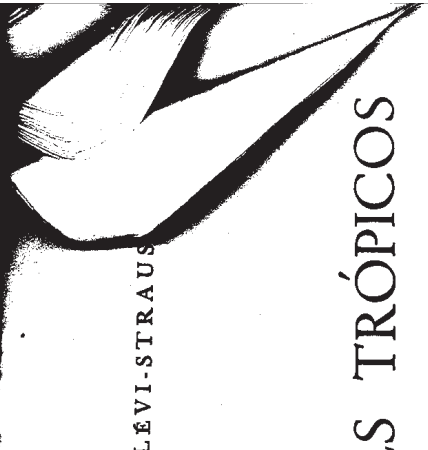




C. LÉVI-STRAUS

# TRISTES TRÓPICOS

TRADUÇÃO DE  
WILSON MARTINS  
revisada pelo autor

EDITORA ANHEMBI LIMITADA  
SÃO PAULO  
1967

de aldeia se constringem a viver e a respirar uma pela outra, uma para a outra; trocando as mulheres, os bens e os serviços numa fervente preocupação de reciprocidade; casando seus filhos entre eles, enterrando mutuamente os seus mortos, garantindo-se uma à outra que a vida é eterna, o mundo caritativo e a sociedade justa. Para atestar essas verdades e manter-se nessas convicções, seus sábios elaboraram uma cosmologia grandiosa; inscreveram-na no plano de suas aldeias e na distribuição das casas. As contradições contra as quais se chocavam, tornaram-nas e retomaram-nas, jamais aceitando uma posição senão para negá-la em proveito de outra, cortando e talhando os grupos, associando-os e afrontando-os, fazendo de toda a sua vida social e espiritual um brasão em que a simetria e a assimetria se equilibraram, como os complexos desenhos com que uma bela Caduveo, mais obscuramente torturada pela mesma preocupação, acutila seu rosto. Mas, que resta de tudo isso, que subsiste das metades, das contra-metades, dos clãs, dos sub-clãs, diante desta verificação que parece impor-nos observações recentes? Numa sociedade complicada como que por prazer, cada clã se divide em três grupos: superior, médio e inferior, e, acima de todas as regulamentações, plana a que obriga um superior de uma metade a casar-se com um superior da outra, um médio com um médio; e um inferior, com um inferior; quer dizer que, sob o disfarce de instituições fraternais, a aldeia bororo não passa, em última análise, de três grupos, que se casam sempre entre si. Três sociedades que, sem o saber, permanecerão para sempre distintas e isoladas, cada uma prisioneira duma soberbia, dissimulada aos seus próprios olhos por instituições enganosas, a tal ponto que cada uma é a vítima inconsciente de artifícios para os quais já não pode descobrir um objeto. Os Bororo, por mais que tivessem desenvolvido o seu sistema numa prosopéia falaciosa, não conseguiram mais que outros desmentir esta verdade: a representação que uma sociedade faz das relações entre os vivos e os mortos reduz-se a um esforço para esconder, embelezar ou justificar, no plano do pensamento religioso, as relações reais que prevalecem entre os vivos.

## SÉTIMA PARTE

# NHAMBIQUARA

## O MUNDO PERDIDO

Uma expedição etnográfica ao Brasil central prepara-se na esquina das ruas Réaumur e Boulevard de Sébastopol de Paris. Ai se encontram reunidos os atacadistas em artigos de costura e de moda; é lá que se pode esperar descobrir os produtos próprios a satisfazer o gosto difícil dos índios.

Um ano depois da visita aos Bororo, tôdas as condições necessárias para fazer de mim um etnógrafo estavam satisfeitas: bênção de Lévy-Bruhl, Mauss e Rivet, retroativamente concedida; exposição de minhas coleções numa galeria do bairro Saint-Honoré; conferências e artigos. Graças a Henri Laugier, que presidia aos destinos do recém-criado Serviço de Pesquisas Científicas, obtive fundos suficientes para um empreendimento mais vasto. Era preciso, primeiro, equipar-me; três meses de intimidade com os indígenas me haviam instruído sobre as suas exigências, espantosamente semelhantes dum canto a outro do continente sul-americano.

Num bairro de Paris que me era tão desconhecido quanto o Amazonas, eu me entregava, pois, a estranhos exercícios sob o olhar de importadores tchecoslovacos. Tudo ignorando do seu comércio, faltavam-me termos técnicos para precisar minhas necessidades. Eu podia, apenas, aplicar os critérios indígenas. Tratei de selecionar as missangas mais miudinhas, em França chamadas "rocaille", cujos pesados novelos enchiam as prateleiras. Experimentei mordê-las para verificar a sua resistência; chupava-as, a fim de verificar se eram coloridas na massa e não se arriscavam a desbotar com o primeiro banho de rio; variava a importância do meu sortimento, dando as cores segundo os cânones indígenas: primeiro o branco e o preto, em quantidades iguais; depois o vermelho; muito atrás, o amarelo; e, por descargo de consciência, um pouco de azul e verde, que seriam, provavelmente, desdenhados.

As razões de tódas essas predileções são fáceis de compreender. Fabricando a mão suas próprias contas, os índios lhes atribuem um valor tanto mais elevado quanto menores, isto é, as que exigem mais trabalho e habilidade. Como matéria-prima, utilizam êles a casca preta dos coqueiros, o nacar leitoso das conchas fluviais e procuram o efeito numa alteração das duas cores. Como todos os homens, apreciam sobretudo o que conhecem. Eu teria, pois, êxito certo, com o branco e o preto. O amarelo e o vermelho formam frequentemente para êles uma só categoria lingüística, em razão das variações da tinta de urucum, que, segundo a qualidade dos grãos e sua madureza, oscila entre o vermelho e o amarelo-alaranjado; o vermelho conserva, contudo, a vantagem, por seu cromatismo intenso que certos grãos e penas tornaram familiar. Quanto ao azul e ao verde, essas cores frias são sobretudo ilustradas no estado natural por vegetais perecíveis; dupla razão que explica a indiferença indígena e a imprecisão do seu vocabulário correspondente a essas tonalidades: conforme as línguas, o azul é assimilado ao preto ou ao verde.

As agulhas deviam ser suficientemente grossas para admitir um fio espesso, mas também não demais, em razão da pequenez das contas a serem enfiadas. Quanto ao fio, eu o queria de cor viva, vermelho de preferência (os índios colocam os dêles com urucum) e fortemente retorcido, para conservar um aspecto artesanal. De modo geral, eu aprendera a desconfiar de mercadoria de pacotilha: o exemplo dos Bororo me penetrara de um profundo respeito pelas técnicas indígenas. A vida selvagem submete os objetos a rudes provas; para não ficar desacreditado junto dos primitivos — por paradoxal que pareça — eu precisava do aço melhor temperado, de vidrilhos coloridos na massa e não tinto, e do fio que o seleiro da Côte de Inglaterra não teria recusado.

Por vêzes, eu topava com comerciantes que se entusiasmassem com êsse exotismo adaptado aos seus conhecimentos. Para os lados do canal de Saint-Martin, um fabricante de anzóis me cedeu a preços baixos todos os seus saldos. Durante um ano, carreguei através do mato diversos quilos de anzóis que ninguém queria, por serem demasiadamente pequenos para os peixes dignos de um pescador amazônico. Liquidei-os, finalmente, na fronteira boliviana. Tódas essas mercadorias devem servir a uma dupla função: presentes e material de troca para os índios, e meio de obter víveres e serviços em regiões

afastadas em que os comerciantes raramente penetram. Tendo esgotado meus recursos em fim de expedição, consegui ganhar algumas semanas de permanência abrindo loja num lugarejo de seringueiros. As prostitutas do lugar me compravam um colar por dois ovos, e não sem pechinchar.

Eu me propunha passar um ano inteiro no mato e havia longamente hesitado quanto ao objetivo. Sem poder adivinhar que o resultado iria contrariar meu projeto, mais interessado em compreender a América do que em aprofundar a natureza humana fundando-me num caso particular, decidira operar uma espécie de corte através da etnografia — e da geografia — brasileira, atravessando a parte ocidental do planalto, de Cuiabá ao Rio Madeira. Até uma época recente, essa região continuava a menos conhecida do Brasil. Os exploradores paulistas do século XVIII quase não haviam ultrapassado Cuiabá, repellidos pela desolação da paisagem e pela selvageria dos índios. No início do século XX, os 1.500 quilômetros que separam Cuiabá do Amazonas eram ainda uma terra proibida, a tal ponto que, para ir de Cuiabá a Manaus ou a Belém, às margens do Amazonas, o mais simples era passar pelo Rio de Janeiro e continuar para o norte pelo mar e pelo rio, partindo do seu estuário. Somente em 1907 é que o general (então coronel) Cândido Mariano da Silva Rondon começou a penetração; esta devia exigir-lhe oito anos, ocupada na exploração e na instalação de uma linha telegráfica de interesse estratégico, ligando pela primeira vez, por Cuiabá, a capital federal aos postos fronteiriços do noroeste.

Os relatórios da Comissão Rondon (que ainda não estão integralmente publicados), algumas conferências do general, as recordações de viagem de Teodoro Roosevelt que o acompanhou durante uma das suas expedições, enfim um livro encantador do saudoso Roquette-Pinto (então diretor do Museu Nacional) intitulado *Rondônia* (1912), davam indicações sumárias sobre as populações muito primitivas descobertas nessa zona. Mas, desde então, a velha maldição parecia ter caído de novo sobre o planalto. Nenhum etnógrafo profissional se havia metido por êle. Acompanhando a linha telegráfica, ou o que dela restava, seria tentador procurar saber quem eram exatamente os Nhamiquara, e, mais longe para o norte, essas populações enigmáticas que ninguém vira desde que Rondon se limitara a assinalar-lhes a presença.

Em 1939, o interesse até então restrito às tribos da costa e dos grandes vales fluviais, vias tradicionais de penetração



no interior do Brasil, começava a dirigir-se para os índios do planalto. Entre os Bororo, eu me convencera do excepcional grau de refinamento, no plano sociológico e religioso, de tribos outrora consideradas como donas de uma cultura muito grosseira. Conheciam-se os primeiros resultados das pesquisas de um alemão hoje desaparecido: Kurt Unkel, que tinha adotado o nome indígena de Nimuendaju e que, depois dos anos passados nas aldeias gê do Brasil central, confirmava que os Bororo não representam um fenômeno à parte, mas antes uma variação sobre um tema fundamental comum com outras populações. As savanas do Brasil central estavam, pois, ocupadas, em quase 2.000 quilômetros de profundidade, pelos sobreviventes de uma cultura notavelmente homogênea, caracterizada por uma língua diversificada em dialetos da mesma família, um nível de vida material relativamente baixo contrastando com uma organização social e um pensamento religioso bem desenvolvidos. Não se deveria reconhecer nêles os primeiros habitantes do Brasil que teriam sido, ou esquecidos no fundo das suas matas, ou repellidos, pouco tempo antes da descoberta, para terras mais pobres, por populações belicosas vindas não se sabe de onde, e que conquistaram a costa e os vales fluviais?

Nas costas, os viajantes do século XVI haviam encontrado por toda parte representantes da grande cultura tupi-guarani que também ocupavam a quase totalidade do Paraguai e o curso do Amazonas, traçando um anel quebrado de 3.000 quilômetros de diâmetro, só interrompido na fronteira paraguaio-boliviana. Esses tupi, que apresentam obscuras afinidades com os astecas, isto é, povos tardiamente instalados no vale do México, eram também recém-vindos; nos vales do interior do Brasil, sua instalação prosseguiu-se até ao século XIX. Talvez se tivessem deslocado, algumas centenas de anos antes da descoberta, movidos pela crença de que existia em algum lugar uma terra sem morte e sem mal. Tal ainda era a sua convicção, ao termo de suas migrações, quando pequenos grupos desembocaram, no fim do século XIX, no litoral paulista. Avançando sob a direção de seus felicitelros, dançando e cantando os louvores do país em que não se morre e jejuando durante longos períodos para merecê-lo. No século XVI, em todo caso, disputavam àsperamente a costa aos ocupantes anteriores, sobre os quais possuímos poucas indicações, mas que são provavelmente os nossos Gê.

No noroeste do Brasil, os Tupi coexistiam com outros povos: os Carafba ou Caribe que muito se lhes assemelhavam pela cultura, embora diferissem pela língua, e que se dedicavam à conquista das Antilhas. Havia também os Aruaque; este último grupo é bastante misterioso: mais antigo e mais refinado que os dois outros, formava o grosso da população antilhana e tinha avançado até à Flórida; diferentes dos Gê por uma cultura material muito alta, sobretudo a cerâmica e a madeira esculpida, dêles se aproximavam pela organização social, que parecia ser do mesmo tipo. Caribe e Aruaque parecem ter precedido os Tupi na penetração do continente: no século XVI, encontravam-se reunidos nas Guianas, no estuário do Amazonas e nas Antilhas. Mas, pequenas colônias ainda subsistem no interior, em certos afluentes da margem direita do Amazonas: Xingu e Guaporé. Os Aruaque têm mesmo descendentes na Alta Bolívia. Foram êles provavelmente que trouxeram a arte da cerâmica aos Mbala-Caduveo, já que os Guana, reduzidos, como sabemos, à servidão por êstes últimos, falam um dialeto aruaque.

Atravessando a parte menos conhecida do planalto, eu esperava encontrar na planície os representantes mais ocidentais do grupo gê; e, chegando à bacia da Madeira, poder estudar os vestígios inéditos das três outras famílias linguísticas na franja da grande via de penetração: a Amazônia.

Minhas esperanças só se realizaram em parte, em consequência do simplismo com que encaramos a história precolumbiana da América. Hoje, depois de descobertas recentes e graças, no que me concerne, aos anos consagrados ao estudo da etnografia norte-americana, compreendo melhor que o hemisfério ocidental deve ser considerado como um todo. A organização social, as crenças religiosas dos Gê repetem as das tribos das florestas e dos campos da América do Norte; há muito tempo, de resto, que se notaram, sem deduzir as consequências, analogias entre as tribos do Chaco (como os Guaicuru) e as das planícies dos Estados Unidos e do Canadá. Por cabotagem ao longo das costas do Pacífico, as civilizações do México e do Peru comunicaram-se, certamente, em diversos momentos de sua história. Tudo isso tem sido um pouco desleixado, porque os estudos americanos foram, durante muito tempo, dominados por uma convicção: a de que a penetração do continente era recentíssima, datando de apenas 5 ou 6.000 anos antes da nossa era e inteiramente atribuída a populações asiáticas chegadas pelo estreito de Behring.

Disponha-se, pois, de somente alguns milhares de anos para explicar como êsses nômades se haviam instalado de uma ponta a outra do hemisfério ocidental, adaptando-se a climas diferentes; como tinham descoberto, depois domesticado e difundido em enormes territórios, as espécies selvagens que se tornaram, em suas mãos, o tabaco, o feijão, a mandioca, a batata doce, a batatinha, o amendoim, o algodão e sobretudo o milho; como, finalmente, tinham nascido e se haviam desenvolvido civilizações sucessivas, no México, na América Central e nos Andes, das quais os astecas, os maias e os incas são os longínquos herdeiros. A fim de conseguí-lo, era preciso redizer cada desenvolvimento para que coubesse no intervalo de alguns séculos: a história precolombiana da América tornava-se uma sucessão de imagens caleidoscópicas em que o capricho do teórico fazia a cada instante aparecer novos espetáculos. Era como se os especialistas ultra-atlânticos procurassem impor à América indígena essa ausência de profundidade que caracteriza a história contemporânea do Novo Mundo.

Essas perspectivas foram subvertidas por descobertas que recuam consideravelmente a data em que o homem penetrou no continente. Sabemos que ele aí conheceu, e caçou, uma fauna hoje desaparecida: preguiça terrestre, mamute, camelo, cavalo, bisão arcaico, antílope, com cujas ossadas já se encontraram suas armas e instrumentos de pedra. A presença de alguns desses animais em lugares como o vale do México implica condições climáticas muito diferentes das que existem atualmente e que exigiram diversos milênios para se modificar. O emprego da radioatividade para determinar a data dos restos arqueológicos deu indicações no mesmo sentido. É preciso, pois, admitir que o homem já estava presente na América há 20.000 anos; em certos pontos, ele cultivava o milho há mais de 3.000 anos. Na América do Norte, por toda a parte, encontram-se vestígios datando de 15 a 20.000 anos. Simultaneamente, as datas das principais jazidas arqueológicas do continente, obtidas pela medida da radioatividade residual do carbono, se fixam de 500 a 1.500 anos mais cedo do que se supunha anteriormente. Como essas flores japonesas de papel que se abrem quando as jogamos na água, a história precolombiana da América adquire de repente o volume que lhe faltava.

Simplemente, tal fato nos coloca diante de uma dificuldade inversa à encontrada pelos antigos: como encher êsses períodos imensos? Compreendemos que os movimentos de po-

pulação que tentei retracar há pouco se situam à superfície e que as grandes civilizações do México ou dos Andes foram precedidas por outra coisa. No Peru e em diversas regiões da América do Norte já se descobriram os vestígios dos primeiros ocupantes: tribos sem agricultura seguidas de sociedades rurais e horticultoras, mas não conhecendo ainda nem o milho nem a olaria; depois, surgem agrupamentos praticando a escultura em pedra e o trabalho dos metais preciosos, num estilo mais livre e mais inspirado que tudo o que lhes sucederá. Os Incas do Peru, os Astecas do México, em quem julgávamos que toda a história americana vinha desabrochar e resumir-se, acham-se tão afastados dessas fontes vivas quanto o nosso estilo Império o está do Egito e de Roma, de que tanto emprestou:



Figs. 44 e 45 — *Mexicanos antigos. A esquerda: México do sul este (American Museum of Natural History); à direita: Costa do golfo (Exposition d'Art Méricain, Paris, 1952).*

artes totalitárias nos três casos, ávidas duma enormidade obtida na rudeza e na indigência, expressão de um estado preocupado em afirmar o seu poderio pela concentração de seus recursos sobre outra coisa (guerra ou administração) que não o seu próprio refinamento. Mesmo os monumentos dos maya aparecem como uma brilhante decadência de uma arte que atingira o seu apogeu um milênio antes deles.

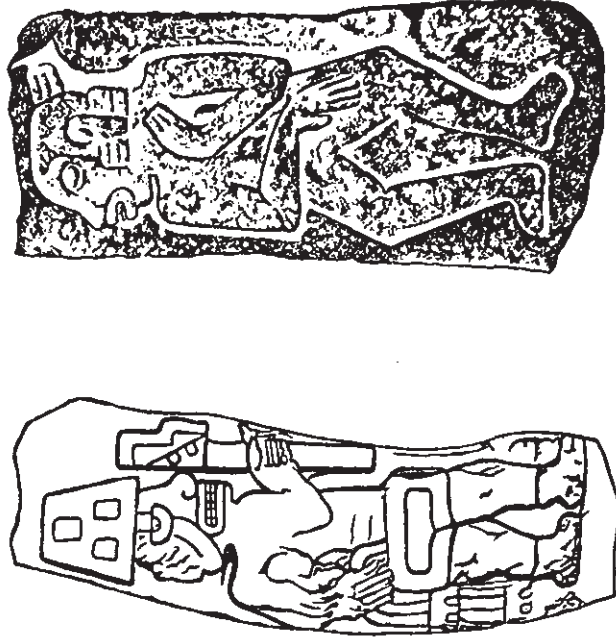
De onde vinham os fundadores? Depois das certezas de outrora, somos obrigados a confessar que nada sabemos. Os movimentos de população na região do estreito de Behring foram muito complexos: os esquimós deles participam numa

data recente; durante 1.000 anos mais ou menos, foram precedidos por paleosquimós cuja cultura evoca a China arcaica e os citas; e durante um período muito longo, indo, talvez, do oitavo milênio até às vésperas da era cristã, houve nessa região populações diferentes. Por esculturas que datam do primeiro milênio antes da nossa era, sabemos que os antigos habitantes do México apresentavam tipos físicos muito afastados dos dos índios atuais: gordos orientais de rosto glabro, fracamente modelado e personagens barbudas de traços aquilinos que evocam os perfis da Renascença. Trabalhando com materiais de outra ordem, os geneticistas afirmam que 40 espécies vegetais, pelo menos, colhidas em estado selvagem ou domesticadas pela América precolombiana, têm a mesma composição cromossômica que as espécies correspondentes da Ásia, ou uma composição derivada destas últimas. Deve-se concluir que o milho, que figura nessa lista, veio da Ásia do sudeste? Mas como seria isso possível, se os americanos já o cultivavam há 4.000 anos, numa época em que a arte da navegação era certamente rudimentar?

Sem acompanhar Heyerdahl em suas arrojadas hipóteses sobre um povoamento da Polinésia por indígenas americanos, deve-se admitir, depois da viagem do Kon-Tiki, que contactos transpacificos se puderam produzir, e com frequência. Mas, na época em que altas civilizações já floresciam na América, nos inícios do primeiro milênio antes da nossa era, as ilhas do Pacífico estavam vazias; pelo menos, nada se encontrou nelas que date de tão longe. Para além da Polinésia, dever-se-ia então encarar a Melanésia, já povoada talvez, e a costa asiática tomada em sua totalidade. Estamos certos hoje de que as comunicações entre o Alasca e as Aleutas por um lado, e a Sibéria de outro, jamais se interromperam. Sem conhecer a metalurgia, empregam-se instrumentos de ferro no Alasca, pelos inícios da era cristã; a mesma cerâmica encontra-se desde a região dos grandes lagos americanos até a Sibéria central, como também as mesmas lendas, os mesmos ritos e os mesmos mitos. Enquanto o Ocidente vivia fechado sobre si mesmo, parece que todas as populações setentrionais, desde a Escandinávia até ao Labrador, passando pela Sibéria e o Canadá, mantinham os mais estreitos contactos. Se os Celtas tomaram alguns dos seus mitos a essa civilização sub-ártica de que quase nada conhecemos, compreender-se-ia porque o ciclo do Graal apresenta com os mitos dos índios das florestas da América do Norte um parentesco maior do que com qual-

quer outro sistema mitológico. E não é provavelmente tampouco por acaso que os lapões ainda constroem tendas cónicas idênticas às destes últimos.

Ao sul do continente asiático, as civilizações americanas despertam outros ecos. As populações das fronteiras meridionais da China, que esta qualificava de bárbaras, e mais ainda as tribos primitivas da Indonésia, apresentam extraordinárias afinidades com os americanos. Recolheram-se no interior de



Figs. 46 e 47 — À esquerda: Chavin, norte do Peru, (segundo Tello); à direita: Monte Alban, sul do México, (baixo-relevo, chamado "os bailarinos").

Bornéu mitos indiscerníveis de alguns outros que são os mais espalhados pela América do Norte. Ora, os especialistas há muito tempo chamaram a atenção para as semelhanças entre os documentos arqueológicos provenientes da Ásia do sudeste e os que pertencem à protohistória da Escandinávia. Há, pois, três regiões: Indonésia, nordeste americano e países escandinavos, que formam, de certo modo, os pontos trigonométricos da história precolombiana do Novo Mundo.



Não se poderia conceber que esse acontecimento supremo na vida da humanidade, quer dizer, o aparecimento da civilização neolítica — com a generalização da cerâmica e da tecelagem, o começo da agricultura e da criação, as primeiras tentativas no caminho da metalurgia — circunscreta, inicialmente, ao Mundo Antigo entre o Danúbio e o Indo, tenha pôsto em ação uma espécie de excitação entre os povos menos evoluídos da Ásia e da América? É difícil compreender a origem das civilizações americanas sem admitir a hipótese de uma atividade intensa em tôdas as costas do Pacífico — asiática ou americana — e se propagando de lugar em lugar graças à navegação costeira; tudo isso durante diversos milênios. Recusávamos outrora dimensões históricas à América precolombiana porque a América póscolombiana dela se viu privada. Resta-nos, talvez, corrigir um segundo erro, que consiste em pensar que a América ficou durante 20.000 anos cortada do mundo inteiro, sob o pretexto de que assim o estava da Europa ocidental. Tudo sugere, ao contrário, que



Fig. 48 — "Hopewell", este dos Estados Unidos (segundo Ch. C. Willoughby, "The Turner Group of Earthworks", *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. VIII, n.º 3, 1922).

ao grande silêncio atlântico tenha correspondido, em todo o contorno do Pacífico, um zumbido de enxame.

Seja como for, no início do primeiro milênio antes de nossa era, um híbrido americano parece já haver engendrado três enxertos solidamente presos em variedades problemáticas resultantes de uma evolução mais antiga: no gênero rústico, a cultura de Hopewell, que ocupou ou contaminou toda a parte dos Estados Unidos a leste das planícies, dá réplica à cultura de Chavin do norte do Peru (à qual Paracas faz eco no sul); enquanto Chavin se assemelha, por seu lado, às primeiras manifestações da civilização chamada Olmeca e prefigura o desenvolvimento maia. Nos três casos, estamos em presença de uma arte cursiva, cuja flexibilidade e cuja

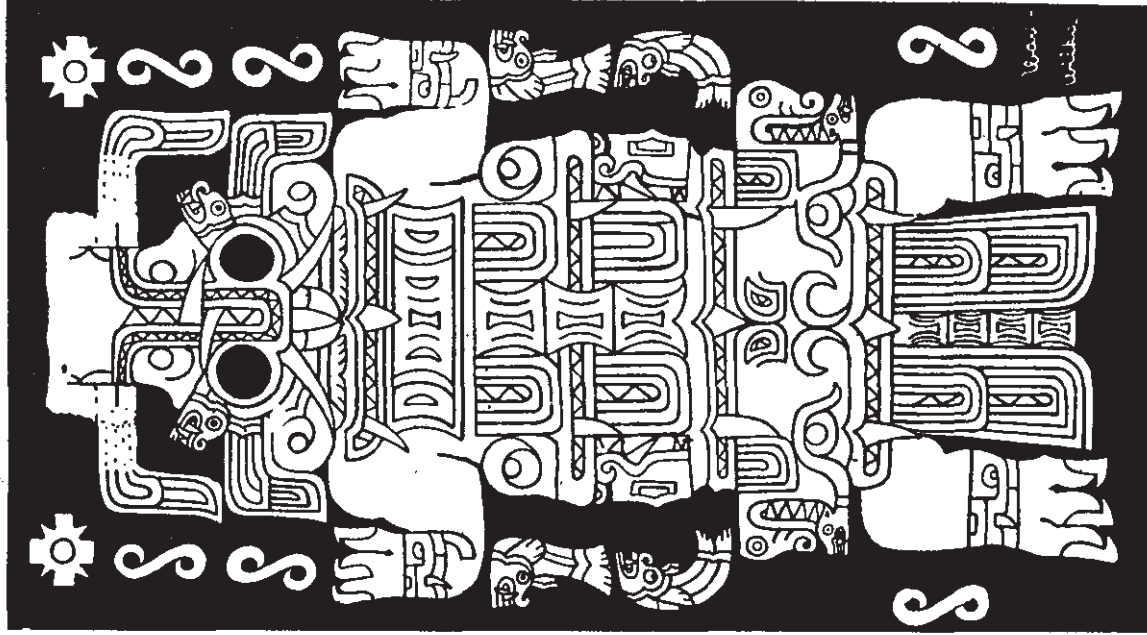


Fig. 49 — Chavin, norte do Peru (segundo Tello).



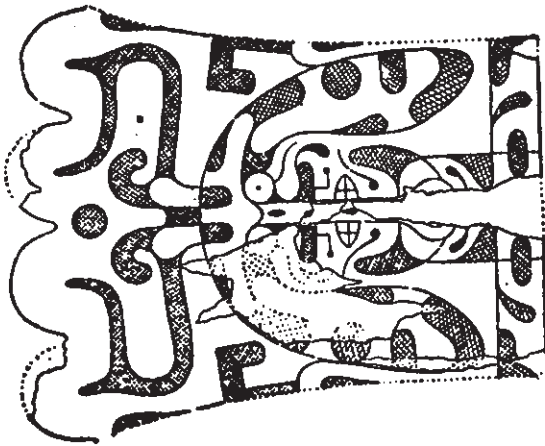


FIG. 50 — Hopewell, este dos Estados Unidos (segundo W. K. Moorehead, "The Hopewell mound...", Field Museum, Chicago, Anthropol. Series, vol. VI, n.º 5, 1922).

liberdade, o gosto intelectual pelo duplo-motivo (em Hopewell como em Chavin, certos motivos se lêem de maneira diferente, conforme sejam vistos pelo direito ou pelo avesso) mal começam a se inclinar no sentido da rigidez angulosa e do imobilismo, que estamos acostumados a atribuir à arte precolombiana. Tento, por vêzes, persuadir-me de que os desenhos caduveo perpetuam à sua maneira essa longínqua tradição. Terá sido nessa época que as civilizações americanas começaram a divergir, o México e o Peru assumindo a iniciativa e marchando a passos de gigante, enquanto o resto se mantinha numa posição intermediária ou mesmo se arrastava pelo caminho para cair numa semi-selvageria? O que se passou na América tropical, jamais o saberemos exatamente, por causa das condições climáticas desfavoráveis à preservação dos vestígios arqueológicos; mas é perturbador que a organização social dos Gê, e até o plano das aldeias bororo, se pareçam com o que o estudo de certas jazidas pré-incalcas como a de Tiahuanaco, na Alta Bolívia, permite reconstituir essas civilizações desaparecidas.

O que precede muito me afastou da descrição dos preparativos duma expedição ao Mato Grosso ocidental; mas este intróito era imprescindível, desde que eu quisesse fazer o leitor respirar essa atmosfera apaixonada que impregna toda a pesquisa americanista, quer no plano arqueológico quer no etnográfico. A dimensão dos problemas é tal, as pistas de que dispomos tão frágeis e tênues, o passado — em pedaços imensos — tão irrevogavelmente aniquilado, a base de nossas especulações tão precária, que o menor reconhecimento de terreno põe o investigador num estado instável em que se sente disputado pela mais humilde resignação e as mais loucas ambições: ele sabe que o essencial está perdido e que todos os seus esforços se reduzirão a raspar a superfície. Entretanto, não se encontrará, acaso, um índice, miraculosamente preservado, de onde surgirá a luz? Nada é possível e tudo é possível, pois. A noite em que tateamos é obscura demais para que ousemos afirmar qualquer coisa a seu propósito: nem mesmo que esteja destinada a durar.

de Janeiro, onde chegava por cabotagem de Manaus e Belém. A tal ponto que as expedições ao longo do Tapajós pertenciam a um passado heróico, meio esquecido.

Todavia, quando Rondon anunciou que ia abrir à civilização a região do noroeste, essas recordações se animaram. Conheciam-se um pouco os arredores do planalto em que dois velhos povoados, Rosário e Diamantina, situados respectivamente a 100 e a 170 quilômetros ao norte de Cuiabá, prosseguiram numa vida sonolenta desde que os seus filões e os seus cascalhos se esgotaram. Para além, seria preciso atravessar por terra, cortando uns após outros os formadores dos afluentes do Amazonas, em lugar de descê-los de piroga: empresa temível em tão longo percurso. Por volta de 1900, o planalto setentrional continuava uma região lendária, onde se assinava mesmo a existência de uma cadeia de montanhas, a Serra do Norte, que a maior parte dos mapas continuava a mencionar.

Essa ignorância, combinada com as narrativas da penetração, ainda recente, do "Far-West" norte-americano e da corrida ao ouro, inspirou loucas esperanças à população de Mato Grosso e mesmo à do litoral. Atrás dos homens de Rondon plantando seu fio telegráfico, uma onda de imigrantes ia invadir um território de recursos lendários, para nêles construir qualquer Chicago brasileira. Perderam-se as ilusões: a imagem do nordeste, onde ficam as terras malditas do Brasil, pintadas por Euclides da Cunha em *Os Sertões*, a Serra do Norte ia se revelar num campo semi-desértica e uma das zonas mais ingratas do continente. Além disso, o nascimento da rádio-telegrafia, que coincidia, por volta de 1922, com a conclusão da linha, fazia que esta última perdesse todo interesse, reduzida à condição de vestígio arqueológico de uma idade científica ultrapassada, no próprio momento em que se acabava de concluir. Conheceu ela um momento de glória, em 1924, quando a insurreição de São Paulo contra o governo federal cortou este último do interior. Pelo telegrafo, o Rio continuou em comunicação com Cuiabá, via Belém e Manaus. Depois, foi o declínio: o punhado de entusiastas que disputara um emprêgo, refletiu ou caiu no olvido. Quando ali cheguei, não recebiam, há muitos anos, nenhum reabastecimento. Não se ousava fechar a linha; mas ninguém se interessava por ela. Os postes podiam cair, o fio se enferrujar; quanto aos últimos sobreviventes dos postos, sem coragem para partir e sem meios de fazê-lo, extinguíam-se lentamente, comidos pelas doenças, pela fome e pela solidão.

## XXV

## NO SERTÃO

Nessa Cuiabá, onde estou de volta depois de 2 anos, tento saber qual é exatamente a situação ao longo da linha telegráfica, a 500 ou 600 quilômetros para o norte.

Em Cuiabá, detesta-se a linha; há muitas razões para isso. Desde a fundação da cidade, no século XVIII, os raros contactos com o norte se faziam na direção do curso médio do Amazonas, por via fluvial. Para obter o estimulante de sua predileção, o guaraná, os habitantes de Cuiabá lançavam no Tapajós expedições de piroga que duravam mais de 6 meses. O guaraná é uma pasta dura de cor marrom, preparada quase exclusivamente pelos índios mauê com base de frutos esmagados duma lãna: a *Paulinia sorbilis*. Rala-se uma língua compacta dessa pasta na língua óssea do pirucu, que se guarda em um estojo em couro de veado. Esses pormenores têm a sua importância, porque o emprêgo de um ralador metálico ou de outro couro faria que a preciosa substância perdesse as suas virtudes. No mesmo espírito, os cuiabanos explicam que o fumo em corda deve ser rasgado e picado a mão, e não cortado a faca, para que não se torne rançoso. O pó do guaraná é despejado em água açucarada onde fica em suspensão sem se dissolver: toma-se essa mistura, de sabor fracamente achocolatado. Pessoalmente, jamais senti o menor efeito, mas, entre os habitantes do Mato Grosso central e setentrional, o guaraná ocupa um lugar comparável ao do mate no sul.

Entretanto, as virtudes do guaraná justificavam muito trabalho e esforços. Antes de abordar os rápidos, deixavam-se alguns homens na margem, onde derrubavam um pedaço de floresta, para aí plantar o milho e a mandioca. A expedição encontrava assim víveres frescos na viagem de volta. Mas, depois do desenvolvimento da navegação a vapor, o guaraná atingia Cuiabá mais depressa, e em maior quantidade, do Rio

Essa situação pesava tanto mais na consciência dos cuiabanos quanto as esperanças desiludidas tinham, apesar de tudo, produzido um resultado modesto mas tangível, que consistia na exploração do pessoal da linha. Antes de partir para o seu destino, os empregados deviam escolher em Cuiabá um procurador, isto é, um representante que recebesse os salários, para empregá-los segundo as instruções dos beneficiários. Essas instruções se limitavam geralmente a encomendas de balas de fuzil, de querosene, de sal, de agulhas de costura e de tecidos. Tais mercadorias eram debitadas a preço alto, e, graças a combinações entre os procuradores, os comerciantes libaneses e os organizadores das caravanas. A tal ponto que os infelizes perdidos no mato, ao fim de alguns anos, nem na volta podiam mais pensar, irremediavelmente endividados que estavam. Decididamente, mais valia esquecer a linha, e meu projeto de utilizá-la como base não foi muito encorajado. Eu me empenhava em encontrar os sub-oficiais aposentados que tinham sido os companheiros de Rondon, sem poder tirar-lhes outra coisa senão uma sombria ladainha: *um país ruim, muito ruim, mais ruim que qualquer outro...* Era melhor que não me metesse por aí.

El depois, havia a questão dos índios. Em 1931, o pósto telegráfico de Parecis, situado numa região relativamente freqüentada, a 300 quilômetros ao norte de Cuiabá e a somente 80 quilômetros de Diamantina, fôra atacado e destruído por índios desconhecidos, saídos do vale do Rio do Sangue, que se acreditava desabitado. Esses selvagens tinham sido batizados *beijos de pau*, por causa dos discos que traziam engastados no lábio inferior e nos lobos das orelhas. Desde então, suas surtidas se repetiram a intervalos irregulares, a tal ponto que foi preciso deslocar a estrada de cerca de 80 quilômetros para o sul. Quanto aos Nhambiquara nômades que freqüentam os postos intermitentemente, desde 1909, suas relações com os brancos tinham sido marcadas de maneiras diversas. Bastante boas no começo, pioraram progressivamente até 1925, data em que sete trabalhadores foram convidados pelos indígenas a visitar suas aldeias, onde desapareceram. A partir desse momento, os Nhambiquara e o pessoal da linha evitavam-se mutuamente. Em 1933, uma missão protestante foi se instalar não longe do pósto de Juruena; parece que as relações logo se azedaram, tendo os indígenas ficado descontentes com os presentes — insuficientes, segundo se diz — com os quais os missionários agradeceram o seu auxílio na cons-

trução da casa e na plantação da horta. Alguns meses mais tarde, um índio febril se apresentou à missão e recebeu publicamente dois comprimidos de aspirina, que tomou; depois do que foi tomar um banho no rio, teve uma congestão e morreu. Como os Nhambiquara são peritos envenenadores, concluíram que o seu companheiro tinha sido assassinado: um ataque de represália verificou-se, durante o qual os seis membros da missão eram massacrados, inclusive uma criança de dois anos. Somente uma mulher foi encontrada viva por uma expedição de socorro partida de Cuiabá. Sua narrativa, tal como me foi repetida, coincide exatamente com a que me fizeram os autores do ataque, que desempenharam ao meu lado, durante semanas, o papel de companheiros e de informantes.

Depois desse incidente e de alguns outros que se seguiram, a atmosfera que reinava ao longo da linha tornou-se tensa. Desde que me foi possível, na direção dos Correios de Cuiabá, entrar em comunicação com as principais estações (o que exigia, de cada vez, diversos dias) recebemos as notícias mais deprimentes: aqui, os índios haviam feito uma surtida ameaçadora; lá, não tinham sido vistos há 3 meses, o que também era mau sinal; em outro lugar, em que outrora trabalhavam, tinham se tornado *bravos*, etc... Única indicação animadora, ou que me foi dada como tal: há algumas semanas, três padres jesuítas procuravam instalar-se em Juruena, nos limites da nação nhambiquara, a 600 quilômetros ao norte de Cuiabá. Eu poderia ir até lá, informar-me junto deles e fazer depois os meus planos definitivos.

Passei, pois, um mês em Cuiabá, para organizar a expedição; já que me deixavam partir, estava resolvido a ir até o fim: 6 meses de viagem na estação seca, através de um planalto que me descreviam como deserto, sem pastagem e sem caça; era preciso, então, munir-me de toda a alimentação, não somente para os homens mas também para os burros que nos serviriam de montaria até atingirmos a bacia do Madeira, de onde poderíamos continuar de canoa, porque um burro que não come milho suficiente não é bastante forte para viajar. Para transportar os víveres, seriam precisos bois, que são mais resistentes e contentam-se com o que encontram: capim duro e folhagem. Contudo, eu devia contar que uma fração dos meus bois morresse de fome e de fadiga, e tratar, pois, de obtê-los em número suficiente. E como são precisos tropeiros para conduzi-los, carregá-los e descarregá-los em cada trecho percorrido, a minha tropa teria de ser aumen-



tada na mesma proporção e, portanto, a quantidade de burros e de víveres, o que exigiria bois suplementares... Era um círculo vicioso. Finalmente, depois de conversações com os peritos: antigos empregados da linha e caravaneiros, fixei-me no número de uma quinzena de homens, outros tantos burros e uns trinta bois. Quanto aos burros, não havia escolha: num raio de 50 quilômetros ao redor de Cuiabá, não havia praticamente mais de 15 burros para vender, e eu os adquiri todos, a preços que variavam entre 150 e 1.000 francos cada um, ao câmbio de 1938, conforme sua beleza. Como chefe da expedição, reservei-me o animal mais majestoso: um grande burro branco, comprado do açougueiro nostálgico e amador de elefantes, de que falei.

O verdadeiro problema começava com a escolha dos homens: a expedição compreendia, para começar, quatro pessoas, formando o pessoal científico, e bem sabíamos que nosso êxito, nossa segurança e mesmo nossa vida dependeriam da fidelidade e da competência da turma que eu ia contratar. Durante dias inteiros, tive de repelir a escória de Cuiabá: maus elementos e aventureiros. Finalmente, um velho "coronel" dos arredores me indicou um dos seus antigos tropeiros, retirado num vilarejo perdido e que me descreveu como pobre, prudente e homem sério. Fui visitá-lo, ele me conquistou por uma nobreza natural, freqüente entre os caboclos do interior. Em lugar de me suplicar, como os outros, que lhe concedesse o extraordinário privilégio de um ano de salário, impôs-me condições: ser absoluto na escolha dos homens e dos bois, e autorizá-lo a levar alguns cavalos que esperava vender a bom preço no norte. Eu já havia comprado uma tropa de 10 bois de um caravaneiro de Cuiabá: seduzido por seu tamanho e mais ainda por suas albardas e arreios de couro de anta, de um estilo já antigo. Além disso, o bispo de Cuiabá me impusera um dos seus protegidos como cozinheiro: ao fim de algumas etapas, descobriu-se que era um *veado branco*, isto é, um pederasta, atacado de hemorróidas a ponto de não se poder manter a cavalo. Sentiu-se extremamente feliz por ter de nos abandonar. Mas os soberbos bois (que acabavam, sem que eu o soubesse, de viajar 500 quilômetros) já não possuíam uma plegada de banha no corpo. Um depois do outro, começaram a sofrer com os arreios, cuja fricção lhes cortava a pele. Apesar da habilidade dos arreiros, começaram a perder o couro na altura da espinha: aí se abriam largas janelas sanguinolentas, pululantes de vermes e deixando

ver a coluna vertebral. Esses esqueletos purulentos foram os primeiros perdidos.

Felizmente, meu chefe de equipe, Fulgêncio — pronunciava-se Frugêncio — soube completar a tropa com animais sem aparência, mas dos quais a maior parte aguentou até o fim. Quanto aos homens, escolheu na sua vila ou nos arredores, adolescentes que vira nascer e que respeitavam a sua ciência. Provinham, na maior parte, de velhas famílias portuêsas instaladas em Mato Grosso há um ou dois séculos e nas quais se perpetuavam austeras tradições.

Por mais pobres que fôssem, cada um possuía uma toalha bordada e ornada de renda — presente de uma mãe, de uma irmã ou de uma noiva — e até ao fim da viagem não consentiriam em enxugar o rosto com outra coisa. Mas quando lhes ofereci pela primeira vez uma ração de açúcar para pôr no café, responderam-me altivamente que não eram viciados. Tive algumas dificuldades com eles, porque sobre todos os problemas possuíam idéias tão firmes quanto as minhas. Assim, consegui evitar uma insurreição a propósito da composição dos víveres da viagem, os homens estando persuadidos de que iam morrer de fome se eu não reservasse a totalidade da carga útil ao feijão e ao arroz. A rigor, tolerariam a carne seca, apesar da sua convicção de que a caça jamais faltaria. Mas o açúcar, as frutas secas, as conservas, os escandalizavam. Morreriam por nós, mas nos tratavam de você com rudeza e não consentiriam em lavar um lenço que não lhes pertencesse, pois isso era trabalho de mulher. As bases de nosso contrato eram as seguintes: durante a expedição, cada um receberia emprestados uma montaria e um fuzil; e, além da alimentação, seria pago no equivalente de 5 francos por dia, ao câmbio de 1938. Para cada um deles, os 1.500 ou 2.000 francos economizados até ao fim da expedição (pois nada queriam receber durante) representavam um capital que permitiria a um casar-se, a outro, começar uma criação... Tinha sido combinado que Fulgêncio empregaria também alguns jovens índios pareci, semi-civilizados, quando atravessássemos o antigo território dessa tribo que hoje fornece a maior parte do pessoal de manutenção da linha telegráfica, na fímbria da nação Nhambiquara.

Assim se organizava lentamente a expedição, por grupos de dois ou três homens e alguns animais, disseminados pelos lugarejos dos arredores de Cuiabá. O encontro dever-se-ia fazer num dia de junho de 1938, na entrada da cidade, de



onde bois e cavaleiros se poriam a caminho, sob a direção de Fulgêncio, com uma parte das bagagens. Um boi de carga carregava de 60 a 120 quilos segundo a sua força, divididos à direita e à esquerda em dois fardos de igual peso, por meio de uma cangalha forrada de palha, tudo coberto com um couro seco. A distância percorrida por dia é de mais ou menos 25 quilômetros, mas depois de cada semana de marcha os animais necessitaram de alguns dias de repouso. Tínhamos, pois, decidido mandar os animais na frente, tão pouco carregados quanto possível; eu próprio viajaria num grande caminhão enquanto a estrada o permitisse, isto é, até Utiariti, a 500 quilômetros ao norte de Cuiabá: posto da linha telegráfica já em território nambiquara, às margens do Rio Papagaio, onde uma balsa frágil demais impediria a passagem do caminhão. Em seguida, começaria a aventura.

Oito dias depois da partida da *tropa* — uma caravana de bois tem esse nome — nosso caminhão se movimentou com o seu carregamento. Não havíamos feito 50 quilômetros e encontramos os nossos homens e os nossos animais tranqüilamente acampados na savana, quando eu já os supunha em Utiariti, ou quase. Fiquei encolerizado pela primeira vez, mas não devia ser a última. Ser-me-iam necessárias outras decepções para compreender que a noção de tempo não encontrava lugar no universo em que eu penetrava. Não era eu quem dirigia a expedição; não era Fulgêncio: eram os bois. Esses pesados animais ficavam como mulher dengosa, cheia de não me toques de que era preciso atentar o bom ou o mau humor, o gênio e os momentos de lassidão. Um boi não previne se está fatigado ou se tem a carga muito pesada: continua a avançar, de repente derreia, morto ou extenuado a ponto de serem precisos 6 meses de repouso para se refazer. Nesse caso, a única solução é abandoná-lo. Os tropeiros estão, pois, sob as ordens dos seus animais. Cada um tem um nome, correspondente à sua cor, ao seu porte ou ao seu temperamento. Assim, meus animais chamavam-se: Piano, Massa-Barro, Salino, Chicolate, Tarumã, Galão, Lavrado, Ramalhete, Rochedo, Lambari, Açanhaço, Carbonado, Galalá, Mourinho, Mansinho, Correto, Duque, Motor (porque, explicava o seu condutor, “êle anda muito bem”), Paulista, Navegante, Moreno, Figurino, Briso, Barroso, Pai de Mel, Araçá, Bonito, Brinquedo, Pretinho.

Logo que os tropeiros julgam necessário, toda a tropa estaciona. Descarregam-se os animais um a um, ergue-se o acampamento. Se a região é segura, deixam-se os bois dis-

persarem-se pelos campos; caso contrário, é preciso *pastoreá-los*, isto é, levá-los a pastar sob vigilância. Todas as manhãs, alguns homens percorrem a região, num raio de muitos quilômetros, até que se localize cada animal. A isso se chama *camppear*. Os vaqueiros atribuem aos seus animais intenções perversas: eles fogem muitas vezes por malícia, escondem-se, tornam-se invisíveis durante dias. Pois não fiquei imobilizado durante uma semana porque um dos nossos burros, segundo me afirmavam, partira para o campo caminhando primeiro de lado, depois de costas, de maneira que os seus *rustos*, eram indecifráveis para os que tinham ido à sua procura?

Quando se reúnem os animais, devem-se inspecionar suas feridas, cobri-las de pomada; calçar as cangalhas para que a carga não pese sobre as partes machucadas. É preciso, enfim, arrear e carregar os animais. Começa então um novo drama: 4 ou 5 dias de repouso são suficientes para que os bois se desabituem do serviço; mal sentem a cangalha, alguns escoltiam e se empinam, derrubando a carga laboriosamente equilibrada; recomeça-se tudo. Ainda se é feliz quando um boi, sentindo-se livre, não parte a trote através dos campos. Portanto, então seria preciso acampar de novo, descarregar, pastorear, campear, etc., até reunir outra vez toda a tropa, para um carregamento repetido com frequência cinco ou seis vezes até que — porque? — uma unânime docilidade tenha sido obtida.

Ainda menos paciente que os bois, levei semanas para me resignar a essa marcha caprichosa. Deixando a tropa para trás, chegámos a Rosário do Oeste, povoado de um milhar de habitantes, na maior parte negros, anões e papudos, alojados em casebres de barro de um vermelho fulgurante, sob tetos de palmas claras, ladeando avenidas retas em que cresce imenso capinzal.

Lembro-me da hortinha de meu hospedeiro: dir-se-ia uma peça da casa, tal a sua meticulosa organização. A terra fora batida e varrida, e as plantas estavam dispostas com o mesmo cuidado que os móveis de um salão: duas laranjeiras, um limoeiro, um pé de pimenta, dez pés de mandioca, dois ou três de quiabos, outros tantos pés de sêda vegetal, duas roseiras, uma touceira de bananeiras, alguns pés de cana. Havia, enfim, um periquito numa gaiola e três galinhas amarradas pelas pernas a uma árvore.

Em Rosário do Oeste, a cozinha de cerimônia é “meio a meio”: serviram-nos a metade de um frango assado, a outra

fria com molho de pimenta; a metade de um peixe, frito, e a outra cozida. Para terminar, a cachapa, que se aceita com a fórmula ritual: *cemitério, cadeia e cachapa não é feito para uma só pessoa*. Rosário já se encontra em pleno mato; a população compõe-se de antigos seringueiros e garimpeiros, que me podiam dar úteis indicações sobre o meu itinerário. Na esperança de pescar aqui e ali algumas informações, escutei, pois, os meus visitantes, evocando suas aventuras, em que a lenda e a experiência se misturavam inextricavelmente.

Não conseguia convencer-me, de que existissem no norte *gatos valentes*, nascidos do cruzamento dos gatos domésticos com onça. Mas desta outra história contada por um interlocutor, há talvez qualquer coisa a guardar, mesmo que, afinal, seja apenas o estilo, o espírito do sertão:

Em Barra dos Bugres, vilarejo do Mato Grosso ocidental, no Alto Paraguai, vivia um curandeiro, que curava picadas de cobra; ele começava por picar o ante-braço do doente com dentes de sucuri. Em seguida, traçava no chão uma cruz com pólvora, que acendia, para que o doente estendesse o braço na fumaça. Pegava, enfim, algodão calcinado de um *artificio* (isqueiro de pedra, cuja mecha é feita de gaze socada num chifre), embebia-o de cachapa que o doente bebia. Era tudo.

Um dia, o chefe de uma turma de poaleiros (grupo de colhedores de ipecacuanha — poáia), assistindo a essa cura, pede ao curandeiro para esperar até ao domingo seguinte a chegada de seus homens que, certamente, hão de querer vacinar-se (a 5 mil réis cada um, ou seja, 5 francos de 1938). O charlatão aceita. No sábado pela manhã, ouve-se um cão uivar fora do barracão. O chefe da turma manda um camaráda ver o que havia: era uma cascavel enfurecida. Ele ordena ao curandeiro que capture o réptil; este recusa. O chefe se zanga, declara que sem captura não haverá vacina. O homem se resigna, estende a mão para a serpente, é picado e morre.

Quem me conta a história explica que fora vacinado pelo curandeiro e se deixara morder, em seguida, por uma serpente, para verificar a eficácia do tratamento, com pleno êxito. É verdade, acrescenta, que a cobra escolhida não era venenosa.

Transcrevo essa narrativa porque ilustra bem essa mistura de malícia e de credulidade — a propósito de incidentes trágicos tratados como acontecimentos insignificantes da vida cotidiana — que caracteriza o pensamento popular do interior

do Brasil. Não nos devemos enganar sobre a conclusão, absurda somente na aparência. O narrador raciocina como mais tarde o chefe da seita neo-muçulmana dos Ahmadi, que me convidou e ouvi durante um jantar, em Lahore. Os Ahmadi se afastam da ortodoxia principalmente pela afirmação de que todos os que se proclamaram messias no curso da história (em cujo número incluem Sócrates e Buda) o foram efetivamente: do contrário, Deus tê-los-ia castigado por sua impudência. Da mesma forma, pensava sem dúvida meu interlocutor de Rosário, os poderes sobrenaturais provocados pelo curandeiro, se a sua magia não fosse real, teriam feito questão de desmentir-lo, tornando venenosa uma serpente que habitualmente não o era. Já que a cura era considerada como mágica, ele a verificara, afinal, de forma experimental, num plano igualmente mágico.

Tinham-me garantido que a estrada que conduzia a Utiariti não escondia surpresas: em todo caso, nada de comparável às aventuras encontradas dois anos antes, na estrada de São Lourenço. Contudo, chegando ao cimo da Serra do Tombador, no lugar chamado Caixa-Furada, um pinhão da árvore de transmissão se quebrou. Encontravamo-nos a 30 quilômetros, mais ou menos, de Diamantina; para aí se dirigiram a pé os nossos motoristas, a fim de telegrafar a Cuiabá, de onde se pediria ao Rio que enviassem a peça por avião; um caminhão não-la traria quando chegasse. Se tudo fôsse bem, a operação levaria oito dias; os bois teriam tempo de nos ultrapassar.

Eis-nos, pois, acampados no alto do Tombador; nesse esporão rochoso termina a *chapada* acima da bacia do Paraguai, que ele domina de 300 metros; do outro lado, os riachos já alimentam os afluentes do Amazonas. Que fazer, nesse desampado espinhento, depois de ter encontrado as árvores entre as quais pendurar as rédes e os mosquiteiros, senão dormir, sonhar e caçar? A estação seca tinha começado há um mês; estávamos em junho; agora algumas fracas precipitações em agosto, das *chuvras do cajú* (que naquele ano não vieram), não cairia nenhuma gota até setembro. A savana já mostrava a sua face de inverno: plantas fanadas e ressecadas, às vezes com sumidas pelas queimadas e deixando aparecer a areia em largas placas sob as folhinhas calcinadas. É a época em que a rara caça que vagueia através do planalto se concentra em impenetráveis bosques arredondados, os *capões*, cuja cúpula marca a localização das fontes e onde ela encontra pequenas pastagens ainda verdes.



Durante a estação das chuvas, de outubro a março, quando as precipitações são quase cotidianas, a temperatura se eleva: 42 a 44 graus durante o dia, mais fresca à noite, e, mesmo uma queda brusca e breve de madrugada. Ao contrário, as fortes variações de temperatura caracterizam a estação seca. Não é raro, nesse momento, passar de um máximo diurno de 40° a um mínimo noturno de 8° a 10°.

Tomando mate ao redor do nosso fogo, escutamos os dois irmãos engajados em nosso serviço e os motoristas, que evocam as aventuras do sertão. Explicam porque o tamanduá é inofensivo no campo, onde não pode, de pé, manter o equilíbrio. Na floresta, apóia-se contra uma árvore, com a cauda, e sufoca, com as patas dianteiras, quem se aproximar dele. O tamanduá não teme, tampouco, os ataques noturnos, "porque dorme dobrando a cabeça por baixo do corpo e a própria onça fica sem saber onde está a cabeça." Na estação chuvosa, é preciso prestar continuamente atenção aos porcos do mato, que circulam em bandos de 50 e mais, e cujo rilhar de mandíbulas se ouve a diversos quilômetros (donde o nome que também se dá a esses animais: queixada). A esse som, o caçador não tem outro recurso senão fugir, porque se um deles for ferido ou morto, todos os outros atacam. É preciso subir numa árvore ou num cupim.

Um homem conta que, viajando uma noite com seu irmão, ouviu chamados. Hesita em acorrer, temendo os índios. Os dois esperam, pois, o dia, enquanto os gritos continuam. De madrugada, encontram um caçador empoleirado desde a véspera numa árvore, o fuzil caído, rodeado pelos porcos.

Sua sorte foi menos trágica que a de outro caçador que ouviu ao longe a queixada e trepou num cupim. Os porcos o rodearam. Ele atirou até esgotar as suas munições, depois defendeu-se com o facão. No dia seguinte, partiram à sua procura localizando-o pelos urubus que sobrevoavam o lugar. Já não havia, no chão, senão o seu crânio e os porcos destripados.

Passa-se às histórias engraçadas: a do seringueiro, que encontrou uma onça esfomeada; rodearam, um atrás do outro, um maciço de floresta até que, por uma falsa manobra do homem, encontraram-se ambos cara a cara. Nenhum dos dois ousa fazer qualquer movimento, o homem não se arrisca nem mesmo a gritar: "E só no fim de uma meia hora é que, tendo

uma cáibra, ele faz um movimento involuntário, bate na coronha da espingarda e vê que está armado"...

O lugar estava infelizmente infestado pelos insetos habituais: maribondos, mosquitos piumos e borrachudos; havia também os *país de mel*, isto é, as abelhas. As espécies sul-americanas não são venenosas, mas perseguem de outra maneira; ávidas de suor, disputam os lugares mais favoráveis, comissuras dos lábios, olhos e narinas, onde, embriagadas pelas secreções das suas vítimas, se deixam destruir sem voar, enquanto seus corpos esmagados sobre a pele atraem sem cessar novos consumidores. Daí o apelido de *lambe-olhos*. É o verdadeiro suplício da mata tropical, pior que a infecção provocada pelos mosquitos, com os quais, em algumas semanas, o organismo consegue acostumar-se.

Mas, quem diz abelha diz mel, a cuja colheita é lícito entregar-se sem perigo, abrindo os cortiços das espécies terrestres ou descobrindo numa árvore oca os favos de células esféricas, grandes como ovos. Todas as espécies produzem mel de sabor diferente — recenseei treze — mas sempre tão fortes que, a exemplo dos Nambiquara, logo começamos a dissolvê-lo na água. Esses perfumes profundos se analisam em diversos tempos, à maneira dos vinhos da Borgonha, e sua singularidade desconcerta. Encontrei equivalente num condimento da Ásia do sudeste, extraído das glândulas da barata, e custando o seu peso em ouro. Um nada é suficiente para perfumar um prato. Muito vizinho é também o odor exalado por um coleóptero francês de cor escura, chamado "procuste chagriné".

Enfim, chega o caminhão de socorro com a peça nova e um mecânico para colocá-la. Reencetamos viagem, através dos Diamantina meio arruinada no seu vale aberto em direção do Rio Paraguaí, subimos de novo o planalto — desta vez sem incidentes — raspamos o Rio Arinos, desviamos para oeste, águas ao Tapajós, depois ao Amazonas, desviamos para oeste, na direção dos vales acidentados do Sacre e do Papagaio, que são também formadores do Tapajós, onde se precipitam por quedas de 60 metros. Em Parecis, paramos para examinar armas abandonadas pelos *Beißos de Pau*, que se notam de novo pelos arredores. Um pouco mais longe, passamos uma noite em claro num terreno pantanoso, inquietos pelas fogueiras indígenas, de que avistamos, a alguns quilômetros, as fumaças verticais no céu limpo da estação seca. Mais um



dla para ver as cataratas e recolher algumas informações, numa aldeia de índios Pareci. E eis o Rio Papagaio, com uma centena de metros de largura, rolando à flor da terra águas tão claras que o leito rochoso é visível apesar da sua profundidade. Do outro lado, uma dúzia de cabanas de palha e de casebres de barro: o posto telegráfico de Utiariti. Des-carrega-se o caminhão, passam-se as provisões e as bagagens na balsa. Despedimo-nos dos motoristas. Já na outra margem, avistamos dois corpos nus: Nhambiquaras.

## XXVI

### NA LINHA

Quem vive ao longo da linha Rondon facilmente se julgaria na lua. Imagine-se um território do tamanho da França, três quartos inexplorado; percorrido somente por pequenos bandos de indígenas nômades que estão entre os mais primitivos que se possam encontrar no mundo; e atravessado de ponta a ponta por uma linha telegráfica. A pista sumariamente aberta que a acompanha — a *picada* — fornece o único ponto de referência num percurso de 700 quilômetros, porque, se se executam alguns reconhecimentos realizados pela Comissão Rondon ao norte e ao sul, o desconhecido começa nos dois lados da picada, admitindo-se que o seu próprio traçado não seja indiscernível no mato. É verdade que há o fio; mas este último, como vimos, tornado inútil logo depois de colocado, estende-se em postes que não se substituem quando caem de podres, vítimas do cupim ou dos índios, que tomam o zumbido característico duma linha telegráfica pelo de uma colmeia de abelhas em trabalho. Em certos lugares, o fio arrasta-se por terra; ou então foi negligentemente pendurado nos arbustos vizinhos. Por surpreendente que pareça, a linha mais aumentada que desmente a desolação ambiente.

As paisagens completamente virgens apresentam uma monotonia que priva sua selvageria de valor significativo. Elas se recusam ao homem, desaparecem diante do seu olhar em lugar de desafiá-lo. Nesse mato indefinidamente recomçado, a trincheira da picada, as silhuetas contorcidas dos postes, os arcos invertidos do fio que os une, parecem outros tantos objetos incongruentes fluando na solidão, como se vê nos quadros de Yves Tanguy. Atestando a passagem do homem e a inutilidade dos seus esforços, marcam, mais claramente do que se não estivessem lá, o extremo limite que êle tentou ultrapassar. O caráter transitório do empreendimento, o maléfico que o sancionou, dão um valor probante aos desertos circunvizinhos.

A população da linha compreende uma centena de pessoas: por um lado, os índios pareci, outrora recrutados ali mesmo pela comissão telegráfica e instruídos pelo exército na manutenção do fio e no manejo dos aparelhos (sem que por isso tenham deixado de caçar com arco e flecha); por outro, os brasileiros, outrora atraídos a essas regiões novas pela esperança de encontrar, seja um Eldorado, seja um novo "Far-West." Esperança irrealizada: à medida em que se avança no planalto, as "formas" do diamante tornam-se cada vez mais raras.

Chamam-se "formas" pequenas pedras de cor ou de estrutura singulares que anunciam a presença do diamante como se fossem rastros de animal: "Quando se encontram, é que o diamante passou por ali". São as *emburradas*, as *pretinhas*, as *amarelinhas*, os *figados-de-galinha*, os *sangues-de-boi*, os *feijões reluzentes*, os *dentes-de-cão*, as *ferragens*, e os *carbo-nados*, *lactres*, *friscas de ouro*, *faceiras*, *chiconas*, etc.

A falta de diamante, nessas terras arenosas, devastadas pelas chuvas durante metade do ano e privadas de qualquer precipitação durante a outra, nada cresce, a não ser arbustos espinhosos e torturados, e não há caça. Hoje abandonados por uma dessas vagas de povoamento tão freqüente na história do Brasil central, que lançam para o interior num grande movimento de entusiasmo um punhado de aventureiros, de inquietos e de miseráveis e ali os esquecem logo depois, cortados de todo contacto com os centros civilizados, esses infelizes adaptam-se por outras tantas loucuras particulares ao seu isolamento em pequenos postos formados, cada um, de algumas cabanas de palha, e distantes de 80 a 100 quilômetros, que só podem percorrer a pé.

Tôdas as manhãs, o telégrafo conhece uma vida efêmera: trocam-se novidades, tal posto avistou as fogueiras dum bando de índios hostis que se preparam para exterminá-lo; em outro, dois Pareci desapareceram há vários dias, vítimas, também eles, dos Nhambiquara, cuja reputação na linha está solidamente estabelecida, e que os enviaram, sem dúvida, para a *invernoada do céu*... Evocam-se com um humor macabro os missionários assassinados em 1933, ou àquele telegrafista encontrado enterrado pela metade, o peito crivado de flechas, com o seu manipulador na cabeça. Pois os índios exercem sobre o pessoal da linha uma espécie de fascínio mórbido: eles representam o perigo cotidiano, exagerado pela imagina-

ção local; e, ao mesmo tempo, as visitas de seus pequenos bandos nômades constituem a única distração, mais ainda, a única ocasião de um contacto humano. Quando ocorrem, uma ou duas vezes por ano, as brincadeiras se estabelecem entre massacradores potenciais e candidatos ao massacre, no inverossímil jargão da linha, composto, em tudo, de 40 palavras meio-nhambiquaras, meio-portuguêsas.

Afora esses divertimentos que provocam, em uns e outros, um pequeno arrepio, cada chefe de posto desenvolve um estilo que lhe é próprio. Há o exaltado, cuja mulher e cujos filhos morrem de fome porque ele não pode resistir, cada vez em que se despe para tomar um banho no rio, a disparar cinco tiros de Winchester destinados a intimidar os índios que supõe emboscados nas duas margens, prontas para esganá-lo, e que assim esgota munições insubstituíveis; a isso se chama *quebrar bala*; o casquilho que, tendo deixado o Rio quando era estudante de farmácia, continua, em pensamento, a dizer gracinhas na Rua do Ouvidor; mas, que não tem mais nada a dizer, sua conversa se reduz a mímicas, a estalos de língua e de dedos, a olhares cheios de subentendidos: numa fita muda, poder-se-ia ainda tomá-lo por um carioca. Deve-se acrescentar o ajuizado: este conseguiu manter a família em equilíbrio biológico com uma manada de veados que freqüentam uma nascente vizinha: cada semana val matar um deles, nunca mais de um; a caça subsiste, o posto também, mas há oito anos (data a partir da qual o reabastecimento anual dos postos por caravanas de bois se foi progressivamente interrompendo) que só comem veado.

Os Padres Jesuítas, que se nos tinham antecipado de algumas semanas e que acabavam de instalar-se perto do posto de Juruena, a 50 quilômetros mais ou menos de Utiariti, acrescentavam ao quadro um pitoresco de outro gênero. Eram três: um holandês, que rezava, um brasileiro, que se dispunha a civilizar os índios, e um húngaro, antigo gentil-homem e grande caçador, cuja função era a de abastecer a missão com caça. Pouco depois de chegar, receberam a visita do provincial, um velho francês de sotaque carregado que parecia ter fugido do reino de Luís XIV; à seriedade com que falava dos "selvagens" — jamais designava os índios de outra maneira — parecia ter desembarcado em qualquer Canadá, ao lado de Cartier ou de Champlain.

Mal tinha chegado, o húngaro — conduzido ao apostolado, segundo parece, pelo arrependimento consecutivo às loucuras

de uma juventude tempestuosa — foi tomado de uma crise do gênero das que os nossos coloniais chamam "coup de bambou". Através das paredes da missão, ouvia-se o padre insultar o seu superior, que, mais do que nunca fiel ao seu papel, exorcisava-o com uma profusão de sinais da cruz e de: *Vade retro, Satanas!* O húngaro, enfim libertado do demônio, foi pôsto 15 dias a pão e água; simbolicamente, pelo menos, porque em Jurutena não havia pão.

Os Caduveo e os Bororo constituem, a diversos títulos, o que, sem trocadilho, poderíamos chamar de "sociedades eruditas"; os Nhambiquara conduzem o observador ao que êle facilmente tomaria — mas erradamente — por uma infância da humanidade. Haviamos-nos fixado no limite do lugarejo, sob um galpão de palha em parte desmantelado, que servira para guardar material, na época da construção da linha. Assim nos encontrávamos a alguns metros do acampamento indígena, que reunia uma vintena de pessoas repartidas em seis famílias. O pequeno bando tinha chegado alguns dias antes de nós, durante uma das suas excursões do período nômade.

O ano nhambiquara divide-se em dois períodos distintos. Durante a estação das chuvas, de outubro a março, cada grupo permanece numa pequena eminência que domina um curso d'água; os indígenas aí constroem cabanas grosseiras com ramos e palmas. Fazem queimadas na floresta-galeria que ocupa o fundo úmido dos vales e plantam e cultivam hortas em que figuram sobretudo a mandiosa (doce e brava), diversas espécies de milho, fumo, às vezes feijão, algodão, amendoim e cabacas. As mulheres ralam a mandioca em tábuas incrustadas de espinhos de certas palmeiras, e se se trata das variedades venenosas, espremem o suco comprimindo a polpa fresca num pedaço torcido de embira. A horticultura fornece recursos alimentícios suficientes durante uma parte da vida sedentária. Os Nhambiquara conservam, mesmo, os bolos de mandioca enterrando-os no solo, de onde os retiram, semi-apodrecidos, depois de algumas semanas ou de alguns meses.

No início da estação seca, a aldeia é abandonada e cada grupo se dispersa em diversos bandos nômades. Durante 7 meses, êsses bandos erram através dos campos, à procura de caça: pequenos animais sobretudo, tais como larvas, aranhas, gafanhotos, roedores, serpentes, lagartos; e frutos, grãos, raízes ou mel selvagens, enfim tudo o que pode impedi-los de morrer

de fome. Seus acampamentos, instalados por um ou mais dias, às vezes por algumas semanas, consistem em tantos abrigos sumários quantas sejam as famílias, feitos de palmeiras ou de ramagens enfiadas em semi-círculo na areia e amarradas no cimo. À medida em que o dia avança, as palmas são retiradas de um lado e plantadas no outro, para que o biombo protetor se encontre sempre colocado do lado do sol, ou, conforme o caso, do vento ou da chuva. É a época em que a procura de alimentos absorve todos os cuidados. As mulheres se armam de um bastão de escavar que lhes serve para extrair as raízes e para matar pequenos animais; os homens caçam com grandes arcos de madeira de palmeira e flechas de que existem diversos tipos: as que se destinam às aves, de ponta embotada para que não se fixem nos ramos; as flechas de pesca, mais longas, sem plumagem e terminadas em três ou cinco pontas divergentes; as flechas envenenadas, cuja ponta recoberta de curare é protegida por um estojo de bambu e que são reservadas para a caça média, enquanto as da caça grande — onça ou tapir — têm uma ponta lanceolada, feita de uma grande lasca de bambu a fim de provocar a hemorragia, pois a dose de veneno veiculada por uma flecha seria insuficiente.

Depois do esplendor dos palácios bororo, a miséria em que vivem os Nhambiquara é quase inacreditável. Nenhum dos dois sexos usa qualquer roupa e seu tipo físico, tanto quanto a pobreza da sua cultura, distingue-os das tribos vizinhas. Os Nhambiquara são de pequena estatura: 1,60m, mais ou menos, para os homens, 1,50m para as mulheres, e, ainda que estas últimas, como tantas outras índias sul-americanas, não tenham o tamanho muito destacado, seus membros são mais graciosos, suas extremidades mais miúdas e seus ligamentos mais finos que o comum. A pele é também mais escura; muitos são atacados por doenças epidérmicas que lhes cobrem o corpo de auréolas violáceas, mas, nos indivíduos sãos, a areia em que gostam de se espoujar polvilha-lhes o corpo e lhes dá um aveludado creme que, sobretudo nas mulheres jovens, é extremamente sedutor. A cabeça é alongada, os traços muitas vezes finos e bem desenhados, o olhar vivo, o sistema piloso mais desenvolvido do que na maior parte das populações de origem mongólica, os cabelos raramente de um preto acentuado, e ligeiramente ondulados. Esse tipo físico impressionara os primeiros visitantes, a ponto de lhes sugerir a hipótese dum cruzamento com os negros fugidos das plan-



tações para se refugiar nos quilombos. Mas, se os Nhambiquara tivessem recebido sangue negro numa época recente, seria incompreensível que, como verificamos, pertencessem todos ao grupo sanguíneo 0, o que implica, senão numa origem puramente índia, em todo caso um isolamento demográfico prolongado durante séculos. Hoje, o tipo físico dos Nhambiquara nos parece menos problemático; evoca o de uma antiga raça cujas ossadas se conhecem, encontradas no Brasil nas grutas da Lagoa Santa, no Estado de Minas Gerais. Quanto a mim, encontrava, estupefacto, as fisionomias quase caucásicas que se vêem em certas estátuas e baixos-relevos da região de Vera Cruz e que se atribuem agora às mais antigas civilizações do México.

Essa aproximação tornava-se mais perturbadora pela indigência da cultura material, que não levava a ligar os Nhambiquara às mais altas culturas da América central ou setentrional, mas antes a tratá-los como sobreviventes da idade da pedra. O traje das mulheres reduzia-se a uma fina carreira de contas de conchas, enrolada em torno da cintura e algumas outras à guisa de colares ou de bandoleiras; brincos de madeirinha ou de penas, braceletes talhados na carapaça do tatu-canasta e, às vezes, estreitas faixas, de algodão (tecido pelos homens) ou de palha, amarradas em torno dos braços e dos tornozelos. O traje masculino era ainda mais sumário, salvo uma borla de palha pendurada, às vezes, na cintura, acima das partes sexuais.

Além do arco e flecha, o armamento compreende uma espécie de lança achatada, cujo uso parece tanto mágico quanto guerreiro: só o vi utilizado em manipulações destinadas a pôr em fuga o furacão ou a matar, projetando-a na direção conveniente, os *atasu*, que são os espíritos malfetores do mato. Os indígenas chamam pelo mesmo nome as estrélas e os bois, de que têm grande medo (mas matam e comem com apetite os burros, que, entretanto, conheceram ao mesmo tempo). Meu relógio de pulso era também um *atasu*.

Todos os bens dos Nhambiquara cabem folgadoamente no cesto carregado pelas mulheres durante a sua vida nômade. Esses cestos são de taquara fendida, trançada em grade, com seis hastes (dois pares perpendiculares entre si e um par oblíquo), formando uma rede de largas malhas estreladas; ligeiramente mais largas no orifício superior, terminam por baixo em dedo de luva. Suas dimensões podem alcançar 1,50 m,

isto é, são por vezes tão altas quanto a carregadora. Põem-se no fundo alguns bolos de mandioca, cobertos de fôlhas; e em cima, o mobiliário e os instrumentos: cabacas; facas feitas com lascas de bambu, pedras grosseiramente talhadas ou pedações de ferro — obtidos por troca — e fixados, com cera e cordéis, entre duas placas de madeira, formando o cabo; fundadores compostos de um punção de pedra ou de ferro, montado na extremidade duma haste que se gira entre as palmas da mão. Os indígenas possuem machados e machadinhas de metal, recebidos da Comissão Rondon, e seus machados de pedra lhes servem quase exclusivamente de bigorna, para a fabricação de objetos de concha ou de osso; sempre utilizam mós e polidores de pedra. A olaria é desconhecida dos grupos orientais (por onde comecei a minha pesquisa); é, de resto, grosseira por toda parte. Os Nhambiquara não têm pirogas e atravessam os cursos d'água a nado, com o auxílio, por vezes, de molhos de lenha como bóias.

Esses utensílios são rústicos e mal merecem o nome de objetos manufaturados. O cesto nhambiquara contém sobretudo as matérias-primas com as quais se fabricam os objetos, à medida em que surgem as necessidades: madeiras variadas, sobretudo as que servem para produzir o fogo por fricção, blocos de cera ou de resina, novelos de fibras vegetais, ossos, dentes e unhas de animais, pedaços de peles, penas, espinhos de ouriço, cascas de nozes e conchas fluviais, pedras, algodão e grãos. Tudo isso se apresenta num aspecto tão informe que o colecionador se sente desanimado por uma exibição que parece resultar menos da indústria humana do que da atividade, observada à lupa, de uma raça gigante de formigas. Na verdade, é numa coluna de formigas que fazem pensar os Nhambiquara marchando em fila através da alta vegetação, cada mulher esmagada por seu cesto de vime claro, como as formigas às vezes o são pelos seus ovos.

Entre os índios da América tropical, a quem se deve a invenção da rede, a pobreza é simbolizada pela ignorância desse utensílio e de qualquer outro servindo para o repouso ou para o sono. Os Nhambiquara dormem no chão e nus. Como as noites da estação seca são frias, esquentam-se encostando-se uns contra os outros, ou aproximando-se das fogueiras que se extinguem, a tal ponto que os indígenas acordam de madrugada chafurdados nas cinzas ainda mornas. Por essa razão, os Pareci designam-nos por um apelido: *waikoakoré*, "os que dormem no chão".

Como já disse, o bando com que vizinhávamos em Utiariti, depois em Jurueña, compunha-se de seis famílias: a do chefe, que compreendia suas três mulheres e sua filha adolescente; e mais cinco, cada uma formada de um casal e de uma ou duas crianças. Todos eram parentes entre si, pois os Nhambiquara se casam de preferência com uma sobrinha, filha de irmã, ou com uma prima da espécie chamada *cruzada* pelos etnólogos: filha de irmã do pai ou do irmão da mãe. Os primos que se incluem nessa definição se chamam, desde o nascimento, com uma palavra que significa "espóso" ou "espósa", enquanto os outros primos (respectivamente saídos de dois irmãos ou de duas irmãs e que os etnólogos denominam, por essa razão, *paralelos*) tratam-se mutuamente de irmão e irmã, e não se podem casar entre si. Todos os indígenas pareciam em termos muito cordiais; contudo, mesmo um grupo tão pequeno — 23 pessoas, contando as crianças, conhecia dificuldades: um jovem viúvo acabava de se casar com uma moça bastante frívola, que se recusava a tomar interesse pelas filhas do primeiro leito: duas meninas, uma de seis, outra de 2 a 3 anos, mais ou menos. Apesar do carinho da mais velha, que servia de mãe para a irmãzinha, esta vivia muito abandonada. Passavam-na de família em família, não sem irritação. Os adultos bem teriam desejado que eu a adotasse, mas as crianças favoreciam outra solução que lhes parecia prodigiosamente cômica: elas me traziam a menina, que mal começava a andar, e por gestos nada equívocos me convidavam a tomá-la por mulher.

Outra família se compunha de pais já idosos aos quais se viera reunir sua filha grávida, depois que o marido (ausente naquele momento) a abandonou. Enfim, um jovem casal, cuja mulher amamentava, encontrava-se abaixo das interdições que atingem os pais recentes: muito sujos, porque os banhos de rio lhes estavam proibidos, magros, por causa da proibição da maior parte dos alimentos, e reduzidos à ociosidade, pois os pais de uma criança ainda não desmamada não podem participar da vida coletiva. O homem ia às vezes caçar ou catar produtos selvagens, sôzinho; a mulher recebia os seus alimentos do marido ou dos parentes.

Por fáceis que fossem os Nhambiquara — indiferentes à presença do etnógrafo, ao seu caderno de notas e ao seu aparelho fotográfico — o trabalho era complicado por motivos lingüísticos. Em primeiro lugar, o emprêgo de nomes próprios entre eles é interdito; para identificar as pessoas, era preciso

acompanhar o uso do pessoal da linha, isto é, convencional com os indígenas nomes de empréstimo, pelos quais seriam designados. Seja nomes portugueses, como Jílio, José Maria, Luísa; seja apelidos: *Lebre*, *Açúcar*. Conheci, mesmo, um que Rondon ou um dos seus companheiros tinha batizado de *Canhaque*, por causa da sua barbicha, rara entre os índios, que geralmente são glabros.

Um dia em que eu brincava com um grupo de crianças, uma das meninas foi espancada por outra; ela veio se refugiar perto de mim, e pôs-se, em grande mistério, a me murmurar alguma coisa no ouvido, que não compreendi e que fui obrigado a mandar repetir diversas vezes, a tal ponto que a adversária descobriu a manobra e, manifestamente furiosa, veio, por sua vez, revelar-me o que parecia ser um segredo solene: depois de algumas hesitações e perguntas, a interpretação do incidente não permitia dúvida. A primeira menina, por vingança, tinha vindo me dizer o nome da sua inimiga, e quando esta percebeu, me comunicou o nome da primeira, à guisa de represália. A partir desse momento, tornou-se muito fácil, ainda que pouco escrupuloso, excitar as crianças umas contra as outras, e obter, assim, todos os seus nomes. Depois do que, uma pequena cumplicidade assim criada, deram-me, sem maiores dificuldades, os nomes dos adultos. Quando estes últimos compreenderam os nossos conciliábulos, as crianças foram compreendidas, e secou-se a fonte de minhas informações.

Em segundo lugar, o Nhambiquara agrupa diversos dialetos, todos desconhecidos. Distinguem-se pela desinência dos substantivos e por certas formas verbais. Emprega-se, na linha, uma espécie de língua franca, que somente no início podia ser útil. Auxiliado pela boa vontade e pela vivacidade de espírito dos indígenas, aprendi então um Nhambiquara rudimentar. Felizmente, a língua comporta palavras mágicas — *kittitu* no dialeto oriental, *dige*, *dage* ou *ichore* alhures — que basta juntar aos substantivos para transformá-los em verbos, complementando-os, se necessário, com uma partícula negativa. Por esse método, consegue-se dizer tudo, embora esse Nhambiquara "básico" não permita exprimir os pensamentos mais sutis. Os indígenas bem o sabem, pois invertem o processo quando tentam falar português; assim, "orelha" e "ôlho" significam respectivamente, ouvir — ou compreender — e ver, e traduzem as noções contrárias dizendo: *orelha açabó* ou *ôlho açabó*...

A consonância do Nhambiquara é um pouco surda, como se a língua fôsse aspirada ou cochichada. As mulheres se com-

prazem em acentuar esse caráter e deformam certas palavras (assim, *kittitu* torna-se em sua boca *kediutsu*); articulando com a ponta dos lábios, afetam uma espécie de balbúcio que evoca a pronúncia infantil. Sua emissão testemunha assim um maneirismo e uma preciosidade de que têm profundamente consciência: quando eu não as compreendia e pedia-lhes para repetir, exageravam maliciosamente o estilo que lhes é próprio. Desanimado, renunciei; elas dão uma gargalhada e os gracejos se multiplicam: tiveram êxito.

Eu devia rapidamente perceber que, além do sufixo verbal, o nhambiquara usa uma dezena de outros que dividem os séres e as coisas em outras tantas categorias: cabelos, pelos e penas; objetos pontudos e orifícios; corpos alongados: sejam rígidos, sejam flexíveis; frutos, grãos, objetos arredondados; coisas que pendem ou tremem; corpos inchados, ou cheios de líquido; embiras, couros e outros revestimentos, etc. Essa observação me sugeriu uma comparação com uma família lingüística da América central e do noroeste da América do Sul: o chibcha, que foi a língua duma grande civilização da atual Colômbia, intermediária entre as do México e do Peru, e da qual o nhambiquara é talvez um prolongamento meridional. Razão suplementar para desconfiar das aparências. Apesar de sua miséria, os indígenas, que lembram os mais antigos mexicanos pelo tipo físico e o reino chibcha pela estrutura da sua língua, têm poucas possibilidades de serem verdadeiros primitivos. Um passado de que ainda nada sabemos e a aspereza de seu meio geográfico atual, explicarão talvez um dia esse destino de filhos pródigos aos quais a história recusou o terneiro gordo.

## XXVII

### EM FAMÍLIA

Os Nhambiquara acordam com o dia, reanimam o fogo, esquentam-se mais ou menos do frio da noite, depois se alimentam ligeiramente das sobras da véspera. Um pouco mais tarde, os homens partem, em grupo ou separadamente, para uma expedição de caça. As mulheres ficam no acampamento, onde cuidam da cozinha. Tomam o primeiro banho quando o sol começa a subir. As mulheres e as crianças frequentemente banham-se juntas, por brincadeira, e às vezes acendem um fogo, diante do qual se acocoram para se reconfortar ao sair da água, exagerando engraçadamente um tremor natural. Outros banhos se darão durante o dia. As ocupações cotidianas pouco variam. A preparação dos alimentos é o que toma mais tempo e cuidados: é preciso ralar e espremer a mandioca, secar a polpa e cozê-la; ou então, descascar e ferver as nozes de *cumarú*, que dão um perfume de amêndoa amarga à maior parte dos pratos. Quando há necessidade, as mulheres e as crianças partem em expedição de colheita ou de cata. Se as provisões são suficientes, as mulheres fiam, acocoradas no chão ou de joelhos: nádegas apoiadas nos calcanhares. Ou então, talham, lustram e enfiam as contas feitas de cascas de côco ou de conchas, brincos e outros ornamentos. E se o trabalho as aborrece, catam-se mutuamente, passeiam ou dormem.

Nas horas mais quentes, o acampamento fica silencioso; os habitantes, quietos ou adormecidos, gozam da sombra precária dos abrigos. No resto do tempo, as ocupações se desenrolam no meio de conversas. Quase sempre alegres e risinhos, os indígenas dizem gracejos, e às vezes também expressões obscenas ou escatológicas, recebidas com grandes gargalhadas. O trabalho é freqüentemente interrompido por visitas ou discussões; se dois cães ou aves familiares copulam, todo o mundo pára e contempla a operação com uma atenção fascinada; de-



pois o trabalho continua, após uma troca de comentários sobre esse importante acontecimento.

As crianças vadiam grande parte do dia, as meninas entregam-se, por momentos, às mesmas tarefas que as mais velhas, os meninos ficam ociosos, ou pescam à margem dos cursos d'água. Os homens que ficaram no acampamento dedicam-se a trabalhos de cestaria, fabricam flechas e instrumentos de música e prestam às vezes pequenos serviços domésticos. O acórdio reina geralmente entre os casais. Pelas 3 ou 4 horas, os outros homens retornam da caça, o acampamento se anima, as conversas se tornam mais vivas, grupos se formam, diferentes das aglomerações familiares. Comem-se beijos de maníoca e tudo o que se encontrou durante o dia. Quando cai a noite, algumas mulheres, diariamente escolhidas, vão catar ou cortar, na mata vizinha, a provisão de lenha para a noite. Adivinha-se o seu retorno, no crepúsculo, tropeçando sob o fardo que estica a faixa que sustém o carregamento. Para descarregar, acorram-se e inclinam-se um pouco para trás, deixando posar o cesto de bambu no chão, a fim de livrar a testa da faixa.

Num canto do acampamento, os ramos são amontoados e cada um aí se abastece na medida de suas necessidades. Os grupos familiares se reconstituem em torno de suas fogueiras respectivas, que começam a brilhar. O sarau passa-se em conversas, ou ainda em cantos e danças. Por vezes essas distrações se prolongam até muito tarde, mas em geral, depois de algumas partidas de carícias e de lutas simuladas, os casais se unem mais estreitamente, as mães apertam contra o peito os filhos adormecidos, tudo se torna silencioso, e a noite fria é animada apenas pelo crepitar da lenha, o passo leve de um que traz mais lenha, os uivos dos cães ou o choro de uma criança.

Os Nambiquara têm poucos filhos: como eu devia notar em seguida, os casais sem filhos não são raros, uma ou duas crianças parecem o número normal, e é excepcional encontrar mais de três numa família. As relações sexuais entre os pais são interditas até que o último nascido esteja desmamado, isto é, freqüentemente até ao terceiro ano. A mãe mantém o filho a cavalo sobre a coxa, sustentado por uma larga faixa de embira ou de algodão; além do cesto, ser-lhe-ia impossível carregar outra criança. As exigências da vida nômade, a pobreza do meio, impõem aos indígenas uma grande prudência;

quando é preciso, as mulheres não hesitam em recorrer a meios mecânicos ou a plantas medicinais para provocar o aborto.

Todavia, os indígenas têm para com os filhos e manifestam-lhes uma afeição muito viva, e são retribuídos, sentimentos esses às vezes velados pelo nervosismo e instabilidade de que testemunham. Um menino tem indigestão; doe-lhe a cabeça, vomita, passa a metade do tempo a gemer e a outra a dormir. Ninguém lhe presta a menor atenção e deixam-no só um dia inteiro. Quando chega a noite, a mãe se aproxima, cata-o carinhosamente enquanto adormece, faz sinal aos outros que não se aproximem e arruma-lhe entre os braços uma espécie de berço.

Ou então, é uma jovem mãe que brinca com o pequenino, dando-lhe pequenos tapas nas costas; esse põe-se a rir e ela se anima de tal maneira no brinquedo que bate cada vez mais forte, até fazê-lo chorar. Então, pára e o consola.

Vi a pequena órfã de que falei literalmente pisada durante um baile; na excitação geral, ela caíra sem que ninguém notasse.

Quando são contrariadas, as crianças batem facilmente nas mãos, e estas não reagem. As crianças não são punidas, e jamais vi alguém bater em alguma delas, nem mesmo esboçar o gesto, salvo por brincadeira. Algumas vezes, uma criança chora porque se machucou, brigou ou tem fome, ou porque não quer que a catem. Mas este último caso é raro: o espionhamento parece encantar o paciente tanto quanto distrai o autor; é tido, também, como uma marca de interesse e de afeição. Quando quer que a catem, a criança — ou o marido — põem a cabeça nos joelhos da mulher, apresentando sucessivamente os dois lados da cabeça. A operadora procede dividindo a cabeleira em raíais ou olhando as mechas por transparência. O piolho pegado é imediatamente comido. A criança que chora é consolada por um membro da família ou por uma criança maior.

Assim, o espetáculo de uma mãe com o filho é cheio de alegria e frescor. A mãe mostra um objeto ao filho através da palha do abrigo e retira-o no momento em que ele pensa pegá-lo: "Pega pela frente! pega por trás!" Ou então ela segura a criança e, com grandes risos, finge jogá-la no chão: *andam nom tebu*, vou te jogar! *nihui*, responde o pequeno com uma voz superaguda: não quero!

Reciprocamente, os filhos rodeiam a mãe de uma ternura inquieta e exigente; cuidam de que receba a sua parte dos produtos da caça. A criança vive primeiro ao lado da mãe. Em viagem, ela carrega-a até que possa caminhar; mais tarde, anda ao seu lado. Fica com ela no acampamento ou na aldeia enquanto o pai vai caçar. Entretanto, ao cabo de alguns anos, devem-se distinguir os sexos. Um pai manifesta mais interesse com relação ao filho que à filha, já que lhe deve ensinar as técnicas masculinas; e a mesma coisa acontece nas relações entre a mãe e a filha. Mas as relações do pai com os filhos demonstram a mesma ternura e a mesma solicitude que já acentuei. O pai passeia com o filho, carregando-o nos ombros; confecciona armas na medida do seu braco.

É igualmente o pai quem conta aos filhos os mitos tradicionais, transpondo-os num estilo mais compreensível para os pequenos: "Todo o mundo morreu! Não havia mais ninguém! Nenhum homem! Nada!" Assim começa a versão infantil da lenda sul-americana do dilúvio a que se liga a destruição da primeira humanidade.

Em caso de casamento polígamo, relações particulares existem entre os filhos do primeiro leito e as jovens madrastas. Estas vivem com eles numa camaradagem que se estende a todas as jovens do grupo. Por mais restrito que seja este último, pode-se ainda assim distinguir nêle uma sociedade de meninas e de moças que tomam banhos coletivos de rio, vão em grupo ao mato para satisfazer suas necessidades naturais, fumam juntas, gracejam e entregam-se a brincadeiras de um gosto duvidoso, como trocar grandes cusparadas no rosto. Essas relações são estreitas, apreciadas, mas sem cortesia, como as que podem ter os rapazes em nossa sociedade. Raramente implicam serviços ou atenções; mas provocam uma conseqüência bastante curiosa: é que as meninas se tornam independentes muito mais depressa do que os rapazes. Elas acompanham as jovens senhoras, participam de sua atividade, enquanto os meninos, abandonados a si mesmos, tentam timidamente formar bandos do mesmo tipo, mas sem grande resultado e preferem permanecer, pelo menos na sua primeira infância, junto das mães.

Os pequenos Nambiquara ignoram os jogos. Às vezes, confeccionam objetos de palha enrolada ou trançada, mas não conhecem outra distração senão as lutas ou as peças que se pregam mutuamente, e levam uma existência calçada sobre a dos adultos. As meninas aprendem a fiar, vagabundeiam,

riem e dormem; os meninos começam mais tarde a atirar com pequenos arcos e a se iniciar nos trabalhos masculinos (aos 8 ou 10 anos). Mas uns e outros tomam rapidamente consciência do problema fundamental e por vezes trágico da vida nambiquara, o da alimentação, e do papel ativo que se espera deles. Colaboram nas expedições de colheita e de cata com muito entusiasmo. Em período de fome, não é raro vê-los procurar sua alimentação em torno do acampamento, exercitando-se em desenterrar raízes, ou caminhando no capim, na ponta dos pés, com um grande ramo desfolhado na mão, para derrubar gafanhotos. As meninas conhecem a parte atribuída às mulheres, na vida econômica da tribo, e mostram-se impacientes por se tornar dignas dela.

Assim, encontro uma delas que passeia carinhosamente com um cachorrinho na faixa de carregamento que a mãe usa para a sua irmãzinha, e observo: "Acarícias teu cachorrinho?" Ela responde gravemente: "Quando eu fôr grande, matarei os porcos selvagens, os macacos; todos eu matarei quando ele latir!"

Ela comete, aliás, um erro de gramática que o pai assim nala rindo: devia dizer *tilondage*, "quando eu fôr grande", em lugar do masculino *ihondage*, que ela empregou. O erro é interessante porque ilustra um desejo feminino de elevar as atividades econômicas especiais desse sexo ao nível das que são o privilégio dos homens. Como o sentido exato do termo empregado pela menina é "matar com uma cacetada de tacape ou de porrete" (aqui, o bastão de escavar), parece que ela tenta inconscientemente identificar a coleta e a cata femininas (limitadas à captura de pequenos animais) com a caça masculina, servida por arco e flechas.

É preciso pôr em evidência as relações entre essas crianças que estão na categoria de primos prescrita para se chamarem mutuamente "espôso" e "espôsa". Por vezes, comportam-se como verdadeiros cônjuges: deixam à noite o lar familiar, transportando tigões para um canto do acampamento onde acendem a sua fogueira. Depois do que se instalam e se entregam, na medida dos seus meios, às mesmas expansões dos adultos; quanto a estes, lançam à cena um olhar divertido.

Não posso deixar as crianças sem dizer uma palavra dos animais domésticos que vivem em relação muito íntima com elas e são, também, tratados como crianças: participam das refeições, recebem as mesmas demonstrações de carinho e de interesse — espionhamento, brincados, conversa, carinhos —



que os humanos. Os Nhambiquara têm numerosos animais domésticos: cães, em primeiro lugar, e galos e galinhas, que descendem dos que foram introduzidos na região pela Comissão Rondon; macacos, papagaios, pássaros de diversas espécies, e, ocasionalmente, porcos e gatos selvagens, e coatis. Só o cachorro parece ter ascendido a um papel utilitário junto das mulheres, para a caça de porrete; os homens jamais os utilizam na caça de arco. Os outros animais são criados com um fim decorativo. Não são comidos e não se consomem os ovos das galinhas, que os botam, aliás, no mato. Mas não hesitarão em comer um filhote de pássaro, se morre numa tentativa de aclimação.

Em viagem, e salvo os animais capazes de andar, todos os outros são embarcados com as bagagens. Os macacos, agarrados na cabeça das mulheres, cobrem-nas com um gracioso capacete vivo, prolongado pela cauda enrolada em torno do pescoço da carregadora. Os papagaios e as galinhas se empoleiram na parte superior dos cestos, outros animais são carregados nos braços. Nenhum recebe alimentação abundante; mas, mesmo nos dias de carência, têm a sua parte. Em troca, são, para o grupo, um motivo de distração e de divertimento.

Consideremos, agora, os adultos. A atitude nhambiquara quanto às questões do amor pode-se resumir na sua fórmula: *tamindige mondage*, traduzida literalmente, se não elegantemente: "Fazer amor é bom". Já notei a atmosfera erótica que impregna a vida cotidiana. Os assuntos amorosos retêm ao mais alto ponto o interesse e a curiosidade indígenas; são ávidos por conversas sobre esse assunto, e as observações trocadas no acampamento são cheias de alusões e de subtendidos. As relações sexuais ocorrem habitualmente de noite, às vezes perto das fogueiras; mais frequentemente, os casais se afastam uma centena de metros, no mato vizinho. Essa partida é imediatamente notada e põe em júbilo a assistência; trocam-se comentários, gracejos, e mesmo as crianças participam de uma excitação cuja causa conhecem muito bem. Por vezes, um pequeno grupo de homens, de moças e de crianças vai atrás de um casal e espia através dos ramos os pormenores da ação, cochichando entre si e sufocando os risos. Os protagonistas não apreciam nada esse procedimento, com o qual, entretanto, é melhor que se resignem, bem como a suportar as brincadeiras e as caçadas que saudarão a sua volta ao acam-

pamento. Acontece que um segundo casal siga o exemplo do primeiro e procure o isolamento do mato.

Porém, essas ocasiões são raras e as proibições que as limitam só parcialmente explicam esse estado de coisas. O verdadeiro responsável parece ser antes o temperamento indígena. Durante os jogos amorosos a que os casais se entregam de tão boa vontade e tão publicamente, e que são muitas vezes audazes, jamais notei um começo de ereção. O prazer procurado parece menos de ordem física que lúdico e sentimental. E talvez por essa razão que os Nhambiquara abandonaram o estójo peniano, cujo uso é quase universal entre as populações do Brasil central. Com efeito, é provável que esse acessório tenha por função, se não prevenir a ereção, pelo menos pôr em evidência as pacíficas disposições do portador. Povos que vivem completamente nus não ignoram o que chamamos pudor: apenas transferem-lhe o limite. Entre os índios do Brasil como em certas regiões da Melanésia, este último parece situado, não entre dois graus de exposição do corpo, mas antes entre a tranquilidade e a agitação.

Contudo, essas pequenas diferenças podiam provocar mal-entendidos entre os índios e nós, de que não seríamos responsáveis nem uns nem outros. Assim, era difícil permanecer indiferente ao espetáculo proporcionado por uma ou duas belas moças, espiando-se na areia, nuas em pêlo, contorcendo-se aos nossos pés e rindo. Quando eu ia ao rio para tomar banho, ficava freqüentemente embaraçado pelo assalto que me dava meia dúzia de pessoas — jovens ou velhas — unicamente preocupadas em tirar-me o sabão, pelo qual são loucas. Essas liberdades se estendiam a todas as circunstâncias da vida cotidiana; não era raro encontrar a minha rede manchada de vermelho por uma índia pintada de urucum que ali viera dormir a sesta e quando eu trabalhava sentado no chão, no meio de um círculo de informantes, sentia às vezes uma mão que puxava uma fraída da minha camisa: era uma mulher que achava mais simples assoar-se nela do que ir apanhar o penqueno ramo dobrado em dois, à maneira de pinça, que serve normalmente para esse uso.

Para bem compreender a atitude dos dois sexos, um com relação ao outro, é indispensável ter presente ao espírito o caráter fundamental do *casal* entre os Nhambiquara; é a unidade econômica e psicológica por excelência. Entre esses bandos nômades, que se fazem e desfazem sem parar, o casal aparece como a realidade estável (pelo menos teoricamente);



é ele só, também, que permite assegurar a subsistência dos seus membros. Os Nhambiquara vivem sob uma dupla economia: de caçadores e horticultores, por um lado, de coletores e catadores por outro. A primeira é assegurada pelo homem, a segunda pela mulher. Enquanto o grupo masculino parte para um dia inteiro de caça, armado de arcos e flechas, ou trabalha nas hortas durante a estação das chuvas, as mulheres, munidas do bastão de escavar, erram com as crianças através do campo, e apanham, arrancam, ferem, capturam, agarram tudo o que, no seu caminho, pode servir para a alimentação: grãos, frutos, bagas, raízes, tubérculos, ovos, pequenos animais de todas as espécies. No fim do dia, o casal se reconstitui ao redor do fogo. Quando a mandioca está boa para ser colhida e enquanto existe, o homem traz um fardo de raízes que a mulher rala e espreme para fazer beijos, e se a caça foi frutuosa, cozem-se rapidamente os pedaços do animal, enterrando-os sob a cinza escaldante do fogo familiar. Mas durante 7 meses do ano, a mandioca é rara; quanto à caça, depende da sorte, nessas areias estéreis em que os poucos animais que existem quase não deixam a sombra e as pastagens das fontes, afastadas, umas e outras, por espaços consideráveis de mato semi-desértico. Assim, é da coleta feminina que a família deverá subsistir.

Muitas vezes partilhei dessas diabólicas comidinhas de boneca que, durante metade do ano, são, para os Nhambiquara, o único meio de não morrer de fome. Quando o homem, silencioso e fatigado, volta ao acampamento e joga para o lado um arco e flechas que nem foram usados, extrai-se do cesto da mulher um conjunto comorvente: alguns frutos alaranjados da palmeira buriti, duas grandes caranguejeiras, minúsculos ovos de lagarto e alguns desses animais; um morcego, pequenos coquinhos de *bocaiuva* ou de *uaguassu*, um punhado de gafanhotos. Os frutos de polpa são esmagados com as mãos numa cabaca cheia de água, os coquinhos quebrados a pedradas, os animais e as larvas misturados enfiados na cinza; e devora-se alegremente a refeição, que não chegaria para acalmar a fome de um branco, mas que aqui nutre toda a família.

Os Nhambiquara só têm uma palavra para dizer *bonito* e *jovem*, e outra para dizer *feio* e *velho*. Seus juízos estéticos são, pois, essencialmente fundados em valores humanos e sobretudo sexuais. Mas o interesse que se manifesta entre os sexos é de natureza complexa. Os homens julgam as mulheres globalmente, um pouco diferentes de si mesmos; tratam-nas,

segundo os casos, com cobiça, admiração ou ternura; a confusão de termos assinalada acima constitui em si mesma uma homenagem. Contudo, e ainda que a divisão sexual do trabalho atribua às mulheres um papel capital (já que a subsistência familiar repousa, em larga medida, na coleta e na cata femininas), este último representa um tipo inferior de atividade; a vida ideal é concebida por um modelo de produção agrícola ou de caça; ter muita mandioca, e grandes pedaços de carne, é um sonho constante, ainda que raramente realizado. Enquanto a provisão aventurosamente coletada é considerada — e realmente o é — a miséria cotidiana. No folclore nhambiquara, a expressão “comer gafanhotos”, colheita infantil e feminina, equivale ao francês “manger de la vache enragée” e ao português comer “o pão que o diabo amassou”. Paralelamente, a mulher é considerada um bem delicado e precioso, mas de segunda ordem. É conveniente, entre os homens, falar das mulheres com uma benevolência apiedada, dirigir-se-lhes com uma indulgência um pouco escarnecedora. Algumas expressões voltam com frequência à boca dos homens: “As crianças não sabem, eu sei, as mulheres não sabem”, e evoca-se o grupo das *doçu*, das mulheres, seus gracejos, suas conversas, num tom de ternura e de caçoada. Mas, isso é apenas uma atitude social. Quando um homem se encontrar só com sua mulher, junto da fogueira do acampamento, escutará suas queixas, atenderá a seus pedidos, pedirá o seu concurso para com tarefas; a falação masculina desaparece diante da colaboração dos dois companheiros, conscientes do valor essencial que apresentam um para o outro.

Essa ambigüidade da atitude masculina com relação às mulheres tem a sua exata correspondência no comportamento, também ambivalente, do grupo feminino. As mulheres pensam em si próprias como coletividade, e o manifestam de diversas maneiras; já vimos que não falam do mesmo modo que os homens. Isso é sobretudo verdadeiro nas moças, que ainda não tiveram filhos, e nas concubinas. As mães e as mulheres idosas acentuam muito menos essas diferenças, embora também se encontrem ocasionalmente entre elas. Além disso, as moças gostam da companhia das crianças e dos adolescentes, brincam e gracejam com eles; e são as mulheres que tomam conta dos animais da maneira humana própria de certos índios sul-americanos. Tudo isso contribui para criar ao redor das mulheres, no interior do grupo, uma atmosfera especial, ao

mentos ne  
) propósito  
pana. "18  
u alcance.  
aliar a qua  
sta como u  
ada em to  
sacial, em  
qualquer  
a grande  
ença men  
De fato, i  
mento cet  
is de insar  
insanidade  
ção da ins  
is aspectos  
idade pas  
stume que  
anto inspi  
unidade c  
o as corre  
de recebi  
ado da vo  
como a cri  
tória do m  
corporaçã  
idual.

mesmo tempo pueril, alegre, amaneirada e provocante, à qual os homens se associam quando voltam da caça ou das roças.

Mas uma atitude completamente diferente se manifesta entre as mulheres quando devem enfrentar qualquer das formas de atividade que lhes são especialmente atribuídas. Cumpram suas tarefas artesanais com habilidade e paciência, no acampamento silencioso, dispostas em círculo e dando-se às costas; durante as viagens, carregam valentemente o pesado cesto que contém as provisões e as riquezas de toda a família e o feixe de flechas, enquanto o marido caminha na frente, com o arco e uma ou duas flechas, o chuço de madeira ou o bastão de escavar, espreitando a fuga de um animal ou o encontro de uma árvore frutífera. Vêem-se então essas mulheres, com a testa cercada pela faixa de carregamento, as costas cobertas pelo cesto estreito em forma de sino virado, caminhar, durante quilômetros, com seu passo característico: as coxas apertadas, os joelhos juntos, os tornozelos separados, os pés para dentro, apoiando-se sobre a borda externa do pé e rebolando as ancas; corajosas, energicas e alegres.

Esse contraste entre as atitudes psicológicas e as funções econômicas é transposto para o plano filosófico e religioso. Para os Nhambiquara, as relações entre homens e mulheres repercutem nos dois polos em torno dos quais se organiza sua existência: por um lado, a vida sedentária, agrícola, fundada sobre a dupla atividade masculina da construção das cabanas e da horticultura, por outro, o período nômade, durante o qual a subsistência é principalmente assegurada pela coleta e cata femininas; uma representando a segurança e a euforia alimentar, a outra a aventura e a fome. A essas duas formas de existência, a hibernar e a estivar, os Nhambiquara reagem de maneiras muito diferentes. Falam da primeira com a melancolia que se liga à aceitação consciente e resignada da condição humana, à triste repetição de atos idênticos; enquanto descrevem a outra com excitação, e no tom exaltado da descoberta.

Entretanto, suas concepções metafísicas invertem essas relações. Depois da morte, as almas dos homens se encarnam nas onças; mas as das mulheres e das crianças são levadas para a atmosfera, onde se dissipam para sempre. Essa distinção explica que as mulheres sejam banidas das cerimônias mais sagradas, que consistem, no início do período agrícola, na confecção de flautas de bambu, "nutridas" com oferendas

e tocadas pelos homens, suficientemente longe dos abrigos para que as mulheres não possam escutá-los.

Embora a estação não fosse própria, eu desejava muito ouvir as flautas e adquirir alguns exemplares. Cedendo à minha insistência, um grupo de homens partiu em expedição: os grossos bambus crescem somente na floresta longínqua. Três ou quatro dias depois, fui acordado em plena noite; os viajantes tinham esperado que as mulheres adormecessem. Levaram-me a uma centena de metros, onde, dissimulados no cerrado puseram-se a fabricar as flautas, depois a tocá-las. Quatro executantes sopravam em uníssono; mas como os instrumentos não soam exatamente iguais, tinha-se a impressão de uma harmonia confusa. A melodia era diferente dos cantos nhambiquara aos quais estava habituado e que, por sua construção e seus intervalos, evocavam nossas rondas campesinas; diferentes também dos apelos estridentes que se tiram das ocarinas nasais de três furos, feitas com dois pedaços de cabaça unidos com cêra. Enquanto que as árias tocadas nas flautas, limitadas a algumas notas, se caracterizam por um cromatismo e variações de ritmo que me pareciam apresentar um parentesco impressionante com certos trechos do *Sacre*, sobretudo as modulações das madeiras na parte intitulada "Ação ritual dos antepassados". Não se admitiria que uma mulher se aventurasse entre nós. A indiscreta ou imprudente teria sido morta. Como entre os Bororo, uma verdadeira maldição metafísica plaina sobre o elemento feminino; mas, ao contrário das primeiras, as mulheres nhambiquara não gozam de um estatuto jurídico privilegiado (embora pareça, entre os Nhambiquara também, que a filiação se transmite em linha materna). Numa sociedade tão pouco organizada, essas tendências permanecem subentendidas, e a síntese se opera mais a partir de condutas difusas e matizadas.

Com tanta ternura como se acariciassem suas espôsas, os homens evocam o tipo de vida definido pelo abrigo temporário e o cesto permanente, onde os meios de subsistência mais incongruentes são ávidamente extraídos, apanhados, capturados cada dia, onde se vive exposto ao vento, ao frio e à chuva, e que jamais deixa traços como as almas, dispersas pelo vento e pelas tempestades, das mulheres, sobre cuja atividade repousa essencialmente. El concebem sob um aspecto completamente diferente a vida sedentária (cujo caráter específico e antigo é, entretanto, atestado pelas espécies originais que cultivam), mas à qual o inmutável encadeamento das operações agrícolas



confere a mesma perpetuidade que as almas masculinas rein-carnadas, a duradoura casa de inverno e o terreno de cultura que recomençará a viver e a produzir "quando a morte do seu explorador precedente estiver esquecida".

Dever-se-á interpretar da mesma maneira a extraordinária instabilidade dos Nhambiquara, que passam rapidamente da cordialidade à hostilidade? Os raros observadores que se aproximaram deles ficaram desconcertados. O bando de Utiariti era o que, cinco anos antes, assassinara os missionários. Meus informantes masculinos descreviam esse ataque com complacência e se disputavam a glória de ter dado os melhores golpes. Em verdade, eu não podia querer-lhes mal por isso. Conheci muitos missionários e apreciei o valor humano e científico de muitos deles. Mas as missões protestantes norte-americanas que procuravam penetrar no Mato Grosso central, por volta de 1930, pertenciam a uma espécie particular: seus membros provinham de famílias camponesas do Nebraska ou do Dakota, onde os adolescentes eram criados numa crença literal no Inferno e nas caldeiras de óleo fervendo. Alguns se tornavam missionários como quem faz um seguro. Assim tranquilizados quanto à própria salvação, julgavam não precisar fazer mais nada para merecê-la; no exercício de sua profissão, mostravam uma dureza e uma desumanidade revoltantes.

Como se pôde produzir o incidente responsável pelo massacre? Verifiquei-o eu próprio, por ocasião duma inabilidade que por pouco me custou caro. Os Nhambiquara têm conhecimentos toxicológicos. Fabricam o curare para as suas flechas com base numa infusão da película vermelha que reveste a raiz de certos *strychnos*, que deixam evaporar no fogo até que a mistura adquira uma consistência pastosa; e empregam outros venenos vegetais que cada um transporta consigo sob a forma de pós fechados em tubos de penas ou de bambu, enroscados em fios de algodão ou de embira. Esses venenos servem para as vinganças, comercial ou amorosa; voltarei a isso.

Além desses venenos de caráter científico, que os indígenas preparam abertamente, sem nenhuma dessas precauções e complicações mágicas que acompanham, mais ao norte, a fabricação do curare, os Nhambiquara têm outros cuja natureza é misteriosa. Em tubos idênticos aos que contêm os venenos verdadeiros, recolhem partículas de resina secretada por uma árvore do gênero *bombax*, de tronco intumescido em sua parte média; acreditam que projetando uma partícula sobre um adversário, provocarão uma condição física semelhante à da

árvore: a vítima inchará e morrerá. Quer se trate de verdadeiros venenos ou de substâncias mágicas, os Nhambiquara designam-nas tôdas com o mesmo termo: *nandê*. Essa palavra excede, pois, a significação restrita que atribuímos à de "veneno". Ela exprime quaisquer espécies de ações ameaçadoras, bem como os produtos ou objetos capazes de servir a tais ações.

Essas explicações são necessárias para compreender o que segue. Eu levarei nas minhas bagagens alguns desses grandes balões de papel de sêda multicores que se enchem de ar quente pendurando na sua base um pequena buxa acesa, e que se soltam às centenas, no Brasil, por ocasião da festa de São João. Um dia, tive a infeliz idéia de oferecer esse espetáculo aos indígenas. Um primeiro balão, que pegou fogo no chão suscitou uma viva hilaridade, como se o público tivesse alguma noção do que se deveria ter produzido. Ao contrário, o segundo teve o maior êxito: elevou-se rapidamente, subiu tão alto que a sua chama se confundiu com a das estrélas, errou longamente por cima de nós e desapareceu. Mas a alegria do início dera lugar a outros sentimentos; os homens olhavam com atenção e hostilidade, e as mulheres, com a cabeça entre os braços e encolhidas umas contra as outras, estavam aterrorizadas. A palavra *nandê* voltava com insistência. No dia seguinte pela manhã, uma delegação de homens veio me procurar, exigindo a inspeção da provisão de balões, a fim de ver "se não havia *nandê*". Esse exame foi feito de maneira minuciosa; de resto, graças ao espírito notavelmente positivo (apesar do que acaba de ser dito) dos Nhambiquara, uma demonstração do poder ascensional do ar quente, com o auxílio de pequenos fragmentos de papel atirados sobre o fogo, foi, se não compreendida, pelo menos aceita. Como de costume quando se trata de desculpar um incidente, jogou-se tudo nas costas das mulheres, "que nada compreendem", "tiveram medo", e temiam mil calamidades.

Eu não me iludia: as coisas poderiam ter terminado muito mal. Porém, esse incidente, e outros que contarei em seguida, em nada alteraram a amizade, único fator capaz de inspirar uma intimidade prolongada com os Nhambiquara. Assim, fiquei transtornado ao ler recentemente, numa publicação de colega estrangeiro, a relação de seu encontro com o mesmo bando de indígenas cuja existência eu partilhara em Utiariti, dez anos antes da sua visita. Quando ele para lá se dirigiu, em 1949, duas missões estavam instaladas: os jesuítas de



que falei e missionários protestantes norte-americanos. O bando indígena já não contava senão 18 membros, a respeito dos quais nosso autor se exprime da seguinte maneira:

"De todos os índios que vi em Mato Grosso, esse bando reunia os mais miseráveis. Dos oito homens, um estava sífilítico, outro tinha um flanco infeccionado, outro um ferimento no pé, outro ainda estava coberto da cabeça aos pés por uma dermatite escamosa e havia ainda um surdo-mudo. Contudo, as mulheres e as crianças pareciam de boa saúde. Como não utilizam rede e dormem no chão, estão sempre cobertos de terra. Quando as noites são frias, espalham o fogo e dormem nas cinzas quentes... Vestem-se somente quando os missionários lhes dão roupas e exigem que as ponham. Sua repugnância pelo banho não permite somente a formação de uma camada de pó e cinza sobre a pele e os cabelos; vivem também cobertos de pedaços podres de carne e de peixe, que juntam seu odor ao do suor azêdo, tornando sua proximidade repelente. Parecem infectados por parasitas intestinais, por que têm o estômago inchado e não param de soltar gases. Muitas vezes, trabalhando com indígenas amontoados num quarto pequeno, tive de interromper para arejar.

"Os Nhambiquara... são odientos e impolidos até à grosseria. Quando eu visitava Júlio em seu acampamento, acontecia encontrá-lo frequentemente deitado junto do fogo; mas, vendo-me aproximar, virava-me as costas, dizendo que não queria falar comigo. Os missionários me contaram que um Nhambiquara pedira diversas vezes um objeto, mas que, em caso de recusa, tentará furtá-lo. Para impedir os índios de entrar, baixavam, por vezes, o biombo de folhagem usado como porta, mas se um Nhambiquara queria penetrar, arranhava esse tabique para abrir passagem...

"Não é preciso permanecer muito tempo entre os Nhambiquara para tomar consciência dos seus profundos sentimentos de ódio, de desconfiança e de desespero que suscitam no observador um estado de depressão do qual a simpatia não está completamente excluída".<sup>(1)</sup>

(1) K. Oberg. — *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. "Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology", Publ. n.º 15, Washington, 1953, págs. 84-85.

Quanto a mim, que os conheci numa época em que as doenças introduzidas pelo homem branco já os haviam dizimado, mas em que — desde as tentativas sempre humanas de Rondon — ninguém empreendera submetê-los, desejaria esquecer essa descrição lancinante; e nada conservar na memória senão este quadro, tomado aos meus cadernos de notas, em que rabisquei certa noite, à luz da minha lâmpada de bolso:

"Na planície obscura, as fogueiras do acampamento brilham. Em torno do fogo, única proteção contra o frio que desce, atrás do frágil biombo de palmas e de ramos apressadamente plantado no chão, do lado de que se receia o vento ou a chuva; junto dos cestos cheios de pobres objetos que constituem toda a sua riqueza terrestre; deitados no chão que se estende ao redor, perseguidos por outros bandos igualmente hostis e amedrontados, os casais, estreitamente enlaçados, sentem-se, um para o outro, como o sustentáculo, o reconforto, a única defesa contra as dificuldades cotidianas e a melancolia sonhadora que, de vez em quando, invade a alma nhambiquara. O visitante que, pela primeira vez, acampa no mato com os índios, sente-se tomado ao mesmo tempo de angústia e de piedade diante do espetáculo dessa humanidade tão completamente desprovida; esmagada, dir-se-ia, contra o chão de uma terra hostil por algum implacável cataclisma; nua, tremendo junto dos fogos vacilantes. Ele circula às apalpadelas entre os cerrados, evitando bater-se contra uma mão, um braço, um torso, de que se adivinham os quentes reflexos à luz do fogo. Mas essa miséria é animada de cochichos e de risos. Os casais se abraçam como na nostalgia de uma unidade perdida; as carícias não se interrompem à passagem do estranho. Adivinha-se em todos eles uma imensa gentileza, uma profunda despreocupação, uma ingênua e encantadora satisfação animal, e, reunindo esses sentimentos diversos, algo como a mais comovedora e verídica expressão da ternura humana".

estimar as dimensões atuais dum ajuntamento e compará-las em valor relativo com os precedentemente observados. Prometi levar presentes, fazer trocas. O chefe do bando hesitava: não estava seguro dos seus convidados, e se meus companheiros e eu próprio viéssemos a desaparecer nessa região em que nenhum branco havia penetrado desde o assassinio dos sete operários da linha telegráfica, em 1925, a paz precária então reinante poderia ficar comprometida por muito tempo.

Finalmente, êle aceitou, sob a condição de que reduzíssemos nosso equipamento: levaríamos apenas quatro bois para carregar os presentes. Mesmo assim, seria preciso desistir de tomar as pistas habituais, no fundo de vales entupidos de vegetação onde os animais não poderiam passar. Iríamos pelo planalto, seguindo um itinerário improvisado para as circunstâncias.

Essa viagem, que era muito arriscada, aparece-me hoje como um episódio grotesco. Mal havíamos deixado Juruená, meu colega brasileiro observou a ausência das mulheres e das crianças: apenas os homens nos acompanhavam armados de arco e flechas. Na literatura de viagem, tais circunstâncias anunciam um ataque iminente. Avançávamos, pois, tomados de sentimentos confusos, verificando de tempos em tempos a posição dos nossos revólveres Smith e Wesson (nossos homens pronunciavam "Cemite. Vechetone") e de nossas carabinas. Vãos temores: pela metade do dia, encontrávamos o resto do bando que o chefe previdente fizera partir na véspera, sabendo que nossos burros marchariam mais depressa do que as mulheres carregadas com seus cestos e prêsas pela criançaça.

Pouco depois, entretanto, os índios se perderam: o novo itinerário era menos simples do que haviam imaginado. Ao anoitecer, foi preciso parar no mato; tinham-nos prometido caça, os indígenas contavam com as nossas carabinas e nada haviam trazido, nós não possuíamos senão as provisões de socorro, que era impossível dividir entre todos. Um bando de veados que passava junto de uma fonte fugiu com a nossa aproximação. Na manhã seguinte reinava um descontentamento geral, visando ostensivamente o chefe tido como responsável por um negócio que tínhamos, êle e eu, combinado. Em lugar de empreender uma expedição de caça ou de colheita, cada um decidiu deitar-se à sombra dos abrigos, e deixar ao chefe, sozinho, a solução do problema. Êle desapareceu, acompanhado por uma das suas mulheres; ao anoitecer, vimos-os voltar, com os pesados cestos cheios de gafanhotos, que tinham

## XXVIII

### LICÃO DE ESCRITA

Pelo menos indiretamente, eu desejava conhecer o número aproximado da população nhambiquara. Em 1915, Rondon estimara-a em 20.000, o que era provavelmente exagerado; mas, naquela época, os bandos alcançavam diversas centenas de membros e todas as indicações recolhidas junto à linha sugeriam um declínio rápido: há 30 anos, a fração conhecida do grupo Sabané compreendia mais de 1.000 indivíduos; quando o grupo visitou a estação telegráfica de Campos Novos, em 1928, recensearam-se 127 homens, mais as mulheres e crianças. Em novembro de 1929, contudo, uma epidemia de gripe manifestou-se, quando o grupo acampava no lugar chamado Espirito. A doença evoluiu para uma forma de edema pulmonar, e 300 indígenas morreram em 48 horas. Todo o grupo debandou, deixando para trás os enfermos e os moribundos. Dos 1.000 Sabané outrora conhecidos, 19 homens apenas subsistiam em 1938, com suas mulheres e filhos. A epidemia, deve-se, talvez, juntar, para explicar êsses números, que os Sabané se puseram em guerra há alguns anos contra certos vizinhos orientais. Mas um grande grupo instalado não muito longe dos Três Buritis, foi liquidado pela gripe em 1927, salvo 6 ou 7 pessoas das quais somente 3 estavam ainda vivas em 1938. O grupo Tarundé, outrora um dos mais importantes, contava 12 homens (mais as mulheres e as crianças) em 1936; dêsses 12 homens, 4 sobreviviam em 1939.

Qual era a situação atualmente? Pouco mais de 2.000 indígenas, sem dúvida, dispersos através do território. Eu não podia pensar num recenseamento sistemático por causa da hostilidade permanente de certos grupos e da mobilidade de todos os bandos durante o período nômade. Mas procurei convencer os meus amigos de Utiariti a me levar para a sua aldeia, depois de ali ter organizado uma espécie de encontro com outros bandos, parentes ou aliados; assim poderia eu

passado o dia inteiro a coletar. Ainda que o pirão de gafanhotos não seja um prato muito apreciado, todo o mundo comeu com apetite e recuperou o bom humor. Repusemo-nos a caminho no dia seguinte.

Alcançamos, enfim, o lugar do encontro. Era um terraço arenoso dominando um curso d'água ladeado de árvores, entre as quais se estabeleciam as roças indígenas. Os grupos chegavam intermitentemente. Ao anoitecer, havia 75 pessoas representando 17 famílias e agrupadas em 13 abrigos, um pouco mais sólidos que os dos acampamentos. Explicaram-me que, no momento das chuvas, toda essa gente se repartiria entre 5 cabanas redondas, construídas para durar alguns meses. Diversos indígenas pareciam jamais ter visto um branco e sua acolhida rebarbativa, o nervosismo manifesto do chefe, sugeriam que ele os trouxera um pouco à força. Não estávamos tranquilos, os índios tampouco; a noite anunciava-se fria; como não havia árvores, fomos obrigados a dormir no chão, à maneira nhambiquara. Ninguém dormiu: passamos a noite a nos vigiar os polidamente.

Teria sido pouco prudente prolongar a aventura. Insisti junto ao chefe para que se procedesse imediatamente às trocas. Ocorre então um extraordinário incidente que me obriga a lembrar fatos anteriores. Está claro que os Nhambiquara não sabem escrever; mas tampouco desenham, com exceção de alguns pontilhados ou zig-zags em suas cabaças. Como entre os Caduveo, distribuí, entretanto, folhas de papel e lápis, de que nada fizeram no início; depois, um dia, eu os vi ocupados em traçar no papel linhas horizontais onduladas. Que queriam fazer? Tive de me render à evidência: escreviam ou, mais exatamente, procuravam dar ao seu lápis o mesmo emprego que eu, o único que então podiam conceber, pois eu ainda não tentara distraí-los com meus desenhos. Os esforços da maioria se resumiam nisso; mas o chefe do bando via mais longe. Apenas ele, sem dúvida, compreendia a função da escrita. Assim, reclamou-me um bloco e nos equipamos da mesma maneira quando trabalhamos juntos. Ele não me comunicou verbalmente as informações que lhe peço, mas traça sobre o seu papel linhas sinuosas e mas apresenta, como se ali devesse ler a sua resposta. Ele próprio como que se ilude com a sua comédia; cada vez em que a sua mão termina uma linha, examina-a ansiosamente, como se a significação devesse brotar, e a mesma desilusão se pinta no seu rosto. Mas não a admite; está tãcitamente entendido entre nós que os seus

riscos possuem um sentido que eu finjo decifrar; o comentário verbal segue-se quase imediatamente, e me dispensa de pedir os esclarecimentos necessários.

Ora, mal havia ele reunido todo o seu pessoal, tirou dum cesto um papel coberto de linhas tortas, que fingiu ler, e onde procurava, com uma hesitação afetada, a lista dos objetos que eu devia dar em troca dos presentes oferecidos: a este, contra um arco e flechas, um facão de mato! a outro, contas! para os seus colares... Essa comédia se prolongou durante 2 horas. Que esperava ele? Enganar-se a si mesmo, talvez; mas, antes, surpreender os companheiros, persuadi-los de que as mercadorias passavam por seu intermédio, que ele obtivera a aliança do branco e participava dos seus segredos. Estávamos com pressa de partir, o momento mais temível sendo, evidentemente, aquele em que todas as maravilhas que eu levava estivessem reunidas em outras mãos. Assim, não procurei aprofundar o incidente e nos pusemos a caminho, sempre guiados pelos índios.

A permanência abortada, a mistificação de que eu fora instrumento a contra-gosto, tinham criado um clima irritante; além disso, meu burro estava com afta e tinha a boca machucada, avançava com impaciência ou parava bruscamente; tivemos uma discussão. Sem que o percebesse, vi-me de repente sózinho no mato, desorientado.

Que fazer? Como se conta nos livros, alertar o grosso da tropa com um tiro de fuzil. Desço da montaria, atiro. Nada. No segundo tiro, parece que respondem. Disparo um terceiro, que tem o dom de espantar o burro, que parte a trote e pára a alguma distância.

Metódicamente, desembarço-me de minhas armas e de meu material fotográfico e deposito tudo junto de uma árvore, cuja localização guardo. Corro, então, à captura do burro, que avisto, em pacíficas disposições. Deixa-me aproximar e foge no momento em que vou agarrar as rédeas, recomeça esse manêjo diversas vezes e me arrasta. Desesperado, dou um pulo e me agarro com as duas mãos na sua cauda. Surpreendido com esse procedimento insólito, ele renuncia a fugir. Monto e vou recuperar meu material. Tínhamos dado tantas voltas que não o pude encontrar.

Com o moral abatido por essa perda, tento então juntar-me à tropa. Nem o burro nem eu sabíamos onde achá-la. Ora eu me decidia por uma direção, que o burro tomava



fungando; ora eu lhe largava as rédeas e êle se punha a dar voltas. O sol descia no horizonte, eu já não tinha armas e esperava a todo momento receber uma flechada. Talvez não fôsse o primeiro a penetrar nessa zona hostil, mas os meus predecessores não tinham voltado e, mesmo deixando-me de lado, meu burro oferecia uma presa muito convidativa para gente que não tem quase nada para comer. Enquanto agitava esses sombrios pensamentos, eu espreitava o momento em que o sol se deitasse, projetando incendiar o mato, porque fósforos, pelo menos, eu tinha. Pouco antes de decidir-me, ouvi vozes: dois Nhambiquara tinham voltado sobre seus passos, desde que repararam na minha ausência, e me seguiram os rastros desde a metade do dia; encontrar o meu material foi para êles brincadeira de criança. A noite, conduziram-me para o acampamento em que a tropa esperava.

Ainda atormentado por êsse incidente ridículo, dormi mal e enganei a insônia rememorando a cena das trocas. A escrita tinha, pois, feito a sua aparição entre os Nhambiquara; mas não, como se poderia imaginar, ao cabo de um aprendizado laborioso. Seu símbolo fôra apropriado, enquanto sua realidade continuava estranha. E isso para um fim sociológico mais do que intelectual. Não se tratava de conhecer, de reter ou de compreender, mas de aumentar o prestígio e a autoridade de um indivíduo — ou de uma função — à custa de outrem. Um indígena ainda na idade da pedra adivinhara que o grande meio de compreender, à falta de compreendê-lo, podia, pelo menos, servir para outros fins. Afinal de contas, durante milênios e ainda hoje numa grande parte do mundo, a escrita existe como instituição em sociedades cujos membros, na imensa maioria, não possuem o seu manêjo. As aldeias em que vivi nas colinas de Chittagong, no Paquistão oriental, são povoadas de analfabetos; cada um tem, contudo, seu escriba, que preenche a função junto dos indivíduos e da coletividade. Todos conhecem a escrita e a utilizam em caso de necessidade, mas de fora e como um mediador estranho com o qual se comunicam por métodos orais. Ora, o escriba é raramente um funcionário ou um empregado do grupo; sua ciência se acompanha de poder, tanto e a tal ponto que o mesmo indivíduo freqüentemente reúne as funções de escriba e de usuário; não apenas porque tenha necessidade de ler e escrever para exercer a sua indústria; mas porque se torna, assim, a duplo título, o que exerce um *domínio* sobre os outros.

Coisa estranha a escrita! Parece que a sua aparição não podia ter deixado de determinar modificações profundas nas condições de existência da humanidade; e que essas transformações deviam ser sobretudo de natureza intelectual. A posse da escrita multiplica prodigiosamente a aptidão dos homens para preservar os conhecimentos. Concebê-la-íamos de bom grado como uma memória artificial, cujo desenvolvimento devia acompanhar-se de melhor consciência do passado, logo, de uma maior capacidade para organizar o presente e o futuro. Depois que se eliminaram todos os critérios propostos para distinguir a barbárie da civilização, gostaríamos de reter pelo menos êsse: povos com ou sem escrita, uns capazes de acumular as aquisições antigas e progredindo cada vez mais depressa para a finalidade que se propuseram, enquanto outros, impotentes para reter o passado além da franja que a memória individual consegue fixar, continuariam prisioneiros de uma história flutuante a que sempre faltariam uma origem e a consciência duradoura de um projeto.

Todavia, nada do que sabemos a respeito da escrita e de seu papel na evolução justifica tal concepção. Uma das fases mais criadoras da história da humanidade se situa no neolítico: responsável pela agricultura, a domesticação dos animais e outras artes. Para chegar a isso, foi preciso que, durante milênios, pequenas coletividades humanas observassem, experimentassem e transmitissem o fruto de suas reflexões. Esse imenso empreendimento desenrolou-se com um rigor e uma continuidade atestados pelo seu êxito, enquanto a escrita ainda era desconhecida. Se esta última apareceu entre o 4.º e o 3.º milênios antes de nossa era, deve-se ver nela um resultado já longínquo (e sem dúvida indireto) da revolução neolítica, mas de forma nenhuma a sua condição. A que grande inovação está ligada? No plano da técnica, quase que só se pode citar a arquitetura. Mas a dos egípcios ou dos sumerianos não era superior às obras de certos americanos que ignoravam a escrita no momento da descoberta. Inversamente, desde a invenção da escrita até ao nascimento da ciência moderna, o mundo ocidental viveu cerca de 5.000 anos durante os quais seus conhecimentos flutuaram mais do que aumentaram. Observa-se freqüentemente que entre o gênero de vida de um cidadão grego ou romano e o de um burguês europeu do século XVIII, não há grande diferença. No neolítico, a humanidade deu passos gigantescos sem o auxílio da escrita; com ela, as civilizações históricas do Ocidente estagna-

ram por muito tempo. Sem dúvida, mal se poderia conceber o desenvolvimento científico dos séculos XIX e XX sem a escrita. Mas essa condição necessária não é certamente suficiente para explicá-lo.

Se se quiser pôr em correlação o aparecimento da escrita com certos traços característicos da civilização, devemos procurar em outra direção. O único fenômeno que fielmente a acompanhou foi a formação das cidades e dos impérios, isto é, a integração num sistema político de um número considerável de indivíduos e sua hierarquização em castas e em classes. Tal é, em todo caso, a evolução típica a que assistimos, desde o Egito até à China, no momento em que a escrita faz a sua aparição: ela parece favorecer à exploração dos homens antes de iluminá-los. Essa exploração, que permitia reunir milhares de trabalhadores para obrigá-los a tarefas extenuantes, explica melhor o nascimento da arquitetura do que a relação direta examinada há pouco. Se minha hipótese fôr exata, é preciso admitir que a função primária da comunicação escrita é facilitar a servidão. O emprêgo da escrita para fins desinteressados, tendo em vista tirar satisfações intelectuais e estéticas, é um resultado secundário, se é que não se reduz, no mais das vezes, a um meio de reforçar, de justificar ou de dissimular o outro.

Existem, entretanto, exceções à regra: a África indígena possuiu impérios agrupando algumas centenas de milhares de súditos; na América precolombiana, o dos Incas reunia milhões. Mas, nos dois continentes, essas tentativas se revelaram igualmente precárias. Sabe-se que o império dos incas estabeleceu-se por volta do século XII; os soldados de Pizarro não teriam certamente triunfado com tanta facilidade se não o encontrassem, 3 séculos mais tarde, em plena decomposição. Por menos conhecida que nos seja a história antiga da África, adivinhemos uma situação análoga: grandes formações políticas nasciam e desapareciam no intervalo de algumas décadas. É possível, pois, que esses exemplos confirmem a hipótese em lugar de contradizê-la. Se a escrita não bastou para consolidar os conhecimentos, ela era talvez indispensável para fortalecer as dominações. Olhemos mais perto de nós: a ação sistemática dos países europeus em favor da instrução obrigatória, que se desenvolve durante o século XIX, vai de par com a extensão do serviço militar e com a proletarização. A luta contra o analfabetismo se confunde assim com o aumento do domínio dos cidadãos pelo Poder. Pois é preciso que todos

salbam ler para que este último possa dizer: ninguém se es-cusa de cumprir a lei, alegando que não a conhece.

Do plano nacional, o empreendimento passou para o plano internacional, graças à cumplicidade que se ligou entre jovens estados — postos diante de problemas que foram os nossos há um ou dois séculos — e uma sociedade internacional de possuidores, inquieta com a ameaça que representava para a sua estabilidade as reações de povos mal capacitados pela palavra escrita a pensar em fórmulas modificáveis à vontade e a fornecer base para os esforços de edificação. Acedendo ao saber acumulado nas bibliotecas, esses povos se tornam vulneráveis às mentiras que os documentos impressos propagam em proporção ainda maior. Sem dúvida, os dados estão lançados. Mas na minha aldeia nhambiquara, os caracteres fortes eram, apesar de tudo, os mais prudentes. Os que se desolidarizaram de seu chefe depois que êle tentou jogar a cartada da civilização (após a minha visita êle foi abandonado pela maior parte dos seus) compreendiam confusamente que a escrita e a perfídia penetravam ao mesmo tempo entre eles. Refugiados num mato mais longínquo, resolveram conceder-se um prazo. O gênio de seu chefe, percebendo imediatamente o auxílio que a escrita podia trazer ao seu domínio e alcançando, assim, o fundamento da instituição sem possuir-lhe o uso, inspirava contudo admiração. Ao mesmo tempo, o epitélio chamava a minha atenção para um novo aspecto da vida nhambiquara: quero dizer, as relações políticas entre as pessoas e os grupos. Eu ia, dentro em pouco, poder observá-los de maneira mais direta.

Enquanto nos encontrávamos ainda em Utiariti, uma epidemia de oftalmia purulenta manifestou-se entre os indígenas. Essa infecção de origem gonocócica espalhava-se por todos eles, provocando dores terríveis e uma cegueira que podia ser definitiva. Durante muitos dias, o bando ficou completamente paralisado. Os indígenas medicavam-se com água em que maceravam a casca de certa árvore, instilada no olho por meio de uma folha enrolada em cartucho. A enfermidade estendeu-se ao nosso grupo: em primeiro lugar, minha mulher, que participara de todas as expedições anteriores, e a quem cabia o estudo da cultura material; ficou tão gravemente atacada que foi preciso mandá-la de volta definitivamente; depois, a maior parte dos homens de tropa e meu companheiro brasileiro. Logo já não havia meio de avançar; pus em repouso o grosso do efetivo, com o nosso médico, para propor-



cionar os cuidados necessários, e fui, com dois homens e alguns animais, até à estação de Campos Novos, em cuja vizinhança diversos bandos indígenas tinham sido notados. Ali passei 15 dias em meia ociosidade, empregada em colhêr, mal maduros, os frutos de um pomar que se tornara selvagem: goiabas cujo acre sabor e textura pedrenta são sempre inferiores ao seu perfume; e cajus tão vivamente coloridos como papagaios, cuja polpa áspera esconde nas células esponjosas um suco adstringente e de gosto forte; para as refeições, bastava ir de madrugada a um bosque distante algumas centenas de metros do acampamento, onde pombos selvagens fiéis ao encontro se deixavam facilmente abater. Foi em Campos Novos que encontrei dois bandos vindos do norte, atraídos pela esperança dos meus presentes.

Esses bandos estavam tão mal dispostos entre si como com relação a mim. Desde o início, meus presentes foram exigidos mais que solicitados. Durante os primeiros dias, um único bando ali se encontrava, juntamente com um indígena de Utiariti que viera na minha frente. Guardava êle demasiado interesse por uma jovem pertencente ao grupo dos seus anfitriões? Creto que sim. As relações azedaram-se quase imediatamente entre os estranhos e seu visitante, e êste último tomou o hábito de vir ao meu acampamento procurar uma atmosfera mais cordial, onde partilhava, também, das minhas refeições. O fato foi observado e um dia em que êle estava na caça, recebi a visita de quatro indígenas formando uma espécie de delegação. Num tom ameaçador, convidaram-me a misturar veneno no alimento do meu conviva; traziam-me, de resto, tudo o que era preciso; quatro pequenos tubos amarrados com um fio de algodão e cheios de um pó cinzento. Fiquei atrapalhadíssimo: recusando francamente, expunha-me à hostilidade do bando, cujas intenções maléficas me incitavam à prudência. Preferi, pois, exagerar a minha ignorância da língua e fingi uma incompreensão total. Depois de várias tentativas, durante as quais me repetiam incansavelmente que o meu protegido era *kakoré*, muito mau, e que era preciso desembaraçar-me dêle o mais depressa possível, a delegação se retirou, manifestando o seu descontentamento. Preveni o interessado, que imediatamente desapareceu; não devia revê-lo senão muitos meses mais tarde, quando voltel à região.

Felizmente, o segundo bando chegou no dia seguinte e os indígenas nêle descobriram outro alvo para a sua hostilidade. O encontro verificou-se no meu acampamento, que era ao mes-

mo tempo um terreno neutro e o fim de todos êsses deslocamentos. Eu estava, pois, de palanque. Os homens vieram sós; imediatamente uma longa conversação se entabouhou entre seus respectivos chefes, consistindo antes numa sucessão de monólogos alternados, num tom choroso e fanhoso, que eu jamais ouvira anteriormente. "Estamos muito irritados! Vocês são nossos inimigos!" gemiam uns; ao que os outros respondiam mais ou menos: "Não estamos irritados! Somos seus irmãos! Somos amigos! Amigos! Podemos entender-nos!" etc. Terminada essa troca de provocações e de protestos, um acampamento comum se organizou ao lado do meu. Depois de alguns cantos e danças durante as quais cada grupo depreciava a sua própria exibição comparando-a com a do adversário — "Os Tamaindê cantam bem! Nós cantamos mal!" — a discussão reacendeu-se e o tom não tardou em se elevar. A noite ainda não estava muito avançada quando as discussões misturadas aos cantos faziam um barulhão extraordinário, cujo significado me escapava. Gestos de ameaça se esboçavam, às vezes, e mesmo ocorriam rixas, enquanto outros indígenas se interpunham como mediadores. Todas as ameaças consistem em gestos referentes às partes sexuais. Um Nhambiquara demonstra a sua antipatia agarrando o membro com as duas mãos e apontando-o para o adversário. Êsse gesto preludia uma agressão contra a pessoa visada, como para arrancar-lhe o tufo de palha de burti amarrado na frente da cintura, acima das partes sexuais. Estas "estão escondidas pela palha" e "briga-se para arrancar a palha". Tal ação é puramente simbólica, porque o estôjo peniano masculino é feito de matéria tão frágil e se reduz a tão pouca coisa que não garante nem proteção, nem mesmo a dissimulação dos órgãos. Procuram, também, tomar o arco e as flechas do adversário e jogá-los ao chão. Em tôdas essas condutas, a atitude dos indígenas é extremamente tensa, como num estado de cólera violenta e contida. Essas brigas degeneram eventualmente em conflitos generalizados; desta vez, porém, acalmaram-se de madrugada. Sempre no mesmo estado de irritação aparente, e com gestos rudes, os adversários passaram então a examinar-se mutuamente, apalpando os brinços, os braceletes de algodão, os pequenos ornamentos de penas, e resmungando palavras rápidas: "dá... dá... veja... isso... é bonito!", enquanto o proprietário protestava: "ê feio... velho... estragado!..."

Essa *inspeção de reconciliação* marca o fim do conflito. Com efeito, introduz ela outro gênero de relações entre os



grupos: as trocas comerciais. Por sumária que seja a cultura material dos Nambiquara, os produtos da indústria de cada bando são altamente considerados fora. Os orientais têm necessidade de vasilhas de barro e sementes; os setentrionais consideram que os seus vizinhos do sul fazem colares particularmente preciosos. Assim, o encontro de dois grupos, quando pode desenvolver-se de forma pacífica, tem por consequência uma série de presentes recíprocos; o conflito cede lugar à negociação.

Na verdade, é difícil perceber que estejam fazendo trocas; na manhã que se seguiu à querela, cada um cuidava de suas ocupações habituais, e os objetos ou produtos passavam de um a outro, sem que o doador fizesse sentir o gesto pelo qual depunha o seu presente, e sem que o receptor prestasse atenção ao seu novo bem. Assim se trocavam algodão descascado e novelos de fio; blocos de cêra ou de resina; massa de urucum; conchas, brincos, braceletes e colares; tabaco e sementes; penas e lascas de bambu para pontas de flechas; novelos de fibras de palmas, espinhos de ouriço; potes inteiros ou cacos de barro; cabaças. Essa misteriosa circulação de mercadorias se prolongou durante cêra de meio dia, depois do que os grupos se separaram e cada um se foi na sua direção.

Assim, os Nambiquara se entregam à generosidade do companheiro. A idéia de que se possa calcular, discutir ou pechinchar, exigir ou recuperar, lhes é totalmente estranha. Eu oferecera a um indígena um facão como pagamento do transporte de uma mensagem a um grupo vizinho. Na volta do viajante, descuidei de lhe dar imediatamente a recompensa convencional, pensando que ele próprio viria buscá-la. Isso não aconteceu; no dia seguinte, não pude encontrá-lo; havia ele partido, muito irritado, disseram-me os companheiros, e não mais o reví. Tive de confiar o presente a outro indígena. Nessas condições, não é surpreendente que, terminadas as trocas, um dos grupos se retire descontente de sua parte e acumule durante semanas ou meses (fazendo o inventário de suas aquisições e lembrando-se dos seus próprios presentes) um azedume que se tornará cada vez mais agressivo. Frequentemente, as guerras não têm outra origem; existem, naturalmente, outras causas, como um assassínio, um rapto de mulher a emprender ou a vingar; mas não parece que um bando se sinta coletivamente obrigado a represálias por um dano feito a um de seus membros. Contudo, por causa da animosidade que

reina entre os grupos, êsses pretextos são facilmente acolhidos, sobretudo quando se sentem fortes. O projeto é apresentado por um guerreiro que expõe as suas queixas no mesmo tom e no mesmo estilo em que se fazem os discursos de encontro: "Olá! Venham aqui! Andemos! Estou irritado! Muito irritado! Flechas: Grandes flechas!"

Revestidos de adornos especiais: tufo de palha de buriti pintados de vermelho, capacetes de pele de onça, os homens se reúnem sob a direção do chefe e dançam. Um rito divino-tório deve ser cumprido; o chefe, ou o feiticeiro nos grupos em que existe, esconde uma flecha num lugar do mato. A flecha é procurada no dia seguinte. Se estiver maculada de sangue, a guerra é decidida, senão renuncia-se. Muitas expedições assim começadas terminam depois de alguns quilômetros de marcha. A excitação e o entusiasmo caem, e o grupo volta para casa. Mas algumas são levadas até à execução e podem ser sangrentas. Os Nambiquara atacam de madrugada e armam a emboscada dispersando-se pelo mato. O sinal de ataque é dado de um para o outro, graças ao apito que os indígenas levam pendurado no pescoço. Esse instrumento, composto de dois tubos de bambu ligados por um fio de algodão, reproduz aproximadamente o canto do grilo, e, sem dúvida por essa razão, tem o mesmo nome que êsse inseto. As flechas de guerra são idênticas às que se usam normalmente na caça aos grandes animais; mas corta-se em dente de serra a sua ponta lanceolada. As flechas envenenadas de curare, de uso corrente na caça, jamais se empregam. O ferido se livraria dela antes que o veneno tivesse tempo de difundir-se.

Sua reunião devia ser recente. Expliquei que entre 1907 e 1930, as epidemias provocadas pela chegada dos brancos dizimaram os índios. Em consequência, diversos bandos devem ter-se reduzido a tão pouca coisa que lhes era impossível continuar uma existência independente. Em Campos Novos, eu observara os antagonismos internos da sociedade nhambiquara, vira em ação as forças desorganizadoras. Em Vilhena, ao contrário, assisti a uma tentativa de reconstrução. Pois não havia dúvida de que os indígenas com os quais eu acampava tinham elaborado um plano. Todos os homens adultos de um bando chamavam "irmãos" às mulheres do outro, e estas últimas chamavam "irmãos" os homens que ocupavam posições simétricas. Quanto aos homens dos dois bandos, designavam-se reciprocamente por um termo que, nas suas línguas respectivas, significa "primo" do tipo cruzado e corresponde à relação de aliança que traduziríamos por "cunhado". Dadas as regras do casamento nhambiquara, essa nomenclatura tem por resultado colocar tôdas as crianças dum bando na situação de "esposos potenciais" das crianças do outro bando e reciprocamente. A tal ponto que, pelo jogo dos intercassamentos, os dois bandos se fundiriam já na geração seguinte.

Ainda havia obstáculos no caminho desse grande projeto. Um terceiro bando, inimigo dos Tarundé, circulava pelos arredores; em certos dias, avistavam-se as suas fogueiras e todos ficavam prontos para qualquer eventualidade. Como eu compreendia mais ou menos o dialeto tarundé, mas não o sabanê, encontrava-me mais próximo do primeiro grupo; o outro, com o qual não podia me comunicar, também me testemunhava menos confiança. Não me compete, pois, apresentar o seu ponto de vista. Em todo caso, os Tarundé não estavam muito seguros de que os seus amigos tivessem aderido sem segundas intenções à fórmula de união. Eles temiam o terceiro grupo, e, ainda mais, que os Sabanê se decidissem bruscamente a mudar de campo.

Um curioso incidente devia mostrar logo em seguida até a que ponto os seus temores eram fundados. Um dia, quando os homens tinham partido para a caça, o chefe sabanê não voltou à hora habitual. Ninguém o tinha visto durante o dia. A noite caiu e pelas 9 ou 10 horas a consternação reinava no acampamento, particularmente no lar do desaparecido, cujas duas mulheres e filho se mantinham abraçados, chorando antecipadamente a morte do seu espóso e pai. Nesse momento, decidi, acompanhado por alguns indígenas, fazer uma ronda

## XXIX

### HOMENS, MULHERES, CHEFES

Além de Campos Novos, o posto de Vilhena — no ponto culminante do planalto — se compunha, em 1938, de algumas cabanas no meio duma derrubada de algumas centenas de metros, em comprimento e largura, marcando a localização em que (no espírito dos construtores da linha) devia elevar-se a Chicago de Mato Grosso. Parece que aí se encontra atualmente um campo de aviação militar; no meu tempo, a população se reduzia a duas famílias privadas de qualquer reabastecimento há 8 anos e que, como já contei, tinham conseguido manter-se em equilíbrio biológico com uma manada de veados de que viviam parcimoniosamente.

Lá encontrei dois outros bandos, dos quais um compreendia 18 pessoas falando um dialeto próximo dos que eu começava a compreender, enquanto o outro, composto de 34 membros, empregava uma língua desconhecida; jamais pude identificá-la. Cada um era conduzido por um chefe, com atribuições puramente profanas, ao que parece, no primeiro caso; mas o chefe do bando mais importante ia logo revelar-se como uma espécie de feiticeiro. Seu grupo designava-se pelo nome de Sabanê; os outros se chamavam Tarundé.

Com exceção da língua, nada os distinguia: os indígenas tinham a mesma aparência e a mesma cultura. Isso já acontecia em Campos Novos; mas em lugar de manifestar uma hostilidade recíproca, os dois bandos de Vilhena viviam em boa compreensão. Embora suas fogueiras fôsem separadas, viajavam juntos, acampavam um ao lado do outro e pareciam ter unido seus destinos. Surpreendente associação, se se considerar que os indígenas não falavam a mesma língua e que os chefes não se podiam comunicar senão por intérprete de uma ou duas pessoas de cada grupo que faziam o papel de intérpretes.

pelos arredores. Não precisamos caminhar 200 metros para descobrir o nosso homem, acorrido no solo e tremendo na obscuridade; estava inteiramente nu, isto é, privado dos seus colares, braceletes, brincos e cinto, e, à luz da minha lâmpada elétrica, pudemos adivinhar sua expressão trágica e sua cor decomposta. Deixou-se conduzir sem dificuldade ao acampamento, onde se sentou mudo e numa atitude de abatimento extremamente impressionante.

Sua história lhe foi arrancada por um auditório ansioso. Ele explicou que tinha sido arrastado pelo trovão, que os Nhambiquara chamam *amon* (uma tempestade — anunciadora da estação das chuvas — ocorrera durante o dia); este último tinha-o elevado nos ares até um ponto que ele designou, distante 25 quilômetros do acampamento (Rio Ananás), tinha-o despojado de todos os seus ornamentos, depois reconduzido pela mesma via e deposto no lugar em que o havíamos descoberto. Todo mundo adormeceu comentando o acontecimento, e, na manhã seguinte, o chefe sabané havia recuperado não somente o seu bom-humor habitual, mas também todos os seus adornos, do que ninguém se surpreendeu, e do que ele não deu nenhuma explicação. Nos dias seguintes, uma versão muito diferente do acontecimento começou a ser veiculada pelos Tarundé. Estes diziam que, sob a aparência de suas relações com o outro mundo, o chefe começara a tratar com o bando de índios que acampava na vizinhança. Essas insinuações não foram, de resto, jamais desenvolvidas, e a versão oficial do assunto continuou ostensivamente admitida. Não obstante, em conversas particulares, o chefe tarundé deixava transparecer suas preocupações. Como os dois grupos nos deixaram pouco depois, jamais vim a saber do fim da história.

Esse incidente, junto com as observações precedentes, me incitou a refletir sobre a natureza dos bandos nhambiquara e sobre a influência política que os chefes podem exercer no seu seio. Não há estrutura social mais frágil e efêmera que a do bando nhambiquara. Se o chefe parecer demasiado exigente, se reivindicar para si mesmo mulheres demais, ou se mostrar incapaz de dar uma solução satisfatória ao problema do reabastecimento em período de fome, o descontentamento surgirá. Indivíduos, ou famílias inteiras, separar-se-ão do grupo e irão juntar-se a outro de melhor reputação. Pode acontecer que este bando tenha uma alimentação mais abundante, graças à descoberta de novos terrenos de caça ou de coleta; ou que se tenha enriquecido em ornamentos e em

instrumentos por trocas comerciais com grupos vizinhos, ou ainda que se tenha tornado poderoso depois de uma expedição vitoriosa. Dia virá em que o chefe se encontrará à testa de um grupo reduzido demais para enfrentar as dificuldades cotidianas e para proteger suas mulheres contra a cobiça de estranhos. Nesse caso, não terá outro recurso senão abandonar o comando e aderir, com os seus últimos companheiros, a uma facção mais feliz. Vê-se, pois, que a estrutura social nhambiquara vive em estado fluido. O grupo se forma e se desorganiza, cresce e desaparece. No intervalo de alguns meses, sua composição, seus efetivos e sua distribuição podem tornar-se irrrecogníveis. Intrigas políticas no interior do mesmo bando e conflitos entre bandos vizinhos determinam o ritmo a essas variações, e a grandeza e decadência dos indivíduos e dos grupos se sucedem de maneira às vezes surpreendente.

Em que bases se opera, então, a repartição em bandos? De um ponto de vista econômico, a pobreza em recursos naturais e a grande superfície necessária para alimentar um indivíduo durante o período nômade, tornam quase obrigatória a dispersão em pequenos grupos. O problema não é conhecer o "porque" dessa dispersão, mas o "como". No grupo inicial, há homens reconhecidos como chefes: são eles que constituem os núcleos em torno dos quais os bandos se congregam. A importância do bando, seu caráter mais ou menos permanente durante um período dado são função do talento de cada um desses chefes para conservar a sua categoria e melhorar a sua posição. O poder político não surge como um resultado das necessidades coletivas; é o próprio grupo que recebe os seus caracteres: forma, volume, origem mesmo, do chefe potencial que lhe preexiste.

Conheci bem dois desses chefes: o de Utiariti, cujo bando se chamava Wakletogu; e o chefe tarundé. O primeiro era notavelmente inteligente, consciente de suas responsabilidades, ativo e engenhoso. Antecipava as consequências de uma situação nova: estabelecia um itinerário especialmente adaptado às minhas necessidades; descrevia-o, se necessário, trazendo um mapa na areia. Quando chegamos à sua aldeia, encontramos as estacas destinadas a amarrar os animais, que ele mandara plantar por um grupo enviado na frente, sem que eu o tivesse pedido.

É um precioso informante, que compreende os problemas, percebe as dificuldades, interessa-se pelo trabalho; mas suas funções o absorvem, desaparece durante dias inteiros na caça,



em reconhecimento ou para verificar o estado das árvores de grãos ou de frutos maduros. Por outro lado, suas mulheres solicitam-no freqüentemente para jogos amorosos, pelos quais se deixa atrair de boa vontade.

Duma forma geral, sua atitude traduz uma lógica, uma continuidade nos projetos, muito excepcional entre os Nhambiquara, muitas vezes instáveis e fantasistas. A despeito das precárias condições de vida e com meios irrisórios, é um organizador destacado: único responsável pelos destinos do seu grupo, que conduz com competência, ainda que com um espírito um pouco especulador.

O chefe tarundê, que, como o seu colega, devia ter uns trinta anos, era tão inteligente como ele, mas de forma diferente. O chefe wakletogu tinha-me parecido uma personagem avisada e cheia de recursos, sempre meditando alguma combinação política. O Tarundê não era um homem de ação: antes um contemplativo, dotado de espírito sedutor e poético e duma viva sensibilidade. Estava cômico da decadência do seu povo e essa convicção impregnava de melancolia as suas conversas: "Outrora eu fazia a mesma coisa; agora, tudo acabou...", diz ele, evocando dias mais felizes, quando o seu grupo, longe de estar reduzido a um punhado de indivíduos incapazes de manter os costumes, compreendia diversas centenas de participantes fiéis a todas as tradições da cultura nhambiquara. Sua curiosidade com relação aos nossos costumes e com relação aos que eu pudera observar em outras tribos, não era em nada menor do que a minha. Com ele, o trabalho etnográfico nunca é unilateral: ele o concebe como uma troca de informações, e as que lhe dou são sempre bem-vindas. Muitas vezes, mesmo, pede — e conserva cuidadosamente — desenhos representando ornamentos de penas, penachos, armas, que eu vira em povoados vizinhos ou longínquos. Mantinha ele a esperança de aperfeiçoar, graças a essas informações, o equipamento material e intelectual de seu grupo? É possível, ainda que o temperamento sonhador mal o inclinasse às realizações. Entretanto, um dia em que eu o interrogava sobre as flautas de Pã, para verificar a área de difusão das flautas, ele respondeu que jamais as vira, mas que gostaria de conhecer o desenho. Guiado por meu esboço, conseguiu fabricar um instrumento grosseiro, mas utilizável.

As qualidades excepcionais manifestadas por esses dois chefes ligavam-se às condições de sua designação.

Entre os Nhambiquara, o poder político não é hereditário. Quando um chefe envelhece, fica doente ou se sente incapaz de preencher por mais tempo suas pesadas funções, escolhe pessoalmente o seu sucessor: "Este será o chefe..." Entretanto, esse poder autocrático é mais aparente do que real. Veremos adiante como é fraca a autoridade do chefe, e, nesse caso como em todos os outros, a decisão definitiva parece ser precedida por uma sondagem da opinião pública: o herdeiro designado é também o mais favorecido pela maioria. Mas, não são apenas os votos e as recusas do grupo que limitam a seleção do novo chefe; esta deve corresponder, também, aos planos do interessado. Não é raro que o oferecimento do poder encontre uma recusa veemente: "Não quero ser o chefe". Nesse caso, é preciso proceder a uma nova escolha. Com efeito, o poder não parece ser objeto de uma ardente competição e os chefes que conheci mais facilmente se queixavam de seus pesados encargos e de suas múltiplas responsabilidades do que encontravam nêles um motivo de orgulho. Quais são, então, os privilégios do chefe e quais são as suas obrigações?

Quando, por volta de 1560, Montaigne encontrou em Ruão três índios brasileiros levados por um navegador, perguntou a um deles quais eram os privilégios do chefe (ele disse "o rei") em seu país; e o indígena, que era um chefe, respondeu que esse privilégio constituía de marchar na frente, em caso de guerra. Montaigne relata a história num célebre capítulo dos *Essais*, maravilhando-se de uma tal definição. Mas, foi para mim bem maior motivo de espanto o de de admirar receber, quatro séculos mais tarde, exatamente a mesma resposta.

Os países civilizados não demonstram igual constância em sua filosofia política! Por impressionante que seja, a fórmula é ainda menos significativa que o nome que serve para designar o chefe na língua nhambiquara. *Utilikandê* parece significar "o que une" ou "o que amarra". Essa etimologia sugere que o espírito indígena tem consciência do fenômeno que já sublinhei, isto é, de que o chefe aparece como a causa do desejo do grupo de se constituir como grupo; e não como o efeito da necessidade de uma autoridade central, sentida por um grupo já constituído.

O prestígio pessoal para inspirar confiança são o fundamento do poder na sociedade nhambiquara. Ambos indispensáveis para quem se torne o guia dessa aventurosa experiência: a vida nômade da estação seca. Durante os 6 ou 7 meses, o chefe será inteiramente responsável pela dire-

ção do seu bando. É ele quem organiza a partida para a vida errante, escolhe os itinerários, fixa as etapas e a duração das paradas. Decide as expedições de caça, de pesca, de coleta e de cata, e fixa a política do bando com relação aos grupos vizinhos. Quando o chefe do bando é ao mesmo tempo um chefe de aldeia (dando à palavra "aldeia" o sentido restrito de instalação semi-permanente para a estação das chuvas) suas obrigações são ainda maiores. É ele quem determina o momento e o lugar da vida sedentária; dirige o cultivo e escolhe as espécies de plantio; mais geralmente, orienta as ocupações em função das necessidades e das possibilidades da estação.

É preciso notar imediatamente que o chefe não encontra apoio, para essas múltiplas funções, nem num poder definido, nem numa autoridade publicamente reconhecida. O consentimento está na origem do poder, e é também o consentimento que mantém a sua legitimidade. Uma conduta reprensível (do ponto de vista indígena, claro) ou manifestações de má vontade por parte de um ou dois descontentes, podem comprometer o programa do chefe e o bem-estar de sua pequena comunidade. Em semelhante eventualidade, todavia, o chefe não dispõe de nenhum poder de coerção. Não pode desmbarçar-se dos elementos indesejáveis a não ser na medida em que for capaz de fazer que todos partilhem das suas opiniões. É-lhe preciso, pois, dar prova de uma habilidade que se aparenta com a do político procurando conservar uma maioria indecisa, mais do que com a de um soberano todo-poderoso. Não basta, mesmo, que mantenha a coerência do grupo. Embora o bando viva praticamente isolado durante o período nômade, ele não esquece a existência dos grupos vizinhos. O chefe não deve somente agir bem; deve tentar — e seu grupo conta com ele para isso — fazer melhor que os outros.

Como preenche o chefe as suas obrigações? O primeiro e o principal instrumento do poder está na generosidade. A generosidade é um atributo essencial do poder entre a maioria dos povos primitivos e mais particularmente na América: desempenha um papel, mesmo nas culturas elementares em que todos os bens se reduzem a objetos grosseiros. Ainda que o chefe não pareça gozar de uma situação privilegiada do ponto de vista material, deve ter sob a mão os excedentes da alimentação, dos instrumentos, das armas e dos ornamentos que, nem por serem ínfimos, deixam de adquirir um valor con-

siderável, devido à pobreza geral. Quando um indivíduo, uma família, ou o bando inteiro, sente um desejo ou uma necessidade, é para o chefe que apela a fim de satisfazê-los. Assim, a generosidade é o dote essencial que se espera de um novo chefe. É a corda, constantemente vibrada, cujo som, harmonioso ou discordante, dá ao consentimento o seu alcance. Não se pode duvidar de que, sob esse aspecto, as capacidades do chefe são exploradas até o fim. Os chefes de bando eram os meus melhores informantes, e, consciente de sua posição difícil, aprazia-me em recompensá-los liberalmente, mas poucas vezes vi um dos meus presentes continuar em suas mãos por um período superior a alguns dias. Cada vez em que me despedia de um bando depois de algumas semanas de vida comum, os indígenas tinham tido o tempo de se tornar os felizes proprietários de machados, de facas, de contas, etc. Mas, via de regra, o chefe se encontrava no mesmo estado de pobreza que no momento da minha chegada. Tudo o que havia recebido (consideravelmente acima da média reservada aos demais) tinha-lhe sido extorquido. Essa avidez coletiva acurrala frequentemente o chefe numa espécie de desespero. A recusa de dar ocupa, então, mais ou menos o mesmo lugar, nessa democracia primitiva, que a "questão de confiança" num parlamento moderno. Quando um chefe chega a dizer: "Chega de dar! Chega de ser generoso! Que outro seja generoso no meu lugar!" deve estar verdadeiramente seguro do seu lugar, pois o seu reinado passa pela mais grave das crises.

O engenho é a forma intelectual da generosidade. Um bom chefe dá provas de iniciativa e de habilidade. É ele quem prepara o veneno das flechas. É ele quem fabrica a bola de borracha selvagem empregada nos jogos a que ocasionalmente se entregam. O chefe deve ser um bom cantor e um bom dançarino, um parceiro alegre, sempre disposto a distrair o bando e a quebrar a monotonia da vida cotidiana. Essas funções conduziriam facilmente ao "shamanismo" e alguns chefes são igualmente curandeiros e felizeiros. Contudo, as preocupações místicas ficam sempre em segundo plano entre os Nhamiquara e, quando se manifestam, as aptidões mágicas se reduzem ao papel de atributos secundários do mando. Mais frequentemente, o poder temporal e o poder espiritual se dividem entre dois indivíduos. A esse respeito, os Nhamiquara diferem de seus vizinhos do noroeste, os Tupi-Cavaíba, entre os quais o chefe é também um pagé dado aos sonhos premonitórios, às visões, aos transe e aos desdobramentos.



Mas, embora orientados numa direção mais positiva, a habilidade e o engenho do chefe nãmbiquara não são menos surpreendentes. Ele deve possuir um conhecimento consumado dos territórios percorridos por seu grupo e pelos grupos vizinhos, ser um freqüentador dos terrenos de caça e dos capões com árvores frutíferas selvagens, conhecer o período mais favorável de cada um deles, ter uma idéia aproximada dos itinerários dos bandos vizinhos: amigos ou hostis. Parte constantemente em reconhecimento ou em exploração e parece mais voltejar em torno do seu bando do que conduzi-lo.

Afora um ou dois homens sem autoridade real, mas que estão prontos a colaborar mediante recompensa, a passividade do bando forma um singular contraste com o dinamismo do seu líder. Dir-se-ia que o bando, tendo cedido certas vantagens ao chefe, espera dele que vele inteiramente pelos seus interesses e a sua segurança.

Essa atitude é bem ilustrada pelo episódio já relatado da viagem durante a qual, tendo-nos extraviado e com provisões insuficientes, os indígenas se deitaram em lugar de partir para a caça, deixando ao chefe e às suas mulheres o encargo de remediar a situação.

Fiz diversas vezes alusão às mulheres do chefe. A poligamia, que é praticamente privilégio dele, constitui a compensação moral e sentimental de suas pesadas obrigações, ao mesmo tempo em que lhe dá um meio de cumpri-las. Salvo raras exceções, só o chefe e o feiticeiro (e ainda assim quando essas funções se repartem entre dois indivíduos) podem ter diversas mulheres. Mas, trata-se de um tipo de poligamia bastante especial. Em lugar de um casamento plural no sentido próprio da palavra, tem-se antes um casamento monogâmico a que se juntam relações de natureza diferente. A primeira mulher desempenha o papel habitual da mulher monogâmica nos casamentos comuns. Ela conforma-se com os usos da divisão do trabalho entre os sexos, toma conta das crianças, cozinha e coleta produtos selvagens. As uniões posteriores são reconhecidas como casamentos, mas pertencem, entretanto, a outra ordem. As mulheres secundárias pertencem a uma geração mais jovem. A primeira mulher chama-as de "filhas" ou "sobrinhas". Além disso, elas não obedecem às regras da divisão sexual do trabalho, mas tomam indiferentemente parte nas ocupações masculinas ou femininas. No campo, desdenham os trabalhos domésticos e permanecem ociosas, ora brin-

cando com as crianças, que pertencem, de fato, à sua geração, ora acariciando o marido, enquanto a primeira mulher trabalha no lar e na cozinha. Mas, quando o chefe parte em expedição de caça ou de exploração, ou para qualquer outra empresa masculina, suas mulheres secundárias o acompanham e lhe prestam assistência física e moral. Essas moças de comportamento masculinizado, escolhidas entre as mais belas e as mais sãs do grupo, são para o chefe antes amantes do que esposas. Ele vive com elas numa camaradagem amorosa que oferece um impressionante contraste com a atmosfera conjugal da primeira união.

Enquanto os homens e mulheres não tomam banho ao mesmo tempo, vêm-se por vezes o marido e suas mulheres poligâmicas banharem-se juntos, pretextando para grandes batidas na água, para brincadeiras e numerosos gracejos. À noite, ele brinca com elas, seja amorosamente — rolando-se na areia enlaçados a dois, três ou quatro — seja de maneira pueril: por exemplo, o chefe wacetoçu e suas duas mulheres mais jovens, deitados de costas, de maneira a desenharem no chão uma estrêla de três pontas, levantam os pés no ar e batem-nos uns contra os outros, plantas contra plantas, num ritmo regular.

A união poligâmica apresenta-se assim como a superposição duma forma pluralista de camaradagem amorosa sobre o casamento monogâmico, e ao mesmo tempo como um atributo de chefia dotado de um valor funcional, tanto do ponto de vista psicológico quanto do ponto de vista econômico. As mulheres vivem habitualmente em muito boa inteligência, e embora a sorte da primeira pareça às vezes ingrata — trabalhando enquanto ouve ao seu lado os risos de seu marido e de suas pequenas amantes e mesmo assiste a folguedos mais afetuosa — não manifesta azedume. Essa distribuição de papéis não é, com efeito, nem imutável nem rigorosa, e, ocasionalmente, embora com maior raridade, o marido e a sua primeira mulher também brincarão; ela de forma alguma está excluída das alegrias da vida. Além disso, sua menor participação nas relações de camaradagem amorosa é compensada por uma respeitabilidade maior e por uma certa autoridade sobre as jovens companheiras.

Tal sistema acarreta graves consequências para a vida do grupo. Retirando periódicamente as mulheres jovens do ciclo regular de casamentos, o chefe provoca um desequilíbrio entre o número de rapazes e das moças em idade matrimonial. Os



moços são as vítimas principais dessa situação e se vêem condenados, ou a permanecer solteiros durante muitos anos, ou a casar-se com viúvas ou velhas repudiadas pelos maridos.

Os Nhambiquara resolvem também o problema de outra maneira: pelas relações homossexuais a que chamam poética-mente: *tamindige kihandige*, isto é, o "*amor-mentira*".

Tais relações são frequentes entre os jovens e ocorrem com uma publicidade bem maior que a das relações normais. Os parceiros não se retiram para o mato, como os adultos de sexos opostos. Instalam-se junto da fogueira, sob o olhar divertido dos circunstantes. O incidente dá lugar a gracejos geralmente discretos; essas relações são consideradas infantis, e quase não se lhes presta atenção. Resta saber se tais exercícios são levados até a satisfação completa, ou se se limitam a efusões sentimentais, acompanhadas de jogos eróticos, como os que caracterizam, em sua maioria, as relações entre cônjuges.

As relações homossexuais somente são permitidas entre adolescentes que sejam primos cruzados, isto é, dos quais um está normalmente destinado a casar-se com a irmã do outro, à qual, por consequência, o irmão serve provisoriamente de substituto. Quando se procura saber, junto de um indígena, das aproximações desse tipo, a resposta é sempre a mesma: "São primos (ou cunhados) que fazem amor". Na idade adulta, os cunhados continuam a manifestar uma grande liberdade. Não é raro ver dois ou três homens, casados e pais de família, passear de tarde, ternamente enlaçados.

Quaisquer que sejam essas soluções de substituição, o privilégio poligâmico que as torna necessárias representa uma concessão importante feita pelo grupo ao seu chefe. Que significação tem para este último? O acesso a jovens e belas moças traz-lhe, antes de mais nada, uma satisfação, não tanto física (pelas razões já expostas) quanto sentimentais. Em particular, o casamento poligâmico e seus atributos específicos constituem o meio pôsto pelo grupo à disposição do chefe para ajudá-lo a cumprir os seus deveres. Se fosse só, dificilmente poderia fazer mais do que os outros. Suas mulheres secundárias, liberadas pelo estatuto particular das servidões do seu sexo, trazem-lhe assistência e reconforto. Elas são, ao mesmo tempo, a recompensa do poder e o seu instrumento. Pode-se dizer, do ponto de vista indígena, que o prêmio vale a pena? Para responder a essa pergunta, temos de encarar o problema sob um ângulo mais geral e procurar saber o que

o bando nhambiquara, considerado como uma estrutura social elementar, nos ensina sobre a origem e a função do poder.

Passaremos rapidamente sobre uma primeira observação. Os fatos nhambiquara juntam-se a outros para refutar a velha teoria sociológica, temporariamente ressuscitada pela psicanálise, segundo a qual o chefe primitivo encontraria o seu protótipo num Pai simbólico, as formas elementares do estado tendo-se desenvolvido progressivamente, nessa hipótese, a partir da família. Na base das formas mais grosseiras do poder, discernimos um passo decisivo, que introduz um elemento novo com relação aos fenômenos biológicos: essa diligência consiste no *consentimento*. O consentimento é, ao mesmo tempo, a origem e o limite do poder. Relações em aparência unilaterais, tais como se exprimem na gerontocracia, na autocracia, ou qualquer outra forma de governo, podem constituir-se em grupos de estrutura já complexa. Elas são inconcebíveis em formas simples de organização social, tais como a que tento aqui descrever. Neste caso, ao contrário, as relações políticas se reduzem a uma espécie de arbitragem entre, por um lado, os talentos e a autoridade do chefe, por outro, o volume, a coerência e a boa-vontade do grupo; todos esses fatores exercem uns sobre os outros uma influência recíproca.

Gostaríamos de poder mostrar o apoio considerável que a etnologia contemporânea traz, quanto a isso, às teses dos filósofos do século XVIII. Sem dúvida, o esquema de Rousseau difere das relações quase contratuais que existem entre o chefe e seus companheiros. Rousseau tinha em vista um fenômeno completamente diferente, a saber, a renúncia, pelos indivíduos, de sua autonomia própria, em favor da vontade geral. Nem por isso é menos verdadeiro que Rousseau e seus contemporâneos deram prova de uma intuição sociológica profunda quando compreenderam que atitudes e elementos culturais como o "contrato" e o "consentimento" não são formações secundárias, como pretendiam os seus adversários, e particularmente Hume: são matérias-primas da vida social, e é impossível imaginar uma forma de organização política na qual não estejam presentes.

Uma segunda observação decorre das considerações precedentes: o *consentimento* é a base psicológica do poder, mas na vida cotidiana ele se exprime e encontra a sua medida num jogo de prestações e contra-prestações que se desenrola entre o chefe e seus companheiros, e que faz da noção de *reciprocidade* outro atributo fundamental do poder. O chefe

tem o poder, mas deve ser generoso. Tem deveres, mas pode obter diversas mulheres. Entre ele e o grupo estabelece-se um equilíbrio perpétuamente renovado de prestações e de privilégios, de serviços e de obrigações.

Mas, no caso do casamento, passa-se alguma coisa além disso. Concedendo o privilégio poligâmico a seu chefe, o grupo troca os *elementos individuais de segurança*, garantidos pela regra monogâmica, por uma *segurança coletiva*, esperada da autoridade. Cada homem recebe sua mulher de outro homem, mas o chefe recebe diversas mulheres do grupo. Em compensação, oferece uma garantia contra a necessidade e o perigo, não aos indivíduos com cujas irmãs ou filhas, ele se casa, nem mesmo aos que se virem privados de mulheres em consequência do direito poligâmico; mas ao grupo considerado como um todo, porque é o grupo considerado como um todo que sustou em seu proveito o direito comum. Essas reflexões podem apresentar interesse para um estudo teórico da poligamia; mas, sobretudo, lembram que a concepção do estado como um sistema de garantias, renovada pelas discussões sobre um regime nacional de seguro (tal como o Plano Beveridge e outros), não é um desenvolvimento puramente moderno. É um retorno à natureza fundamental da organização social e política.

Tal é o ponto de vista do grupo sobre o poder. Qual é, agora, a atitude do próprio chefe diante da sua função? Que móveis o levam a aceitar um encargo que nem sempre é agradável? O chefe nhambiquara vê impor-se-lhe um papel difícil; ele não deve poupar-se para manter a sua posição. Mais ainda, se não a melhora constantemente, corre o risco de perder o que levou meses ou anos para conquistar. Assim se explica que muitos homens se furtam ao poder. Mas, por que outros o aceitam e até o procuram? É sempre difícil julgar os móveis psicológicos, e a tarefa se torna quase impossível em presença de uma cultura muito diferente da nossa. Entretanto, pode-se dizer que o privilégio poligâmico, qualquer que seja o seu atrativo do ponto de vista sexual, sentimental ou social, seria insuficiente para inspirar uma vocação. O casamento poligâmico é uma condição técnica do poder; ele não pode ter, sob o ângulo das satisfações íntimas, senão um significado acessório. Deve haver qualquer outra coisa; quando tentamos rememorar os traços morais e psicológicos dos diversos chefes nhambiquara e quando procuramos igualmente surpreender os matizes fugitivos de sua personalidade (que

escapam à análise científica, mas que recebem um valor do sentimento intuitivo da comunicação humana e da experiência da amizade), sentimo-nos imperiosamente conduzidos a esta conclusão: há chefes porque há, em qualquer grupo humano, homens que, diferentemente de seus companheiros, gostam do prestígio em si, sentem-se atraídos pelas responsabilidades, e para os quais a carga dos negócios públicos traz consigo mesma a sua recompensa. Essas diferenças individuais são certamente desenhovidas e praticadas pelas diversas culturas, e numa medida desigual. Mas a sua existência, numa sociedade tão pouco animada pelo espírito de competição quanto a sociedade nhambiquara, sugere que sua origem não é inteiramente social. Elas fazem antes parte desses materiais psicológicos brutos com os quais todas as sociedades se edificam. Os homens não são todos semelhantes, e mesmo nas tribos primitivas, que os sociólogos descreveram como esmagadas por uma tradição todo-poderosa, essas diferenças individuais são percebidas com tanta finura, e exploradas com tanta aplicação, quanto na nossa civilização chamada "individualista".

Sob outra forma, era bem esse o "milagre" evocado por Leibniz a propósito dos selvagens americanos cujos costumes, narrados pelos antigos viajantes, lhe haviam ensinado a "jamais tomar por demonstrações as hipóteses da filosofia política". Quanto a mim, fôra até ao fim do mundo em busca do que Rousseau chamou "os progressos quase insensíveis dos começos". Por detrás do véu demasiado erudito dos Caduveo e dos Bororo, prossegurei a minha procura de um estado que — dizia ainda Rousseau — "não existe mais, talvez jamais existisse, que provavelmente não existirá jamais e do qual é entretanto necessário ter noções exatas para bem julgar do nosso estado presente". Mais feliz do que ele, eu acreditava havê-lo descoberto numa sociedade agonizante, mas de que era inútil indagar se representava ou não um vestígio: tradicional ou degenerada, ela me punha apesar de tudo em presença de uma das formas de organização social e política mais pobres que seja possível conceber. Eu não tinha necessidade de me dirigir à história particular que a mantivera nessa condição elementar ou que, mais verossimilmente, para ela a reconduzira. Bastava considerar a experiência sociológica que se desenrolava sob os meus olhos.

Mas era ela que se furtava. Eu procurara uma sociedade reduzida à sua expressão mais simples. A dos Nhambiquara o estava a tal ponto que nela só encontrei homens.