

ACULTURAÇÃO INDÍGENA NO RIO NEGRO

EDUARDO GALVÃO

Museu Goeldi

Apresentamos aqui uma nota preliminar sôbre os índios do alto Rio Negro, por nós estudados em duas viagens de campo realizadas em 1951 e 1954-5. Essas pesquisas são parte de um projeto mais amplo que objetiva o conhecimento dos processos de mudança cultural que operam em uma sociedade regional. Entre dois polos, o centro urbano de Manaus e as malocas do "alto", ligados por uma única via de comunicação, o Rio Negro, vive uma sociedade cabocla, mestiça de índios e brancos, cujo processo de formação teve início no século XVII. A maior ou menor proximidade de um desses centros resulta em níveis de integração sócio-cultural diversa. Os índios "maloqueiros" que anualmente descem para o trabalho nos seringais e outros campos de indústria extrativa, ou que se fixam junto aos sítios e povoados brasileiros, constituem uma reserva de força de trabalho, ao mesmo tempo que reavivam na sociedade local o conteúdo indígena da cultura regional. Por outro lado a frente pioneira, dependendo das flutuações do mercado de produtos naturais, avança e se estabelece em território indígena absorvendo parte de sua população e modificando seu padrão de vida.

Não nos interessou tanto a reconstituição etnológica de culturas tribais, como o processo de modificação dessas culturas e de sua integração na sociedade regional. Exceto por aquelas de índios arredios ou localizados muito a montante dos rios Içana e Uaupés, as aldeias indígenas não constituem unidades isoladas e auto-suficientes. Transformaram-se em pontas ou extensões da frente pioneira nacional.

É bastante extensa a bibliografia de referência, destacando-se entre outros, os trabalhos de Alexandre Rodrigues Ferreira, Sampaio, Tenreiro Aranha, todos de informação histórica. Naturalistas viajantes como Wallace, Rice e mais recentemente José Candido de Carvalho, registram em seus diários informações de interesse antropológico. Do ponto de vista etnográfico a fonte básica é Koch-Grünberg (1906 e 1909-10), pelo que nos dispensamos de

referências repetidas e de descrições mais detalhadas na parte ergológica. Tratando-se de nota prévia usamos apenas o material comparativo que nos pareceu indispensável. O autor agradece ao Museu Nacional, do Rio de Janeiro, e ao Serviço de Proteção aos Índios, por lhe terem proporcionado os meios necessários à realização do trabalho de campo.

INTRODUÇÃO

O Rio Negro tem suas cabeceiras na Colombia e desagua no Amazonas pela margem esquerda. Seu curso comunica-se com o do Orenoco pelo canal Cassiquiare, e sua extensão é estimada em 1.700 km. O principal afluente é o rio Branco. Os rios Içana e Uaupés, mais pròpriamente formadores que afluentes, o encontram pela margem direita. Em sua embocadura está situada Manaus, cuja população, incluindo a do município, atinge a cêrca de 175.000 habitantes.

Barcelos, Tapuruquara (antiga Santa Isabel), Uaupés (antiga São Gabriel), Cucuí e Jauaraté são os principais núcleos de povoamento. Barcelos e Uaupés, sedes municipais de maior relevo, têm uma população inferior a 600 habitantes. A fundação de ambas data do século XVIII, tendo sido a primeira, durante algum tempo, a capital da província.

A comunicação entre Manaus e êsses centros se faz pelas vias fluvial e aérea. A navegação de maior calado tem ponto terminal em Tapuruquara. Daí para cima, devido a corredeiras e pedrais o transporte se faz em pequenos motores e canôas. A empresa oficial de navegação, os SNAPP, mantém uma linha regular, mensal, para passageiros e carga. Uma firma comercial mantém outro motor em viagens regulares. Além dêsses, o transporte se faz eventualmente pelos motores de "regatões". A linha aérea, semanal, alcança até Cucuí, na fronteira Colombia-Venezuela, e Taraquá, no rio Uaupés.

A atividade econômica da região depende exclusivamente da exploração de produtos naturais — borracha, variedades de gomas (sorva, balata, ucuquirana), castanha do Pará, piaçaba, cipós e sementes oleaginosas. O ciclo econômico é função da safra dêsses artigos em uma das duas estações, o "inverno", tempo das chuvas, entre abril e setembro, pouco propício a outra

atividade que não seja de coleta de castanha; e o "verão", ou sêca, nos meses restantes, época da coleta de borracha, de caça, pesca e de abertura de pequenos roçados. Os povoados e sítios estão localizados junto às margens dos rios, de preferência em terras altas. O interior não é habitado. Mais do que o povoado, o sítio caracteriza a ocupação cabocla do Rio Negro, local ocupado por uma família e seus agregados. Estão situados, em geral, nas ilhas que dispõem de terrenos altos para as roças e, ao mesmo tempo, de várzeas, ricas em seringueiras. Quando predomina a várzea, é também parte do sítio uma ponta de terra firme, caminho de entrada para os castanhais e onde o terreno é mais adequado para o cultivo da mandioca. O abastecimento do sítio no que se refere a artigos de indústria, alimentos em conserva e mesmo farinha de mandioca, depende das visitas periódicas ou eventuais dos regatões e comerciantes que trafegam o rio em motores. O sítio é basicamente um centro de exportação de produtos coletados, principalmente a borracha, a castanha e a piaçaba. O comércio se faz em espécie, raramente circulando a moeda.

As aldeias indígenas, situadas nos afluentes, diferem no fato de estarem organizadas numa base familiar extensa, que reúne entre vinte ou cinquenta, ou mais, indivíduos, dedicados a trabalhos de roças, e que somente se entregam a atividade coletora quando engajados pelos "patrões" do Rio Negro. À exceção daquelas constituídas por índios arredios, de forte mobilidade espacial, essas aldeias estão fixadas em locais cujo estabelecimento data de mais de um século, o que entre outros fatores, torna difícil sua expansão demográfica, dado a falta de terras produtivas nas vizinhanças.

A coleta de castanha na terra firme e a da borracha nas ilhas e várzeas, leva a escassa população a um movimento da terra firme para as ilhas, durante o verão, e de retração aos barrancos durante o inverno. Os seringais, castanhais e piaçabais, pela sua dispersão obrigam a população a se distribuir por extensa área, prevenindo a formação de núcleos mais densos e de convívio social mais íntimo. Somente em ocasiões especiais como festividades religiosas, reuniões de motores e canôas em pontos de embarque da safra, eleições, e casamentos, pode o

pessoal dos sítios reunir-se. As sedes administrativas municipais constituem os raros centros urbanos da região. Embora sua diminuta população, sente-se aí, de qualquer forma, vida urbana no sentido da presença de agências federais (Correio, Coletoria), municipais, instituições religiosas permanentes, sedes de partidos políticos, lojas e oficinas. O comércio é pouco desenvolvido, baseando-se muito mais nos fornecimentos aos sítios e na empreitada de atividades extrativas do que na venda de retalho.

A população dessa área é de cerca de 25.000 habitantes, distribuídos ao longo da aquavia que é o curso principal do Rio Negro. Exceto pelos índios, a ocupação dos afluentes ou do interior é apenas temporária. Entre a cidade de Manaus e as malocas do alto Rio Negro, vive uma sociedade cabocla, mestiça de índios e brancos. As comunidades tribais que no século XVII ocupavam tôda a extensão do rio, foram, em grande parte, dizimadas ou absorvidas pelos colonizadores. Os remanescentes de várias tribos, antes numerosas, somam hoje pouco mais de três mil índios, localizados em sua maioria nos rios Içana e Uaupés, ou para o interior das margens do Negro, a montante do rio Branco. Essa população indígena, pela convivência e pela mesclagem com o colono, imprimiu sua marca na moderna sociedade cabocla.

Os materiais usados pela população rural, não-indígena, na habitação, em que predominam a palha de ubim, caraná ou inajá, a paxiúba, os amarrilhos de envira e cipós; as rêdes de dormir, de fabricação caseira, usando o algodão e o tucum; os utensílios domésticos como o pilão, as cabaças e cuias, o ralador de mandioca, o tipiti para espremer a massa, as peneiras e balaios; os aturás e jamaxins para o transporte às costas de cargas; as armadilhas de caça e de pesca; as técnicas de roça e plantas de cultivo, com predomínio da mandioca; os hábitos de alimentação na base de beijú, e de farinha de mandioca, o peixe moqueado, o piracuí ou farinha de peixe, o tucupi, a quinham-pira, o arubé, a juquitaia, bebidas fermentadas como o caxirí, festas e danças do dabucuri e jurupari, crenças nos maíuas, seres "encantados", o tratamento das doenças pelos mutauarí-sára e pajés, são parte da herança tribal, sempre avivada pelos índios que continuam a descer das malocas para os sítios.

Pouco se fala o português no Rio Negro. Além dos vários dialetos indígenas, principalmente de procedência aruaque (Baniwa) ou tukana (Betoya), domina como língua dos caboclos e de índios descidos ou que vivem em contacto permanente com aquêles, o "geral", uma forma adaptada das falas tupi-guaranis, gramatizada pelos missionários e difundida por êstes e pelos colonos nos primeiros tempos da ocupação portuguesa. Comum em tôda a Amazônia, o "geral" foi gradualmente substituído pelo português, permanecendo até o presente apenas em áreas isoladas como a do Rio Negro.

Essa é uma região de fronteira, não no sentido de confinar com repúblicas vizinhas, mas no de significar uma área onde ainda se processa um encontro de culturas, a indígena e a nacional, e a emergência de uma nova sociedade mestiça e campesina.

Isso não quer dizer que somente agora a região esteja sendo colonizada, como é o caso de algumas zonas pioneiras do Brasil, a exemplo, a do alto Xingú, onde índios e caboclos se defrontam pela primeira vez. Esse encontro, teve no Rio Negro, sua primeira data em 1669, quando Pedro da Costa Favela e Frei Theodosio lançaram na embocadura desse rio as fundações da primeira aldeia missioneira e aí reuniram índios Tarumás. Algum tempo após, foi levantada a fortaleza da Barra, de onde surgiu a moderna Manaus. Em 1725, bandeiras e tropas de resgate e preamento de índios, alcançavam até Marabitanas, no Rio Negro, acima da bôca do Içana. Cêrca de vinte anos mais tarde descobria-se a ligação Negro-Orenoco através o canal Casiquiare. Entre 1752 e 1763 são construídas fortalezas no rio Branco (foz do Tacutú) e alto Rio Negro (São Gabriel da Cachoeira) "para tranqüilizar as povoações" e prevenir possíveis correrias que os Castelhanos quisessem "alquando" efetuar (Baena, 1838:266). Estavam assim asseguradas as fronteiras políticas da Capitania de São José do Rio Negro, ao mesmo tempo que se procedia a exploração e ocupação da área. Entretanto a conquista e apropriação da terra, como a assimilação do seu habitante indígena até hoje não se consumaram.

Principalmente os missionários, engajados nas tropas de resgates ou de busca de "drogas do sertão", ou ainda, de ini-

ciativa própria, trataram de fixar a indiada em povoações. Ou melhor, transformar aldeias indígenas, em núcleo permanentes sob contróle secular e religioso do Reino. Algumas dessas antigas "Povoações Indianas" ainda hoje subsistem sob nomes diferentes e como núcleos urbanos ou rurais. Assim as aldeias de Mariuá (hoje, Barcelos), São Gabriel (Uaupés), Dary (Lama-longa), Caboquena (Moreira) e dos Manao (Tomar).

Em 1800, Barcelos, antiga aldeia Mariuá, sede da Capitania, abrigava cerca de três mil habitantes. Nela se fabricavam panos grossos, cordoaria e anil. Lobo D'Almada, então Governador da Capitania, estimula e faz desenvolver a agricultura. Abrem-se grandes roçados para a mandioca e plantam-se o algodão, o café, o cacau e o anil. Instalam-se feitorias de peixe sêco. Nas fábricas e nas roças a mão de obra é o índio. Não escravo, mas obrigado a trabalho compulsório. Quando se transfere a sede, de Barcelos para Barra do Rio Negro, decrescem as atividades pioneiras. Em 1818 as fábricas estão paralizadas (Reis, 1944:47). Sobrevivem as antigas vilas, mas a apropriação da terra não se completa e a base econômica abandona a empreitada agrícola pela busca de produtos naturais. Desaparecem os centros incipientes de produção manufatureira. De 3.000 habitantes em 1800, Barcelos passa a 200, cerca de 60 anos mais tarde (Marajó, 1895:226 ss.).

Em tôrno de 1900, a região experimenta novo ascenso econômico promovido pela exploração intensiva de borracha natural. Barcelos e os demais núcleos de povoamento, adquirem feição nova e se tornam centros importantes de comércio. São indicativos desse período casas de alvenaria e sobrados, construídos por mestres portugueses, hoje abandonados e arruinados. Como houvesse aí uma população indígena já afeita ao trabalho dos seringais, o número de imigrantes de outras regiões do país foi muito reduzido, destacando-se entre êsses, maranhenses e alguns portugueses, destinados a serviços de capatazia. O crash da borracha e o conseqüente abandono das novas empreitadas faz a região retornar à feição antiga, ao mesmo tempo que fixa de modo mais definitivo sua dependência de artigos manufaturados no exterior. Mesmo o segundo impulso de exploração da bor-

racha natural, provocado pela II Guerra Mundial muito pouco trouxe de benfeitorias permanentes na área.

Dentre as tribos que ocupavam o curso do Rio Negro, destacavam-se os Tarumás, Barés, Passés, Kayuixana e Manãos. Estes últimos, ocupavam ambas as margens do Rio Negro, desde a foz do rio Branco até a ilha de Timoní. A atual localidade Tomar, era então chamada pelos portugueses de "o reino dos Manãos". Os Barés estavam sediados a montante, alcançando até a boca do Içana. Falavam dialetos aruaques. Os Manãos ficaram famosos por suas correrias durante o princípio do século XVIII, sobretudo aquelas provocadas por um dos chefes, o índio Ajuricaba, cujas ligações com os holandeses e ataques a missões e povoados, ainda hoje são motivo de debates pelos historiadores. Um outro tuxaua, Domingos, arrasou as aldeias de Lamalonga, Moreira e Tomar, matando um missionário e incendiando as igrejas, "e tudo por fazer vingança de haver tolhido o missionário já citado o concubinato do sobredito índio" (Baena, 1838:249). Barcelos foi atacada sem sucesso. Os portugueses revidavam na mesma forma, afirmando-se que o capitão Miguel de Siqueira, à frente de 180 homens, vence "de voga arrancada a longa distância da Cidade do Pará à aldeia Mariuá e faz nêles supremo estrago tanto no alto como no baixo Rio Negro, sendo o maior número pasto das espingardas" (Baena, 1838:250).

Esses conflitos de que citamos apenas um episódio tinham origem no preamento constante de índios e no rigoroso contrôle que os colonos exerciam sobre as aldeias, no que eram ajudados pelos missionários. Resgatados, preados ou como se dizia "domesticados", eram os índios a única mão de obra para as explorações que se encetavam. É clássico o exemplo da construção da fortaleza de Macapá por índios "descidos" do Rio Negro (Reis, 1944:12). Em época já posterior, Tenreiro Aranha comentando sobre o abandono e despovoamento de aldeias, atribui como causa principal os "recrutamentos desregrados que nelas faziam as autoridades, policiais ou os comandantes militares de São Gabriel, Marabitanas e Cucuí (Cucuhy) de adultos para o exército e armada, para remeiros das montarias de expressos das fronteiras ou do correio e para trabalhadores nas obras públicas da capital ou das fortificações nas fronteiras, e de curumis,

cunhás e cunhamucus para presenteá-los como chirimbabos aos afortunados e potentados” (Tenreiro Aranha, 1907:II, n. 5, p. 3).

A par disso, os missionários, em seu zêlo catequista e desejo de contrôle secular dêsse grande contingente humano, condenavam sumariamente as práticas religiosas indígenas. Com o intuito de desmoralizar as crenças e o ritual apropriavam-se de objetos de uso cerimonial e os exibiam em público quebrando tabus que proibiam às mulheres e jovens não iniciados a vista dêsses objetos (Coudreau, 1886-7:182). Proibiam festas, quebravam os potes de caxirí, impediam os funerais. A interferência no setor religioso significava também ferir as instituições sociais, sobretudo as formas de casamento e as relações de parentesco. A poligamia ou concubinato, como chamavam, era proibida e não raro se recorriam a punições físicas para fazer valer os regulamentos missioneiros. João Daniel, em seu “Thezouro”, afirma que “é mais útil o rigor do que a brandura; por obrar mais nelles (índios) o medo que o respeito, o pau que a Rhetorica, o castigo que o disfarce” (Daniel, 1840).

Não é de estranhar assim que muitos dos conflitos registrados no Rio Negro tivessem como ponto de eclosão motivos religiosos. Mesmo entre índios aldeados, repontavam vários movimentos messiânicos cujos chefes se identificaram ao Cristo dos missionários e que faziam pregação de um retôrno às idéias religiosas tradicionais, de mistura com outras já de origem européia, que anunciavam a volta do Messias e a libertação de seu povo. Êsses movimentos degeneravam em violência e foram reprimidos com a mesma violência. Ainda há poucos anos registrou-se no rio Içana um movimento dêsse tipo, mas que acudido a tempo e sem uso de força, foi pacificado.

As práticas de engajamento compulsório para o trabalho ou de supressão dos focos de resistência pelas armas, tiveram como resultado o esfacelamento das tribos mais expostas ao contacto como os Passés, Manáos e Barés. Seus remanescentes foram reunidos nas feitorias, vilas e fortalezas, onde a língua nativa foi substituída pelo “geral” e hábitos, instituições e crenças indígenas amoldados ao padrão português. Dêsse processo emergiu uma sociedade mameluca com características próprias, porém integrada na comunidade nacional.

Contudo, parte daquela população indígena resistiu ao processo de assimilação ou de extinção, retraindo-se para áreas menos devassadas, onde puderam até o presente manter sua autonomia tribal. Muito concorreu para isso, a pouca produtividade de algumas áreas e a dificuldade de sua exploração pela falta de meios de comunicações. Trechos encachoeirados obstando a navegação mesmo em embarcações leves, transformaram rios como o Içana e o Uaupés e alguns outros afluentes, em áreas de refúgio. As tribos que restaram, não ficaram, porém, inteiramente isoladas. Inovações como os instrumentos de ferro, armas de fogo, tecidos e um sem número de quinquilharias, passaram a ser utilidades para os índios que, para obtê-las, recorrem ao escambo de seus produtos agrícolas ou alugam seu braço nos campos da indústria extrativa. Numa região escassamente povoada como a do Rio Negro, o trabalho do indígena é da maior importância para a economia local. Regatões e empreiteiros, periodicamente demandam o alto dos rios para aliciar índios, facilitando-lhes crédito e fornecimentos a trôco de trabalho nos seringais e castanhais. Presos por esses débitos muitos índios se deixam ficar ou são obrigados a viver longas temporadas junto aos sítios e povoações. Ao retornar às aldeias, são eles, por força de novos hábitos adquiridos, agentes modificadores da cultura tribal. As missões religiosas, católicas, como as de Uaupés (Rio Negro), Taraquá e Jauaraté (Rio Uaupés), Santa Ana (Rio Içana), protestantes como a de Seringa-rupitá (Rio Içana), atuam da mesma forma na quebra do isolamento das sociedades tribais remanescentes e como agências de mudança cultural. Atraindo e recrutando como alunos, índios jovens e submetendo-os a um regime de internato durante períodos que alcançam até mais de três anos, a missão inculca-lhes um conhecimento novo do mundo extra-tribal. Aí aprendem o português e noções das disciplinas ensinadas em nossos cursos primários, ao mesmo tempo que técnicas e ofícios, e como é óbvio a ideologia e o ritual cristão. Os métodos de ensino e os programas, são, entretanto pouco eficientes, sobretudo por faltar aos professores conhecimentos da cultura e da psicologia do índio, dar ao ensino um sentido formalista, e o regime e a disciplina dos internatos não poderão competir com a atração que a vida mais

livre das aldeias exerce sôbre os jovens. Não obstante, a exposição dêsses indivíduos ainda em formação, a um estilo de vida e a valores culturais diferentes daqueles tribais, é indutora de modificações no seu comportamento futuro. Nos últimos anos, a competição de religiões, católica e protestante, emergiu como um fator novo de segmentação de sociedades tribais no rio Içana. Aderentes de uma facção discriminam os de outra, levando em alguns casos ao deslocamento de indivíduos de uma aldeia que vão se nuclear em novo sítio, já não à base de sua tradicional organização em sibs, mas em decorrência de fidelidade a uma ou outra forma de religião cristã. Em Sant'Ana, aldeia Baniwa, do rio Içana, três famílias convertidas há alguns anos ao protestantismo, tinham suas casas separadas em uma "ponta" da aldeia, e sua participação na vida comunal muito limitada, por não aceitarem hábitos tradicionais como danças, consumo de caxiri, uso de tabaco, etc. Apelidados pelos católicos como "gente do diabo", chamavam a êstes de "adoradores de ídolos de barro", expressões aprendidas dos missionários, definidoras de um tipo de discriminação que violenta os padrões de solidariedade do grupo local, prescritos pela tradição.

Embora êsses fatores desagregadores, o sentido tribal é bastante aparente entre os grupos do Içana e do Uaupés. Os próprios indivíduos que se deslocam das aldeias para os sítios e povoados caboclos, retêm durante algum tempo essa identificação tribal por um processo de inércia sócio-cultural, que faz a população cabocla discriminá-los como "índios", em razão de sua ascendência, mesmo quando sua cultura, seu modo de vida, sua língua, são as mesmas. Em outro casos, essa identificação é favorecida pelo próprio indivíduo, emocionalmente mais apegado às comunidades tribais, ou consciente de que o status legal de "índio" lhe garante benefícios de ordem jurídica e de assistência social que possa receber das agências do governo (Postos Indígenas) ou das missões religiosas.

A assimilação dêsses grupos tribais está em processo e depende assim de vários fatores, ou melhor, da conjunção dêsses diferentes estímulos. Seu tempo será tanto mais acelerado ou retardado, na medida que a configuração regional, sobretudo em seus aspectos sócio-econômicos, mudar, diminuindo ou aumen-

tando o isolamento da área. As modernas sociedades tribais em contacto permanente com as comunidades rurais, perderam praticamente sua autosuficiência, dependendo agora do comércio, e, principalmente, do engajamento de seus membros nos campos da indústria extrativa. Essas sociedades tendem, no Rio Negro, a se constituir não como unidades aparte, porém como extensões da comunidade rural. Como minorias, são compelidas sob várias formas, a modificar suas regras e valores, adaptando-os aos da sociedade dominante. Esse processo de destribalização e assimilação funciona no nível individual, porém para o grupo indígena visto como um todo, dificilmente se completará. Restará sempre um núcleo tradicionalista, constituído por indivíduos emocionalmente inadaptáveis às novas condições e que tentarão manter vivas a língua, as tradições e o sentido de comunidade.

A desagregação final dêses remanescentes tribais, prender-se-á melhor a causas demográficas, no sentido que essas sociedades para funcionarem efetivamente, requerem um número mínimo de participantes com funções sócio-religiosas definidas. Ultrapassado esse limite, instituições como metades, sibs, classes de idade, e suas conexões religiosas, deixam de operar e o grupo perde sua coesão. Esse processo tem ocorrido ou está ocorrendo tanto entre tribos que mantêm contacto permanente com as frentes de expansão nacionais, como entre grupos relativamente isolados que através o convívio com outras tribos, pela introdução de doenças, sofreram brusca redução de população.

Como os dados demográficos que possuímos para o Rio Negro são insuficientes, preferimos apoiar o que foi exposto acima na análise de Darcy Ribeiro (1956) sobre efeitos dissociativos de depopulação causada por epidemias. Comentando o caso dos Parintintin, esse autor, assim conclui: "Os segmentos etários variam tanto e tão arbitrariamente que apenas retratam um aglomerado humano em processo de desaparecimento..." (1956, :23). Da mesma forma, Wagley (1940), mostra a desarticulação social da tribo Tapirapé em função de um decréscimo de população de cerca de 1.000 indivíduos em princípios do século, para pouco mais de 100, em 1940. Na região

dos formadores do Xingu, pudemos observar em 1947 que o grupo Yaulapiti havia desaparecido como tribo, vivendo seus remanescentes, cêrca de vinte pessoas, espalhados em aldeias de outras tribos, onde estavam ligados por laços de parentesco advindos de casamentos intertribais em época anterior. Por intervenção de Vilas Boas, da FBC, êsses índios voltaram a se reunir em aldeia própria, mas era notória sua dependência sôbre o posto indígena, ao mesmo tempo que sua incapacidade para realizar festivais e rituais tradicionais (Galvão, 1953:5).

No Rio Negro, dado o longo período de convívio, a população indígena da área Uaupés-Içana, já atingiu certo grau de imunidade à contaminação de doenças. A depopulação, embora não apresente figuras drásticas, como as causadas por epidemias, é um fato cotidiano em função dos descimentos, especialmente de indivíduos jovens, para os centros de exploração extrativa.

POPULAÇÃO INDÍGENA ATUAL

A moderna população indígena do Rio Negro se encontra distribuída entre Tapuruquara (antiga Santa Isabel) e as cabeceiras do Içana e Uaupés. Na margem direita estão localizados nos rios Inuixi e Téia grupos identificados frouxamente como Makús, bastante arredios e de contactos esporádicos com a população cabocla. Entre o Marauiá e o Cauaboris, estão os Waiká, Waharibos e Karautari, também arredios e que só muito recentemente (cêrca de 1950) entraram em contacto com missionários e agentes do SPI. As informações sôbre êsses grupos são pouco precisas. Trata-se de pequenos bandos com base na caça e coleta, afirmando-se que os Waharibos cultivam mandioca e bananas. O arco é de secção semicircular, com as pontas fendidas para fixação do encordoamento. Flechas de ponta de taquara, grande e lanceolada, são características. Usam o curare, mas há dúvidas sôbre a utilização de sarabatanas. Encontramos um único jovem Waharibo na Ajudância de Uaupés, do SPI, para onde fôra levado pelo Encarregado Ataíde Cardoso, que nos últimos anos tem tido encontros esporádicos com pequenos grupos dessa tribo. Um missionário salesiano já estabeleceu um

barracão, nas proximidades do Iá, afluente do Cauaboris, com objetivo de atração desses índios.

Nas proximidades da cidade de Uaupés encontra-se um pequeno grupo de Kamás (Makús), que visitam com freqüência a sede municipal em busca de trabalho para compra de roupas, fumo, sal e cachaça.

As tribos Baniwa (Aruak) e Tukana (Betoya), ocupando respectivamente, o Içana e o Uaupés, constituem o núcleo indígena da área. Representam, melhor, grupos lingüísticos, admitindo sub-divisões que na "língua geral" são indicadas pelo qualificativo *tapuia* ou *mira*, acrescentado ao nome do grupo local. Isso tem levado a alguma confusão na literatura, em que nomes de sibs são dados como nomes tribais.

É o caso dos Baniwa, termo que Goldman (1948:766), seguindo Koch-Grünberg, utiliza como denominação exclusiva do grupo aruak do rio Guainía. Referindo-se ao Içana, descreve como tribos aruaks, os Siusi, Ipeca, Catapolitani, Cauá, nomes que segundo nossas observações, confirmando as de Nimuendaju (1927), identificam sibs. Preferimos usar, como os próprios informantes, a designação genérica de Baniwa para todos os grupos aruaks do Içana.

Entre os Baniwa do Içana, distingue-se dois dialetos principais, o Káru (Carutâna, segundo Nimuendaju, 1927), que literalmente, pode-se traduzir por "não", e o Karupáka (Coripaco, de Nimuendaju, 1927), que indica também o negativo "não tem". O primeiro, era em tempos passados, falado pelos grupos ou sibs do curso inferior desse rio. O último, no alto. Os deslocamentos recentes de sibs para o baixo Içana, alteraram essa divisão. Um terceiro dialeto, o Un-hun (trad. lit. "sim"), mais aproximado do Karupáka, era falado pelos sibs das vizinhanças de Tunuí, junto a confluência do Aiarí. Nimuendaju o designa como Cadaupuritana. Uma língua e tribo atualmente extinta é a Warikéna, antigamente localizada no Xié. O sib Wira-mirí, de que se encontram raros remanescentes, é apontado pelos informantes como constituído pelos descendentes dos Warikéna, que substituíram sua língua original pelo Káru. Não nos foi possível apurar o grau de diferença dialetal, principalmente porque no baixo Içana, a língua Baniwa está praticamente oblite-

rada pelo uso da “língua geral”. Informantes baniwas afirmam que as diferenças se referem mais a mudanças consistentes na pronúncia de vogais, como *a* do Un-hun, para *e* do Káru, e menos a vocabulário. São mutuamente inteligíveis.

Linguisticamente afins aos Baniwa são os Tariana, única tribo aruak no rio Uaupés, a qual, em 1927, Nimuendaju descreve como praticamente “tucanizada”. Da mesma forma os sibs baniwas, do alto Querari, foram absorvidos pelos Kobewa, tribo de fala tukana, e adotaram essa língua.

Os Tukano dominam todo o rio Uaupés e estão sub-divididos em grupos que podem ser considerados tribos autônomas, identificadas por línguas distintas. Koch-Grünberg e Nimuendaju mencionam como tribos principais, os Kobewa, Uanana, Pira-tapuia, Deçana, Tukanos propriamente ditos, e um número de pequenos grupos como os Arapaço, Curauá, Uça, Mirititapuia, de origem desconhecida, aparentemente “tucanizados”, como aconteceu aos Tariana e Giboia-tapuia (sib Baniwa). É interessante frisar que enquanto o “geral” penetrou o Içana até a fronteira da Colômbia e entre muitos sibs substituiu a fala Baniwa, no Uaupés, somente atingiu até as primeiras cachoeiras. A dominância do Tukano, é ainda favorecida pelos missionários salesianos, que o utilizam com exclusividade nas suas relações com os índios. Essa barreira lingüística afeta de certo modo o processo de aculturação e assimilação dos índios dessa parte da área.

ÁREA CULTURAL

Não obstante a diferença de língua e de alguns padrões sócio-culturais, as grandes tribos Baniwa e Tukano partilham de traços culturais basicamente semelhantes, constituindo uma área cultural, dentro do chamado Tipo Floresta Tropical (cf. Steward, 1948 e 1949).

Koch-Grünberg (1910, II:231) refere-se especificamente a aculturação inter-tribal, resultante na área do Caiari-Uaupés, da dominação pelos Betoya (Tukano e Kobewa) dos grupos aruaks mais desenvolvidos. Outros fatores concorrentes, segundo êsse etnólogo, foram — o rapto de mulheres (aruaks) e moderna exogamia tribal, relações comerciais, e a especialização

manufatureira de alguns grupos devida à distribuição restrita de determinadas matérias primas.

Curt Nimuendaju (1927), afirma em seu relatório: "No correr do século de contacto destas três culturas, deram-se naturalmente numerosos fenômenos de aculturação, apagando em parte as linhas divisórias dessas camadas". Por camadas refere-se a uma hipótese que aventa para explicar o povoamento da área. Considera que primitivamente a região teria sido habitada por tribos de cultura simples, com base na caça e coleta, cujos representantes modernos seriam os chamados Makús.

Povos vindos do norte, aruaks, possuidores de agricultura, cerâmica, navegação, sarabatanas, e de organização social baseada em clãs exogâmicos, teriam dominado as tribos mais simples e ocupado o Rio Negro. Os Cadaupuritana e os Hohódene, já mencionados em conexão com os Baniwa, afirma êle que a tradição os indica como descendentes "aruauizados" dos primitivos Makús. Manáos e Barés, atualmente extintos, e os atuais Baniwa, formaram o núcleo desses invasores.

Posteriormente, uma segunda onda migratória, constituída por grupos Tukano vindos do oeste e de cultura menos sofisticada, ocuparam o rio Uaupés, deixando-se, porém, influenciar pelos aruaks. Os Makús desse território também foram aculturados, apontando Nimuendaju diversos clãs Kobewa como seus prováveis descendentes. Baniwa e Tukano compuseram assim a segunda camada, de caráter "civilizador", que se sobrepôs à primeira, mais primitiva, dos Makús.

A terceira camada é constituída pela sociedade cabocla nacional, cuja cultura é resultante de um processo de amalgamação de traços de origem européia e indígena, e que a partir do século XVIII tem se expandido do Rio Negro para o Içana-Uaupés.

É uma hipótese aceitável. Os Makús, de qualquer procedência, representam um tipo arcaico de cultura. As conexões geográficas com o Orenoco, ao norte, e com o Napo e Putumaio a oeste, podem ter facilitado a migração de tribos empurradas para essa área pela expansão dos núcleos de cultura circuncaribe e sub-andina. Torna-se, entretanto, necessária a evidência arqueológica, pois embora as pesquisas de Megger e Evans

(1957) tenham mostrado a falta de indícios de que o centro de expansão das culturas proto-históricas fôsse as Guianas e que daí tivessem subido o Amazonas, a concentração de aruaks no baixo Rio Negro, pode ser indicativa que essa onda migratória tivesse vindo pelo Amazonas e subido aquêle rio.

Entre os traços de maior difusão nessa área, e que a identificam como uma província cultural, destacam-se: subsistência baseada no cultivo da mandioca, na caça e na pesca; uso de tipitís com um sistema de alavanca para distensão, e de grandes peneiras circulares apoiadas em um tripé, para o processamento da mandioca; uso da caruatana (arma de sôpro) e de flechas e dardos envenenados com uirari (curare); uso de tear vertical para a tecelagem de redes de dormir, com fibras de tucum ou de algodão; uso e fabricação de dois tipos de cerâmica, um não oxidado, preto, raramente decorado e de formas simples, de procedência tukana; outro, oxidado, com engobio branco e desenhos geométricos, em vermelho, de formas bastante variadas, feito pelos Baniwa; cestos redondos e chatos de técnica "sobrepota" (twilled) com desenhos geométricos em preto e vermelho; grandes cestos de carga, globulares, técnica "torcida" (twined), de fabricação Maku; bancos de madeira, de assento côncavo, pintados em preto e vermelho, feitos de uma só peça; uso de trocanos, tambores de madeira, para chamadas a distância; uso de ubás, canôas de uma só peça; tangas de missangas para as mulheres e de liber vegetal para homens; corôas e diademas de penas, assentadas sôbre base rígida, circular, trançada em palha, com o característico penacho de aigrettes; uso de pequenos cilindros de quartzo polido, com perfuração transversal ou longitudinal; grandes malocas de plano retangular, teto de duas águas e tacaniças, para abrigo de tôda uma linhagem ou sib; organização social baseada em sibs patrilineais, exogâmicos; um complexo mágico-religioso cujo fulcro é constituído por crenças em um herói cultural Kowai (Jurupari) e em que o ritual revolve em tórno de danças de máscaras e uso de flautas, assistidas exclusivamente por homens; flagelações com o adabí, açoite de cipó; festas para ofertas de frutos, de caça ou de peixe, os chamados dabucurís; xamanismo.

Como já foi acentuado, o contacto permanente com os colonizadores que a partir do século XVIII se fixaram na área, afetou de modo diverso os vários grupos tribais. Dentro de uma mesma tribo, notam-se nos sibs que a compõem, diferenças em aspectos de sua cultura, resultantes de sua maior ou menor convivência com os habitantes rurais. Entre os Baniwa do Içana, aqueles localizados mais próximos à confluência desse rio com o Negro, praticamente não se distinguem dos seringueiros ou caboclos das vizinhanças de Uaupés. Durante certa época do ano trabalham para patrões sediados naquela localidade. A língua Baniwa é muitas vezes desconhecida pela geração mais jovem, enquanto os velhos são bilingues. A técnica de cerâmica foi abandonada, e os utensílios caseiros, peneiras, raladores de mandioca, etc., são adquiridos dos "índios do alto". Vestem-se à moda dos caboclos, habitam em residências individuais e adotaram algumas idéias religiosas cristãs. Todos os sítios maiores possuem uma capela, católica ou uma casa de oração, protestante, às vezes, as duas. Alguns possuem rudimentos de leitura e escrita em português. Da cultura tradicional mantêm, via de regra, o sentido de filiação ao sib, às regras exogâmicas, e idéias religiosas, algumas com o poder mágico das flautas de jurupari, as flagelações e os dabucurís, partilhadas também pelos caboclos. Por outro lado a penetração do cristianismo se faz sentir no fato de em aldeias como Iraruka, próximo a Tunuí, os próprios índios conduzirem o ofício protestante com regularidade, como pudemos assistir. Na aldeia de Sant'Ana, católica, o Natal que aí passamos foi celebrado com festa e missa.

Já os Baniwa que habitam o curso superior do Içana ou o Aiari, embora seu contacto eventual ou relações de comércio com Uaupés, distinguem-se pelo apêgo às técnicas tradicionais e capitalizam esse conhecimento vendendo raladores, cestos, etc. para os índios e caboclos "do baixo". A indumentária é simplificada, para as mulheres, uma saia larga e rodada, para os homens, o "cuéio", tanga de pano. Não obstante o uso de panelas de ferro, a cerâmica é ainda uma arte viva. As casas são grandes e o arranjo interno obedece a padrões antigos, embora segundo nos afirmaram sejam raríssimas as grandes malocas do passado. É significativo, porém que os chefes dessas aldeias

devam possuir, para reconhecimento de seu status, uma carta patente fornecida pelas autoridades de Uaupés ou por agentes do SPI.

O mesmo pode-se observar no rio Uaupés com relação às várias tribos tukanas. Nesse rio, porém, exceto na área de sua confluência com o Negro, não é tanto a proximidade da sede municipal, como a vizinhança de uma das duas missões Taracua ou Juaraté, o fator de maior influência aculturativa. Essa última, tem uma população fixa que os padres estimam em 400 indivíduos, a par, portanto, com a dos núcleos mais povoados do Rio Negro.

Aquêle quadro esboçado acima como definidor da área cultural, tem que ser compreendido no sentido de representar os padrões ideais da cultura tribal em processo de transição. Na descrição sumária que vamos apresentar, serão indicadas as modificações desses padrões que resultaram do processo de mudança cultural impulsionado pela intensificação do contacto com a sociedade nacional.

EXTRATIVISMO E AGRICULTURA

É característico nesses grupos o apêgo às técnicas tradicionais de subsistência, com base no cultivo da mandioca. A indústria extrativa, coleta de borracha, castanha, piaçaba e outros produtos, somente é empreendida pela imposição de conseguir crédito para obtenção de artigos manufaturados como tecidos, sal, pólvora, chumbo, terçados, facas, machados, etc. Muito mais que produtos agrícolas, interessa aos patrões braços para o corte da seringa ou da piaçaba. Crédito ou fornecimento de mercadorias, somente são acessíveis ao índio que trabalha na coleta. O financiamento para empreendimentos agrícolas, explicam os patrões, é de resarcimento a longo prazo, menos lucrativo, e mais arriscado pela dificuldade de controle e de escoamento da produção.

Contudo, falta ao índio a organização e iniciativa para dedicar-se por conta própria a uma das modalidades de atividade extrativista. No Içana, por exemplo, existem seringais próximos a aldeias, os quais permanecem inexplorados, mesmo sob

a forma mais rudimentar que é a de sangrar as madeiras para obter o látex coagulado naturalmente, o sernambi. Não por desconhecimento da técnica. A maioria desses índios já trabalhou, ou trabalha eventualmente no seringais do Rio Negro.

O corte da borracha nessa região obedece à técnica comum ao resto da Amazônia. O equipamento é todavia mais simples, e a produção menor. O seringueiro utiliza-se de uma faca de tipo especial, porém sem ajuste de lâmina para o corte, tijelas de fôlha para recolher o látex, comumente substituídas por latas que conserva ou por pequenos recipientes feitos de espátula de palmeira, e baldes, feitos de cabaças. O corte preferido é do tipo "bandeira", linhas paralelas, em diagonal, de cerca de um palmo de comprimento. Não é raro a utilização da "espinha de peixe", cortes convergentes para um sulco central. O corte oriental é desconhecido. O látex, coletado em baldes de cabaça, é levado para o tapiri de defumação, pequena barraca de uma ou duas águas, bem vedada. Aí estão armados dois trilhos de madeira ensaboada, sobre os quais rola-se o eixo que sustenta o bolão de látex já defumado e sólido. Mais do que o "buião" de barro ou de lata, usa-se nessa área a chamada "fornalha", um pequeno poço de paredes retas onde se queimam os cavacos de maçaranduba para produção de calor e fumaça, ligado subterraneamente a uma chaminé, em cuja saída, pouco acima do solo, é exposto o bolão sobre o qual se derramam camadas frescas de látex para coagulação.

Um seringueiro corta entre 250 a 300 madeiras, trabalhando com duas "estradas", trilho de acesso às seringueiras com ponto de partida e saída junto ao tapiri. Sua faina começa pela madrugada, terminando a defumação pela tardinha. Dado o espaçamento das seringueiras os tapiris são distanciados, permanecendo o coletor e sua família isolados de contacto social.

Embora se afirmasse que um bom seringueiro livrava até 600 quilos por safra, encontramos nas relações de produção referentes ao período de 1950 a 1954, um máximo de 400 quilos por indivíduo, sendo a maioria abaixo da metade desse valor. O preço por quilo, pago ao coletor, descontado a tara (20% ou mais de peso água), transporte, comissões, etc., atingia em 1954-5 a cerca de Cr\$ 13,00. Raros eram os índios seringueiros

capazes de alcançar Cr\$ 3.000,00 por safra, quantia geralmente inferior ao aviamento recebido.

De exploração menos sistemática são as outras variedades de gomas como a balata, ucuquirana e sorva. A primeira pela dificuldade de penetração nos balatais situados muito ao norte, em território atualmente ocupado pelos Waiká e Waharibo, ainda arredios e temidos. As duas outras, de ocorrência esporádica, e apenas cortadas para livrar um saldo ocasional. São também de cotação baixa, variando a ucuquirana entre Cr\$ 9,00 e Cr\$ 3,00, e a sorva, dêste preço para baixo. O processo de coleta exige a derruba da árvore.

A piaçaba, de distribuição mais adensada na área do rio Preto, que desemboca próximo a Tapuruquara, é considerada como das melhores empreitadas para o "freguês" sob o ponto de vista de tempo e rendimento. Estima-se a produção média de um coletor entre 800 a 1.000 quilos, pagos a razão de Cr\$ 1,50 a Cr\$ 4,00 p/K., dependendo da classificação e descontos. O preço dos aviamentos é entretanto muito mais caro, dado o isolamento e a distância dos piaçabais. Afirma-se que o controle exercido pelos poucos patrões que monopolizam a exploração é demasiado rigoroso e que a chibata ainda é um argumento para os fregueses recalcitrantes. Ao nosso tempo, um delegado especial da polícia de Manaus, investigava essas alegações. Os Içaneiros, sentem-se, por isso, pouco dispostos a engajar-se nesse tipo de trabalho. Dêle participam geralmente, índios já fixados entre Uaupés e Tapuruquara.

A coleta de castanha, pelos Içaneiros, é também uma atividade ocasional, pois a maior parte dos castanhais estão situados no baixo Rio Negro.

O trabalho em qualquer uma dessas formas de extrativismo tem sido uma das principais forças para o deslocamento de indivíduos e famílias, das aldeias para as margens do Rio Negro. Aí se estabelecem segundo o padrão caboclo, em pequenos sítios onde abrem roças e fazem pouso durante o inverno. Essa integração ao meio rural importa em sacrifício da vida associativa das aldeias, pois os sítios são mais isolados e nêles as atividades econômicas são de feição individual.

O contrário sucede na empreitada agrícola tradicional. As roças dirigidas para uma produção de subsistência e de um pequeno surplus comerciável, permitem ao indivíduo manter-se na comunidade da aldeia e gozar de uma vida associativa mais satisfatória e conforme os padrões tradicionais. Embora em alguns casos, dado a distância das roças, as famílias passem temporadas fora da aldeia, a ela sempre retornam para participar de atividades coletivas, dançar, beber caxirí e conviver com o seu grande grupo de parentesco, o sib.

ROÇAS

Março é o mês das derrubadas, operação cooperativa. O dono da roça convida a todos os homens e jovens da aldeia e com eles se desloca a pé ou em canôa para o trecho de mata que vai abrir. O ajuri, como chamam no geral a êsse tipo de mutirão, é feito com entusiasmo e rapidez, permitindo a volta da roça ainda com dia claro. Na aldeia, reúnem-se em casa do dono da empreitada para tomar caxirí e comer. Quando a roça é distante ou exige maior tempo de trabalho, leva-se caxirí para o local, consumindo-o durante os descansos. As reuniões que se seguem ao ajuri, são de caráter exclusivamente social, mas não é infreqüente sua associação a práticas religiosas, especialmente o ritual das flautas de jurupari, que então funciona como elemento propiciador de uma boa colheita. É de se notar que mesmo os caboclos usam tocar essas flautas, antes ou depois dos ajuris, com objetivo idêntico. Os ajuris, são particularmente animados nas aldeias maiores, dêles participando não apenas os habitantes da aldeia em que se faz a derrubada, como de outras mais próximas, que são convidados. A refeição comunal tem lugar logo após a chegada da roça. Primeiro são servidos os homens que se reúnem em volta dos tupés (esteiras) sôbre as quais as mulheres já depositaram em cestos, a carne ou o peixe moqueados, e a panela de quihampira, tucupi e pimenta cozinhados durante longo tempo. Usa-se também a juquitaiá, pimenta torrada com sal. Come-se com as mãos, acompanhando-se a carne e o peixe com pedaços de beijú molhado na pimenta. Terminada a refeição as mulheres levam os restos, a roda abre-se e

os homens procuram lugar nos bancos ao longo das paredes. Serve-se então o chibé. Não se bebe a farinha ensopada nágua, diretamente da cuia. Cabacinhas em forma de concha são usadas para êsse fim. A cuia passa de mão em mão, após consumido o seu conteúdo, faz o caminho inverso até chegar novamente às mãos do primeiro homem que a recebeu de uma das mulheres atendentes. Muitas cuias são trazidas ao mesmo tempo. Sômente depois que os homens se dão por satisfeitos é que as mulheres se servem.

Há uma hierarquia entre os sibs, e quando indivíduos de diferentes procedências se reúnem, é observada uma ordem no ato de servir-se. Primeiro os mais importantes, depois os de categoria inferior. Estes são chamados na ocasião por um termo que se traduz por *acendedor de cigarro*, porque são êles que após o chibé vão acender e levar os cigarros para os homens mais importantes ou de linhagem superior. O ato representa um reconhecimento de status e prestígio. No baixo Içana, os homens do sib denominado Ciuci, consideram os dos demais grupos como seus *acendedores de cigarro*, e se afirma que em tempos passados, sua roda de comer era exclusiva, não se admitindo quaisquer outros participantes. Atualmente são apenas excluídos os Makús, considerados no último grau da escala social.

O caxirí é servido durante o ajuri ou logo que chegam da roça, mas na roda de comer seu consumo só é feito após terminado o chibé. Como êste, é tomado em cuias, servindo-se o indivíduo de grandes goladas para então passá-lo ao vizinho de banco. Dependendo do tamanho da roça, quantidade de gente convidada e das posses do organizador do ajuri, o caxirí pode rodar até o amanhecer. Danças e cantigas tribais animam a reunião. A música é fornecida por tocadores de pequenas flautas de pan, usando os dançadores, para marcar o tempo, ligas-maracá atadas nos tornozelos.

Cêrca de um mês ou mais, após a derruba, bota-se fogo nas madeiras e mato abatido. As galhadas e troncos que não queimam inteiramente são reunidos em pilhas para noya queimada, é a coivara. Esse trabalho é realizado individualmente, sendo o dono da roça ajudado apenas pela mulher e filhos. O plantio é feito em seguida às primeiras chuvas. A maniva de

roças antigas é cortada e desfolhada, e arrumada em feixes que são transportados para a nova plantação. O talo da maniva é aí cortado em pedaços de palmo ou pouco mais. Dois ou três pedaços são espetados em ângulo em uma cova rasa e recobertos em parte com terra. O número de feixes que uma roça comporta para o plantio, é usado como equivalente à estimativa de sua área. Em outros termos, não se usam medidas lineares, afirma-se o tamanho de uma roça em 10, 15 ou mais feixes de maniva.

Raras são as roças em retângulo ou quadrado, preferem abri-las em "redondo". O círculo derrubado é irregular e seu contôrno depende dos paus maiores da orla da roça. É costumeiro abrir-se um pouco além da linha demarcada, para efeito de aceiro e impedir a propagação do fogo à mata adjacente. A área derrubada varia em função das necessidades da família e da produção de um surplus de farinha para venda. As roças que medimos no Içana variavam entre 2.800 a 12.000 m², derrubadas para primeira planta. Somando-se os roçados abertos em anos anteriores e usados para segunda ou terceira replanta, a área total, por família, alcançava cêrca de hectare e meio. Note-se que não se trata de espaço integralmente usado, pois os grandes paus queimam apenas parcialmente, impedindo o aproveitamento total da área. Segundo os informantes, uma roça razoável deve comportar na primeira planta 30 feixes de maniva, ou seja cêrca de 8.500 m², estimando-se a produção entre 900 a 1.000 k. de farinha. A área cultivada é também função da mobilidade do indivíduo, sendo no comum bastante inferior a essa estimativa nas aldeias do baixo Içana. Obrigados a se transportar anualmente para os seringais ou outros campos de indústria extrativa, abrem roças pequenas que ficam aos cuidados dos familiares que permanecem na aldeia e produzem apenas o mínimo necessário à subsistência. No seringal, exceto por um primeiro carregamento de farinha, o índio adquire os mantimentos, inclusive aquêle gênero, no barracão.

O solo é pobre. Uma vez derrubada a rama protetora de mata, a camada humosa sofre os efeitos da erosão de lençol e da lixiviação. Um roçado sòmente é produtivo durante os dois primeiros anos, no máximo, três. Após o primeiro ano é replan-

tado apenas de mandioca. Os roçados transformam-se em capoeiras que somente podem ser utilizadas com proveito quinze ou vinte anos mais tarde. Isso leva ao desgaste das áreas de mata virgem que circundam a aldeia e a distância crescente das roças. Em tribos que habitam regiões menos devassadas, observa-se mudança periódica dos sítios de aldeias, ou o estabelecimento de *centros*, para os quais todo um grupo de famílias se desloca a intervalos para colhêr e processar a mandioca aí plantada.

No Rio Negro a ação conjunta das antigas diretorias de índios, missões dos tempos coloniais e modernas e a expansão da sociedade cabocla, quebrou êsse padrão de mudanças periódicas e transformou as velhas aldeias em centros de habitação fixa. No Içana, exceto naquelas localidades em que se pode usar os capoeirões próximos, as roças ficam muito distantes das aldeias, constituindo estas, mais um centro social que local de habitação permanente. Nessa região, dois fatores restritivos da área potencial de roças, são a ocorrência das chamadas *caatingas*, uma formação florística peculiar ao Rio Negro, e a preferência de locais que tenham acesso por canôa. Os Baniwa penetram muito pouco a mata.

A mandioca, não é o único produto cultivado. Planta-se em pequena escala, o cará, a batata doce, abóboras, melancia e cana de açúcar. O milho, embora não pareça ter tido grande importância no passado, é uma cultura praticamente abandonada no Içana. Aí não encontramos uma única roça desse cereal nas aldeias. Era cultivado apenas nas missões.

PROCESSAMENTO DA MANDIOCA

Processa-se a mandioca para obtenção de três produtos principais, a massa, a farinha e a tapióca. Para a produção do primeiro as raízes são descascadas e passadas num ralador. Êste é feito de uma tábua retangular de superfície ligeiramente côncava, com uma saliência de apoio em uma das extremidades. Dois terços da superfície são indentados com pequenos fragmentos de quartzo, dispostos de modo a formar padrões geométricos,

e fixados na madeira com dois ou três banhos de látex de sorva (Couma sp.).

Reduzida à pôlpa, a massa é lavada com água sôbre uma peneira de crivo fino, recolhendo-se o líquido que escorre, em uma panela. Depois de mais ou menos enxuta por pressão manual, a massa é colocada no tipiti, tubo trançado, cilíndrico, flexível, que por distensão funciona como prensa. No Rio Negro o tipiti é sempre usado com um tipo de armação que na base de um sistema de alavanca facilita a distensão. O líquido que escorre da massa prensada, o tucupi, é também recolhido. Após retirada do tipiti, a massa é passada em peneira e arrumada em pães que são postos a secar ao sol.

O líquido que escorreu da massa é deixado decantar, obtendo-se um depósito de pó muito fino, o qual é lavado e decantado em várias águas. Depois de sêco é passado na chapa quente dos fornos, transformando-se de polvilho, em granulos, a tapióca.

Para a alimentação, os pães de mandioca são esfarelados e borrifados com água. A massa molhada fica liguenta e é espalhada em círculo sôbre a chapa do forno, bem quente, onde é deixada até tostar ligeiramente. Vira-se de lado com uma pá de madeira, tosta-se e está pronto o beijú. No Rio Negro os beijús têm em média 60 cm. de diâmetro. Para o consumo doméstico beijús frescos são feitos diariamente. Para matula das viagens às roças ou pelo rio fabrica-se, de antemão, uma reserva, a qual é acondicionada com cuidado para não molhar e azedar o beijú. Embora perca o sabor, e nas viagens mais longas seja substituído pela farinha, é ainda o alimento preferido. As sobras de beijús velhos, bem torradas, servem como fermento para o caxirí, a bebida tradicional da região.

Na fabricação de farinha de mandioca pode-se usar exclusivamente a massa ralada, mas de preferência mistura-se com massa puba. Esta é obtida deixando-se as raízes de mandioca mergulhadas em água por um espaço médio de três dias, dependendo da variedade usada. A mandioca puba, passa pelo processo já descrito, isto é, peneira e tipiti, e depois de misturada é torrada no forno, uma chapa de borda rasa, circular, antigamente feita de barro, hoje geralmente substituída por metal

mesmo nas aldeias mais recuadas. A qualidade da farinha depende da variedade de mandioca usada, mistura, processo de peneiramento e torração. A mandioca chamada "brava", por ser venenosa antes do processamento pela lavagem e prensagem, em suas inúmeras variedades é a usada para o fabrico da farinha. A macaxeira, ou mandioca "mansa", não venenosa, é muito pouco cultivada e serve geralmente apenas para mingaus e sopas.

A farinha, depois de pronta é deixada esfriar e acondicionada em paneiros revestidos internamente com fôlhas de sorroca para vedação, e êstes depositados nos jiráus do fôrro da casa. A necessidade de comércio levou à uniformização do tamanho e pêso do paneiro de farinha, cêrca de trinta quilos.

Embora ocasionalmente, os índios do Rio Negro comam a farinha misturada à carne ou peixe, e isto especialmente em viagens, ela é consumida sob a forma de chibé, ou seja, ensopada em água fria.

A preferência pelo beijú, fato observado em tribos mais recuadas, como as que habitam as regiões do alto Xingú, Guianas e Tapajós, faz-nos supor que o uso da farinha como alimento básico ou misturada à comida, tenha sido acentuado pelo colono luso e pelo caboclo, em substituição ao tradicional beijú. Uma das razões terá sido o fato da farinha conservar-se por período bastante longo, enquanto a massa de mandioca de que se faz o beijú deteriora-se com facilidade. No Rio Negro, afora o chibé, sempre servido após as refeições, os índios somente usam a farinha como alimento quando trabalhando nos seringais. Na aldeia, o beijú é indispensável.

A bebida predileta e obrigatória em qualquer reunião, social ou religiosa, é o caxirí. Este é feito da massa de mandioca diluída em bastante água e deixada cozinhar por algum tempo. Ao engrossado que resulta, adiciona-se mais água e o líquido é depositado em coxos ou em grandes panelas. Juntam-se pedaços de beijú torrado, cuja função é provocar a fermentação. Isso modernamente, e em algumas aldeias, pois ainda se usa para o mesmo fim, as mulheres "mastigarem" a massa logo após o cozimento inicial. Na realidade, bochecham com o líquido e o devolvem ao coxo. Nas aldeias de contacto mais freqüente, tal processo é abominado como "porcaria", fazendo os índios ques-

tão de anunciar seu caxirí como preparado com beijú. Após três ou quatro dias, a bebida está levemente fermentada, e depois de coado em peneira de crivo fino para livrá-lo de impurezas e grumos, o caxirí está pronto para o consumo. Tem um sabor entre picante e azedo, bastante agradável. Além da mandioca como base do caxirí, pode-se usar a batata doce, cará e garapa (de cana de açúcar). Não se fabrica aí o caxirí de milho. Índios mais sofisticados gostam de adicionar ao caxirí, a cachaça, a "distilada" (*) (aguardente de fabrico local) ou simplesmente álcool, para torná-lo mais forte. Consumido em grandes quantidades o caxirí é capaz de provocar a embriaguez.

COLETA

Os côcos de açaí, miriti, pupunha e bacaba, e as favas de ingá são os frutos mais procurados, sendo comum o plantio dessas espécies nos fundos de aldeias ou em capoeiras. A farinha, e comumente a tapióca, acompanham o "vinho" de açaí ou bacaba. A pupunheira, cujo fruto é cozinhado, goza de tal preferência entre os Baniwa, que os caboclos a consideram como "palmeira sagrada" dos índios, afirmando que antes mesmo da construção de uma casa em aldeia nova, êles plantam uma touceira de pupunheiras. Há ainda uma variedade de outros frutos, porém de ocorrência mais rara e por isso sem maior importância na alimentação.

A caça, pelo menos nos dias atuais, é pouco praticada, principalmente devido a escassez de animais de grande porte nas matas adjacentes às aldeias. Pacas e jacarés eram ao tempo de nossa permanência, os animais mais caçados. Estes últimos já se tornando raros pelas freqüentes batidas de "jacarezeiros",

(*) Em algumas aldeias fabrica-se a "distilada" como substituto da cachaça adquirida no comércio de Uaupés. A técnica, provavelmente aprendida nos tempos coloniais, consiste na utilização de um alambique improvisado de um grande pote de boca estreita, em cujo gargalo existe um furo ao qual se aplica o bocal de uma sarabatana. O álcool volatilizado pelo aquecimento da garapa fermentada, resfria-se ao passar pelo longo tubo dessa arma, obtendo-se então o produto distilado.

profissionais do baixo Rio Negro, na caça a êsses répteis para utilização comercial das peles. Aves são também pouco encontradas, exceto pelos cararás (*Plotus anhinga*), cujos bandos ainda são freqüentes no Içana. Veja-se Carvalho (1952) para uma descrição da fauna dessa região.

A pesca é mais produtiva e fonte mais regular de abastecimento. Aí existem as variedades comuns à Amazônia, entre elas o surubim, tucunaré, piraba, traíra, pacú e piranha. Pesca-se de linha e anzol adquirido no comércio, arco e flechas e armadilhas de vários tipos entre êles o *pari*, cesto longo de bôca afunilada onde o peixe entrando não pode sair (cf. Koch-Krünberg, 1910, II:fig. 15 a 19). Dependendo da estação, a técnica mais eficiente é a do uso de barragens onde se bate o timbó. Preparada a barragem na bôca de pequenas enseadas ou no curso dos igarapés, o timbó é macerado e batido nágua, envenenando os peixes. Na realidade êsse tóxico atua sôbre o sistema respiratório, matando ou "tonteando" o peixe por asfixia, o que permite o uso da carne sem perigo para o consumidor. O meio verão, com o rio sêco é a melhor época. Durante o inverno, nas águas grandes, a pescaria de anzol é a única praticável.

ARMAS

Das antigas armas de guerra e de caça ou pesca, o arco e flechas são ainda usados. Porém a tendência é a sua substituição por armas de fogo, geralmente carabinas de carregar pela boca, cujo uso se estende mesmo às aldeias do Aiari. É um dos principais artigos no escambo com os "patrões" do Rio Negro, e sua posse um forte atrativo para o engajamento de índios no trabalho dos seringais. Embora a atividade caçadora, seja no Içana, relativamente atenuada, a propriedade de uma arma de fogo, é fator de prestígio individual.

Subsiste também o uso de sarabatanas, ou "carauatanas" na fala local, armas de sôpro para o disparo de pequenos dardos envenenados com uirarí (curare). Por ser silenciosa presta-se, sobretudo, para a caça de pássaros que vivem em bandos.

Dos vários tipos conhecidos, os Içaneiros dão preferência ao feito de dois tubos, um de paxiúba e outro de uma gramínea.

Cortados no tamanho e diâmetro adequados (cêrca de 3 ms. de comp. e 0,01 de diâmetro interno), os tubos são depositados em água para amolecer a pôlpa interna que é raspada e retirada. Varetas longas servem para êsse fim. Os tubos são desempenados e retificados por aquecimento, e o seu interior lixado com um tipo de raíz áspera que se amarra em chumaço na ponta das varetas. Os nódulos externos são plainados a terçado. O tubo de menor diâmetro (gramínea) é enfiado no interior do de maior (paxiúba) e funciona como alma da arma. Uma camada de cerol e um entaniçado de cipó protegem a parte externa. Na extremidade proximal se ajusta um bocal de madeira. Algumas sarabatanas dispõem de uma espécie de mira no têrço inferior, feita de um dente de capivara, colado com resina. É provável que seja uma inovação.

Os dardos para sarabatana são feitos de taliscas tiradas do cerne de algumas palmeiras. Sua ponta é afinada e algumas vezes, anelada, de modo a quebrar-se e permanecer embebida na carne da caça. A base dêsses dardos é embuxada com um chumaço de paina ou algodão, ajustado ao calibre do tubo. O disparo se faz com um sôpro curto e forte, estimando-se o alcance de precisão entre vinte e vinte e cinco metros. As pontas dos dardos são envenenadas com uirari (curare), e para proteção, guardados em carcazes de madeira, taboca ou trançado recoberto em parte com cerol (cf. Koch-Grünberg, 1909, I:fig. 329).

No Içana, o uso do curare é atualmente restrito aos dardos de carauatanas, embora nos velhos tempos tenha sido usado na ponta de flechas ou em dardos de arremêso manual (cf. Koch-Grünberg, 1909, I:96 ss). Seu efeito é de paralização dos músculos do animal, sobrevivendo a morte por asfixia. Como não é absorvido por via digestiva, a caça pode ser aproveitada para alimentação.

Tivemos evidência de sua fabricação em apenas uma aldeia do Içana, não nos tendo sido possível a observação direta do processo. Na base de informações a técnica aí utilizada é essencialmente a mesma descrita por Biocca, que a observou entre os Maku do rio Uaupês (Biocca, 1954). A matéria prima é obtida de plantas dos gêneros *Strychnos* e *Chondodendron*. Seu preparo requer um especialista, o "mestre" do uirari e vasi-

lhame adequado, um pote para cozimento, travessas rasas para evaporação e secagem, e filtros feitos de fôlhas e de algodão. A casca do uirará, depois de raspada e socada é posta a cozinhar em água durante dois ou três dias, em fogo lento, obtendo-se ao fim destes um xarope espesso. O líquido é filtrado, passado para travessas rasas e exposto ao calor do sol durante horas para evaporação. Biocca cita a adição de muramu (*Cissus sp.*) para provocar mudança de consistência no líquido, que fica então mais ou menos geleado. O uirará no Içana é acondicionado em pequenos potes de barro, enquanto entre os Maku, isso é feito em tubos de tabóca. Quando endurecido ou ressecado é possível dissolvê-lo com um pouco d'água para aplicá-lo às pontas de dardos.

FIAÇÃO E RÊDES

Embora o uso de rêdes "cearenses" seja bastante difundido, a técnica de tecelagem indígena continua como uma das principais atividades femininas na maioria das aldeias. É usado um tear vertical, constituído de dois postes para sustentação das travessas. A distância entre estas pode ser ajustada segundo o tamanho desejado (cf. Koch-Grünberg, 1910, II:fig. 133). De preferência usa-se a fibra de tucum. Rêdes de algodão são raras. O tecido é compacto, obtendo-se efeito decorativo com faixas largas tecidas com fibras coloridas. Um outro tipo de rêde é o chamado "puçá", também de tucum, não tecida, porém feita de malhas.

As rêdes de tucum, dessa área, são bastante conhecidas e têm larga difusão em outras regiões do país. Distinguem-se pelo tecido de fio muito fino e pela varanda, cuja renda é enfeitada com plumas e penas, coladas ou présas ao próprio tecido. A fabricação dessas rêdes, não é, entretanto, uma indústria indígena. O centro de sua manufatura está localizado na Vila de Içana, antiga São Felipe, constituindo um artesanato praticamente monopolizado por uma família brasileira. O tear, a técnica e o material são os mesmos usados pelos Baniwa, diferenciando-se o produto pela delicadeza do tecido e pela varanda emplumada. São feitas para exportação, alcançando seu valor, em 1955, cêrca de Cr\$ 5.000,00.

CERÂMICA

Uma técnica, cujo conhecimento e uso tribal nos dias de hoje, somente são efetivos do médio Içana para cima, é a da fabricação de cerâmica. Painéis de ferro e alumínio, de fácil aquisição no comércio de Uaupés, tomam gradativamente o lugar do vasilhame de barro de fabricação indígena. Porém, mesmo nas aldeias do baixo Içana, a presença de cerâmica tradicional não foi eliminada. Os Baniwa dessa área a adquirem dos "maloqueiros" do alto.

As tribos do Içana e do Uaupés especializaram-se na fabricação de dois tipos bem definidos. Nêste, cerâmica preta, lisa, raramente decorada; naquele, vasos com engobio branco amarelado sôbre o qual são aplicados desenhos curvilíneos em vermelho, preto, ou ambos. A aplicação de resina de jatobá, jutaica, dá às paredes dêsses vasos um aspecto de vidrado. Embora a fabricação de cada um dêsses tipos seja peculiar a um ou outro rio, ambos são encontrados em qualquer das aldeias Tukano ou Baniwa, resultado de trocas.

O processo de sua manufatura é o mesmo, generalizado para a maioria das tribos amazônicas. O barro é temperado com a casca queimada de caraipé, o qual atua como desengordurante e plástico na queimação. De um bloco, molda-se com as mãos o fundo do vaso, aplicando-se sôbre êste cilindros de massa, superpostos, para formar as paredes. O todo é raspado com uma concha ou palheta e alisado com um pequeno seixo. Depois de sêco ao sol, aplica-se o engobio e a pintura. Pequenos talos cuja ponta é enrolada em algodão funcionam como pincéis. É então posto para coser em um forno improvisado. A cerâmica pintada dos Baniwa, destaca-se sôbre a dos Tukano, pela menor espessura de paredes e maior variedade de fôrmas, desde pequenos potes globulares, tijelas, alguidares até as grandes igaçabas para água ou caxiri (cf. Koch-Grünberg, 1910, II:225-32).

TRANÇADO

A cestaria apresenta atualmente pouca variedade de formas. São característicos os chamados "balaios", cestos circula-

res e chatos de trançado sobreposto (plaited) de vários padrões em que são utilizadas talas de uarumã, cipó muito flexível, em sua côr natural (amarelado), ou pintadas de preto ou de vermelho. Apesar da grande variedade, função da técnica de superposição e trançado das talas, os desenhos são padronizados e identificados por um nome tradicional: “jaboti”, “ôlho de passarinho”, “escama de peixe”, “unha de porco”, etc. Partindo-se de um trançado em plano, ao chegar-se ao tamanho delimitado pelo arco adrede preparado, ajusta-se o trançado a êste pela supressão graduada e calculada de talas, obtendo-se um fundo levemente côncavo. Um sobretrançado recobre o arco e dá o acabamento final. Servem a muitos fins, guardar pães de massa, esfriar a farinha, descarçar algodão, etc.

Fabricam-se também urupemas ou peneiras, redondas ou quadradas, em que o crivo é variável segundo a função a que se destina. Um outro tipo de cesto, característico da área, é o de transportar cargas. Sua forma é globular e o trançado “torcido” (twined). É uma técnica própria dos Makús do Uaupés, mas o uso dêsse cesto tornou-se generalizado entre os Tukano e Baniwa. Os tipitis, tubos de prensagem de mandioca, são feitos em tôdas as aldeias, segundo a mesma técnica, talas cruzadas em diagonal. Nêles, o efeito ornamental é obtido por variação no padrão de trama do trançado. Sua fabricação exige técnica apurada para resistência a grandes tensões. No interior das casas é freqüente o uso de *tupés*, esteiras de trançado fino e delicado, utilizando-se como material as fôlhas novas de diversas palmeiras (cf. Koch-Grünberg, 1910, II:217-223).

TRABALHOS EM MADEIRA

Os trabalhos em madeira limitam-se, hoje, à fabricação de bancos e de canôas. Há cêrca de quarenta anos atrás era freqüente o uso de tambores de madeira, ôs trocanos, para emissão de sinais à distância. Atualmente, seu uso foi abandonado no curso médio e inferior do Uaupés e do Içana. Informantes afirmam sua existência nas aldeias do alto Içana e Aiarí, sôbre o que temos dúvidas. O trocano é feito de um tronco de árvore, medindo em média 1.60 m. de comprimento, por 0.60 m. de

diâmetro. Depois de aparelhada a madeira, abre-se a machado uma fenda longitudinal, a qual é alargada para o interior do tronco com o trabalho de terçado, machado e queima controlada. A largura das paredes é propositadamente desigual, para que de cada lado da fenda se obtenha um tom diferente quando percutido. Um massete com a ponta recoberta de borracha serve para bater. O trocano é suspenso por meio de alças de cipó a quatro postes fincados no chão. Algumas vezes é simplesmente apoiado, inclinado, a uma armação de varas. Não possuem um sistema elaborado de sinais, apenas batidas de chamada (cf. Koch-Grünberg, 1909, I: plancha VIII).

Os bancos são esculpido de uma única peça de madeira. De projeção retangular, tem o assento ligeiramente côncavo e em geral pintado com desenhos geométricos em preto. O uso de instrumentos de ferro, especialmente da enxó, facilitou grandemente o trabalho, porém comparando-se peças de antigas coleções com as modernas nota-se acentuado declínio em sua qualidade e acabamento.

As ubás, ou canôas feitas de um só tronco, são fabricadas segundo técnica tradicional entre índios e caboclos da Amazônia. Escolhe-se um tronco bem linheiro, de madeira resistente à água, como a itaúba. Depois de esgalhado e aparelhado o tronco é escavado a machado, enxó, e fogo. Esculpe-se a forma externa de proa e popa a enxó e machado. Para contrôle da espessura do casco, são abertos furos, mais tarde fechados com tornos de madeira. O casco é então emborcado sôbre um jiráu baixo, sob o qual se acende um fogo espalhado e de pouca chama. Com o uso de tesouras de pau, após a madeira aquecida, forçam-se os lados para fora a fim de abrir a canôa. É uma operação lenta que requer cuidado para que o casco não rache. Não se usam cavernas de refôrço, e a introdução de bancos fixos parece ser inovação recente. Tôdas essas operações obedecem, além de técnica pròpriamente dita, a determinadas práticas de fundo mágico-religioso. Época apropriada para derruba da madeira, abstenção de relações sexuais pelos fabricantes, etc. Os remos, também feitos de madeira dura e pesada, de preferência a itaúba, têm a pá circular terminando em bico e empunhadura de muleta.

Ainda de madeira, mas que hoje se encontram raros exemplares, são as flautas (as de "jurupari" ainda muito usadas atualmente são feitas de paxiúba) feitas de duas metades escavadas e justapostas; as lanças-maracá, em que próximo à ponta a madeira é aberta em gomos e dilatada por aquecimento introduzindo-se pequenos seixos para formar um maracá; os seguradores de cigarro, espécie de garfo de dois dentes compridos, onde se apoia o cigarro, com a extremidade inferior aguçada para que possa ser fincada no chão (cf. Koch-Grünberg, 1909, I, fig. 160).

INDUMENTÁRIA

A indumentária, tanto masculina como feminina, foi sensivelmente modificada nestes últimos anos. Os homens usavam dois tipos de tanga, ambos feitos da entrecasca do tururi (*Sterculia* sp.). Um para as festas, comprido, caindo até os joelhos, pintado com desenhos geométricos. Outro, de uso diário, o *cuéio*, uma pequena peça retangular, amarrada na frente a um cordão de cintura, cobrindo o sexo, e a outra extremidade enrolada e passada entre as pernas e nádegas, para fixar atrás no mesmo cordão. As mulheres usavam primitivamente uma tanga tipo avental, de proporções reduzidas, tecidas com sementes, mais tarde substituídas por miçangas de louça. Geralmente em branco e azul essas tangas de miçangas eram ornamentadas com desenhos inspirados nos padrões de trançado, gregas, escadas, cruzeiros, etc. (cf. Koch-Grünberg, 1909, I, figs. 168 e 169). Nas aldeias das margens do Içana e do Uaupés, os homens passaram a usar calças e blusas, porém para o trabalho, ou entre aqueles dos "altos", o uso do *cuéio* ainda persiste. As mulheres substituíram as tangas por saias longas e rodadas, mantendo até data recente o peito descoberto. Hoje, a maioria usa vestidos de corte moderno, exceto pelas velhas que ainda preferem a saia. A adoção desse tipo de indumentária levou em ambos os sexos ao abandono de pintura corporal. Também a depilação do corpo (face e pubis) foi por muitos abandonada. Em raras ocasiões pintam o rosto com vermelho de urucum. Nas aldeias do baixo Içana modificaram-se concorrentemente as atitudes de

pudor. Mulheres e homens banham-se separados e a exibição do corpo nú é motivo de vergonha.

OBJETOS DE ADÓRNO

A mudança de indumentária atingiu a arte plumária. Corôas e diademas de penas, tufos de aigrettes, e braçadeiras são hoje peças raríssimas, ignorando a nova geração a técnica de confeccioná-las. Até alguns anos atrás, as plaquetas occipitais, feitas de aigrettes, e as faixas de plumas justapostas a uma copa rígida, de palha, eram os enfeites característicos das tribos dessa região. Os pentes ornamentais, feitos de talas finas, prêsas a um corpo cilíndrico, recoberto de trançado extremamente delicado, e com projeções laterais de onde pendiam borlas de penas, não mais são encontrados.

Colares de dentes de animais já não são usados, substituídos pelos de vidro ou massa, importados. Pendentes cilíndricos, feitos de quartzo polido, antigamente usados ao pescoço como distintivo de autoridade, hoje já não são encontrados. Esses pendentes, a que se emprestava grande valor, eram de manufatura trabalhosa. O bloco de quartzo leitoso era, por abrasão com água e areia, reduzido a um cilindro, alguns de face ligeiramente convexa, cuja extremidade superior era perfurada transversalmente para passagem do fio de suspensão. Esses furos eram brocados por rotação de uma varinha cuja ponta umedecida era mergulhada em areia para efeito abrasivo. Wallace (1939:354) afirma serem esses pendentes de uso exclusivo dos índios do rio Uaupés e que os mais preciosos tinham furo longitudinal. Com os padrões de chefia da aldeia, fortemente influenciados pelos administradores e missionários, esses distintivos perderam sua função. Houve época em que missionários tentaram substituir esses pendentes de quartzo, por outros, de forma idêntica, porém de louça, com que agraciavam os chefes de sua escolha. Aparentemente não tiveram grande sucesso, pois, pelo menos, no Içana, não se atribuía grande valor a essas peças.

MALOCAS

Antigamente, uma única e grande maloca, abrigando tôda uma linhagem familiar, constituía a aldeia. O plano dessas ca-

sas era retangular, a cumieira alta com cobertura de duas águas. A parede fronteira era pintada com desenhos, e a do fundo arredondada, cobrindo-se a projeção com uma tacaniça. Uma dessas malocas, vistas por Wallace em Jauaraté, media 150 pés de comprimento por 75 de largura. Abrigava cêrca de cem indivíduos, porém nas festas podia comportar até quatrocentas pessoas (1939:626). Indicativo das mudanças que já operavam ao tempo da viagem dêsse autor (1849-50), é a sua observação referente ao Içana, onde as grandes malocas já haviam desaparecido e “cada família vive em casa separada, que é pequena, de formato quadrado, tendo porém, portas e janelas” (1939:650). Goldman, refere-se a um outro tipo de habitação, de plano circular e teto cônico (1948:773).

As rêdes de cada família simples eram armadas ao longo das paredes laterais, deixando um espaço central, livre, para reuniões e danças. O fundo era ocupado pelo chefe da linhagem e sua família. Ilustrações e detalhes sôbre essas malocas são encontrados em Koch-Grünberg (1909-10, I:69 ss, 284 ss, 323 ss).

Em 1955, êsse tipo de maloca já não existia no baixo e médio curso dos rios Içana e Uaupés. Informantes asseguraram sua presença nos rios Tiquié, Aiari e alto Içana. Em sua estrutura e forma, a moderna habitação não difere muito da antiga. Sua função, porém, modificou-se radicalmente. Ao invés de uma linhagem de 100 ou mais indivíduos, abriga uma família simples, isto é, homem, mulher, filhos e eventualmente, alguns agregados, passando de habitação coletiva a individual.

As casas do Içana e do Uaupés mantêm o mesmo plano retangular, teto de duas águas com tacaniças, e a mesma estrutura interna, porém o tamanho foi bastante reduzido. As paredes antes de palha, são hoje preferencialmente de taipa. Uma inovação, janelas, e em alguns casos, uma divisão interna formando uma ante-sala, local de refeições ou de reuniões. O forno de farinha fica a um canto, junto ao qual está a trempe de cozinha. As rêdes de dormir são armadas em estrêla, de um apoio central para as paredes.

Estas, quando de taipa, são rebocadas e caiadas com tabatinga. O têrço inferior é geralmente pintado com desenhos em

vermelho, interna e externamente. Em alguns casos êsses desenhos se afastam do geométrico tradicional, apresentando em traços simplificados figuras de pássaros, círculos, linhas onduladas paralelas e representações antropomorfas em que o corpo é indicado por um triângulo de base invertida. Outros motivos são tirados da cerâmica, representação de flôres silvestres. Pela sua forma e aparente falta de planejamento na distribuição, alguns dêsses desenhos, lembram vagamente as pinturas rupestres encontradas nas pedras de cachoeiras. Rondon (1945:150 - 1) cita exemplo nesse sentido.

As janelas e portas são feitas de um trançado de talas de taboca, em duas faces, prensando uma camada de fôlhas de sororóca para vedação da água das chuvas. São prêsas pela extremidade superior ao portal ou caixilho. Abrem para dentro, fixando-se a parte inferior a um gancho próprio que vem do teto.

Para esteios e travessas usam de preferência a acariquara, matamatá, acapú, louro, itaúba. Os caibros são tirados nas capoeiras, usando-se o turi para as ripas. Na cobertura emprega-se a palha de ubim, caraná, bacaba ou inajá. O chão é de barro batido. O mobiliário se limita a bancos, ao longo das paredes, e a rêdes de dormir. Apoiando-se nas travessas de sustentação, talas de paxiúba são justapostas, formando um verdadeiro teto, cuja função é a de um sótão onde se guardam objetos, armas, paneiros de farinha, etc. A êle se tem acesso por uma escada móvel. Essas casas são confortáveis, frescas e mantidas muito limpas. Comparadas ao comum dos habitantes rurais, são superiores estéticamente e funcionalmente.

Uma das características da estrutura dessas casas, e que as distingue do comum das usadas pelos caboclos, é a ausência de esteios centrais. Um engenhoso sistema de travessas e tesouras permite vão livre em tôda a extensão da casá. Nessas travessas são encaixados, verticalmente, caibros curtos que descem até 1.90 m. do chão, tendo nessa extremidade a ponta embolada, para funcionar como armadores das rêdes de dormir sem atravar o vão livre.

Uma estrutura nova que aparece modernamente nas aldeias do baixo e médio Içana, é a capela ou templo, dependendo da

influência maior, católica ou protestante. As capelas seguem o padrão das habitações comuns, distinguindo-se pela cruz encimando a cumieira e pelo altar interno, com imagens de santos. Os templos têm em geral uma tabuleta ou inscrições no frontispício, na língua baniwa. As primeiras sòmente são abertas e usadas por ocasião da visita de desobriga dos missionários. Os templos funcionam permanentemente, sendo as reuniões dirigidas pelos "discípulos", índios treinados para conduzir o ritual.

Flautas de jurupari e demais instrumentalia cerimonial são guardadas fora da aldeia. Aquelas, geralmente mergulhadas na água de uma volta escondida de igarapé, tal como ao tempo de Wallace (1939:641). Aí são mantidas fora das vistas das mulheres, as quais é tabú manuseá-las, ou mesmo, vê-las. É também uma precaução contra as investidas de padres e de pastores, que as abominam, como ao ritual a que pertencem.

GRUPOS LOCAIS E SIBS

As aldeias variam consideravelmente em número de habitantes. No Içana, é difícil atingirem a mais de cinquenta indivíduos. No Uaupés, são maiores, alcançando até duzentos índios. Não se incluem, é óbvio, as concentrações das missões salesianas em Uaupés, Jauaraté e Taraquá, que reúnem considerável população infantil em seus internatos, além de trabalhadores e agregados. São geralmente conhecidas pela denominação portuguesa, nome de um santo, ou no nhengatu, designativo de um acidente geográfico, mas possuem tôdas, nomes na língua indígena.

O grupo local é uma comunidade de parentesco. Afora as relações de consanguineidade, características da família extensa, todos os indivíduos se consideram descendentes de um tronco comum e traçam essa ascendência pela linha paterna. O grupo local, é além disso, exogâmico, isto é, o indivíduo tem que buscar o cônjuge fora da aldeia e do grupo de parentesco paterno. A regra de residência é patrilocal. As mulheres por casamento vêm residir junto à família do marido. Esses grupos podem ser identificados como *sibs*, pois se trata de grupo de parentesco unilateral e exogâmico. O tronco ancestral é definido por um nome, via de regra referente a um animal — pato, maracajá,

cobra, etc., ou um fenômeno natural, a exemplo uma constelação, Ciuci (Pleiades) e num único caso a uma planta, iebaru (*Eperua purpurea* Benth.). Ipeca-tapuia, Ciuci-tapuia, Marakaiá-tapuia, e uma infinidade de outras denominações, são tomadas da língua geral e traduzem do Baniwa ou do Tukano a designação do grupo. Significam simplesmente, "gente" ou "povo" do pato, de Ciuci ou do maracajá. Isso tem levado a certa confusão na informação etnográfica da área, onde muitas vezes sibs são tomados como tribos autônomas. O animal, cujo nome designa o sib não é considerado ancestral do qual descendesse o grupo. Apenas empresta o nome. O indivíduo sabe que pertence ao "povo de Ciuci" pelo fato de seu pai descender dessa linhagem. Sobre as origens últimas, ignora. Inapíri-kúri, o herói cultural, que na moderna mística é identificado ou traduz no "geral" a denominação de Jesus Cristo, criador dos Baniwa, retirou das "panelas" (depressões) que ainda hoje se encontram na cachoeira do Apuí, no rio Aiari, "casais de gente" e para diferenciá-los deu-lhes os nomes que têm hoje os sibs. Apuí, a cachoeira de onde surgiram os Baniwa, é chamada por estes de "Umbigo do Mundo", e atribui-se ao herói cultural, não propriamente a criação, mas a retirada dos casais do fundo das "panelas". Estabeleceu nessa ocasião que cada homem só podia casar com uma mulher de outra "panela", determinando assim a exogamia do sib. Goldman (1948, III:780) refere-se a mito idêntico para os Kobewa, que situam sua origem no baixo Uaupés.

Registramos entre os Baniwa do Içana, 23 sibs, assim discriminados segundo os três grupos dialetais a que já nos referimos:

Káru	Ūn-hun	Karupáka
Iauaraté	Ciuci	Ipeka
Iurupari	Sucuriú	Pakú
Marakaiá	Acutí	Koati
Inambú	Tapiira	
Djibúia	Tatú	
Urubú	Arara	
Wira-miri (Warikena)	Cáua	
	Pixuna (Kadaupuritana)	
	Hohódene	

E mais quatro, cuja identificação lingüística não nos foi precisada: Ira, Iebarú, Wirarí e Pirapukú.

Os Wira-miri constituem um sib formado por descendentes dos Warikena, tribo que habitou o rio Xié e baixo Içana (Nimuedaju, 1927). Fornecem um exemplo não apenas de assimilação lingüístico-cultural, como de integração ao sistema social dos Baniwa. Nimuedaju (1927) considera os Kadaupuritana e Hohódene, hoje sibs Baniwa, como descendentes das primeiras hordas Makú que teriam se aculturado aos aruaks.

Esse autor menciona dez “clãs” para os Baniwa e referindo-se aos Uaupés, divide os Kobewa em vinte e quatro, alguns destes, também de presumível origem Makú. Cita ainda o fato de um “clã” Baniwa, que estabelecido no Querari, onde sofreu um processo de tukanização, assimilando a língua Kobewa, daí emigrou para o alto Aiari. Encontramos descendentes desse sib, porém identificados lingüisticamente aos Baniwa-Káru de Tunuí, evidenciando reversão do processo de tukanização e re-identificação aos Baniwa. Esse caso demonstra a facilidade de aculturação inter-tribal na área. Observe-se também a receptividade para a língua geral, hoje adotada pela maioria dos sibs baniwas, a par de conceitos e idéias transmitidos pelo caboclo por essa via. Nossa informação é deficiente para os Tukano, pròpriamente ditos, e Tarianas, no sentido de positivar que também estejam divididos em sibs.

Segundo Goldman (1948:780) os sibs Kobewa estão agrupados em três fratrias exogâmicas, sugerindo esse autor que tal estrutura tenha resultado de uma série de casamentos com tribos vizinhas. A aproximação de parentesco entre um largo grupo de indivíduos teria levado a exogâmia a ampliar-se para além dos limites do sib. Entre os Baniwa não obtivemos qualquer evidência de divisão em fratrias exogâmicas. Notamos apenas, a divisão em três grupos dialetais, Káru, Ün-hun e Karupáka, cada um deles com seus sibs próprios, sem restrições de casamento. Observamos, todavia, a repetição de dois sufixos *dákenen* e *minánen*, nas designações em baniwa para alguns dos sibs. O primeiro, traduzido por “netos”, derivado de *nudákeri* meu neto; o segundo, “donos”, de *mináni*, dono. Assim:

Jurupari	Kowái-dakenen	Iauaraté	Dzáwi-minánen
Ciuci	Waridéri-dákenen	Tatu	Adzá-nánen
Urubu	Wadzúi-dákenen	Coati	Kapiti-nánen

Esse fato poderia sugerir uma organização dual em “meta-des”, até onde pudemos verificar, não exogâmicas. Entretanto a substituição do Baniwa pela língua geral, entre os grupos do médio e baixo Içana, resultou entre os informantes e o observador, em incongruências de terminologia designativa dos sibs que não permitem estabelecer uma regra ou padrão dual para o conjunto dos grupos.

Outro fator de perturbação, é a atual distribuição geográfica dos sibs que advém da mobilidade de indivíduos e de grupos locais, do alto para o baixo Içana e margens do Rio Negro, na medida que se acentua a participação da massa indígena nas atividades econômicas regionais. Sibs originariamente localizados no Aiari ou no alto Içana, como os Ciuci, Sukuriú, Koati e Ipeka, estão hoje disseminados pelo baixo Içana.

Na localidade chamada Campina, situada abaixo de Tapuruquara, no Rio Negro, estão reunidos vários sibs Baniwas, Pirá-tapiuas, Tariana e Tukano. As regras exogâmicas que aí prevalecem, transferiram-se dos sibs para as tribos, isto é, um Baniwa evita cônjuge de sibs dessa tribo, preferindo um que seja de descendência Tariana ou Tukano. Essa adaptação não é entretanto recente. Já Wallace (1939:636) em sua viagem de 1849-50 assim observa— “Na maioria dos casos, não se casam com parentes ou mesmo com os vizinhos mais próximos, dando preferência aos que moram mais longe, e até aos de outras tribos”. É aliás consenso entre os caboclos do Rio Negro que “índio não casa com parente”, entendido êste por indivíduo da mesma tribo.

Um outro fato, por nós observado, contraditando a tradicional localização dos sibs em territórios próprios, afirmação dos informantes mais velhos, foi a coexistência em uma única aldeia, no caso, Santa Ana, de dois sibs — Marakaiá e Iurupari. O primeiro, a que pertencia o “capitão” da aldeia, mais antigo; o segundo, de migração mais recente. Os líderes de ambos os grupos se tratavam pelo termo “irmão”, mas era bastante apa-

rente a rivalidade entre os dois sibs, acentuada ainda mais pelo fato de serem os Marakaiá católicos, e os Iurupari, protestantes.

Existe uma hierarquia entre os vários sibs, considerando-se os Ciuci como os de maior prestígio e superiores aos demais. Estes são designados genéricamente pelo termo *waiia* (língua geral) que significa inferior. Os Marakaiá identificam como seus *waiia*, os Djibuia. Os indivíduos de um sib *waiia*, são, pelo menos, teoricamente, obrigados a prestação de serviços. Uma marca de sua submissão se traduz pela função que lhes é atribuída nas reuniões sociais, a de “acendedores de cigarros” isto é, indivíduos que preparam e acendem os cigarros de seus superiores, e aos quais era vedado participar da mesma roda de comida destes. Um sib *waiia* é considerado aparentado e a êle se estende a regra de exogâmia. Os Makús são considerados na última escala de inferioridade. Alguns informantes referiram-se a uma gradação social dentro do próprio sib, mas tivemos evidência concreta nesse sentido apenas para o grupo Ciuci de Hékoari, que considerava e era aceito pelos habitantes de uma aldeia próxima, Iraruka, também Ciuci, como seus *waiia*. Essas distinções, afirmam os próprios informantes, foram consideravelmente atenuadas nos tempos modernos. Na aldeia de Santa Ana, sede de nossa pesquisa, já não se traduzem por comportamento manifesto.

A forma preferencial de casamento e que se equaciona com a exogamia de sibs, é entre primos cruzados. O indivíduo casa-se com a filha da irmã do pai. As filhas dos irmãos de seu pai são consideradas irmãs. Em concordância com a expectativa preferencial, primos cruzados tratam-se pelo termo *nutniri* e *nutno*, marido e esposa, e à irmã do pai (ego masculino) de *nukuiro*, termo equivalente a sogra. Na realidade, porém, os casamentos entre primos cruzados são relativamente raros. Primos paralelos, quando do mesmo sib, isto é, filhos dos irmãos do pai, são considerados na mesma categoria que irmãos. O termo pai estende-se aos irmãos deste. No Içana os termos de parentesco sofreram certa simplificação quando traduzidos do Baniwa, para a língua atualmente dominante, o geral. Mesmo termos portugueses como “mano”, “tio” e “sobrinho” são correntemente usados. Como a filiação ao sib se faz através a linha

paterna e a escolha de cônjuges seja limitada apenas por sua identificação a um sib, essa simplificação não alterou a estrutura. Entre os Kobewa, do Uaupés, o sistema é semelhante (cf. Goldman, 1948:780 a 783).

Essa estrutura social, embora atenuada e modificada pelo longo convívio com os caboclos e outros segmentos da sociedade nacional, ainda é um fator importante de coesão tribal. A participação cada vez mais imperativa de indivíduos nas várias formas de atividade econômica regional, sobretudo na indústria extrativa, leva à dispersão dos sibs e à quebra de padrões de solidariedade entre membros do mesmo grupo de parentes. Obriga também a um recondicionamento das regras de casamento, acentuando a exogâmia tribal, como já foi explicado adiante com referência o sítio de Campina. Contudo a filiação a um sib ainda é o ponto mais forte de referência que tem o indivíduo para situar-se dentro da vaga unidade tribal. A língua, que forneceria outra base igualmente forte, no caso do Içana, já foi obliterada pelo "geral", patrimônio comum de caboclos e índios aculturados.

Cada aldeia, ou grupo de moradas, possui um chefe ou *tuxaua* cuja função é a de liderar os trabalhos coletivos, supervisionar as cerimônias e agir como intermediário entre o povo da sua aldeia e a gente de fora. Basicamente esse *tuxaua*, ou como também é chamado, "capitão", seria o chefe do sib, e como tal possuidor de uma autoridade de fato sobre um grupo de "irmãos" e "filhos", fulcro do grupo local. Na realidade, os modernos *tuxauas* são escolhidos pelas autoridades locais ou pelos missionários. Em tempos antigos, a autoridade de um *tuxaua* era reconhecida pelos chamados "diretores de índios", funcionários da Província encarregados de negócios indígenas. Tornou-se tradição e requisito para o reconhecimento do status pelo grupo local, a viagem do *tuxaua* a Barra (Manaus), a fim de aí receber "carta patente" do Governo. Um bastão encastado de ouro era o símbolo de chefia. Essas viagens, então feitas a remo, duravam três a quatro meses e constituíam o ponto alto da investidura de um chefe. O valor da "patente" ainda é muito estimado, e mesmo que disponha de prestígio, um chefe que não a possua não é considerado como tal pelos habitantes

das aldeias vizinhas. O tuxaua tinha como auxiliar imediato o "meirinho", indivíduo que atuava como seu porta-voz e era incumbido da fiscalização de determinados trabalhos como a limpeza e capinação das ruas, manutenção da ordem nas festas, etc. O posto de tuxaua era transmitido de pai a filho, ou de irmão para irmão.

Atualmente no Içana, existe regular número de aldeias cujos tuxauas não são reconhecidos, mas que funcionam localmente como líderes do grupo. O "meirinho", reminiscência colonial, em poucas instâncias foi conservado. A tendência que se observa é a definição do status de tuxaua em termos meramente honoríficos. As atividades coletivas, que se afirmam eram importantes no passado, atualmente se limitam ao ajurí, auxílio mútuo nas roças, e eventualmente na realização de umas poucas festas. Mesmo a função de intermediário foi restringida. Os indivíduos preferem levar sua produção a Uaupés e aí realizar transações por conta própria. Da mesma forma o tuxaua deixou de ser um fiador para os empreiteiros de trabalho nos seringais, realizando-se os ajustes de iniciativa pessoal.

RELIGIÃO

A unidade cultural entre os índios dessa área, revela-se ainda nos vários aspectos de sua vida religiosa. Como em outras instituições da cultura, as idéias concernentes ao sobrenatural mostram no seu contexto moderno os efeitos cumulativos de aculturação inter e extra-tribal. É difícil ao observador distinguir as características originais dos heróis culturais já que os mesmos vêm descritos, quando não identificados de fato, à semelhança do Messias ou de seu antagonista, o Demônio. Nem isso é importante, senão do ponto de vista de análise de mudança, porque essas novas aquisições foram adaptadas funcionalmente ao conteúdo da moderna cultura. É necessário, porém, distinguir entre as verbalizações de idéias cristãs, aprendidas nas missões ou filtradas através do convívio com caboclos, e a atitude íntima do índio contemporâneo em relação ao universo que o cerca. É bastante ver a diferença entre a concepção de Cristo,

hoje um herói cultural Baniwa, como vista pelos índios e pelos cristãos.

Vários autores, notadamente Stradelli (1890, 1929) referem-se à religião dos índios do Rio Negro, como centralizada em torno do culto de Jurupari, entidade sobrenatural identificada desde os tempos coloniais ao Diabo cristão. A associação desse "culto" a um ritual secreto, manifestado nas danças de máscaras e no uso de flautas, vedados ao conhecimento de mulheres, crianças e não-iniciados, levou a uma concepção errada da religião tribal.

A mitologia Baniwa apresenta dois grandes heróis, Inapíri-kúri (algumas vezes também designado por Iapédzi-kúri) frequentemente referido como Jesus Cristo, e Kowái, identificado na língua geral como Jurupari. Não foram criadores do mundo e das coisas, mas seus transformadores, aliás no mesmo caráter que o da maioria dos heróis culturais de outros grupos, particularmente os Tupi-Guarani. Foi Jesus Cristo, ou Inapíri-kúri, quem retirou os homens das "panelas" da cachoeira de Apuí e os civilizou. Kowái, ou Jurupari, descrito como o primeiro grande pajé, contribuiu nesse ato. Como afirma o mito — "o mundo era então muito pequeno, Kowái deu um grito e alargou o mundo". A individualização dessas duas figuras não é bastante precisa e nas suas explicações os informantes ao mesmo tempo que afirmam ser Kowái (Jurupari) uma criação de Inapíri-kúri (Jesus Cristo) e lhe atribuem qualidades de criador ou transformador, outras vezes colocam essas duas figuras em oposição. Kowái representando o mal, Jesus, o bem. Koch-Grünberg (1909, I: 108, 203, II:55) refere-se a Yaperikuli, ancestral dos Baniwa como pai de Koai. Acreditamos que originalmente Kowái tenha sido a figura dominante na mitologia e que por efeito da influência cristã, tenha havido uma degradação dos seus poderes, e atribuição de seus feitos à nova entidade, Jesus Cristo.

Os Tukano reconhecem igualmente duas figuras. Kúwai e Hüménihinkü. Este último, a divindade suprema, conceito que Goldman (1948:794) atribue a efeito aculturativo de idéias cristãs. A criação da terra e dos rios lhe é atribuída, mas êle não tem interferência na vida cotidiana dos homens. Kúwai

ensinou aos homens o cultivo das roças, técnicas e foi o criador das danças e cerimônias. Goldman (idem:795) refere-se ainda a um culto dos Ancestrais, seres benignos invocados pelos membros dos diferentes sibs, seus descendentes. São representados pelas flautas, cujo uso ou toque é proibido às mulheres. Entre os modernos Baniwa não tivemos evidência desse culto. As flautas eram atribuídas a Kowái e eram denominadas segundo dois tipos diferentes. Genêricamente são descritas como “flautas de Jurupari”. Dado seu uso restrito a ocasiões cerimoniais e a cautela com que as cercam da vista de estranhos, não nos foi possível averiguar sua possível relação com o culto dos Ancestrais, acima referido.

Na moderna concepção Baniwa, Cristo (Inapíri-kúri) foi o criador de Jurupari (Kowái). Relata-se num mito que “Cristo limpava o suor com uma fôlha de tabaco, a qual guardava num jiráu, proibindo a sua mulher que nela tocasse. Esta, desobedecendo, passou a fôlha em seu corpo. Ficou grávida. Mas a criança não podia nascer, a mulher não tinha vagina. Cristo levou-a até o rio onde pescou um aracú e o botou entre as pernas da mulher. O aracú mordeu mas abriu um buraco muito pequeno. Pescado um jamundá, êste abriu um corte maior. Nascida a criança, sua mãe a escondeu, sòmente mostrando a Cristo os outros filhos que vieram depois. Quando Kowái lhe foi apresentado, já estava crescido. Mas não podia falar, não tinha bôca. Cristo indagou da criança de onde vinha e quem era. Falou o nome de todos os bichos conhecidos sem resultado. Sòmente quando mencionou Jurupari, o menino acenou com a cabeça. Cristo rasgou, então, uma bôca no rosto de Jurupari, mas o fêz no sentido vertical. Achou que não estava bom, costurou, e rasgou nova bôca, tal como a temos hoje. A cicatriz da primeira bôca, em nós, se mostra no sulco que vai da base do nariz ao lábio”.

Jurupari inventou e ensinou aos homens muita coisa. Mas êstes se voltavam sempre contra êle. Desgostoso retirou-se para o céu, de onde Cristo conseguiu atraí-lo de volta à terra. Jurupari foi recebido com uma grande festa de dabucuri. Foi-lhe dado caxiri para beber até embriagar-se. Era parte do plano de Cristo e seus companheiros para matá-lo. O que era difícil

dados os extraordinários recursos que possuía. Mas lembravam-se os companheiros que Jurupari não falava no fogo, o que os decidiu a usar êsse meio. Bêbado, Jurupari foi empurrado a cacetadas para uma fogueira. Ao tocar nas chamas êle espocou. Jurupari estava morto, mas seu espírito subiu ao céu. Das suas cinzas nasceram duas plantas, — a paxiúba e o iebaru (*Eperua purpúrea* Benth.) — de que se fazem as flautas. O estouro ou a voz de Jurupari foram guardados nessas flautas. Em uma outra versão do mesmo mito afirma-se que Jurupari estava com vontade de comer gente e devorou os companheiros de Cristo. Êste resolveu matá-lo, mas Jurupari fugiu para o céu. Cristo mandou buscá-lo convidando-o para um dabucuri. O portador levou um pedaço de moqueado de pacú e saúbas torradas, como agrado. Jurupari disse para a mulher — “eu vou até a terra, Jesus vai me matar, mas eu volto. Depois que eu morrer, tôda a gente vai morrer e vir para junto de mim”. Morto na fogueira, subiu uma zoada para o céu, era Jurupari. Daí por diante os homens falariam sua língua, seriam seus filhos e quando morressem subiriam para sua casa e ficariam bonitos como êle.

Dentre as façanhas de Jurupari destaca-se a de ter roubado às mulheres o segrêdo das festas de flautas e máscaras de dança. Nesse tempo, enquanto as mulheres dançavam, os homens faziam beijús e cuidavam da casa. Jurupari disfarçou-se em mulher, empastando o sexo de sangue para imitar menstruação, e aprendeu de sua tia Amári o procedimento do ritual. Matou as mulheres e expulsou a tia para o Rio Negro. Daí por diante os homens tomaram conta da festa, proibindo-a às mulheres e transferindo-lhes as tarefas domésticas.

Alguns informantes referem-se a um terceiro personagem — Kári, que teria sido o responsável pela introdução da agricultura, fato geralmente atribuído a Inapíri-kúri (Cristo). Um outro designativo para Kowái (Jurupari) é o têrmo *dzúri*, também usado para identificar os chamados “pajés de batismo”, isto é, rezadores.

Os exertos de mitos, apresentados acima, evidenciam a penetração de idéias cristãs na moderna religião Baniwa, ao mesmo tempo que a identidade do sistema religioso dessa tribo com as do Uaupés. É interessante apontar o fato de Kowái (Ju-

rupari) ser o mesmo personagem entre os Kobewa e os Baniwa. O complexo de danças de máscaras e uso de flautas sagradas como ritual secreto, defeso às mulheres, é largamente difundido entre tribos do noroeste da Amazônia e característico de grupos aruaks que migraram para o sul como os Ipurinã, Mojo e Paressi (Metraux, 1949:577). Em termos mais generalizados esse complexo é encontrado em um grande número de tribos sul-americanas, representando sem dúvida um traço arcaico dessas culturas.

A identificação de Kowái a Jurupari, no sentido deste representar um demônio, deve-se aos missionários e colonos. Entretanto, permanece como a maior figura mítica desses índios, sobrepondo-se nas lendas à figura de Cristo. Este foi assimilado mais em termos nominais do que conceituais. A caracterização das idéias religiosas das tribos dessa área, torna-se difícil pelas cambiantes de aculturação que resultam de deslocamentos recentes, e sua maior ou menor exposição a contactos com elementos da sociedade nacional ou com outros grupos tribais.

No curso inferior do Içana e do Uaupés, as grandes cerimônias tradicionais foram praticamente abandonadas. Conservam-se, porém, as flautas de jurupari e ainda se realizam os dabucurís, festas de oferta de caxirí, frutos, caça ou peixe. Existem duas variedades de dabucurí, o “de ambaywa” e o “de jurupari”. No primeiro o ritmo de dança é marcado pelo bater de bastões ôcos de embaúba, e as flautas usadas podem ser vistas pelas mulheres e crianças. Essas festas são mais de caráter social-recreativo do que religioso. Os dabucurís de jurupari envolvem procedimento mais complexo, embora obedecendo ao mesmo princípio básico, oferta de bens de consumo de uma aldeia para outra. A eles estão associados o uso de máscaras, flagelação com açoites de adabí e toque de flautas sagradas. Quando se aprestam as canôas para levar os frutos ou os bens escolhidos à aldeia onde vai ser realizado o dabucurí, uma ou duas embarcações seguem na vanguarda fazendo soar as flautas de jurupari. As mulheres viajam muito recuadas, fora das vistas da canôa que transporta as flautas, e as da aldeia visitada fogem para o mato. Somente os homens dançam nessa primeira

parte da festa. Mais tarde as flautas são escondidas em um igarapé, e mulheres e crianças podem, então, participar.

Um dos característicos desses dabucurís é a prática de flagelação com o adabí, açoite feito de um cipó cuja extremidade é entaniçada com envira para ferir melhor. Pares de homens e mulheres flagelam-se mutuamente na altura do peito. Essa prática, vivamente condenada por missionários e autoridades, tende a recuar para aldeias mais remotas ou a ser realizada clandestinamente (cf. Koch-Grünberg, 1909; I: 214, 314, 342; 1910, II: 58, 166, 271).

São conhecidos dois tipos principais de flautas de jurupari, um, mais simples, feito de tubo de paxiúba, em que o bocal é ajustado cada vez que se toca, com massa de barro e uma fôlha para contrôlê do som. O outro é constituído de um tubo curto de paxiúba, do qual parte em espiral uma tira larga da entrecasca de iebaru, fixada com talas, que atua como caixa de ressonância. Os sons são identificados como de pássaros, recebendo cada variante de um desses dois tipos, um nome específico — wári, imauá, pirãe-wirá, arapaço, jacamim, etc. Parece haver uso preferencial de uma dessas flautas para cada sib. Os Ciuci utilizam as chamadas "arapaço". São usadas em conjuntos de quatro, duas maiores e duas menores.

A realização dos dabucurís vai se tornando rara. Informantes jovens, da aldeia de Santa Ana, tinham assistido apenas a uma ou duas dessas festas. Em sua maioria jamais tinham visto uma máscara de dança ou um bastão de ritmo feito de embaúba. Entretanto, persiste o uso de flautas de jurupari. Embora não fôsse possível constatar, nos afirmaram que os próprios caboclos delas fazem uso por ocasião das derrubadas e do plantio de roças, como meio propiciatório a uma boa safra.

A festa da puberdade, que em tempos passados estava intimamente relacionada com as danças de máscaras e o uso de flautas, ainda hoje é realizada nas aldeias do baixo Içana, reduzida, entretanto, a seus elementos mais simples. Na aldeia de Santa Ana, tivemos ocasião de assisti-la. Chamam-na no "geral" de Kariamã e é efetuada para os dois sexos. Moças e rapazes são submetidos a um período de cerca de quinze dias de reclusão num canto isolado da casa. Aí realizam formalmente trabalhos

de fiação, no caso das moças, ou de trançado de cestas, quando homens.

O Kariamã que presenciámos, feito para uma jovem, reuniu tôda a aldeia em casa de seu pai. Nenhum dos presentes trazia qualquer ornamento, apenas algumas mulheres com o rosto pintado com urucum. A jovem foi trazida para o centro da sala, ficando de pé junto a uma esteira onde já havia sido depositado um balaio com beijús, uma panela com quinhampira, outra com duas variedades de peixe cozido, uma cabeça de peixe crú e uma minhoca. Durante tôda a madrugada um pajé benzer e defumara êsses alimentos. Adiantou-se a tia da moça e fêz uma longa exortação em "geral", aconselhando-a a não preguiçar, a fazer roça e beijú, enfim a realizar tôdas as tarefas de uma mulher adulta. Terminada a falação apanhou o pedaço de mandubé crú, fazendo a menina tocá-lo com os dedos e com os lábios, repéfindo o mesmo com a minhoca. Deu-lhe então de comer o peixe cozido com beijú e quinhampira. Uma outra velha repetiu a falação e a prova da comida. Coube em seguida ao pai fazer novo discurso, findo o qual, munuiu-se de um adabí (açoite). Pediu aos presentes para abrirem a roda, experimentando o açoite no ar, ao mesmo tempo que discutia com os companheiros sôbre a melhor técnica de golpear. Serviu a menina de um pedaço de beijú com pimenta, e mandando que levantasse bem os braços deu-lhe uma cipoada segura nas costas. A jovem começou a chorar e foi logo acudida pelas parentas. Outras meninas e meninos foram trazidos para o centro e aí açoitados. Alguns tentaram fugir mas logo foram agarrados e flagelados. O líder da cerimônia, pai da moça, se apresentava então como em transe, as pernas e o corpo tremendo, ao mesmo tempo que alteava a voz para as exortações de praxe. Passados os meninos pelo adabí, entregou o açoite a um dêles e despindo a camisa chamou-o para revidar o golpe. O garoto, amedrontado, recusou-se, sendo substituído por uma mulher, a qual vibrou com quanta força tinha uma cipoada nas costas do homem, deixando um vergão marcado. O líder desafiou outros homens e mulheres, mas apesar da grande animação, ninguém se apresentou. As mulheres serviram peixe e beijú aos homens, seguindo-se o tradicional chibé. Não foi passado o caxirí. Dêsse dia em diante

a moça pode se alimentar de peixe ou caça sem restrições. Afirma-se que em tempos passados, preparava-se um moqueado do maior número possível de espécies de peixe ou de caça. O peixe e a minhoca crús, são para que a jovem possa preparar embaraço sem que lhe advenha qualquer mal.

No passado a iniciação dos meninos se fazia fora das vistas das mulheres, porque então lhes eram apresentadas as máscaras e as flautas de Jurupari. Hoje em dia isso é feito de modo sumário, conservando-se apenas a apresentação das flautas (cf. Koch-Grünberg, 1910, II: 252).

Heróis culturais como Kowái (Jurupari) tiveram atuação no passado. Hoje já não reclamam a atenção dos homens, que dirigem suas preocupações para uma série de espíritos que povoam os rios e a mata. São reconhecidas três categorias, os Maíwa, seres da água, os Corrupiras, da mata, e Jurupari, espécie de demônios ou espíritos encontrados em qualquer lugar. Numa categoria aparte estão os espíritos dos mortos, os Inhangá. Essas categorias admitem subdivisões, assim os corrupiras se grupam em "grandes" — Tupinãe, e "pequenos" — Wakaruna. Todos são malignos e capazes de assombrar ou provocar doenças nos homens. Não funcionam entretanto como espíritos familiares dos pajés, cuja fonte de poder reside em sua associação com os espíritos do urubú-rei ou do gavião real. Existem duas classes de xamans, os Maríri, mais poderosos, chamados pajés de maracá, e os Dzuri, mais propriamente benzedores. Os primeiros realizam as curas na base de canções acompanhadas do bater de maracá, e induzem o transe inalando o pó de paricá. Os Dzuri utilizam rezas ou fórmulas mágicas e curam com massagens e defumações de tabaco. São também conhecedores de ervas para o preparo de remédios. Da mesma forma que êsses pajés utilizam seu poder sobrenatural para curar, trazer ou fazer parar chuvas, propiciar boas roças, podem também causar mal através de feitiçaria. Os Baniwa distinguem êsses feiticeiros pelo nome genérico de Matiára (l. geral), mas na realidade tanto os maríri como os dzúri podem utilizar uma das técnicas de feitiçaria, dardos invisíveis, sopros e os chamados "venenos" ou "doses" — marecaimbara (geral), preparações misturadas à comida (cf. Biocca, 1945). No caso de suspeita ou de desco-

berta por um curador que a morte de um indivíduo foi causada por feitiçaria, os parentes da vítima podem matar o responsável. Ainda recentemente, um pajé de Ámbaywa, suspeito de ter “do-sado” (envenenado por feitiçaria) uma mulher, foi morto a facão pelo marido da vítima.

Entre os Kobewa do Uaupés o pajé está associado à onça podendo se transformar nesse animal para atacar suas vítimas (Goldman, 1948:796). Nessa região, afirma o encarregado do SPI, as atividades xamanísticas são mais desenvolvidas que no Içana. Nas aldeias dêste rio, por nós visitadas, eram relativamente numerosos os dzúri ou benzedores. Em geral, a maioria dos homens mais velhos conheciam fórmulas, indígenas ou orações cristãs recitadas em “geral”, para a cura de pequenos males. Pajés de maracá, eram, porém, bastante raros.

A par dessas instituições e formas de comportamento religioso, tradicionais, os índios dessa área assimilaram e incorporaram ao seu modo de vida outras de origem cristã. Em tempos coloniais e no presente, foi e é considerável a pressão no sentido de cristianização dessas tribos. Já nos referimos à existência na maioria das aldeias de capelas e templos cristãos. O culto dos santos, embora de forma muito atenuada foi assimilado pelos índios do Rio Negro, que o praticam segundo o modelo regional, caboclo, através das “festas de santo”, em que se misturam aspectos profanos como o baile e a comedoria, e religiosos como a novena. Santo Antônio, São João e São Joaquim são as festas mais importantes do baixo Içana e Uaupés. Especialmente a última, realizada em agosto, em sítio localizado na boca dêste rio. Ao forasteiro, o sítio de São Joaquim apresenta-se como um povoado abandonado. Três ruas de casas mais ou menos bem cuidadas, uma igreja a cujo lado ergue-se uma grande ramada de danças, e um cemitério. Porém sem um único habitante permanente. Durante o mês da celebração, reúnem-se índios e caboclos, moradores do baixo Içana, Uaupés e Rio Negro, movimentam-se regatões e comerciantes, e o local durante um mês vive à feição de um povoado. Terminada a festa, debandam os moradores provisórios que retornam a suas aldeias e sítios. O lugar é vigiado por um zelador, morador próximo, e os trabalhos de limpeza das ruas e reparo das casas, são feitos em ajurís logo

nos primeiros dias da festa. São Raimundo, próximo a Marabitanas, no Rio Negro, é outro sítio de festas, ocupado no mesmo padrão que o de São Joaquim.

Entre os índios do Içana e do baixo Uaupés, o maior atrativo dessas festas é o baile à moda cabocla, pelo divertimento que proporciona e pela oportunidade de reunião e consumo de caxiri, sem o onus do trabalho nas roças como por ocasião dos ajurís.

A aculturação religiosa apresenta modernamente um novo fator, a introdução do protestantismo, ou melhor, sua difusão em termos apreciáveis nos últimos cinco ou seis anos. Uma missionária da New Tribes Mission (Muller, 1952), proveniente da Colombia onde já tivera experiências com índios de fala Baniwa e Geral penetrou o território brasileiro via Aiari, conseguindo notável sucesso no aliciamento de seguidores. Traduziu para o Baniwa e o Geral, trechos dos Evangelhos, distribuindo os textos sob forma de pequenos livros mimeografados. Através destes ensinou a alguns índios a ler e a escrever em sua própria língua, os quais imbuídos de espírito missionário procuram propagar a nova crença. Em duas aldeias observamos a realização rotineira de "ofícios", conduzidos em Baniwa, sem qualquer assistência do missionário protestante, residente muitos quilômetros acima. Essas reuniões constam da leitura de trechos do Evangelho e do canto de hinos. Em algumas aldeias as imagens dos santos católicos foram quebradas ou atiradas ao rio. Embora em minoria, os convertidos à nova crença são agressivos e reformistas, repudiando com certa violência usos tradicionais como o caxiri, o fumo, a pajelança e as flautas de jurupari. A difusão do protestantismo e o proselitismo de seus seguidores trouxe de imediato duas conseqüências. A primeira, o acirramento de rivalidades dentro da aldeia, ou entre aldeias, criando mais um elemento de cisão dentro da estrutura já abalada dos sibs e resultante desorganização social. Em Sant'Ana, reduto católico, três famílias protestantes ocupam uma ponta isolada e praticamente não participam da vida local.

Outra, a revivescência de movimentos messiânicos, que no passado foram freqüentes no Içana e resultaram em choques armados entre índios e tropas coloniais. Vários Cristos já surgiram nessa região, sendo o mais famoso deles Venancio, índio

dito de origem colombiana, que no século XIX levantou os Baniwa de Tunuí e entrou em luta armada. A aldeia foi arrasada e a memória do massacre ficou como fermento de novas personificações de Cristo, de insucesso idêntico. Um desses movimentos é assim descrito pelo missionário Romualdo Gonçalves de Azevedo, em 1858 — “Corria que em a Povoação denominada Juquirarapecuma (rio Uaupés) acima da primeira caxoeira se achava reunida muita gente até os gentios do centro, de todas as nações, venerando outro *Christo* que ali se apresentara praticando o mesmo que se dera no Igarapé Piraiaudara, no Içana, isto he, baptizando, casando, etc.: que esta reunião contava para mais de mil pessoas armadas de armas de fogo, e curabis (flexas com as pontas envenenadas) dispostas a resistir às deligencias, caso para ali fossem como acontecera no Içana que ali mesmo esperarião os brancos (Tenreiro Aranha, 1907, II, n. 5:86-86)”. Esses “Cristos” combinando elementos de sua religião tribal, com outros, cristãos, surgem como salvadores dos Baniwa oprimidos e escravizados pelos brancos. A princípio o movimento se restringe a aliciamento de seguidores. O Cristo desloca-se de aldeia para aldeia, reunindo número gradualmente maior de discípulos que fanatizados, tendem à agressividade, sobretudo para prover a subsistência, passando a depender das roças alheias. O processo termina por intervenção policial. O último movimento ocorreu por volta de 1950, liderado por um Baniwa colombiano. Afirma-se que foi um discípulo da missionária a que nos referimos. Personificando Cristo, batizava seus seguidores nas águas do rio, e os fazia beber o “sangue” de Cristo, prometendo-lhes uma vida melhor. Seguido de numerosos prosélitos alcançou até a bôca do Içana, depredando no caminho tôdas as capelas católicas que encontrou. Alarmados, os sitiantes do Rio Negro recorreram às autoridades, tendo uma turma do SPI aprisionado o Cristo. Seu grupo debandou sem resistência.

A predominância de uma dessas duas formas de religião é de particular importância no desenvolvimento do processo aculturativo. A divisão entre “crentes” e “católicos” criou um fator de fissão nos grupos locais, adicionando mais um elemento aos já concorrentes para a desorganização tribal. O protestan-

tismo, dado a ortodoxia de seus prosélitos, opõem-se com mais vigor à manutenção das instituições tradicionais e atua mais diretamente sobre o comportamento individual. Continuando sua difusão confinada ao Içana, pelo maior controle exercido pelos salesianos no Uaupés, criará para os índios dessa área mais um fator de discriminação em seu ajustamento compulsório à sociedade cabocla regional, predominantemente católica.

Sua aceitação mais ou menos rápida pelos "Içaneiros", é menos devida à atividade excepcional de missionários, que ao sentido reivindicatório dos textos evangélicos que traduzidos e transmitidos na língua nativa ou no "geral", insistem na salvação dos fracos e oprimidos, com quem os Baniwa traumatizados pelas experiências com os patrões, se identificam. Outro ponto favorável é a maior satisfação emocional derivada de participação ativa nos ofícios e no ritual, cuja simplicidade permite aos próprios índios dirigí-los.

ASSIMILAÇÃO

O processo de mudança cultural entre os índios dessa área tende à assimilação dessas tribos pela sociedade nacional. Não levando em conta, diferenças em aspectos acessórios, a homogeneidade cultural manifesta entre os diferentes grupos, em si mesma uma resultante de processo de aculturação inter-tribal, é fator positivo para essa assimilação. Independente de sua origem tribal, todos esses índios têm uma experiência e uma tradição comum no processo de acomodação e adaptação à sociedade dominante. A língua geral identifica o índio e o caboclo em contraposição ao português do urbanita ou forasteiro, é talvez um dos fatores psicológicos mais positivos nessa adaptação. Idéias e conceitos, ou em termos mais gerais, a visão do mundo, do índio e do caboclo, traduzidas nessa linguagem comum, porém estranha às fontes originais de impulsão cultural, a maloca e o centro urbano, sofrem um processo de reformulação e conseqüente emergência do que se poderia considerar um *ethos* regional.

O fator preponderante de acomodação e ulterior assimilação é sem dúvida a ativa participação do índio na vida econômica

local, dependente exclusivamente de indústrias extrativas, cuja natureza não é inducente à formação de núcleos urbanos onde são mais vivos os processos discriminatórios e mais acentuada a clivagem étnica e social.

O processo em seu desenvolvimento ulterior estará, entretanto, sujeito a fases de maior ou menor intensificação, dependentes, sobretudo, de fatores extra-regionais. Estes têm raiz na valorização econômica da área e possível mudança de orientação da frente pioneira. A atual situação de isolamento e relativa estagnação econômica da área é favorável à assimilação das sociedades tribais. As aldeias do baixo Içana e Uaupés, mais expostas ao contacto, não se opõem ou contrastam com os núcleos regionais caboclos em termos de "maloca" e "povoado". A maloca está em processo de franca decomposição e o povoado ainda não surgiu da aglutinação de sítios. As aldeias indígenas, dessas áreas, são antes extensões da sociedade rural e dela dependentes econômica e socialmente, como segmentos do continuum folk-urbano.

O processo de assimilação, porém, poderá sofrer um retardamento, e mesmo interrupção, modificando-se os fatores da atual conjuntura. A abertura de novas frentes de colonização e a introdução de técnicas de caráter industrial, em substituição às que atualmente operam as tradicionais fontes de produção, poderá provocar uma mudança da feição da sociedade cabocla e resultar em retração da população tribal remanescente para as malocas, num sistema tipo "reserva indígena".

SUMMARY

The present paper is a preliminary report on the Indians of the Upper Negro River, north of the Amazon. They were studied by the author as part of a larger project aiming at an understanding of the process of cultural change as manifested in the peasant population of the area. Due to contact over a long period of time between White settlers and tribal Indians, a mestizo society emerged and its process of formation is not yet completed. It still receives cultural impulses from both, the urban centers, such as the city of Manaus, and the Indians of the upper river villages. To understand either the historical process or its present day character it is necessary to tap both sources as polar situations of the folk-urban continuum.

In historical times the Negro River was extensively occupied by Indian tribes of the arawakan stock, mainly the Manao and Baré. Part of them were decimated but a good number were detribalized and absorbed into the newly established settlements under portuguese colonial rule. There remains, however, a number of other tribes which to the present day occupy the upper reaches of such rivers as the Içana and Uaupés. This is due to the difficulties of navigation on these rivers and a considerable slowing of the White penetration. Despite their diverse origins and linguistic differentiation, arawakan and tukanoan dialects, these tribes show a remarkable cultural homogeneity and are best analyzed from a point of view of a cultural area, whose main features are a local manifestation of a more widely distributed pattern, the Tropical Forest culture.

A summary of the distinctive culture traits for the area is given — subsistence dependent on the cultivation of manioc, plus hunting and fishing; use of the *tipiti* type of manioc press with a leverage process; the large circular flat, decorated, twilled baskets; the large globular twined baskets for the transportation of cargoes; use of blow guns with poisoned (*curare*) darts; two types of pottery, the one black (Tukano) and the other white slipped with red decoration (Baniwa); wooden stools; large wooden slitted drums for signals; dug-out canoes; feather work

using aigrettes; vertical loom for weaving hammocks using tucum (*Astrocaryum* sp.) and cotton fibers; large communal rectangular houses; patrilineal, patrilocal, exogamic sibs; a religious complex with use of masks impersonating supernaturals, with the sacred "Jurupari" flutes, forbidden to the women; flagellation; *dabucuri* festivals, large offerings of fruits, game or fish; beliefs in a variety of supernaturals and their control by the xamans for curing or witchcraft.

Such a compound of traits and complexes, otherwise typical for the tropical forest peoples, but here shown in their local arrangement, represent an ideal construct of the traditional culture. Their absence or their modifications, together with innovations brought by contact, are largely dependent within the local groups on their geographical setting, mobility of individuals and families to the rubber fields, closeness to urban rural centers or religious missions, and other factors that have led to a gradient of acculturative situations. The data used refers mostly to the Içana river Indians.

The process of culture change among these tribes shows a tendency to for their gradual assimilation by the Brazilian regional society. Among the factors with positive bearing towards this direction, are the culture homogeneity, the former Indian cultural background of the peasant, the use of a *lingua geral*, by acculturated Indians and *caboclos*, and the active participation of the Indian in the basic economic activities such as rubber exploitation.

The gathering economy precludes the formation of large centers, urban or rural and their intrinsic discriminatory and social cleavage processes. Indian settlements, generally of very small population (15 to 50 ind.), are more in the nature of extensions of the local rural *sítios*.

The present situation of isolation and economic underdevelopment of the Rio Negro area, with long dated patterns of absorption of the Indian population, is favorable to their integration into the local peasant society. However, a changing of conditions, with the introduction of modern technology and change of the present rural setting may alter the process and lead the remaining tribal Indians to a type of "reservation" life.

BIBLIOGRAFIA

BAENA, ANTÔNIO L. MONTEIRO

1838 — *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Pará.

BIOCCA, E.

1945 — Estudos etno-biológicos sôbre os índios do Alto do Rio Negro — Amazonas. Nota II — transmissão ritual e criminosa da espiroquetose discrômica (Purú-purú, tinta, etc.) entre os índios do Rio Içana. *Arquivos de Biologia*, Ano XXIX, n.º 265, São Paulo.

1954 — Pesquisas sôbre o método de preparação do curare pelos índios. *Revista do Museu Paulista*, N. S. v. 8 p. 165-226.

CARVALHO, JOSÉ CANDIDO M.

1952 — Notas de viagem ao Rio Negro. *Publicações Avulsas*, n.º 9, Museu Nacional. Rio.

COUDREAU, HENRI

1886-87 — *La France Equinoxiale*. 2 vols., Paris.

DANIEL, JOÃO

1840-41 — Thezouro descoberto no maximo rio Amazonas. *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.*, vols. II, III, XLI.

GALVÃO, EDUARDO

1953 — Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Rio Xingú. *Bol. Museu Nacional*, n. s. Antropologia, n.º 14. Rio.

1955 — Mudança cultural na região do Rio Negro. *Anais do XXXI Congr. Inter. Americanistas*. São Paulo.

GOLDMAN, IRVING

1948 — Tribes of the Uaupés-Caquetá Region. *Handbook of South American Indians*, vol. III, pp. 763-798. Bureau of Amer. Ethn., Bull. 143, Smithsonian Institution, Washington.

KOCH-GRÜNBERG, THEODOR

1906 — Die Indianerstämme am oberen Rio Negro und Yapurá. *Zeit. f. Ethnol.* vol. 38, p. 166-205.

1909-10 — Zwei jahre unter der Indianern. *Reisen in Nordwest-Brasilien*, 1903-5. 2 vols. Berlin.

MARAJÓ, BARÃO DE

1895 — As regiões Amazônicas. *Estudos chorographicos dos Estados do Grão Pará e Amazonas*. Lisboa.

MEGERS, BETTY AND EVANS, CLIFFORD

1957 — Archeological investigations at the mouth of the Amazon. Bureau of Amer. Ethn., Bull. 167. Smithsonian Inst. Washington.

MÉTRAUX, ALFRED

1949 — Religion and Shamanism. Handbook of South American Indians, vol. V, pp. 559-599, Bureau of Amer. Ethn., Bull. 143, Smithsonian Inst., Washington.

MULLER, S.

1952 — Beyond Civilization. Chico, California, New Tribes Mission.

NIMUENDAJÚ, CURT

1927 — Relatório de viagem aos rios Içana e Uaupés, apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios em 27 de setembro de 1927. MS.

REIS, ARTHUR CEZAR FERREIRA

1944 — O Processo histórico da economia amazônica. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, DARCY

1956 — Convívio e contaminação. Sociologia vol. XVIII n. 1, São Paulo.

RONDON, JOAQUIM

1945 — Uaupés. Hidrografia, demografia e geopolítica. Imprensa Militar. Rio.

STEWART, JULIAN

1948 — Culture areas of the Tropical Forests. Handbook of South American Indians, vol. III, pp. 883-899, Bureau of Amer. Ethn., Bull. 143, Smithsonian Inst., Washington.

1949 — South American Cultures: An Interpretative Summary. Handbook of South American Indians, vol. V, pp. 669-768, op. cit.

STRADELLI, E.

1890 — Leggenda dell'Jurupary. Bol. Soc. Geogr. Italiana, vol. 26.

1929 — Vocabulários da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez, precedidos... Revista Inst. Hist. Geogr. Bras., t. 104, vol. 158, pp. 9-768.

TENREIRO ARANHA, BENTO DE FIGUEIREDO

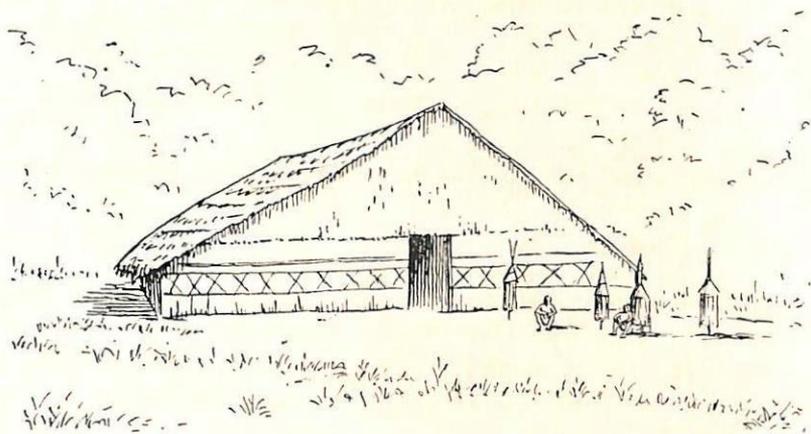
1906-7 — Archivo do Amazonas. vols. I-II, Manaus.

WAGLEY, CHARLES

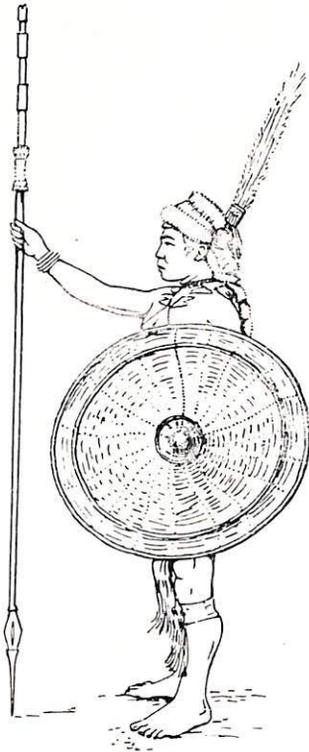
1940 — The effects of depopulation upon social organization as illustrated by the Tapirapé Indians. Trans. N. Y. Acad. Sci., ser. 2, vol. 3, n.º 1.

WALLACE, ALFRED R.

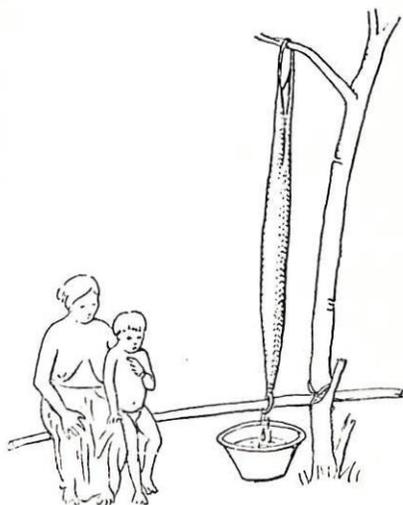
1939 — Viagens pelo Amazonas e Rio Negro (Trad. Orlando Torres, pref. rev. por Basílio Magalhães), Série Brasileira, vol. 156, Ed. Nacional, São Paulo.



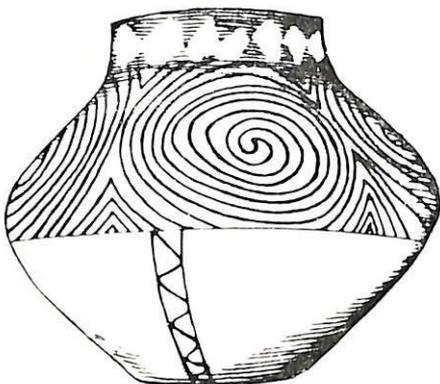
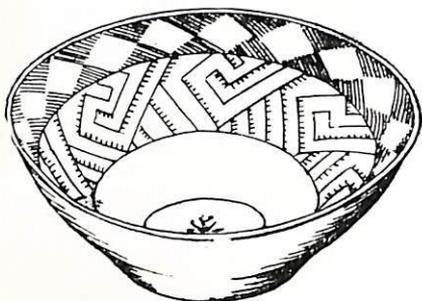
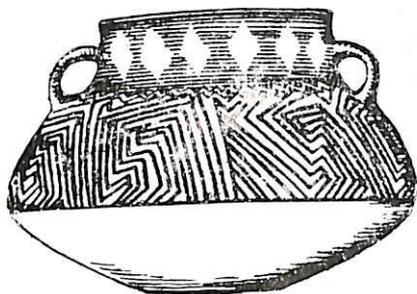
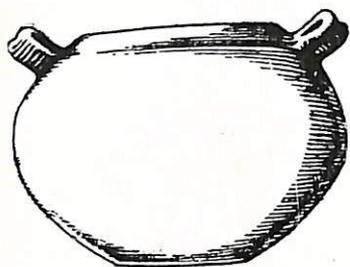
Estampa I — Tipo das grandes malocas antigas (apud Koch-Grünberg, 1909-10).



Estampa II — À esquerda, tocador de flauta de jurupari, feita da casca de iebaru, usada nos dabucuris. À direita, dançador em traje cerimonial, com escudo de talas trançadas e lança-maracá (apud Kech-Grünberg. 1909-10).



Estampa III — Processamento da mandioca. As raízes são raladas, a massa lavada e prensada no tipiti, esfarelada e torrada no forno para o fábriço de farinha (apud Koch-Grünberg, 1909-10).



Estampa IV — Cerâmica Baniwa. Rio Içana.

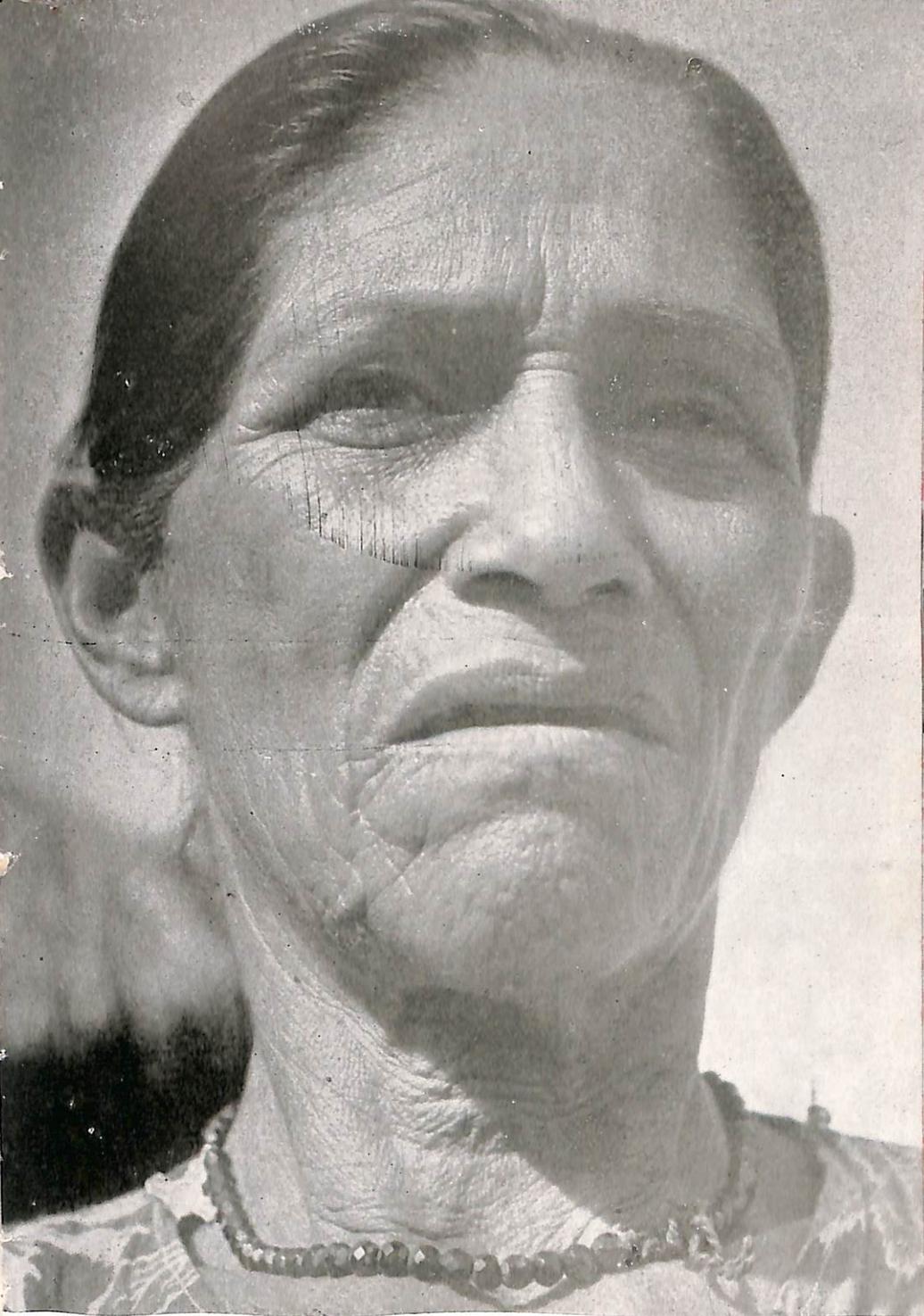
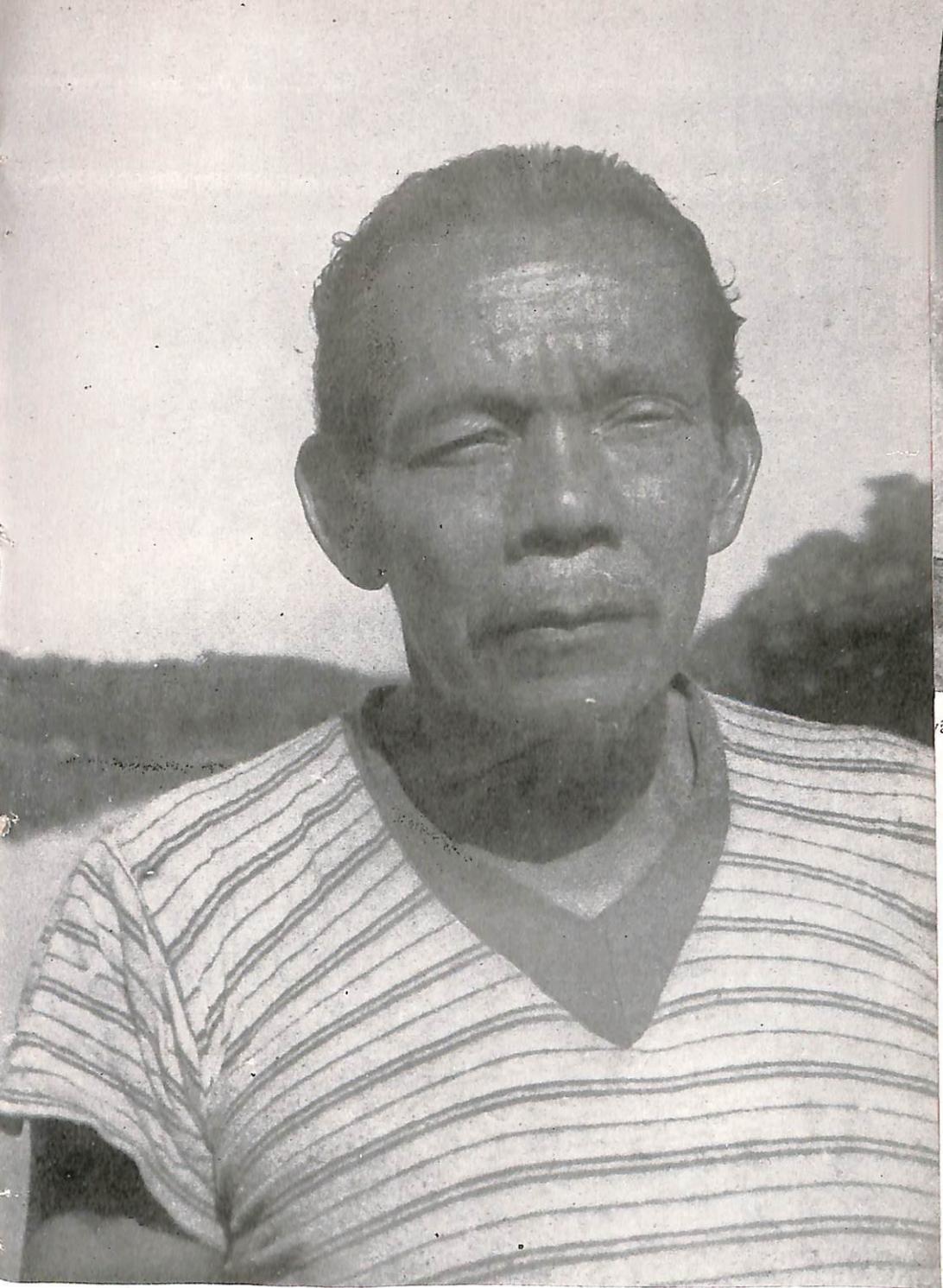


foto E. Galvão

Estampa V — Velha Baniwa. Rio Içana.





Estampa VII — Tuxaua Baniwa. Sant'Ana.

foto E. Galvão

Estampa VIII — Meninos Baniwa. Sant'Ana.

E. Galvão





foto E. Galvão

Estampa IX Baniwa. Rio Içana.

Estampa X —Aldeia Baniwa. Rio Içana.

foto E. Galvão



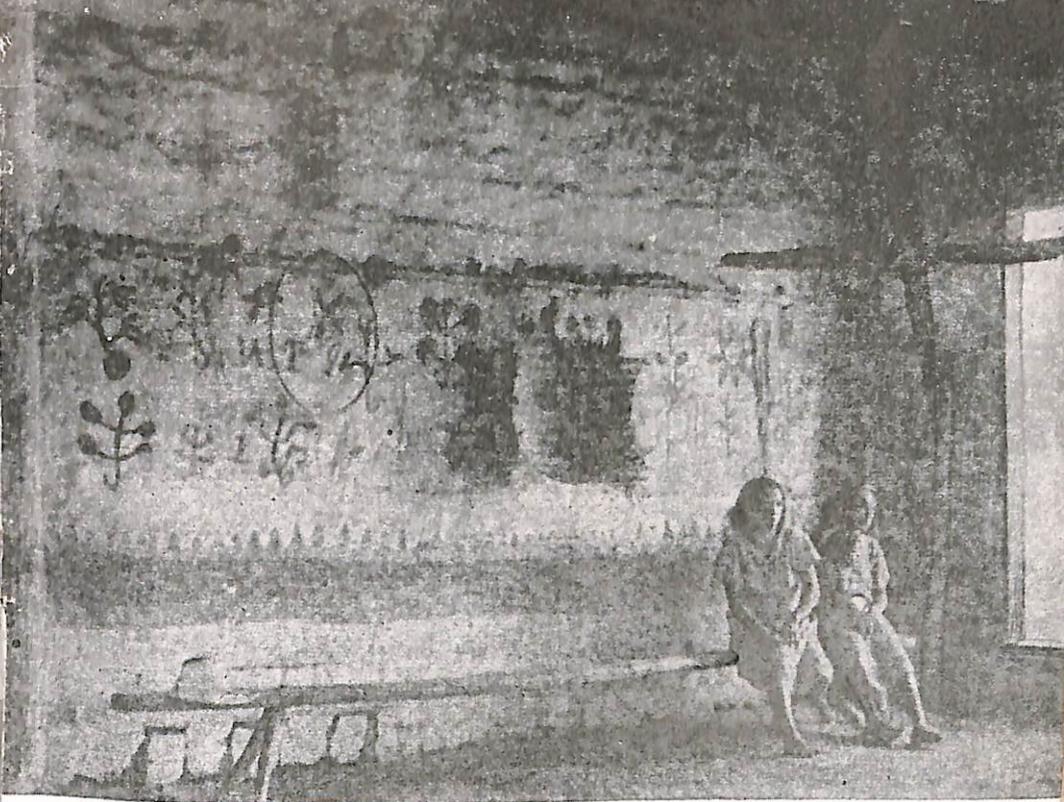


foto E. Galvã

Estampa XI — Interior de maloca Baniwa. As pinturas na parede, são em vermelho sôbre fundo branco. Rio Içana.

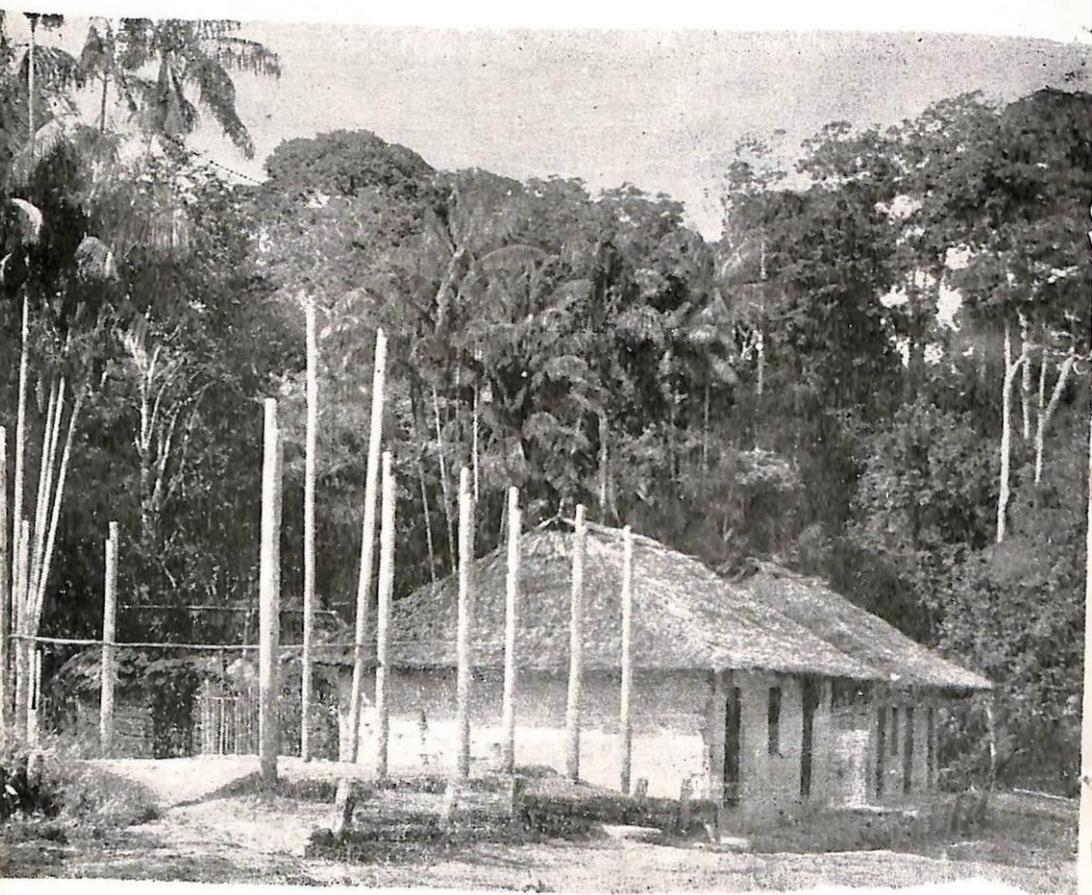
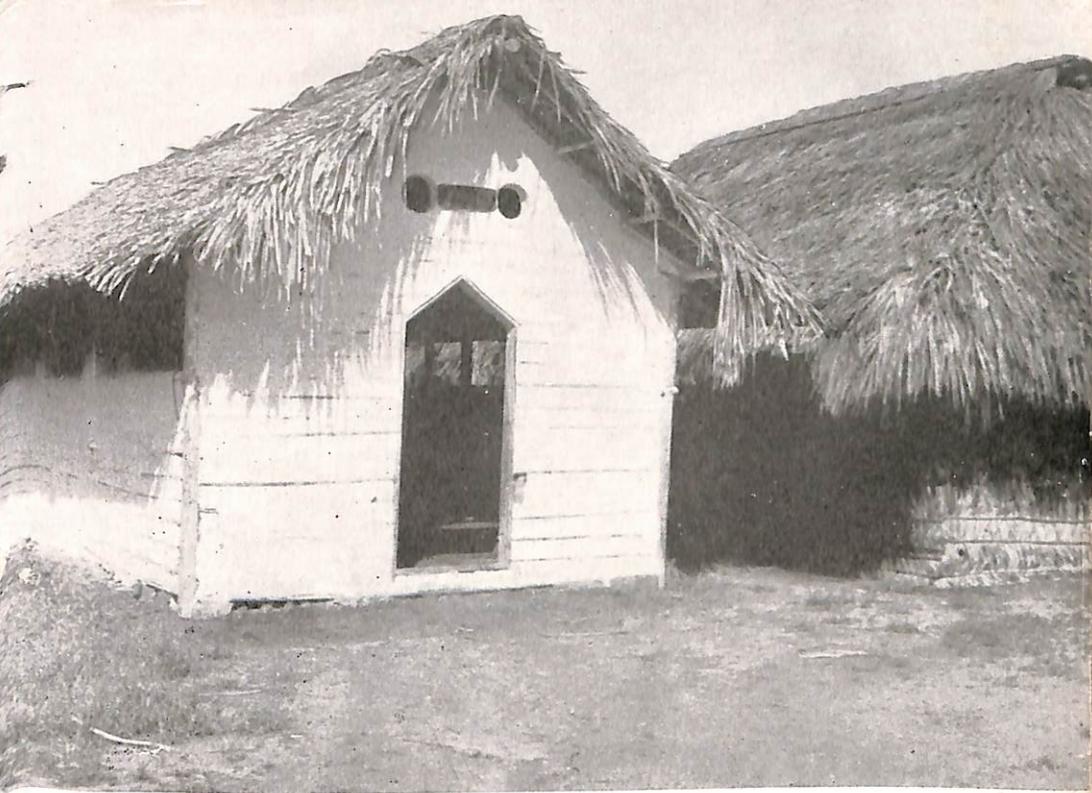


foto E. Galvão



Estampa XIII — Templo protestante. Rio Içana

foto E. Galvão

Estampa XIV — Prensagem da massa de mandioca com o tipiti (canto direito). Note-se o uso da alavanca, conjugada com um esteio denteado para fixá-la no ponto de tensão desejada.

foto E. Galvão





foto E. Ga

Estampa XV — Um dos raros fornos de barro, ainda em uso no Içana para torrar farinha ou fabricar beijus.

Estampa XVI — Tecelagem de rêde de dormir. Rio Içana.

foto E. Galvão

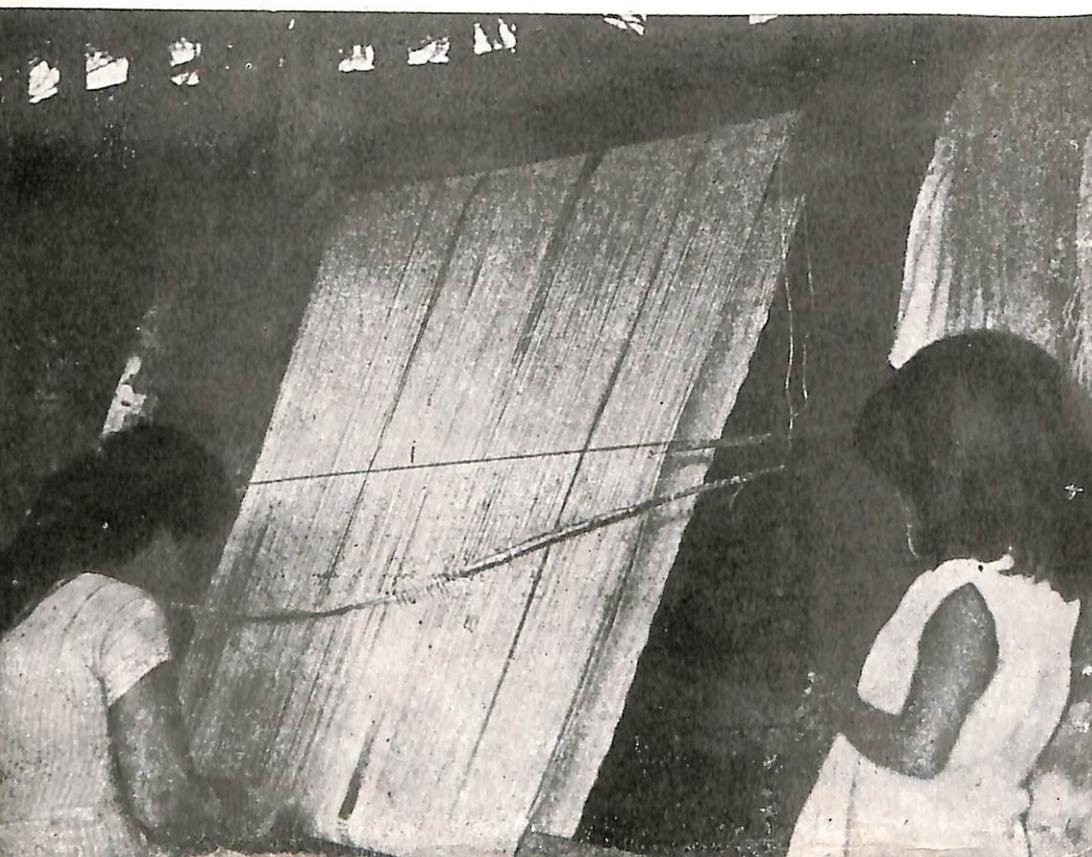




foto E. Galvão

Estampa XVII — Defumação da borracha. O "bolão" é exposto ao calor e fumaça na "fornalha".
Rio Uaupés.



foto E. Galvão

Estampa XVIII -- Defumação da borracha. O "bolão" é movido da "fornalha" para a bacia onde é banhado com nova camada de látex.