summer Institute of Linguistics e "WBT" representa "Wycliffe Bible Translators". Os dois títulos referem-se à mesma instituição, enfatizando um a sua face científica e outro o seu lado missionário (Nota da tradutora).

Guatemala	1952	Durante o Governo Árbaenz, o SIL assinou um contrato com o Ministério da Educação através do Instituto Indigenista Nacional. Em 1960 o SIL garantiu apoio ao Governo do Pres. Manuel Ydigoras contra uma insurreição.	29	91	A Agência norte-americana para o Desenvolvimento Internacional tem apoiado o programa de Educação bilíngüe.
Honduras	1960	Administrado pela sucursal Centro-Americana, cujo quartel general encontra-se na Guatemala.	3	4	
Bolívia	1955	Townsend encontrou o Pres. Paz Estensorro na Conferência Indigenista Inter-Americana em La Paz. Contratos com os Ministérios da Educação, Saúde e Assuntos Rurais. Treina os índios em saúde, liderança, comunicações de rádio e negócios. Base em Tumi Chucua, perto de Riberalta, Beni, programa JAARS.	17	115	Relações cordiais com o Governo Banzer, planos para completar o trabalho até 1985. Equipes Aymara e Quechua trabalham com agências protestantes e católicas. Donald Burns, que começou a trabalhar com o Quechua do altiplano no Peru e no Equador, deslocado para a USAID, está promovendo educação bilíngüe.
Brasil	1956	Contatos em 1954 durante a Conferência de La Paz levaram a acordos com o Museu Nacional (1959), a Universidade de Brasília (1963) e com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) do Ministério do Interior (1969). Bases em Porto Velho, Cuiabá, Belém, Manaus e Brasília; programas JAARS; programas de cooperação com a FUNAI e as missões católicas.	44	302	Em 1975 a FUNAI pediu ao SIL que se expandisse na área do Rio Negro, na frente de uma nova rodovia, mas começou a revogar as permissões de trabalho do SIL em outros lugares. Em novembro de 1977 o Ministro do Interior ordenou que todo o pessoal do SIL se retirasse das áreas tribais. O trabalho continua nas bases regionais e algumas equipes conseguiram burlar a ordem do governo, permanecendo no campo.
Colombia	1962	Propostas ao Governo desde o começo dos anos '50 foram frustradas pela Concordata com o Vaticano até outubro de 1961, quando o Governo Lleras Camargo autorizou o SIL a negociar contrato com o Ministério do Governo. Base em Lomalinda, perto de Puerto Lleras, Meta. Programa JAARS.	39	217	Controvérsia sobre o SIL acirrou-se em 1975-76, o trabalho continua com base no contrato de 1962.
Panama	1970	Contatos no Congresso Indigenista inter-americano levaram a um convite por parte do Ministério da Educação em 1969.	5	17	Administrado juntamente com a Colombia como sucursal Colombia-Panama. O contrato com o Ministério da Educação acabava em 1979.
Surinam	1967	Contatos na Conferência Lingüística Inter-Americana levaram a um acordo com o Ministério da Educação.	5	20	Trabalhos com Nativos Americanos, Bush Negro e Línguas Indianas Orientais.

Chile	c.1977	Um casal de tradutores destinado à sucursal peruana está trabalhando em Pascuense, na Ilha Oriental. Propostas à <i>Venezuela</i> desde o fim dos anos '40 não conseguiram obter um contrato. Em 1972 um casal do SIL estava sendo consultado pelos Missionários Menonitas no Paraguai sobre assuntos de bilingüismo, com a esperança de estender o trabalho àquele País, aparentemente sem resultados. Naquele mesmo ano o SIL estava também considerando a possibilidade de começar a trabalhar na <i>Argentina</i> , aparentemente também sem resultados.			
Filipinas	1953	Richard Pittman conseguiu apoio do Secretário da Defesa, Ramon Magsaysay no auge de uma rebelião Huk. Quando Magsaysay tornou-se Presidente, o SIL obteve contrato e autorização para trabalhar em áreas militarizadas. Contratos com a Univ. das Filipinas e Depto. de Educação, contratos JAARS com o Depto. de Defesa, bases em Manila e Nasuli, Mindanao.	57	251	Entre os amigos estão Mr. e Mrs. Marcos, Carlos Romulo. Em 1976 um tradutor foi raptado pelos rebeldes muçulmanos na área do Mar de SULU e foi libertado com a ajuda da Polícia Filipina. Em 1976 novo contrato com o Depto. de Educação e Cultura. Treinamento de filipinos em lingüística e tradução da Bíblia.
Papua Nova Guiné	1956	Acordos conseguidos através de missionários protestantes australianos. Até a independência em 1976, acordos com o Governo Territorial Australiano. Programa JAARS, programas de educação bilíngüe e treinamento ocupacional, base em Ukarumpa perto de Lae, com muito pessoal australiano.	120	546	A Agência USA para o Desenvolvimento Internacional deu à sucursal \$ 568.000 (dólares) para "treinamento de liderança" de 300 indígenas em trinta grupos lingua no período 1977-80 (Grant No. AID/Asia-G-1250). A sucursal começou também a treinar convertidos para a tradução da Bíblia nas seiscentas línguas remanescentes. Proposta de organizar tradutores nacionais numa agência separada.
República do Vietnam do Sul	1957 (1975)	Yagsaysay recomendou o SIL ao Presidente Ngo Dinh Diem. Contrato com o Depto. de Educação. Em 1967-70 a USAID financiou programas bilíngües para os Montagnards, principalmente nos centros de relocação perto das guarnições militares, para as quais a maioria das equipes do SIL tinha se retirado. Dois tradutores e uma criança foram mortos em combate, outro tradutor morreu como prisioneiro de guerra do FLN.	21	66(x)	Desativado no momento do colapso do Governo de Saigon, dois tradutores capturados pelo FLN e liberados após oito meses. A sucursal reuniu-se nas Filipinas, acabando algumas traduções, organizando transmissões por meio da Far Eastern Broadcasting Co., e trabalhando com refugiados Montagnards nos Estados Unidos. Para iniciativas de reconstituição da sucursal Mainland S.E. Asia, ver em seguida.
Cambodja	1971 (1975)	Convidado para comelar o trabalho pelo Governo Lon Nol, seguindo a invasão americana. Supervisão da sucursal vietnamita.	2		Duas equipes começaram a trabalhar com os Brao e os Cham, perto da fronteira Thai; retiradas após a derrota do Governo Lon Nol.

(x) Último ano de operação do pessoal no País.

Austrália	1961	Subsídios do Governo australiano para trabalho lingüístico.	20	82	
Ilhas Inglesas de Salomon	1977	Várias equipes começaram o trabalho com algumas das setenta línguas faladas por 150.000 pessoas.			
Índia	1966	O SIL obteve patrocínio do Colégio de Decca, Poona, mas nunca ganhou a confiança do Governo federal. Em 1969 o Governo revogou os vistos para o pessoal não pertencente ao Commonwealth, bloqueando a operação.			Aqui o SIL tentou por algum tempo recrutar Indianos cristãos para que se tornassem tradutores. Em 1977 doze missionários indianos foram para a Inglaterra para um treinamento intensivo de oito meses em lingüística e tradução da Bíblia.
Nepal	1966 (1976)	Contatos na Índia levaram a um contrato com a Univ. Tribhuvan, Kathandu.	18	83(x)	Em junho de 1976 o Governo ordenou que todo o pessoal do SIL deixasse o País até agosto, aparentemente por ter violado as leis nacionais que proíbem a pregação de religiões não Hindu. Desde então o SIL tem tentado manter contato com suas congregações.
Indonésia	1971	Fracassaram os contatos oficiais iniciados sob o Governo Sukarno. A apresentação por parte de Carlos Romulo, Secretário do Exterior filipino, ao seu colega Adam Malik levou a um contrato com a Univ. de Cenderawasih em Jayapura.	9	81	Em 1974 o Governo aprovou o desenvolvimento da base de Danau Bira (Lago Holmes) no norte-oeste de Irian Jaya (antiga Nova Guiné Holandesa). O ano seguinte Kenneth Pike assinou novo contrato. Garantida também a permissão para rádios e aviões. Quarenta e um membros, recrutados em 1975, tiveram problemas de visto. A sucursal deseja integrar Indonésios no programa.
Sucursal Mainland S.E. Asia		Em 1975-78 esforços para assegurar permissão governamental para trabalhar em <i>Laos, Thailandia, Malaysia e Bangladesh</i> . Está trabalhando também com o <i>Burmese</i> na tradução da Bíblia.			
Malásia	1977	Em dezembro de 1977 membros da Sucursal Mainland S.E. Asia esperavam vistos para entrar em Sabah, Borneo. Em 1973 Townsend foi convidado para o <i>Pakistan</i> pelo Governo de Ali Bhutto, mas sem resultados aparentes. Notícias sem confirmação de 1978 sobre iniciativas diplomáticas no <i>Irã</i> .			
Ghana	1962	John Bendor-Samuel, da Wycliffe inglesa, negociou contrato com a Univ. do Ghana. Aprovado pelo Conselho Universitário de Kwame Nkrumah.	13	46	A sucursal formou recentemente o Instituto Lingüístico do Ghana, composto por membros do SIL e nacionais de Ghana, para os quais o SIL quer eventualmente transferir a responsabilidade do trabalho.

Nigéria	1962 (1976)	Acordos com a Univ. de Nigéria, Nsukka, e a Univ. Ahmadu Bello, Zaria. O SIL tornou-se Instituto Lingüístico (IL). O trabalho começou em 1964 na região leste; na ocasião do Biafra, parou o trabalho em dezesseis dos dezesseite grupos, mas foi permitido ao SIL expandir-se ao norte.	22	71(x)	Após 1972 o Governo bloqueou novas instalações. Em 1975 a sucursal começou a organizar o Trust Nigeriano de Tradução da Bíblia (NBTT), incluindo nigerianos. Em junho de 1976 o Governo acabou com o IL; o NBTT planejado pelo SIL agora ocupa o antigo centro do IL em Jos e trabalha com 15-20 línguas.
Cameroun	1967	Contrato com a Univ. do Cameroun. Algumas poucas equipes deslocadas pela guerra do Biafra retomaram aqui o trabalho através da fronteira.	20	65	Em 1975 Kenneth Pike assinou um novo contrato com o Instituto de Pesquisas do Governo, estabelecendo um maior envolvimento a nível nacional.
Togo	1967		4	16	Supervisão pela sucursal vizinha SIL-Ghana.
Costa de Marfim	1970	Contrato com a Univ. de Abidjan.	18	57	Centro de tradução em Abidjan serve para outros missionários e tradutores nacionais.
Alto Volta	1974	O Governo convidou o SIL da Costa de Marfim para levantamento lingüístico, administrado através da Costa de Marfim.			
Etiópia	c.1973	O primeiro casal do SIL chegou em Addis Abeba em 1973, e no ano seguinte estava lecionando no Colégio Evangélico de Debra Zeit. Até 1977 muitos outros casais traduziam a Bíblia em cooperação com missões protestantes e igrejas locais.			O Escritório para a Área Africana, com seu quartel general em Accra, Gana, e 82 funcionários, administra corretamente o trabalho na Etiópia, Sudão, Kenya e Nigéria.
Sudão	c.1974	Em 1974 o SIL fez levantamento lingüístico no sul do Sudão sob o amparo do Ministério da Educação. Até 1977 continuava a enviar pessoal para este país e planejava um programa extensivo de alfabetização juntamente com o Ministério da Educação.			
Kenya	1977	Contrato com a Univ. de Nairobi permitiu ao SIL estabelecer aqui um centro regional para a África Oriental.			
Chad	1977	Acordos entre o SIL e o Governo acentuam o treinamento de tradutores nacionais. Membros do SIL fizeram também levantamento lingüístico no Zaire e na República Centro-Africana, presumivelmente para começar a trabalhar também nesses Países.			

América do Norte	1944	Trabalha sem contrato governamental no Canadá e nos Estados Unidos.	33	100	Surtem problemas, entre os quais a recusa por parte dos Conselhos de permitir a permanência de tradutores nas reservas. Impossibilidade de utilizar informantes a tempo pleno nas modalidades do trabalho no Terceiro Mundo.
União Soviética		A Wycliffe mostrou interesse em trabalhar na União Soviética durante a II Guerra Mundial. Após a visita de Lazaro Cardenas à Rússia e à China em 1958-59, Townsend entrou em contato com diplomatas russos no México, novamente em 1967, e fez a primeira de pelo menos oito viagens para a Rússia. Em 1972 publicou um livro elogioso sobre o programa bilíngüe da União Soviética. Por algum tempo esperou-se que acordos pudessem ser realizados por meio da sucursal Colômbia-Panamá; vários tradutores de nível superior foram para Moscou, mas repetidas negociações com a Academia de Ciências aparentemente não produziram ainda acordos satisfatórios. Em outubro de 1977 a Academia de Ciências concordou em que seus lingüistas fizessem traduções da primeira Epístola de João em várias línguas.			
Projeto para línguas deslocadas	c. 1976	Um programa para a tradução dirigido aos expatriados: Bascos e Curdos nos Estados Unidos ocidentais, Circassianos na Alemanha Ocidental, falantes de um dialeto albanês em Detroit, e talvez algumas línguas faladas em países comunistas. Designados sete funcionários.			

Fontes

Grande parte da avaliação numérica do pessoal está baseada no Prayer Directory da Wycliffe Bible Translators para o ano de 1978. Os números para o Nepal e o Vietnã do Sul referem-se ao último ano do SIL nesses Países. De acordo com o Directory, esta é a distribuição dos membros do SIL relativamente ao país de origem: Estados Unidos (2.668); Canadá (287); Austrália (279); Inglaterra (214); Suíça (76); Alemanha Ocidental (68); Nova Zelândia (43); Suécia (14); Finlândia (14); República Sul Africana (11); Japão (8); França (6); Peru (6); Noruega (5); Bélgica (3); Áustria, Dinamarca, México e Brasil (2 cada); e Ghana, Hong Kong, Índia e Panamá (1 cada).

O total do pessoal no começo de 1978 era portanto de 3.700; aproximadamente 72% dos Estados Unidos; e aproximadamente 99,6% da América do Norte, Europa, Japão, Austrália e Nova Zelândia.

A avaliação da maior parte dos grupos locais de trabalho lingüístico está baseada também no Prayer Directory de 1978; seu total é de aproximadamente 675. As estimativas do SIL para os grupos em que

entrou variam; isso pode refletir novas designações, abandono temporário ou permanente de designações incompletas ou confusão oficial sobre o que constitui uma designação.

Grande parte das outras informações nesse breve histórico foi encontrada nos boletins da Wycliffe destinados aos que, da pátria-mãe, ajudam a instituição, Translation (1943-1975) e In Other Words (1975-), e nos seguintes artigos e livros: Hart, Laurie

1973 "Pacifying the Last Frontiers" in Latin America § Empire Report, December 1973, North American Congress on Latin America Affairs, New York.

Hefley, James and Marti

1974 Uncle Sam, Waco, Texas: Word Books.

Townsend, William C.

1972 They Found A Common Tongue, New York: Harper and Row.

1976 Lazaro Cardenas: Democrata Mexicano, Mexico: Grijalbo.

Townsend, William C. and Pittman, Richard S.

1975 Remember All the Way, Huntigdon Beach, California: WBT.

PATRÍCIA MONTE-MÓR
Antropologia
Museu Nacional

NOTAS DE LIVROS

MEYER, Doris Rinaldi. A Terra do Santo e o mundo dos engenhos: estudo de uma comunidade rural nordestina. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. 186pp.

Originalmente, tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, este trabalho enfoca uma comunidade de camponeses e trabalhadores rurais da mata sul pernambucana. Não é um estudo clássico de comunidade; o que a autora procura é pensar aqueles aspectos fundamentais para a compreensão da existência da comunidade, e de sua diferenciação interna.

Através de uma análise antropológica mostra como os habitantes da vila estudada, trabalhadores rurais, por meio das "terras de Santo Antonio" — sem existência jurídica, mas vinculada ao que Doris chama de "mito de origem da vila", contestam a sua propriedade por parte do senhor de engenho.

BRANT, Vinícius Caldeira e SINGER, Paul (org). São Paulo: O povo em movimento. Petrópolis, Vozes/CEBRAP 1980. 240pp.

Esta obra reúne diversos autores e analisa os movimentos populares, em São Paulo, surgidos nos anos 70. "Grande parte dos estudos sobre as classes populares urbanas no Brasil dedica-se à explicação de sua ausência do cenário

político e dos grandes embates sociais. Este livro trata de sua presença", diz um dos organizadores, Vinícius Brant, no primeiro artigo da obra: Da resistência aos movimentos sociais: a emergência das classes populares em São Paulo. Os demais artigos são: "Sindicatos de trabalhadores", do mesmo autor; "Comunidades eclesiais de base", de Candido Procópio F. de Camargo, Beatriz Muniz de Souza e Antonio Flávio Pierucci; "Movimentos de Bairro", de Paul Singer; "O Feminino e o Feminismo", de Paul Singer; "Organizações Negras", de Clóvis Moura; "Partidos Políticos", de Fernando Henrique Cardoso e "Movimentos Sociais em São Paulo: traços comuns e perspectivas", de Paul Singer.

BOFF, Clodovis. Deus e o homem no inferno verde. Quatro meses de convivência com as CEBs do Acre. Petrópolis, Vozes, 1980.

A partir de uma permanência anual de quatro meses — que já se repete há três anos — na prelazia de Acre-Purus, Clodovis Boff escreve Deus e o Homem no inferno verde. Neste trabalho o autor dá uma idéia do que vem fazendo a prelazia junto "às bases". E é à "gente da base, é para o povo sofrido, mas lutador", para as comunidades eclesiais de base que ele o endereça.

Na introdução, C. Boff fala de três

etapas de atuação da Igreja no Acre: Pastoral Religiosa (1920-1950), Pastoral Social (1950-1970) e a Pastoral inaugurada nos anos 70, da Libertação, das CEBs, que tem parte de sua história contada nesse trabalho.

HENHÍRI, Tolamã e KUMU, Umúsin Panlôn. Antes o mundo não existia. São Paulo. Livraria Cultura editora, 1980. (introdução de Berta G. Ribeiro)

"Na história da antropologia brasileira esta é a primeira vez que protagonistas indígenas escrevem e assinam sua mitologia". Assim Berta Ribeiro introduz "Antes o mundo não existia". Pai e filho, Umúsin e Tolamã são índios Desãna do alto rio Negro. O livro reúne uma série de mitos de seu povo, contadas por Umúsin à Tolamã: "Meu pai ditava e eu escrevia, pedi que fosse publicado para ficar no meio dos meus filhos, para sempre."

Berta Ribeiro faz uma introdução primorosa contando um pouco da história e do mundo dos Desãna.

Inclui 47 páginas com ilustrações, inclusive à cores, de Tolamã.

AZEVEDO, Israel Belo de. As Cruzadas Inacabadas; introdução à história da Igreja na América Latina. Rio de Janeiro, Gêmeos, 1980. 175pp.

O trabalho de Israel Belo de Azevedo é destinado a estudantes universitários e

seminaristas em geral. Trata-se de uma obra pioneira e inovadora, no sentido de que valoriza a história do protestantismo na América Latina, já que há uma insuficiência de fontes para tal estudo.

O autor é professor do Seminário Batista do Rio de Janeiro. Organiza-se o trabalho em duas partes centrais: A igreja no Período Colonial (1492-1810) e a Igreja e os Estados Nacionais (1810 ao presente).

Inclui uma cronologia da história política e religiosa da América Latina, além de indicação bibliográfica.

Gadella, Regina Maria A. F. — *As Missões Jesuítas do Itatim. Estruturas Socio-Econômicas do Paraguai Colonial, Séc. XVI e XVII, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1980.*

Este trabalho foi originalmente apresentado como dissertação de Mestrado, na cadeira de História da América do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

Trata-se de um estudo sobre as Missões Jesuítas de Itatim, entre os séculos XVI e XVII. Dado o isolamento desta região, as Missões configuram um caso extremo

na colonização ibérica. Segundo a autora, "a importância das missões jesuítas, na época, e a influência exercida sobre os índios guarani é incontestável e seus traços permanecem até hoje na formação do Paraguai, Argentina e mesmo em algumas regiões do Brasil.

Regina Gadella não faz um estudo de interesse apenas descritivo. Em seu trabalho diz ser crucial o desenvolvimento no Brasil das discussões sobre "relações de produção", que possibilitam apreender o processo de economia natural e de formas características de relações de trabalho como condição de sobrevivência de certas regiões e populações.

O problema da mão de obra indígena e o conflito colonos-jesuítas aparecem sob novo prisma e inerentes à própria estrutura de produção colonial.

A obra inclui mapas e uma historiografia.

Levine, Robert. *Brasil Since 1930. An Annotated Bibliography for Social Historians, New York, London Garland Publishing, Inc. 1980.*

O autor, um "Brazilianist", estudioso da História Social do Brasil, organizou essa Bibliografia comentada como um guia da literatura existente, publicada no Brasil e no exterior a partir de 1930, reforçando a tese de que para estudar o Brasil é preciso conhecer a produção nacional.

Salienta, no entanto, não se tratar de um levantamento exaustivo, mas de uma bibliografia seletiva, "de trabalho". Teve a preocupação de incluir além de fontes não convencionais (filmes, teses, etc.) obras de ficção que ilustram aspectos da vida social do país.

R. Levine constata a dificuldade de pesquisa, nesta área, no Brasil, por falta de organização sistemática das fontes, colocando como um dos maiores problemas a falta de jornais brasileiros microfilmados. A essa época, o Plano Nacional de Microfilmagem de Periódicos Brasileiros estava sendo iniciado-Biblioteca Nacional / Casa de Rui Barbosa — hoje em plena atividade já tendo produzido

um grande número de títulos.

O trabalho se divide em nove capítulos de temas gerais. No Cap. VII, *Society*, há um tópico sobre Religião.

Brandão, Carlos Rodrigues. *Sacerdotes de Viola, Petrópolis, Vozes, 1981.*

Mais um trabalho do autor de *cavallhada de Pirenópolis, O Divino o Santo e a Senhora, A dança dos Congos da Cidade de Goiás, Os Deuses do Povo e Memória do Sagrado*. A estrutura deste livro, no entanto, é diferente. Não se divide em capítulos, mas em ciclos. Cada um dos ciclos inclui: a descrição de um ritual religioso do catolicismo popular, a discussão de alguns casos equivalentes, a análise de algumas questões. Fala assim da Folia de Reis, da Dança de São Gonçalo, da Dança de Santa Cruz, do Ciclo de São João, Ciclo de São Benedito e do Ciclo do Divino Espírito Santo.

Sacerdotes de Viola é resultado de estudos sobre rituais religiosos de negros e camponeses de São Paulo e Minas Gerais. Estão aí levantadas e discutidas as muitas questões sobre Religião popular, numa combinação feliz de pesquisa e análise.

DISTRIBUIDORES



- RS. **Diálogo Distrib. de Livros**
Rua Riachuelo, 1271 - cj. 22
90000 - P. Alegre - RS. tel. (0512)21.6642
- SC. **Livraria e Distrib. Catarinense**
Rua Cons. Mafra, 47 - Tel. (0482)22.4652
88000 - Florianópolis - SC.
- PR. **Distrib. "Nova Ordem" - Aramis Chain**
Rua Gal. Carneiro, 415 - Tel. (041)222.3599
80000 - Curitiba - PR.
- SP. **Cortez Editora e Livraria**
Rua Bartira, 387 - Tel. (011) 864.0111
05009 - São Paulo - SP.
- SP. (Int. do Estado) ES. e SE.
Brasilivros Editora e Distrib.
Rua Cons. Ramalho, 701 - lj. 10
Tel. (011) 284.3685 e 251.1160
01325 - São Paulo - SP.
- RJ. **Brasilivros Editora e Distribuidora**
Rua Almt. Tamandaré, 66 - s/loja 322
22210 - Rio de Janeiro - RJ.
Tel. (021) 205.3994
- MG. **Distribuidora KLS.**
Rua Tupinambás, 1.045 - cj. 303
Centro - Tel. (031) 201.9221
30000 - Belo Horizonte - MG.
- DF. GO. e MT. **Edit. Distrib. Planalto Central**
SCLN 302 - Bl. C - sala 113
70723 - Brasília - DF.
- BA. **Conhecimento Distr. de Livros**
Rua Carlos Gomes, 49 - loja
40000 - Salvador - BA. tel. (071) 242.0401
- RN. PE. PB. CE. PI. e MA. **Potylivros Distribuidora Ltda.**
Rua Cel. Estevam, 1420 - A - Alecrim
59000 - Natal - RN. tel. (084) 223.3379
- PA. **R.A. Jinkings, Com. e Representações**
Rua Tamoios, 1592
66000 - Belém - PA. tel. (091) 222.7286
- AM. **Met्रो Cúbico (Liv. Nacional)**
Rua 10 de Julho, 613
69000 - Manaus - AM. tel. (092) 234.3030

Impressão e Acabamento
MILESI EDITORA LTDA.
Rua 21 de Abril, 1.154 — Fone: 292-6480
C.G.C. 51.235.208/0001-20 — São Paulo

ÍNDICE

- 1 EDITORIAL
- 3 CURT NIMUENDAJU Fragmentos de Religião e
Tradição dos Índios Sipáia
– Apresentação de Eduardo
Viveiros de Castro
- ENSAIOS:
- 48 RUSSEL MEANS O Marxismo e as Tradições
Indígenas
- 53 PAULO CEZAR L. BOTAS Creio na Ressureição da Carne
- 59 DEBATE:
- Os Missionários da Linguagem:
O Instituto de Lingüística
de Verão
Histórico Internacional do
Instituto de Lingüística
de Verão
Comentários de: *Yonne Leite*
Anthony Seeger
Roberto Cardoso
de Oliveira
- 74 NOTAS DE LIVROS:
Patrícia Monte-Mór