

## **AKUÁWA-ASURINI e SURUI = ANÁLISE DE DOIS GRUPOS TUPI**

ROQUE DE BARROS LARAIA

### **1. INTRODUÇÃO**

Três grupos Tupi encontram-se, presentemente, localizados em terras banhadas pelo Rio Tocantins: os Akuáwa-Asuriní, os Suruí e os Parakamá (1). Como a terceira destas sociedades tribais está, ainda, completamente isolada, o nosso trabalho limitar-se-á às duas primeiras, sendo o nosso objetivo demonstrar que, apesar de estarem distanciadas entre si geograficamente, ambas fizeram parte de um mesmo processo de cisão.

Os Suruí estão localizados na cabeceira do rio Sororó, sub-afluente do Tocantins, no sudeste do Estado do Pará. Fugindo aos seus inimigos tradicionais, os Kayapó, estes índios conseguiram permanecer completamente isolados e desconhecidos em sua atual posição, até quando a procura de cristal da rocha (durante a segunda guerra mundial) determinou uma maior penetração de brasileiros na área. Foi este fato que provocou o contato com a sociedade nacional, determinando a pacificação que ocorreu em 1953, após uma tentativa frustrada no ano anterior. Mas foi somente em 1960 que passaram a ter uma convivência mais freqüente com a frente pioneira regional, o que teve como uma primeira consequência uma epidemia de gripe, que deixou a tribo reduzida a 40 pessoas. Em 1966, entretanto, quando de nossa segunda estada entre eles, o grupo apresentava melhores condições econômicas e um quadro demográfico mais favorável.

---

(1) Para melhores informações sobre estes índios conferir Arnaud (1961 e 1963) e Laraia (1963, 1964 e 1967).

Os Akuáwa-Asurini, hoje situados na foz do igarapé Trocará, afluente da margem esquerda do Tocantins, distante 24 quilômetros da cidade de Tucuruí, foram durante muito tempo confundidos com os índios Parakanân, seus incômodos vizinhos e inimigos. Ao contrário dos Saruí, os Akuáwa-Asurini desde a década de vinte têm estado em luta com os civilizados, o que determinou a criação de dois postos de atração indígena, o de Pucuruí e o do Trocará. É neste último que, em março de 1953, cerca de 190 índios procuram a proteção do Pósto, dizendo-se perseguidos por uma outra tribo. Antes do final desse ano, cinquenta pessoas tinham perecido de gripe ou desinteria, o que fez que uma parte dos indígenas retornassem à mata. Em 1962, durante a nossa permanência no Pósto Trocará, a sua população estava reduzida a 34 pessoas ali residentes e a 10 outros, geralmente crianças, dispersos entre os regionais, e ainda um pequeno número que continuava arredio, ocupando uma área não determinada entre os rios Tocantins e Pacajá.

Tanto os Suruí quanto os segundos fazem referências a lutas internas que provocaram a cisão do grupo, e ambos mencionam a existência de outros índios iguais a eles, num local impreciso da mata.

Basta uma pequena comparação etnográfica destes dois grupos para admitir que ambos são parte de um mesmo sistema cultural e falam uma mesma língua Tupi. Porisso o nosso objetivo central é o de demonstrar que esta semelhança foi determinada por terem ambos grupos participado de um mesmo processo de cisão. Como meta suplementar procuraremos verificar até que ponto esta separação faz parte da memória tribal. Assim, este trabalho se constituirá de duas partes principais: uma de verificação metodológica da validade (ou não) da utilização dos dados que nos são transmitidos pela tradição oral; e a demonstração de um fato empírico bastante comum, ou seja a ocorrência de cisão entre dois grupos Tupi.

Antes de passarmos ao corpo principal de nosso trabalho devemos fazer algumas considerações de ordem metodológica. O estudo de um processo de cisão de dois grupos tribais ainda existentes não deixa de ser, também, um problema relacionado com a mobilidade espacial destes índios. Seria fácil demonstrar a existência da cisão se pudéssemos acompanhar o deslocamento dos dois grupos dentro de um esquema espacial e temporal, de forma que pudéssemos atingir um determinado momento em que ambos estariam situados numa mesma posição geográfica, sob uma mesma denominação tribal (2). Uma demonstração deste tipo, entretanto, é possível somente em raríssimos casos, porque são poucas as possibilidades que temos, em determinadas áreas, de obter informações a respeito do deslocamento das populações indígenas. Dados deste tipo geralmente só podem ser conseguidos através de duas fontes: a) descoberta de novos documentos, tais como relatórios oficiais, relatos

(2) Um exemplo bem sucedido de uma demonstração deste tipo pode ser encontrado em «Some Crucial Distinction in Central Brazilian Ethnology», por David Maybury-Lewis, in *Anthropos*, 1965.

de viagens, etc., o que, levando em consideração a área onde estão situados os Suruí e os Akuáwa-Asurini, chega a parecer uma utopia; e b) a informação obtida pelo pesquisador, diretamente dos indígenas (cf. Swanton e Dixon, 1914:377). Ficamos então restritos à utilização do segundo caso. E é a discussão da validade da utilização deste tipo de informação que constitui a nossa tarefa.

Quando em 1914 John Swanton e Roland Dixon pretenderam reconstruir em sua "Primitive American History" o movimento migratório de 18 grupos tribais norte-americanos, utilizando-se de informações obtidas através dos próprios índios, foram alvos de pesadas críticas. Entre os que mais criticaram esta abordagem destacava-se Lowie, que afirmou ser mais seguro a utilização de dados obtidos através dos trabalhos lingüísticos, arqueológicos do que conferir grande importância às tradições nativas (Lowie, 1915:598).

Goldenweiser se opôs a Lowie quando afirmou: "Uma evidência pobre é uma pobre evidência, mas não deixa de ser uma evidência, na medida em que existe a possibilidade de ser realmente considerada como tal, o que pode ser verificado da frequência de acôrdo entre tal evidência e uma outra considerada de alto mérito" (1915:763). Estes argumentos foram replicados por Lowie (1917) que disse: "Se não aceitamos a patologia nativa como contribuição para nossa patologia... por que devemos considerar a história primitiva em igualdade com a nossa ciência histórica?" E acrescentou que em história o nosso dever é o de determinar objetivamente os fatos e, por isto, recusa aceitar o homem primitivo como dotado de senso ou perspectiva histórica, ao afirmar que a descrição de um acontecimento por um "selvagem" é igual a visão que um camponês europeu, analfabeto, pode fazer da primeira guerra mundial, apenas através da observação direta (Lowie, 1917:206).

Temos que convir que Lowie — a quem devemos uma incomensurável contribuição para o desenvolvimento da Antropologia — utilizou-se aqui de uma argumentação bastante falha. Isto porque o conhecimento de um evento é tanto maior quanto mais plena fôr a participação consciente do observador no fato. Assim não resta dúvida que o grau de participação de um camponês iletrado nos problemas políticos da Europa é muito menor que a de um indígena num conflito tribal.

Insistindo na falta de perspectiva histórica por parte do homem primitivo, Lowie critica também a seleção feita por este dos fatos que considera como importantes, alegando que atribui demasiada importância aos incidentes mais triviais e acrescenta: "Existem poucos acontecimentos que podem ser considerados tão importantes como a introdução do cavalo na América; o que ocorreu num período recente (...). Apesar disto, descobrimos que os Nés Percé têm uma explicação totalmente errada para o fato, enquanto os Assiniboine correlacionam a criação do cavalo com o herói mítico cosmogônico" (idem, 206). E poucas linhas depois: "Falhei em descobrir qualquer informação sobre a visita de Clark e Lewis, mas encontrei uma história pu-

ramente mítica sobre uma disputa entre o lobo, como pai dos índios, e o "homem de ferro", o pai dos brancos" (Idem, 207). Acredito que apenas a transcrição destes trechos de Lowie são suficientes para demonstrar o caráter etnocêntrico dos mesmos e basta para revelar a invalidade de sua crítica pelo menos da maneira como foi formulada. Mas, é interessante notar que a seleção dos fatos históricos mais importantes, entre uma série de acontecimentos, é uma característica cultural e os critérios que determinam esta escolha só podem ser determinados pelo antropólogo quando este tem uma compreensão bem nítida da sociedade. Os estudos destes mecanismos seletivos constituem inegavelmente uma tarefa que pode e deve ser realizada pelos que utilizam das técnicas de "ethnoscience", mas não constitui um objetivo deste artigo. Por outro lado, Lowie não definiu bem o que considera realmente como um período decente e, também, não cogitou em saber se os seus critérios de tempo podem ser transferidos para os Nés Percé ou Assiniboine.

O procedimento acima de Lowie está francamente em contradição com Evans-Pritchard e Kroeber que concordam ser a característica fundamental do método histórico não uma simples relação cronológica dos eventos, mas uma integração descritiva dos mesmos. E isto explica porque um fato mais recente pode ser relegado a um plano secundário em relação a um outro mais antigo, bastando que este seja considerado mais importante para integrar a explicação que determinada sociedade tem de si mesma (3).

Uma outra falha de Lowie consistiu, então, em não tentar compreender a história (4) como um elemento de uma outra sociedade e assim ser necessária ser "traduzida" para a sua cultura. É isto que fazem constantemente os historiadores (Evans Pritchard, 1950:122). O que não é possível é tentar achar uma distinção entre os métodos e objetivos da História e os da Antropologia, quando a diferença fundamental entre estas duas ciências humanas é essencialmente técnica: uma consiste no estudo indireto de uma sociedade, através de documentos, e a outra num estudo direto, graças à observação participante (idem). Em outras palavras, as duas possuem um mesmo objeto e um mesmo método, mas se distinguem apenas pela escolha da perspectiva complementar: a história organiza os seus dados em relação às expressões conscientes; a etnologia, em relação às condições inconsciente d a vida social (Levi-Strauss, 1958:24-25). Esta preocupação com o mesmo objeto de estudo é que faz com que a História e a Antropologia sejam consideradas duas disciplinas indissociáveis.

(3) «A história é o movimento pelo qual uma sociedade revela a si mesma o que ela é», Dumont, citado por Evans-Pritchard, 1961:56.

(4) Usamos o termo história no sentido que é utilizado por Evans-Pritchard (1950:121): ... «é a parte da tradição consciente de um povo e é operativa em sua vida social. É a representação coletiva dos eventos distintos do evento em si mesmo. É o que os antropólogos sociais chamam de mitos. Os antropólogos funcionalistas consideram a história neste sentido, usualmente uma mistura de fato e fantasia, como altamente relevante para o estudo da cultura da qual faz parte».

Então, resta uma pergunta: por que as palavras de Lowie encontraram tanta ressonância e muitos antropólogos têm evitado a História como um terreno proibido à Antropologia? A resposta é aparentemente simples: foi a má utilização dos métodos históricos pelos evolucionistas e difusionistas que causou aos demais pesquisadores uma verdadeira repulsa pela história, mas devemos acrescentar que esta aversão somente tem significado quando não consiste numa crítica à ciência histórica propriamente dita, mas sim a uma má história (cf. Evans-Pritchard, 1961:47).

Outros antropólogos, por outro lado, embora não tenham negado a validade da utilização do método histórico, o têm evitado considerando as dificuldades de seu emprêgo e acreditamos que o ponto crucial da questão encontra-se exatamente na superação destas dificuldades. O conhecimento dos obstáculos ao uso desta abordagem no estudo das sociedades primitivas é, pois, um primeiro passo para a "definição de um método onde o campo de aplicação será sem dúvida limitado pelas condições excepcionalmente desfavoráveis em que trabalha o etnólogo, mas de que se pode esperar alguns resultados" (Levi-Strauss, 1958:10). Dêste modo, considerando as dificuldades do trabalho etnológico, não compreendemos porque deveríamos deixar de lado uma fonte de informações tão importante como a tradição oral, que entre os povos ágrafos corresponde efetivamente à história.

Não importa, no momento, que as opiniões referentes à tradição oral se dividam entre aqueles que consideram a sua validade, sustentando que ela sempre tem um núcleo de verdade, e os que a consideram prejudicada pelas alterações e falsificações sofridas no decorrer do tempo. Um método de utilização eficiente deve prever estas distorsões, da mesma forma que os estudos dos mitos estão preparados para interpretar e compreender as diversas variações do texto. Por isto é oportuno lembrar a observação de Vansina (1961:7-8) que a tradição oral não deve ser usada isoladamente e sim deve ser relacionada com a estrutura política e social do povo que a preserva, comparada com as tradições dos povos vizinhos, e ligada às indicações cronológicas das genealogias e dos conjuntos de ciclos de idades, dos contatos documentados com outros povos, de fenômenos naturais datados tais como fome, eclipses e achados arqueológicos. Para a compreensão de um povo primitivo, onde são incomensuráveis as dificuldades de comunicação entre o informante e o pesquisador, a verdade científica é uma meta que se atinge pela soma de pequenos caminhos. O antropólogo social, que vê a sociedade como um conjunto complexo de partes interrelacionadas, tem frequentemente de utilizar de recursos que lhe são fornecidos ora pelo estudo do sistema de parentesco da sociedade, ora pelo conhecimento de seu tipo de economia, ou por informações que lhe podem ser fornecidas pela lingüística, arqueologia, genética, etc. Assim, os dados ainda que incompletos da história tribal seriam altamente valiosos e poderiam ser mais úteis quando suplementados, de uma certa forma, pelos estudos comparativos.

O método comparativo foi criticado por Boas (1896) por ter adotado uma posição independente do método histórico. Boas então sugeriu à Antropologia a execução de duas tarefas: a) a reconstrução da história de povos ou regiões particulares, e b) a comparação social de diferentes povos, cujo desenvolvimento seguem as mesmas leis. Insistiu também na necessidade de ser comprovada, antes de tudo, a possibilidade dos dados de serem comparados entre si. E propôs, em lugar do método comparativo puro e simples, a comparação dos resultados obtidos através dos estudos históricos das culturas simples e da compreensão dos efeitos das condições psicológicas e ambientais. Quanto à possibilidade de comparação entre as duas sociedades em aprêço, parece-nos não existir nenhuma dúvida, esta pode ser classificada entre as que Fred Eggan denomina de "pequena escala", isto é, as que se referem a culturas relativamente homogêneas e que podem ser controlada pelos fatores históricos e ecológicos (1954:111).

A utilização de diversas fontes de informação proporciona ao pesquisador duas vantagens principais: a possibilidade de dispor de uma maior soma de dados e esperar que estes possam se controlar mutuamente. Assim evitáramos que a nossa dificuldade em compreender os mecanismos históricos do grupo pudesse nos conduzir a um erro que pode ser induzido pela própria tradição do mesmo. Exemplificando, a tradição dos Apinayé diz claramente que a tribo veio de Leste, desligando-se de um grupo tipicamente Timbira, os Krikрати, mas os dados etnográficos indicam o contrário, uma vez que está bem clara a sua relação com os grupos Kayapó, do Oeste (cf. Da Matta, 1967:134). Caberia, então, ao pesquisador perguntar por que esta inversão.

A próxima etapa de nossa tarefa consistirá, então, na tentativa de compreender o passado, através dos testemunhos de nossos informantes atuais. Em outras palavras, saber até onde, utilizando das informações dos membros da sociedade tribal, podemos atingir o passado através do presente.

## 2. A TRADIÇÃO ORAL

Durante toda a nossa permanência entre os Suruí ouvimos constantemente referência a um outro grupo tribal que estaria, ainda, vivendo na mata, sem qualquer contato com os civilizados. Este grupo seria o resultado de uma cisão, após um conflito ocorrido numa época relativamente recente e que chegou, acidentalmente, ao nosso conhecimento quando elaborávamos uma genealogia, na qual constava o nome de um homem chamado Tairaño. Contou, então, o nosso informante que Tairaño, que era filho de Kuarúo, pertencia ao clã Karajá (5) tendo abandonado a tribo quando foi flechado na mão por Saunamaria (do clã Saopakania). Este praticou a agressão contra

(5) Os Suruí estão divididos em cinco clãs patrilineares: Koati-Arúo, o detentor da chefia, Pindawa, Ywira, Saopakania e Karajá.

Tairaño e seu pai Kuarío, ajudado por Hapikã e Ikatú, ambos também do clã Saopakania. Após este acontecimento, Ikatú e Saonamaria foram mortos por Tiguá, um homem do clã Karajá. Estes fatos prosseguiram com o assassinato de Tatawira-Pukú, praticado por Ipirá. Sahí, do clã Koati, matou a Ipirá e obrigou os demais Karajá a partirem rumo ao leste, em busca do Poronó (rio grande). Segundo os nossos informantes os motivos que determinaram a eclosão do conflito foi o roubo de uma mulher Karajá, praticado por Tatawira-Pukú, que roubou Ipewia, esposa de Monariã, que posteriormente voltou a residir com os Suruí que conhecemos, e a cuja descendência pertencem os indivíduos do grupo Karajá, atualmente existentes.

A partir destas informações tomamos como hipótese de trabalho a possibilidade de encontrar entre os Akuáwa-Asurini uma outra versão destes conhecimentos, que nos pareciam ser os que determinaram a separação dos dois grupos. Entretanto, isto não ocorreu. Conseguimos entre os Asurini apenas algumas narrativas relacionadas com os conflitos e assassinatos que ocorreram no máximo há 30 anos e, a grosso modo, algumas diversidades culturais existentes entre os dois grupos indicam uma separação anterior a época da ocorrência destes homicídios. Além disto, não existia entre os nossos informantes ninguém capaz de recordar algum fato, que lhe fôra transmitido por seus pais e avós, que pudesse ser relacionado com o processo que investigávamos. Todos, entretanto, podiam recordar numerosos casos de cisões ocorridos recentemente. Assim ficamos colocados diante de duas barreiras intransponíveis: a do esquecimento provocada pelos efeitos dramáticos de um processo depopulacional que reduziu a idade média da população para 23 anos (considerando apenas os adultos do sexo masculino), agravada pelo fato de terem vivido os oito últimos anos anteriores a nossa visita na mais completa desorganização do ponto de vista tribal (6); e a barreira imposta pelas próprias características segmentárias da sociedade Akuáwa-Asurini — a que nos referiremos posteriormente — que faz com que o processo de cisão seja considerado como algo tão comum, que perde a sua importância gradativamente no decorrer de um tempo bastante curto.

Retornando aos Suruí, o diagrama 1 mostra a relação de parentesco dos envolvidos nos acontecimentos narrados há pouco e os nossos informantes atuais. O diagrama nos permite calcular que os fatos ocorreram provavelmente na última década do século anterior, o que nos levou a tomar em consideração um texto de Coudreau:

“Há cinco ou seis anos, na direção do Prata, num lugar chamado Arara, uns quarenta índios desconhecidos, homens, mulheres e crianças, mostraram-se rapidamente. Eles fizeram compreender, por sinais, que tinham viajado durante uma certa quantidade de dormir e que vinham duma região de

(6) Além de passarem a viver, não mais em aldeias, mas num Posto Indígena, durante um certo período estes indígenas foram traídos por um regional e perambularam pela região, assaltando roças e mendigando (cf. Larala, 1967-a:35).

campos. No ano seguinte, estes mesmos índios voltaram a aparecer. Familiarizaram-se um pouco. Olhando os bois eles disseram que encontraram algumas vêzes estes animais em seus campos. Conjecturaram-se que estes índios vieram da região nascente do Apinajé, ou além, porque nos anos procedentes alguns bois das pequenas fazendas deste ribeirão haviam extraviado e não mais reapareceram. Nesta segunda viagem, os misteriosos índios pareciam fatigados, doentes, mostrando alguns ferimentos recentes produzidos por flechas: pareciam vir da guerra, mais como fugitivos do que como vencedores" (Coudreau, 1898:79).

Como Coudreau e seus acompanhantes podiam facilmente identificar os outros índios da área, é bem provável que estes índios poderiam ser os Suruí. Esta suposição é reforçada pela localização onde se deu o encontro citado por Coudreau que é coincidente com a área habitada pelos Suruí. É verdade que não podemos identificar nenhum local com o nome de Prata, mas é bem conhecido o local denominado Arara, um pouco abaixo da cachoeira de Mãe Maria, onde deságua o igarapé também denominado Arara que corre quase paralelamente ao Apinajé, da cabeceira do qual os moradores do Burgo Agrícola de Itacaiunas (hoje Marabá) supuseram ter vindo os índios. É interessante, também, notar que a nascente do Apinajé dista apenas cerca de 10 quilômetros, em linha reta, da atual aldeia dos Suruí, situada entre as cabeceiras dos igarapés Sororozinho e Gameleira.

Tomando esta hipótese como verdadeira, como acreditamos que seja, e os fatos constatados entre os Akuáwa-Asuriní, temos forçosamente que afastar a possibilidade dos acontecimentos narrados pelos Suruí referirem-se a cisão de seu grupo com os Akuáwa-Asuriní. Isto seria suficiente para interromper o nosso trabalho, se não contássemos com outros dados. Dados estes que são mais importantes quando passamos a considerar a separação existente entre os dois grupos como resultado não de um processo simples de cisão, mas como o produto de múltiplas segmentações. As diversidades existentes na organização social de ambos indicam que a separação foi mais remota do que supúnhamos inicialmente e que ambos tiveram tempo suficiente para seguirem dois caminhos diversos, a partir de um mesmo ponto. Mas dentro do grande complexo cultural Tupí estas diferenças são insignificantes e daí a razão de nosso trabalho.

Segundo a tradição oral do grupo, os índios Suruí, originários talvez da região do Xingú, ao atravessarem um grande rio, que hoje identificam como sendo o Vermelho, sofreram um ataque aniquilador por parte dos índios Kayapó. Os sobreviventes atingiram o Araguaia, onde por algum tempo tiveram aldeia numa região de campos no lugar hoje denominado Santa Cruz. Foi então que praticaram uma série de raptos de mulheres de um outro grupo, a que denomina Karajá. Estes roubos resultaram numa série de conflitos que os obrigou a abandonarem as margens do grande rio e se internarem na floresta, onde até hoje permanecem. Tudo parecia indicar, a princípio, que



êstes outros índios eram realmente os Karajá, que hoje habitam a ilha do Bananal, ou o seu ramo norte, os Xambioá. Entretanto é muito difícil fazer uma afirmação segura a êste respeito, devido ao costume entre os Tupí de denominarem os seus adversários por palavras depreciativas, no caso Karajá (macaco). Além disto, como vimos no episódio que faz referência ao grupo Karajá, as personagens envolvidas possuíam todos nomes Tupí, e está bem claro que todos pertenciam a um grupo mais inclusivo.

Podemos agora concluir que a separação entre os Suruí e os Akuáwa-Asurini processou-se, na verdade, antes da travessia do rio Vermelho, quando ambos habitavam o Oeste, provavelmente próximo às margens do Xingu. Com referência aos Akuáwa-Asurini não há dúvida que atingiram a região de Tucuruí procedente do Oeste e, ainda hoje, índios agressivos aparecem na região de Altamira com as mesmas características dos Akuáwa-Asurini.

Além disto, é somente no final da década de vinte, que se torna mais notada a presença dêstes na margem esquerda do Tocantins, quando se registram os primeiros conflitos interétnicos (cf. Laraia, 1967:32).

A admissão da ocorrência de um processo de múltiplas cisões leva-nos forçosamente a admitir a possibilidade da existência de outros grupos Tupí, na região compreendida pelos Xingú e Tocantins. E, na verdade, podemos constatar a existência apenas dos Parakanân, grupo ainda isolado, habitando praticamente a mesma área que fôra partilhada pelos Akuáwa-Asurini. Um outro grupo é o dos chamados Asurini do Xingu (cf. Niemuendajú, 1948:225). E, através de informações verbais obtidas de outros pesquisadores e de missionários, temos cada vez mais a convicção da existência de uma tribo Tupí, constantemente hostilizada pelos Xikrin, nas cabeceiras do rio Itacaiunas. E sempre existe a possibilidade de que muitos dêstes pequenos segmentos que se destacaram de um grupo maior continuem, ainda, completamente ignorados; tenham se exterminado através de um contágio indireto de doenças transmitidas pelos civilizados; ou tenham sucumbido diante dos ataques constantes dos Kayapó.

Em suma, a tradição oral no caso presente propiciou poucas informações sobre o desenvolvimento do processo de segmentação entre as duas sociedades estudadas, mas confirmou por outro lado a ocorrência dêste processo. E da maneira que o faz, demonstra compartilhar, em parte, os métodos da história própria dita. Somente que ao invés de procurarmos documentos somos levados a procurar testemunhas, levando porém de antemão a desvantagem de que estas são mais frágeis e perecíveis do que os primeiros. Basta a eclosão de uma guerra ou epidemia para que uma grande parte das narrativas se percam para sempre. Enquanto a história pode descobrir nas ruínas das cidades conflagradas os documentos que lhes são necessários. Assim, é necessário antes de mais nada, contar também com o acaso. Do mesmo modo que encontramos dois grupos, onde o contato inte-

rético contribui enormemente para a diminuição do conhecimento de sua tradição oral, pode ocorrer a um etnólogo alcançar uma sociedade, num dado momento, onde exista presente a memória de toda uma sequência de acontecimentos importantes para a solução de um dado problema. O antropólogo contaria então com a sua pedra de roseta, que tornaria mais fácil a sua tarefa. Caso contrário, só resta uma alternativa: a de tentar decifrar o seu enigma através dos estudos comparativos.

### 3. ANÁLISE COMPARATIVA

Os dois grupos tribais Tupi, Suruí e Akuáwa-Asuriní, serão agora os objetos de uma análise comparativa cuja finalidade é a demonstração da validade da hipótese central de trabalho: a origem comum dos povos, numa escala temporal relativamente recente quando considerada dentro do quadro geral das segmentações que resultaram nas diversas sociedades Tupi. A escolha destes itens constitui o nosso primeiro problema e expressa implicitamente as limitações determinadas pela disponibilidade de dados passíveis de comparação. Pautamos, em parte, o nosso procedimento segundo a orientação estabelecida por Fred Eggan (1950) quando afirmou que a fim de que o estudo comparativo de fenômenos sociais correlatos numa série de tribos possa ser válido é necessário fazer primeiramente as comparações entre fenômenos que pertencem a mesma classe ou tipo.

Por outro lado, foi com Murdock (1949) que se estabeleceu o hábito de orientar a comparação de grupos tribais mediante, inicialmente, a sua classificação dentre onze tipos mais inclusivos de organização social, obtidos pelas combinações de seis variedades de termos de primos e quatro regras de descendência. Com isto esperava-se ser possível conhecer algumas das características de grupo, a partir do simples conhecimento do seu tipo de organização social. Mas, concordamos com Needham (1962:174) ao contestar a validade das características da organização social de um grupo apenas pela sua classificação em um dos tipos elaborados por Murdock, demonstrando que terminologias de parentesco com formas praticamente equivalentes. Por isto, ao fazermos a comparação dos dados relativos a organização social utilizaremos em parte do tipo de classificação preconizado por Murdock, mas conscientes de sua limitação e tentando estabelecer as bases para atingir as generalizações mais úteis através da identificação de diversas variáveis.

A inexistência de informações etnográficas sobre estes dois grupos levou-nos também a incluir nesta comparação dados relativos à cultura material. A nossa intenção, além das vantagens objetivadas pela facilidade de comparar materiais concretos, foi a de fazer uma pequena documentação de traços da cultura destes povos, que estão sob o impacto de uma mudança muito mais rápida do que a infligida aos seus aspectos organizacionais.

a) *Cultura Material*

Foi a semelhança de seus objetos que primeiro chamou a atenção para a proximidade cultural entre os Suruí e Akuáwa-Asurini, razão pela qual escolhemos este item para iniciar a nossa comparação. É verdade, porém, que sempre que compararmos vários grupos Tupi é possível encontrar uma aparente uniformidade em diversos de seus aspectos materiais, mas estas semelhanças não são absolutas. A amplitude da distância que guardam entre si marca a maior ou menor proximidade entre os grupos. Entre os Asurini e Suruí existem diferenças que são, entretanto, insignificantes quando comparadas com qualquer outro grupo Tupi.

Dois aspectos importantes da cultura material Tupi deixam de constar do nosso trabalho: a cerâmica, cuja fabricação já fôra abandonada na época de nossa estada entre eles, substituída que foi rapidamente por objetos de alumínio ou matéria plástica; e os adornos plumários, encontrados ainda entre os Suruí, mas praticamente inexistentes entre os Akuáwa-Asurini (7). Quanto à cerâmica, informações colhidas junto a mulheres que ainda eram capazes de confeccioná-las, confirmaram a sua semelhança com o tipo comum encontrado entre os Tupi.

*A aldeia* — Os Akuáwa-Asurini foram pacificados quando, pressionados por índios inimigos, procuraram o Pôsto de Atração Indígena Trocará. Por esta razão, ninguém viu suas aldeias e as descrições que conseguimos foram sempre muito vagas. Tudo indica, porém, que possuíam diversas pequenas aldeias, constituídas às vezes por uma única grande casa, onde viviam todos os membros de uma família extensa. A maioria dos habitantes do Pôsto pertenciam a uma de duas aldeias: Itotawa, próximo a um rio que denominam de Paranoawé; e Ithoa, que os próprios índios traduzem para cachoeira grande. Além destas temos indicações de cinco outros grupos locais, cuja localização é definida por informações tão vagas como as que seguem: “no Pakajá”; “longe, no caminho do Pakajá”; “mais perto, no caminho do Pakajá”; “para lá (indicam o sul), no caminho do Pakajá”.

Os Suruí, por outro lado, possuíam uma aldeia que, em 1961, ainda mantinha os seus aspectos tradicionais, mas que encontramos completamente modificada em 1966. A Okara (palavra que usam para denominar a aldeia) que primeiro conhecemos possuía 3 grandes casas, dispostas em forma de *u*. Entre elas existia o espaço destinado ao pátio, onde se desenrolava toda a vida cerimonial. A maior de todas as casas era construída sem paredes e com teto de duas águas, mas com a altura nitidamente superior a dos civilizados da área. Pertenciam ao antigo chefe, cujos restos mortais foram enterrados em seu interior, tendo sido então abandonada. Voltou, entretanto, a ser reocupada, durante a nossa permanência, após uma grande cerimônia

(7) A característica mais importante dos enfeites plumários entre estes dois grupos é, sem dúvida, a predominância de cocares do tipo denominado «radial».

religiosa. Antes disto, todos os 40 habitantes residiam numa casa de forma elíptica com paredes até o chão, muito semelhante a dos Karajá, tendo apenas uma pequena porta em cada uma das suas extremidades. Uma terceira casa, semelhante à primeira, era destinada à fabricação de farinha e era ali que se guardavam vários objetos. Além disto, era possível, ainda localizar as estacas de três outras casas, que tinham sido as residências dos clãs Koati, Sapakaonia e Iwyrá. Não existe nenhum indício de "casa dos homens" mas construiam casas cerimoniais para a realização de alguns rituais. Apesar de ser um grupo Tupi, em muitos aspectos semelhantes aos Tupinambá, e viverem temerosos de um hipotético ataque dos Kayapó, não possuíam nenhum sistema de defesa, como paliçadas ou armadilhas, tais como os referidos pelos cronistas do século XVI.

*Armas* — Apesar de possuímos tacapes (8), é realmente no arco e na flecha que estes índios mais confiam em suas atividades guerreiras e, também, para o exercício da caça e pesca. Os seus arcos, confeccionados em paxiúba, diferem dos outros grupos Tupi principalmente pela sua pequena dimensão (Akuáwa-Asurini, 1,78, Suruí, 1,33 e Asurini do Xingú, 1,62 (9) quando os demais preferem arcos de maiores dimensões (Guaiki, 1,80, Parintintin, 1,82, Sirionó, 2,43, Kamayurá e Aweti, 2,30 e Urubú, 2,00). Além disto ao contrário dos outros grupos que possuem arcos com uma secção semi-circular, os arcos das sociedades em estudo, apresentam um corte do tipo côncavo, isto é, convexo em seu lado exterior e plano em sua parte interior, sendo que os dos Suruí são mais acentuadamente planos dos que os dos Akuáwa-Asurini. A largura dos arcos é na sua maior dimensão de 41 mm. para os Asurini e 40 para os Suruí. Tanto a extremidade inferior como a superior apresentam-se ligeiramente lancetadas, possuindo um pequeno enclive para o suporte da corda. Esta é enrolada ao meio com a parte que sobra do laço inferior, subindo perpendicularmente pela parte externa do arco. Entre os Akuáwa-Asurini, junto à amarração média do arco, existe um segundo enrolamento de fios de algodão pintados de urucum, o que não ocorre entre os Suruí. É esta, além da dimensão, a única diferença acentuada entre os dois arcos.

Quanto às flechas, persistem as mesmas tendências: uma semelhança entre si e acentuada divergência das encontradas entre os outros grupos Tupi. O comprimento total das flechas atinge uma dimensão média de 1,25 m. para os Akuáwa-Asurini e 1,00 para os Suruí. As construídas para as atividades guerreiras e caças de animais de grande porte têm a ponta de bambu lanceolado, atingindo somente esta parte 39 cms. entre os primeiros e 25 cm.

(8) Os tacapes (iwirapema) Suruí e Akuáwa-Asurini são bastante semelhantes aos dos antigos Tupinambá.

(9) Os dados referentes aos chamados Asurini do Xingú são de autoria de Curt Nimuendajú (1948). Embora, tenham transcorridos 22 anos da publicação do *HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS*, em nada foi aumentado o conhecimento desses índios, ainda arredios.

entre os segundos. Além deste tipo possuem flechas com ponta de ossos (macaco ou veado), de forma a constituir um arpão, mais utilizada na pesca, e uma outra de ponta de pau preto, com ligeira serrilhação, utilizada para a caça de pequenos animais e aves. Neste último caso é adaptado uma cruzeta de pequenos cavacos, que impedem o projétil que erra o alvo de se fixar aos troncos de árvores, possibilitando assim a sua recuperação. Entre os Suruí foram encontradas flechas com ponta de ferro que imitam, pela sua forma, as fabricadas de taquara, e por isto recebem a mesma denominação.

A incrustação da ponta de taquara na haste da flecha difere entre ambos. Os Suruí cortam a extremidade inferior da taquara de forma a constituir um pequeno cabo que é enfiado dentro da haste, propriamente dita, e ali é fixada por resinas vegetais e por um forte amarrilho de fios de algodão. Entre os Akuáwa-Asurini, um pedaço independente de maneira mais dura que a taquara e a haste é enfiada dentro desta e nela é fixada a ponta, utilizando-se um amarrilho simples com ambiras e cerol. O bambú da ponta tem também uma incrustação que é fixada na madeira independente e a esta graduada com cerol, reforçando assim a sua sustentação.

O tipo de emplumação das flechas dos Akuáwa-Asurini é principalmente o denominado em arco (*arched feathering*) semelhante aos dos Tupinambá, Parintintin, Yuruna, Tembê, etc., e que consiste na utilização de duas metades de penas que são amarradas, ligeiramente encurvadas, a haste por suas extremidades. O material utilizado no amarrilho consiste de fios de algodão e cerol. Mas, também, são encontradas entre eles flechas que tem emplumação costuradas, como ocorre entre os Suruí. Entre estes, duas pequenas metades de penas são costuradas à haste através de sete orifícios feitos nesta e são simultaneamente presas pelas suas extremidades. Emplumações deste tipo são encontradas entre os Aweti, Kamayurá, Kayabi, Urubú, etc.. Um outro tipo de emplumação utilizado consiste de duas penas inteiras, de arara ou papagaio, ligadas pelas pontas, com o mesmo procedimento do usado nas emplumações "em arcos".

*Atividades Agrícolas* — Tanto os Suruí como os Akuáwa-Asurini tem na farinha de mandioca (uí) o seu principal alimento e este vegetal ocupa grande parte de suas roças. Como alimentos secundários, dentro do plano agrícola, cultivam a batata doce, o cará, grande quantidade e diversidade de bananas, o milho e algumas espécies de favas. Dois outros produtos agrícolas tem grande importância, sem ser alimentícios: o fumo e o algodão; o primeiro por sua importância no ritual e o segundo na fabricação das rédes e tipóias.

Apesar de serem excelentes agricultores, se tomarmos em consideração outras tribos indígenas, não escapam das limitações impostas pela deficiência tecnológica e assim necessitam suplementar a sua dieta com a caça e a pesca. Praticamente, a não ser durante certos períodos de resguardo, não

tem nenhuma interdição alimentar com a maioria dos animais de caças, mas preferem sistematicamente os mamíferos de grande porte como a anta e o veado, além dos dois tipos de porcos selvagens: caitetú e queixada. Isto não impede o consumo de pequenos animais como cotia, paca, macacos, tatu, etc., somente fazendo restrições ao coati e aos répteis em geral. Mutum e jacu constituem as aves preferidas.

Entre os Suruí, os homens do clã Saopakania são considerados os melhores caçadores e esta atividade é praticamente interdita para os chefes, abrangendo neste caso os homens do clã Koati.

Como acontece com muitos grupos Tupi que habitam a floresta tropical a sua habilidade para a caça não encontra equivalência na pesca. Vivendo em áreas de pequenos igarapés limitam-se à pesca com timbó nos poções e os Akuáwa-Asurini, quando transferiram-se para a margem esquerda do rio Tocantins, encontraram grandes dificuldades em adaptar-se às técnicas neobrasileiras de pesca nos grandes rios. Assim todo o pescado consumido por eles, em 1962, foi obtido pelo encarregado do Pôsto, que tomando a si este encargo possibilitava a todos os homens adultos, na verdade muito poucos, o tempo necessário para se dedicarem à fabricação de farinha.

Em certas épocas do ano, a coleta tem grande importância. Assim a ocasião propícia é a das chuvas quando os frutos regionais amadurecem (açai, cupú, bacaba, jatobá, etc.) e quando os primeiros ouriços da castanha do pará começam a cair. Durante o período de seca esta atividade é bastante limitada e que quase restrita a procura, nos ôcos dos paus podres, do igôgo, uma larva de besouro, que é considerada como especiaria.

#### b) *Organização Social*

Quase não é necessário dizer sobre as dificuldades do estudo de uma sociedade altamente afetada por um processo depopulatório que chegou ao ponto de tornar praticamente inoperante a sua estrutura social, pela inexistência de indivíduos capazes de ocupar as posições sociais avaliáveis e cruciais para a operação do sistema (10).

O processo depopulatório além de afetar a concretização dos padrões ideais do comportamento, os têm modificado consideravelmente pelas deficiências que surgem transmissão cultural, solapada pela morte dos indivíduos mais velhos, ocasionando a perda irrecuperável de muitos aspectos do conhecimento tribal. Por estas razões, a nossa análise comparativa limitar-se-á apenas ao sistema de relações, a regra de descendência e ao matrimônio.

(10) Entre os Suruí o desequilíbrio demográfico entre os sexos, originados entre outras causas por uma epidemia de gripe, obrigou a uma sociedade, tradicionalmente poliginica, a adotar uma forma de pollandria. (Laraia, 1963).

*Sistemas de Relações* — Contentar-nos-emos aqui a apresentar uma lista de termos de referência (para Ego masculino) relativos às sociedades Suruí e Akuáwa-Asurini, seguida das equações que indicam as diferenças ou igualdades existentes entre os dois grupos. Estes termos serão analisados quando tratarmos do matrimônio. Deixaremos para um outro trabalho (a estrutura do parentesco Tupi), a comparação destes dois sistemas de relações com as das demais sociedades Tupi.

	<i>Suruí</i>	<i>Akuáwa-Asurini</i>
1. PP, Pm (11)	amosa	tamoyne
2. mP, mm	isarosa	isarike
3. P, IP	ina	towa
4. m, im	inea	ihya
5. Im	itotyra	itotyra
6. iP	isesêe	isasêe
7. I (mais velho)	ekeyra	tekeyra
8. I (mais novo)	tyruyra	tywyrá
9. i	henyra	henyra
10. FIm	itotyra?yra	itotyra?yra
11. fIm	itotyrasyra	itotyrasyra
12. Fip	isasêememyra	isasêememyra
13. fiP	isasêememyra	isasêememyra
14. F, FI	tirayra(siwá)	tas?ra
15. f, fi	acyra (ciaten)	tasyra
16. Fi	hekosara	hekosara
17. fi	hekosara	hekosara
18. FF, Ff, ff, ff	misamoina	hemominoa

Dos termos acima podemos chegar as seguintes equações correspondente a cada um dos dois grupos:

$$\begin{array}{ll}
 FIm \neq FiP & FIm \neq FiP \\
 fIm \neq fiP & fIm \neq fiP \\
 FIm \neq fIm & FIm \neq fIm \\
 FiP = fiP & FiP = fiP \\
 Fi = fi & Fi = fi
 \end{array}$$

(11) No decorrer deste trabalho utilizaremos as seguintes abreviaturas:

P = pai	IP = irmão do pai	IP = irmã da mãe —
m = mãe	im = irmã da mãe	Im = irmão da mãe
I = irmão	eI = espôsa, irmão	FI = filho, irmão
i = irmã	Ei = espôso, irmã	fi = filha, irmã
F = filho	E = espôso	FF = filho, filho
f = filha	e = espôsa	PP = pai do pai
etc.		

*Regra de descendência* — A existência de cinco clãs patrilineares entre os Suruí e de uma série de segmentos, entre os Akuáwa-Asuriní, formando pequenos grupos autônomos, é uma evidência para a constatação de uma regra de descendência unilineal entre estes índios, contrariando a tendência de alguns autores de classificar os grupos Tupi como possuidores de regra de descendência bilateral (12). Um outro lado bastante esclarecedor é a concepção biológica de descendência, que atribui ao homem todo o papel na concepção do filho, idéia esta que foi bem compreendida por Anchieta: "as mães não são mais que uns sacos, em respeito dos pais". A terceira evidência está expressa no mecanismo político da transmissão da chefia, como ocorre principalmente entre os Suruí. A chefia é hereditária e pertence exclusivamente ao clã Koaci. O direito de sucessão cabe ao filho mais velho do chefe, embora possa ser preterido pelo seu irmão, imediatamente mais novo, desde que exista um consenso tribal de sua incapacidade para o cargo (cf. Laraia, 1967b). A inexistência de filhos para um chefe torna o seu irmão o seu sucessor. Os Asuriní contudo, não possuem uma chefia tribal, tendo cada grupo local um chefe, escolhido segundo um critério de prestígio mais do que de hereditariedade. No tempo da pacificação, estes chefes lutavam entre si buscando uma hegemonia tribal, que jamais se concretizou. Mas, o princípio de transmissão de chefia por linha patrilineal aparece também em outros grupos Tupi, constituindo uma evidência de sua regra de descendência unilineal.

*Matrimônio* — Os Akuáwa-Asuriní são, como vimos, possuidores de termos de primos do tipo Sudanês, que distingue os primos paralelos dos primos cruzados e estes entre si e têm como matrimônio preferencial a união entre um homem e a filha da irmã de seu pai, o que determinou um tipo de troca bastante restrita. Assim, um homem do grupo A cede uma mulher de sua geração para um homem do grupo B, esperando receber em troca, na geração seguinte, uma mulher para sua linhagem. Em outras palavras, um homem cede uma irmã para uma outra linhagem, mas reivindica para um filho o direito sobre a filha do novo matrimônio. Este procedimento, que expressa o desejo de uma troca direta, não é satisfatória do ponto de vista da solidariedade do grupo, porque limitando o número de linhagens participantes do intercâmbio matrimonial, restringe a amplitude dos laços de parentesco afim nas gerações (cf. Needham, 1958:217). Além disto, a motivação da troca direta é frustrada, pelo menos emocionalmente, desde que aquele que cede sua irmã não é quem vai receber outra mulher na geração seguinte. Esta não é realmente uma solução desejável numa sociedade que considera a poligínia como fator de prestígio. Desta forma, um outro tipo de matrimônio preferencial com a *hekosara* (fi), aparece como uma antecipação de um sistema de reciprocidade e ciclo curto como satisfação de uma troca direta (Levi-Strauss, 1949:556).

(12) cf. entre outros Charles Wagley e Eduardo Galvão, «O Parentesco Tupi-Guaraní», in *Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, n.º 6, 1946.



Em ambas soluções persiste o caráter desfuncional deste sistema matrimonial, porque as trocas permanecem restritas apenas às duas linhagens, podendo provocar uma maior atomização do grupo tribal. Isto porque o matrimônio com a prima cruzada patrilateralmente somente reforça a solidariedade do grupo em sua forma prescrita (Needham, *idem*) o que não ocorre na sociedade Akuáwa-Asurini. Assim, o fracionamento do grupo não se dá em maior escala porque há dentro da sociedade um fator que dificulta a melhor interação da linhagem relacionadas pela aliança, tornando-as tão afastadas uma das outras como aquelas que ressentem de não participação do intercâmbio de espôsas. Este fator é o comportamento entre os membros do "grupo de sibling" que é caracterizado por uma forte amizade, o que determina uma responsabilidade de proteção à irmã, encargo que permanece mesmo após esta ter contraído matrimônio. Como são frequentes as rixas domésticas, e como estas degeneram em agressões físicas, as relações entre cunhados são bastante tensas e podem desencadear, como aconteceu diversas vezes, lutas entre os segmentos ligados por afinidade.

Podemos então, notar que mesmo entre duas linhagens associadas pelo intercâmbio matrimonial persistem dois tipos antagônicos de expectativas: um favorável, traduzindo os anseios de concretização da operação de troca em andamento, outro desfavorável extrapolando os problemas de ordem doméstica para o âmbito da linhagem.

Em resumo, a sociedade Akuáwa-Asurini caracteriza-se por condições de insegurança e instabilidade, determinada por um sistema matrimonial não funcional, o que não acontece, como veremos, entre os Suruí, onde predomina o matrimônio preferencial com as primas cruzadas bilaterais, apesar da existência de termos de primos do tipo Sudanês e não Iroquês como classificamos anteriormente (13).

O matrimônio preferencial com as primas cruzadas bilaterais é mais condizente com a terminologia de primos do tipo Iroquês, onde age como uma forma de troca direta que limita o intercâmbio a duas linhagens, desde que um homem casa com sua prima cruzada que estruturalmente pode ser, ao mesmo tempo, a filha do Im e da iP. Este tipo de matrimônio é próprio do sistema de duas seções, sendo que estes exigem mecanismos suplementares de manutenção da solidariedade. Mas, entre os Suruí, esta regra preferencial aparece dentro de uma terminologia sudanês, que no caso indica apenas uma ligeira preferência para a prima cruzada matrilateral. Este tipo de troca, entretanto, levaria o grupo a ter que utilizar de mecanismos que suplementem a solidariedade e eles aparecem quando consideramos a interdependência dos grupos nas relações de trabalhos e na participação em cerimônias mágico-religiosas.

(13) Em nosso livro **ÍNDIOS E CASTANHEIROS**, publicado em 1967, mas cujos dados referem-se ao trabalho de campo realizado em 1961, realmente cometemos este equívoco, corrigido pelas observações efetuadas, numa segunda etapa do trabalho em 1966.

O matrimônio avuncular aparece neste caso como uma forma de complementação, tornando mais amplas as perspectivas de trocas, sendo comum Ego ceder uma irmã para o irmão da mãe, retribuindo a sua união com a filha do irmão da mãe.

Quanto à forma de matrimônio é também comum entre os dois grupos a realização de matrimônios infantis, mais comumente entre um homem e uma menina. O comportamento ideal, entretanto, interdita as relações com uma jovem espôsa, até que ela tenha a primeira menstruação.

O divórcio é comum, ocorrendo frequentemente e facilmente, facilitado que é pela inexistência de qualquer sistema de "bride-price". E como forma secundária de matrimônio, ocorre também o levirato.

Somente entre os Akuáwa-Asurini existe o matrimônio de um homem com uma mulher e a filha desta, forma de poliginia habitualmente associada a uma regra de descendência matrilineal (cf. Levi-Strauss, 1958:137), mas que pode ser explicada dentro de uma sociedade patrilineal, desde que esta não seja de duas secções, e este evidentemente não é o caso dos Akuáwa-Asurini.

Em ambas as sociedades, a regra residencial foi, pelo menos num passado muito próximo, a patrilocalidade, fato este que comprovamos materialmente ao constatarmos a existência até recentemente de casas pertencentes aos diversos clãs, como observamos entre os Suruí.

### c) Sistema mágico-religioso

Como acontece na grande parte dos grupos Tupi, o herói mítico é Mahira, que é o ancestral comum de todos os Akuáwa (14). Para um jovem Akuáwa-Asurini foi Mahira que fez tudo: a terra, os homens, os animais, e foi também quem ensinou aos índios o uso do fogo, cultivar a terra, a tocar as flautas que as mulheres não podem tocar. Entretanto, este papel de "Ser Supremo" atribuído pelo jovem ao herói mítico nos parece já um resultado do contato, porque esta é uma preocupação difícil de ser encontrada nos mitos Tupi, com a exceção dos Apopokuvás (15). Ao fazermos esta observação, recordamos um mito que nos foi transmitido pelo xamã Asurini:

"A preguiça fez a água,  
Não havia água  
Mahira levantou o céu.  
Não havia terra,  
Mahira carregou a terra e a fez dura.

(14) Em 1966, ao pronunciarmos a palavra Akuáwa, os Suruí afirmaram ser esta também a sua denominação.

(15) No mito Apopokuva, a primeira missão do grande ancestral foi a separação do mundo natural do sobrenatural, preocupando-se com o princípio dos seres e coisas. Cf. Nlmuendajú, 1914.

O filho de Mahira caiu na terra,  
 Ia flechar o caitetú.  
 O caitetú veio rápido e fez cair o filho de Mahira.  
 Mahira zangou-se, fez caitetú virar jaboti.  
 A anta fez dura a terra".

Assim, mais do que o de Criador o papel do herói mítico foi o de romper a confusão inicial, estabelecendo uma ordem onde só havia o caos. Enquanto a desordem é representada entre os Apopokuva pelas trevas, entre os Akuáwa ela reside na mistura desordenada dos elementos. Mahira, antes de mais nada, teve que separar o céu da terra e tornar esta última bastante dura, o que fez com o auxílio da anta. E não é só desta vez que a anta coloca-se ao lado de Mahira, posteriormente quando "Tatorahoa" (literalmente, o grande tatú) lançou uma flecha para o céu, todos os bichos agarraram na mesma, querendo atingir as regiões celestes. Buscavam, então, o mesmo céu que Mahira separava a terra. A anta agarrou a flecha por último e esta perdeu a força e caiu. Foi então que todos os bichos viraram caças. Tatorahoa, que desta forma tentou romper a ordem estabelecida por Mahira, continuou vivo, mas mora debaixo da terra e é considerado mau.

Enquanto outros grupos Tupi, como Tenetehara e Urubú, possuem numerosos mitos a respeito de Mahira, entre os Asurini poucas informações podemos colher, isto talvez como resultado do processo de depopulação. Entre os Suruí, por exemplo, não foi possível encontrar a versão da primeira parte do mito acima, mas encontramos uma referente a segunda: "Taturahoa atirou uma flecha grande para o céu. Todos subiram na flecha, juntamente com Mahira. Pretendiam ir para o céu. Todos os bichos subiram. A flecha ficou muito pesada, quebrou então uma parte. Só Mahira subiu, os demais cairam. Agora todos os bichos viraram caças".

Esta última versão torna compreensível porque não colhemos entre os Suruí a versão do primeiro mito. O papel de Mahira é, então, muito mais passivo, enquanto entre os Asurini ele separa o céu da terra, entre os Suruí ele necessita da ajuda de Taturahoa para atingir o céu. Taturahoa não é entre estes índios considerados como uma entidade má.

Mas o fato de termos colhidos poucos mitos referentes a Mahira não diminui a sua importância, porque ele é sempre lembrado como o mais importante dos ancestrais. Os Suruí, que estão organizados num sistema clânico, têm um ancestral especial para cada um dos segmentos, mas estes descendem diretamente de Mahira. Somente os membros da clã Koaci é que diz ligado unicamente a Mahira.

A crença em Mahira é associada com a da sobrevivência da alma. Esta quando a pessoa ainda é viva denomina-se "owera", que sai do corpo enquanto a pessoa dorme e possibilita que esse seja invadido pelo "asonga",

espírito dos mortos, que provoca os sonhos. Os "asonga" são espíritos que vagam pela terra até que são chamados para o céu. Durante esta permanência andam pela floresta e podem ser vistos, o que pode tornar doente ou covarde quem tiver a infelicidade de os encontrar. Os "asonga" atingem o céu através da "itakuara" (grutas nas pedras), onde habita um tipo de espírito, os Karuara, que quando descontrolados podem causar doenças.

Os Karuara quando dominados pelos xamãs, os conduzem até a presença de uma "sawara" (literalmente traduzida como onça), espécie de espírito protetor dos xamãs. Este fato explica a recusa inicial dos Akuáwa-Asurini em matar onças (16). Entretanto, os nossos dados referentes aos Suruí não fazem nenhuma menção a este espírito, o que se deve talvez ao fato de não existir atualmente nenhum "pagé" entre eles. O último que foi realmente considerado como tal foi Musenai, "mourobixawa" (chefe) que morreu em 1960. Era quem defumava as pessoas estranhas que chegavam a aldeia e quem realizava as curas, utilizando da técnica de "chupar o bicho", após bafar uma grande quantidade de fumaça sobre o doente.

A técnica do xamanismo baseia-se no controle dos "Karuaras", que são atraídos pela fumaça dos "petinmaháoa" (17) e que o auxilia a retirar o "bicho" do corpo do doente. Karema é nome genérico dos "bichos" que são extraídos dos enfermos e uma de sua forma mais comum é a abelha. Um homem só se transforma em xamã através de um aprendizado, auxiliado por aptidões naturais que lhe são próprias. Existe entre os Asurini uma cerimônia que tem como finalidade a descoberta destas vocações. Chama-se "opetimo" (o que come tabaco). Inicia-se ao som das três flautas Asurini, que é tocada diante de uma casa no interior da qual todos permanecem, entoando uma canção, liderados pelo "pagé". Quando esta canção termina, inicia-se outra cantada somente por uma mulher, enquanto dois homens (os que vão participar ativamente da cerimônia) saem para fora, com chocalhos nos pés, e dançam. Enquanto isto o pagé continua com a sua canção que repete sempre que "a onça está no céu". Mais tarde, um outro homem ajunta-se aos dois primeiros. É então que o xamã surge trazendo um grande cigarro que é entregue a um dos homens, que é a figura central da cerimônia e representa a "sawara". Este aspira longamente a fumaça, tentando não expeli-la, mas tem que desistir quando é tomado por ânsias de vômito. Desta vez o candidato não conseguiu entrar em transe, ou "não conseguiu receber o Karuára", como explicou o xamã.

(16) «Sawara» aparece em alguns cantos xamanísticos, entoados pelo pajé Asurini, durante o ato de curar. Um deles diz:

«ase'en, motoka wetopá  
penóhli issewe  
porake sawara wenyroyhyma  
omowyne,  
isee enee we».

o que pode ser traduzido como: «eu falo para você ficar bom, eu fico de pé, você também, tocando no poraquê e na onça que são frios, eu canto para você».

(17) «petinmaháoa» é um longo cigarro, com cerca de 30 cms. de comprimento, que é utilizado em diversas cerimônias.

Uma outra cerimônia que presenciamos, desta vez entre os Suruí, é comum aos dois grupos. Os Suruí a denominam *Ahioáta*, enquanto os Asuriní a chamam simplesmente de *Asonga-rehe*. Realiza-se, anualmente, na primeira lua cheia, durante a queimada das roças, e a primeira providência consiste na construção de uma casa cerimonial, toda fechada com folhas de palmeira, no centro do pátio. Tokasa é o nome desta casa que representa a Itakuara e que durante a cerimônia é ocupada pelos Karuara. Durante toda a lua cheia os homens devidamente pintados participam de uma dança que se realiza do nascer do sol até cerca de duas horas depois e recomeça à tarde, com a mesma duração, até o pôr do sol. É então interdito aos participantes de deixarem a aldeia, por qualquer motivo, e não podem banhar-se nos rios e principalmente embrenhar-se na floresta. Somente determinadas pessoas podem participar da caça e podem ir ao igarapé buscar a água necessária, inclusive para o banho dos participantes. Foi durante esta cerimônia, quando o céu estava ainda embaçado pela fumaça da queimada, que o chefe Suruí nos mostrou a lua, rodeada por um grande círculo luminoso, dentro do qual aparecia ainda uma estrela, e afirmou que aquele era o "oporahái" (dança) de Mahira. E disse que a lua era seu pai, Musenai, que executava no céu o mesmo papel que ele realizava na terra. A estrela próxima à lua representava Moumarihã que tinha o mesmo papel de Wasai, a segunda pessoa em importância na cerimônia, e acrescentou que os homens dançavam dentro do círculo luminoso, enquanto as mulheres dançavam fora do mesmo. Realmente, como podemos observar pelo gráfico 1, a posição dos astros e do fenômeno de refração luminoso, era exatamente igual a dos participantes da cerimônia.

Durante os dias do "Ahioaiá", os homens afirmavam ter visto dentro da Tokasa o espírito de seus ancestrais. E uma das canções, entoadas no início e final de cada sessão, possuía um estribilho que era procedido pelo nome de todos os antepassados, cujos nomes ainda não tinham sido esquecidos. No último dia, pela manhã, os índios perguntaram-nos se tínhamos visto Musenai perto do sol e acrescentaram que todos os espíritos iriam embora levados pelos Karuára, rumo ao leste. A casa foi então desmanchada e o material jogado bem longe, no mato. Disseram-nos, ainda, que no leste a "Amana" (chuva), temerosa de encontrar com todos aqueles seres sobrenaturais, viria então para aldeia. Realmente, iniciava-se a estação chuvosa.

Esta cerimônia foi realizada também pelos Asuriní, um ano antes de nossa permanência entre eles. Nakawaé contou-nos como foi a cerimônia, exatamente igual a dos Suruí, por isso salientamos aqui apenas algumas diferenças: devido a sua situação de contato com os civilizados, preferiram construir a Tokasa, praticamente no meio de suas roças, longe do Posto Indígena; Nakawaé acrescentou que a fumaça do cigarro usado por ele (entre os Suruí, pelo chefe) ia até o céu, diretamente à Mahira. Disse, entretanto, que os mortos não descem até a Tokasa, mas do céu olham para o seu interior e ouvem o canto de seus descendentes.

A realização deste cerimonial quando os filhos entram em comunicação com os seus pais explica, de certo modo, a preocupação que têm estes índios de deixarem descendentes. Das atenções que estes dedicam aos antepassados parece depender a sobrevivência da alma. Mas os vivos não têm que se preocupar apenas com a alma dos mortos, mas sim também com os seus cadáveres. É necessário impedir que estes sejam profanados por seus inimigos e esta razão explica porque enterram os mortos dentro de suas casas, garantindo de uma forma extrema a inviolabilidade dos sepulcros (18).

#### 4. CONCLUSÃO

Ao iniciarmos o nosso trabalho verificamos a possibilidade de utilização da tradição oral como um instrumento válido para a Antropologia. Começamos por refutar os argumentos utilizados por Lowie para negar esta possibilidade.

Mas as dificuldades do aproveitamento isolado da tradição oral, especificamente em relação a nossa hipótese central — a participação dos dois grupos num mesmo processo de cisão, fez com que aceitássemos as sugestões de Vansina, recomendando o seu uso ao lado de outras técnicas, capaz de preencher as suas lacunas e controlar suas distorções. Por isto, passamos a concentrar a nossa ênfase sobre o método comparativo, tendo em vista que constava da memória do grupo vários processos de cisão, mas não exatamente aquele que procurávamos, cuja veracidade, entretanto, continuava a ser indicada por outros dados.

Graças a esta nova orientação foi possível continuar o trabalho, embora a análise inicial dos dados resultantes do estudo da tradição oral não tenha confirmado a nossa primeira hipótese de trabalho. Esta, como vimos, consistia na suposição de serem as duas sociedades estudadas o produto de um mesmo processo de cisão, que poderia ser expresso pela fórmula:

$$X = A + S$$

onde X seria o grupo inicial, de cuja divisão resultaria A, os *Akuáwa-Asurini*, e S, os *Suruí*. Afastada a hipótese da ocorrência de um processo simples de cisão, conseguimos graças ao método comparativo, e a partir de alguns dados suplementares obtidos através da tradição oral, substituir a hipótese inicial pela da existência de um processo múltiplo de cisões, onde X seria a somatória de um número indeterminado de grupos, entre os quais encontraríamos A e S.

(18) Entre os Tupinambá existia a crença de que o esmagamento do crânio do cadáver implicaria na sua morte eterna. Esta crença seria uma das razões porque os Tupi enterram os seus mortos dentro de casa ou no pátio da aldeia.

Podemos, então, classificar os dois grupos sob a denominação genérica de Tupi dos Tocantins, denominação esta um tanto arbitrária, tendo em vista as suas evidentes ligações com o Xingu. Mas a análise dos aspectos das suas culturas materiais, que demonstrou uma semelhança muito maior entre eles que entre quaisquer outras tribos Tupi conhecidas; o mesmo acontecendo com as suas atividades agrícolas, além do pouco que sabemos sobre as suas atividades mágico-religiosas indicar uma forte identidade, nos levaram a formulação desta classificação comum. É verdade que a sua organização social e política apresentam algumas distinções, que podem ser explicadas, contudo, em termos de arranjos organizacionais, determinados sem dúvida pelos diferentes eventos histórico-cultural a que foram submetidos.

## BIBLIOGRAFIA

- ARNAUD, Expedito — «Breve informações sobre os índios Asurini e Parakanã; Rio Tocantins, Pará», in *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.º 11, Antropologia, 1961. «A terminologia de parentesco dos índios Asurini», in *Revista do Museu Paulista*, nova série, vol. XIV, 105-119, São Paulo, 1963.
- BOAS, Franz — «The limitations of the comparative method in anthropology», in *Science*, N. S. IV, 901-908, 1896.
- COUDREAU, Henri — *VOYAGE A ITABOCA ET L'ITACAIUNA*, A. Lahure Imprimeur, Paris, 1898.
- DA MATTA, Roberto — «Grupos Jê do Tocantins», in *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*, vol. 2, Antropologia, Conselho Nacional de Pesquisa, Rio de Janeiro, 1967.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. — «Social Anthropology», in *Man*, n.º 198, 1950. «Anthropology and History» A Lecture delivered in Univ. of Manchester, in *ESSAYS IN SOCIAL ANTHROPOLOGY*, Faber and Faber, Londres, 1961.
- EGGAN, Fred — *SOCIAL ORGANIZATION OF THE WESTERN PUEBLOS*, University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1950. «Social Anthropology and the Method of Controlled Comparison», in *American Anthropologist* LXVI: 742-763, 1954.
- GOLDENWEISER, A. A. — «The Heuristic Value of Traditional Records», in *American Anthropologist*, XVII:763-764, 1915.
- LARAIA, Roque de Barros — «Arranjos Políandricos na Sociedade Suruí», in *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. XIV, 71-75, 1963. «A Fricção Interétnica no Médio Tocantins», in *América Latina*, vol. n.º 2, Rio de Janeiro, 1964. *ÍNDIOS E CASTANHEIROS* (livro em co-autoria com Roberto da Matta), Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1967a. «O Homem Marginal numa Sociedade Primitiva», in *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, vol. IV, n.º 1, Rio de Janeiro, 1967b.
- LEVI-STRAUSS, Claude — *LES STRUCTURES ÉLÉMENTAIRES DE LA PARENTE*, Presses Universitaires de France, Paris, 1949. *ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE*, Plon, Paris, 1958.
- LOWIE, Robert — «Oral tradition and History», in *American Anthropologist*, XVII, n.º 3, 597-599, 1915. «Oral tradition and history», in *Journal of American Folk-Lore*, XXX, 161-167, 1917. Reeditado em *Lowie's SELECTED PAPERS IN ANTHROPOLOGY*, Ed. Cora DuBois — University of California Press, 202-210, 1960.
- MAYBURY-LEWIS, David — «Some crucial distinction in Central Brazilian Ethnology», in *ANTHROPOS*, 1965.

- MURDOCK, George P. — SOCIAL STRUCTURE, The MacMillan Co, New York, 1949.
- NEEDHAM, Rodney — The Formal Analysis of Prescriptive Patrilineal Cross-Cousin Marriage», in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 14, n.º 2, 1958. «Notes on Comparative Method and Prescriptive Alliance», in *Bijdragen tot de Toelands en Volkenkunde*, vol. 118: 160-182, 1962.
- NIMUENDAJU, Curt — «Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apoccuva-Guarana», in *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, Berlin, 1914. «Indians of Upper and Middle Xingu», in *HANDBOOK OF SOUTH AMERICAN INDIANS*, vol. 3, Bureau of American Ethnology, Washington, 1948.
- SWANTON, John R. e DIXON, Roland B. — «Primitive American History», in *American Anthropologist*, XVI, 376-412, 1914.
- VANSINA, J. — «De la tradition orale, essai de methode historique», in *Musee Royal de L'Afrique Centrale, Série in 8.º — Sciences Humaines*, n.º 36, 1961.