445

A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos caiabis

Elizabeth Travassos

14

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Os Caiabis Segundo Steinen

Karl von den Steinen, em suas duas expedições ao Brasil Central, não chegou a conhecer nenhuma aldeia caiabi, nem a encontrar vestígios destes índios durante suas viagens. Seu trajeto, de Cuiabá ao rio Paranatinga e deste aos formadores do rio Xingu, não cortava o território habitado pelos caiabis, tendo o grupo de expedicionários, tanto em 1884 quanto em 1887, se dirigido na direção nordeste, depois de Cuiabá. As informações sobre os caiabis, registradas em seus dois livros de viagem publicados (Steinen, 1940 e 1942), foram colhidas de uma relação de tribos da Diretoria de Índios da Província de Mato Grosso e, principalmente, dos bacairis.

Na primeira, informa-se apenas que os caiabis são índios bravios, habitantes do Paranatinga e inimigos dos bacairis. Por intermédio destes últimos, Steinen tomou conhecimento das guerras que travavam, de fato, desde tempos remotos, os dois grupos. Estas guerras, segundo os bacairis, deviam-se, em larga medida, ao monopólio dos machados de pedra exercido pelos caiabis. Na região do Paranatinga, teriam sido eles os senhores dos locais de extração de pedras destinadas à fabricação de machados: "Vieram os caiabis, vizinhos dos bacairis do Paranatinga, os quais, pelo que nos foi relatado, outrora mantinham com eles relações pacíficas, mas que, devido aos machados

de pedra e às mulheres, se tornaram seus inimigos mortais" (Steinen, 1940:479).

Os dados fornecidos por seus informantes bacairis levaram Steinen a acatar, como hipótese, a versão segundo a qual foram os caiabis os responsáveis pela cisão dos bacairis em dois grupos, "mansos" e "bravos", ocupando áreas diferentes, no Paranatinga e no Batovi:

> Embora, além da variante, segundo a qual foi em conseqüência de desavenças entre os próprios bacairis que se deu um êxodo para o Xingu, me tenha sido comunicada outra, que diz ter um grupo de bacairis fugido de lá de medo dos caiabis, é, contudo, bem possível que ambas se justifiquem, referindo-se a ocasiões diferentes (Steinen, 1940:500-501).

Estes dados eram relevantes para o pesquisador alemão, que procurava estabelecer as razões e a época em que se dera tal cisão, bem como um panorama geral da história recente dos bacairis. Foi este um dos grupos com que trabalhou mais intensamente, fazendo o reconhecimento de todas as aldeias existentes, e tentando reunir evidências para corroborar a sua tese sobre o núcleo de difusão dos caribes. Por isto, ainda que dispondo de escassa informação, Steinen procurava situar, pelo menos em termos lingüísticos, os grupos que ia mapeando, e teve que constatar decepcionado que as duas índias caiabis, radicadas entre os bacairis, tinham esquecido por completo sua língua materna. Ambas tinham sido aprisionadas muito jovens. As dificuldades de sua tarefa podem ser avaliadas quando se tem em mente que suas expedições encontravam grupos desconhecidos, alguns sequer mencionados nos documentos oficiais brasileiros, ou sobre os quais vigorava a confusão entre denominações de terceiros, nem sempre coincidentes.

Sobre os caiabis, Steinen pôde estabelecer o seguinte: localização (rios Verde e Paranatinga), provável filiação lingüística (parentes dos camaiurás), itens cultivados, forma, ornamentação e maneira de segurar as bordunas, forma das flechas, ausência de propulsor e a autodenominação: paruás. Apenas a autodenominação não obteve confirmação posterior, não tendo sido verificada por nenhum viajante ou pesquisador.

Além dos conflitos antigos, em época impossível de precisar (Steinen não chega a localizar historicamente o período da cisão dos bacairis), outros, mais recentes, lhe foram relatados, envolvendo raptos de crianças de ambos os lados. Nesta ocasião os bacairis tinham adotado as duas jovens caiabis que Steinen conheceu, talvez vinte anos antes, portanto, em meados do século XIX.

Sendo os caiabis os vizinhos mais imediatos dos bacairis do Paranatinga, os dois grupos se viam obrigados a uma convivência, cujo tom

era a guerra, e que explica a caracterização dos primeiros, pelos segundos, como seus mais ferozes inimigos. Estavam em jogo também, além da contigüidade de territórios, os sistemas de trocas que reuniam vários grupos de uma região, e que Steinen percebeu no Xingu. Para os grupos do Paranatinga, pelo menos um item foi localizado pelo viajante como exclusivo de um grupo – os machados de pedra dos caiabis.

À época destas viagens, os caiabis eram, portanto, praticamente desconhecidos. Bandeiras em busca do ouro das lendárias minas dos Martírios e expedições de mapeamento dos rios, para abertura de uma rota fluvial de comércio com o Pará, tinham trazido informações esparsas sobre estes índios, nem sempre identificados claramente. A expedição de Antônio Pyrineus de Sousa, em 1915, foi a primeira que deixou uma documentação mais extensa sobre o grupo, localizando seu território em uma larga extensão de terras do vale do Paranatinga.

A caracterização dos caiabis como "bravios e indômitos", do século XIX, reaparece sistematicamente nos documentos. A mesma apreciação perdura nas primeiras décadas do século XX, quando os caiabis foram objeto da ação indigenista oficial, com a fundação de um Posto de Atração (PI Pedro Dantas, fundado em 1922, no Rio Verde). Seja porque as informações obtidas, a maioria delas prestadas pelos bacairis, refletiam o ponto de vista dos inimigos – o que ocorreu com Steinen e duas décadas mais tarde com Pyrineus de Sousa –, seja porque os caiabis apresentaram diversas vezes sua vontade guerreira, resistindo à penetração em seu território, o fato é que as fontes são unânimes quanto à hostilidade dos caiabis, tanto em relação aos brancos quanto aos grupos vizinhos. Entretanto, a hostilidade, enquanto resistência à invasão do território, foi cedendo lugar à convivência compulsória com os seringueiros que se instalaram na região, movimento que deixaria uma grande parte dos caiabis, na década de 50, em estágio adiantado do processo de aculturação. Uma fração do grupo refugiara-se no Rio dos Peixes, um afluente do Arinos, e era conhecida pelas demais como "caiabis bravos".

Muito da confusão entre denominações de tribos da região do Alto Tapajós, no século XIX, foi mostrado por Grünberg (s/d.). Embora o autor não afirme categoricamente que diversos documentos fizeram referências aos caiabis, dando-lhes outros nomes, seu trabalho traz evidências de que isto ocorreu. Examinando, por exemplo, os documentos originários da expedição de Antônio Peixoto de Azevedo, que em 1818 subiu o Juruena e levou sete apiacás a Cuiabá, Grünberg suspeita serem, na verdade, caiabis os índios habitantes da foz do Rio dos Peixes e mencionados como tapanhunas nos depoimentos dos apiacás. Estes tapanhunas

eram o principal obstáculo à coleta de pedras para os machados dos apiacás. Outros grupos mencionados são os *tapanhónaúhúm* e *timaoanas*: os primeiros pintam três círculos pretos no rosto, e os segundos são antropófagos e "desfiguram o semblante com largas pinturas da testa até o pescoço" (*apud* Grünberg, s/d.:20). Os mundurucus, por sua vez, denominavam paribitatás aos índios cujo território se estendia da confluência dos rios Verde e Paranatinga ao Peixoto de Azevedo.

Em 1844 os apiacás mencionaram os paribitatás a Francis de Castelnau, mas falaram também dos bacairis e dos inimigos destes últimos – caiabis e tapanhunas, que falam a mesma língua e se pintam de negro. Com estes dados, Grünberg supõe que caiabi seja uma denominação bacairi dada aos seus inimigos do rio Arinos. É possível ainda que os tapanhunas, mencionados pelos apiacás, e os paribitatás, pelos mundurucus, fossem, na verdade, os mesmos caiabis.

Informação mais precisa, confirmando esta hipótese, é de Barbosa Rodrigues, que indica serem os apiacás e paribitatás "irmãos, oriundos do mesmo tronco, [que] usam um risco negro circundando os lábios" (*apud* Grünberg, s/d.:26). Esta descrição pode evocar um padrão de tatuagem facial dos caiabis. Mais tarde, as tatuagens dos apiacás seriam documentadas por Hércules Florence (1941), que acompanhou a expedição do Barão von Langsdorff em 1824-1828. As dos caiabis foram descritas por Max Schmidt (1942), com o apoio de ilustrações. O Posto Indígena Pedro Dantas, reconstruído às margens do Teles Pires, que Schmidt conheceu em 1927, era visitado por grupos de caiabis e apiacás. De acordo com os funcionários do posto, indivíduos dos dois grupos étnicos andavam juntos sem que se pudesse distinguir uns dos outros à primeira vista. Será que os rostos tatuados, pela semelhança dos padrões, não permitiam aos brancos discriminar caiabis e apiacás?

O que mais se sabe sobre este período da história dos caiabis são suas lutas contra os bacairis. Veja-se, por exemplo, o que diz Pyrineus de Sousa em seu relatório:

> Contam os bacairis que no Salto Magessi (margem direita do Teles Pires) se travou sangrento combate entre elles e os caiabis alliados aos tapaiúnas, com o fim de se apossarem do Salto, que reputam muito piscoso. A lucta fora encarniçada, cabendo a victoria aos bacairis, apesar de estarem em menor numero. Tinham porém a grande vantagem de desviarem o corpo das flechas inimigas e apanhal-as no ar, servindo-se depois dellas para arremessal-as, certeiras, contra os caiabis e tapaiúnas (1916:42).

Os contatos entre os caiabis e a comitiva de Pyrineus de Sousa foram inicialmente amistosos. Os índios ajudaram os viajantes no desem-

barque de cargas, e trocaram presentes com eles. Em dado momento, são advertidos por um caiabi de que, adiante, entrariam em território de índios ferozes, com o corpo pintado de negro, que poderiam agredi-los, flechá-los e cozinhá-los no moquém. Pelo menos assim foi compreendida a mímica de um caiabi, à margem do rio, por Pyrineus de Sousa, que deduziu que tais índios poderiam ser os tapaiúnas. Os caiabis desejavam, sobretudo, no comércio com os viajantes, obter instrumentos metálicos, em troca dos quais ofereciam seus adornos e amendoins. Uma vez acabados os objetos destinados à troca, os caiabis fizeram ver a Pyrineus de Sousa que não desejavam estranhos em seu território. Instalou-se um clima hostil, as canoas passaram a seguir os viajantes, foram montadas tocaias na mata. Finalmente, uma saraivada de flechas despediu a comitiva, ansiosa por deixar a região, depois de explodir bombas de dinamite para intimidar os caiabis.

Os conflitos com os bacairis se prolongaram pelo menos até a década de 40. Em 1918 um relatório da 6ª Inspetoria Regional do SPI informa que os caiabis, da confluência dos rios Paranatinga e Verde, sobem aos seringais, de onde são "escorraçados a bala", ou descem até o rio Negro, onde "ameaçam os moradores locaes e até mesmo os índios bacahirys, ali rezidentes, como agora está sucedendo, pois a Inspectoria, no dia 28 do mez findo, recebeu queixa e pedido de providências, nesse sentido por parte do chefe desses últimos índios, que como sabeis são pacificados" (1918, fotogr. 1473-1503). Bem mais tarde, no relatório de Nilo Veloso, chefe da equipe etnográfica da Seção de Estudos do SPI, sobre sua expedição de 1944 ao Alto Xingu, há referências aos bacairis do PI Simões Lopes. Estavam os índios então pintados de carvão, e relataram aos pesquisadores como sua aldeia tinha sido atacada, alguns dias antes, pelos caiabis. Segundo o mesmo relatório, os trumaís mudaram-se do "Curizevu" para o Culuene, para fugir às perseguições dos caiabis.

De 1900 em diante, inicia-se a exploração sistemática dos seringais, e com ela a era das guerras com os brancos. Segundo Grünberg:

> Resumindo, podemos constatar que o primeiro *boom* da borracha concentrou várias centenas de seringueiros na região Arinos-Juruena, particularmente no Baixo Juruena, e resultou na extinção dos apiacás como tribo. Até 1910, uma parte deles retraiu-se para sudoeste, na região do Médio Teles Pires. Os caiabis não são mencionados, registrando-se, porém, muitos ataques de "tapanhunas" que numa ocasião foram identificados como caiapós (s/d.:34).

E adiante: "Os caiabis mantiveram sua atitude de resistência ativa

pelo menos até 1927, o que teve por conseqüência sua dizimação, mas preservou a tribo como um todo fechado" (s/d.:37).

Realmente o período de "resistência ativa", se por isto entendemos reações defensivas armadas, ultrapassa o ano de 1927. As décadas de 40 e 50 foram marcadas por recorrentes conflitos envolvendo seringueiros e caiabis:

> Com o recesso sofrido pelo SPI após 1930, alguns grupos caiabis foram descendo o Teles Pires, localizando-se um desses bandos à margem esquerda desse rio, um pouco acima da cachoeira "Sete Quedas". Dali partiam para atacar barracões e seringais, determinando reclamações e farto noticiário em Belém e Rio. Em 1941, após reorganizado o SPI, foi mandado fundar o Posto Caiabi, à margem direita do Teles Pires, um pouco abaixo da cachoeira São José. Ainda naquele ano começaram os caiabis a freqüentar o Posto, e em 1942, um grupo desses índios se transferia para sua proximidade (Simões, 1963:81).

A documentação existente, da 2ª e da 6ª Inspetorias Regionais do SPI, também noticia as relações conflituosas com seringueiros. Em um relatório do inspetor João Batista Chuvas (1941), encarregado de examinar os trabalhos de fundação do Posto de Atração dos caiabis no Teles Pires, são narrados os conflitos entre índios e o dono de um barracão neste rio. Na ocasião houve sete mortes e rapto de três crianças, levadas para as aldeias pelos captores. As negociações entre o dono do barracão e os índios resultaram na devolução dos prisioneiros, e na promessa de que uma das crianças seria entregue em casamento ao índio que a desejava como esposa. Tal casamento nunca se realizou, pois o dono do barracão iniciou "uma amigação com a menor Mercedes, que foi prostituída, depois de ter passado uma temporada na aldeia, onde foi respeitada a sua virgindade" (1941, fotogr. 1906).

Nesta época, segundo o mesmo inspetor, havia índios caiabis dispersos, isto é, fora das aldeias, trabalhando como seringueiros. Registram-se também os furtos cometidos pelos caiabis contra os moradores da região, e algumas ações violentas de queima de moradias. Nos barracões, particularmente, as índias eram vistas como objetos de troca pelos brancos, que as queriam como parceiras sexuais, do que decorriam outros conflitos. Com relação aos fatos que o inspetor investigou nesta viagem, foi assinalada a remoção das cabeças dos mortos, pelos caiabis: "De todas essas mortes e do casal que falei anteriormente, levaram as cabeças, deixando-lhes acéfalos" (1941, fotogr. 1907).

A prática foi noticiada antes por Schmidt: um mês depois de sua partida do Posto Pedro Dantas, uma tropa do posto foi assaltada pelos caiabis, que levaram as cabeças de quatro vítimas (1942:10).

A Tradição Guerreira em uma Narrativa Caiabi

Os conflitos com outros grupos tribais e com os brancos são lembrados pelos caiabis e compõem uma narrativa, que registrei no Parque do Xingu. Da maneira como me foi contada – fechando uma série de mitos –, parece que foi incorporada ao repertório de narrativas que dão conta das razões de ser de algumas realidades fundamentais. Kupeap, o narrador, aprendeu as histórias que conta com seu pai, o falecido chefe Temeoni, e é considerado pelos caiabis[1] o informante mais capacitado para falar dos "tempos antigos" – isto é, para contar mitos e outras histórias. A tradução em português me foi ditada por Canísio, que é bilíngüe e escutou a narração original.

Dentre as narrativas recolhidas, distingo as que posso identificar imediatamente como mitos, por se passarem "no princípio", envolvendo personagens sobre-humanos (Tuyararé, Lua e seu irmão etc.), capazes de feitos extraordinários, metamorfoses, e que dão origem a alguma técnica, comportamento social, instituição ou fenômeno natural, daquelas que, embora também localizadas temporalmente em um passado distante, não colocam em jogo a organização do cosmos e da cultura, e são protagonizadas por homens comuns. Esta distinção, naturalmente, é de minha responsabilidade, pois, tanto quanto eu saiba, os narradores operam com um único termo, tanto em caiabi (*moronguetá*) quanto em português (histórias), para identificá-las. Empregam também a expressão "histórias dos antigos", para indicar que foram aprendidas com terceiros, e não vivenciadas ou testemunhadas pelo narrador.

A história da transferência do grupo caiabi, morador do Rio dos Peixes, para o Parque do Xingu, fato ocorrido em 1966, foi escrita a meu pedido por Canísio, que é alfabetizado. Ela, por exemplo, não se inclui entre as "histórias dos antigos": trata-se de um acontecimento recente, cujos principais envolvidos ainda vivem, e no qual o autor do texto escrito teve participação.

A narrativa a que farei referência, transcrita ao final do texto, é a versão em português da história contada por Kupeap, em abril de 1981, encerrando uma série de mitos encadeados nesta ordem[2]:

1. Minha pesquisa de campo foi realizada em uma aldeia caiabi do Parque do Xingu. Muitas vezes digo "os caiabis" referindo-me ao grupo como um todo, mas a rigor certas informações valem apenas para os membros da aldeia que conheci. Assim, é possível que outros indivíduos, além de Kupeap, reúnam, como ele, o conhecimento dos "tempos antigos" e as habilidades do contador.
2. Como não conheço a língua nativa, não posso confrontar a tradução com o original. Por isto, é possível que eu tenha ouvido dois narradores de estilos muito diferentes, e os comentários reme-

- origem do fogo e da noite;
- como surgiram os caraíbas;
- histórias de Lua e seu irmão;
- como apareceram milho, mandioca, amendoim, cará, mangarito: como apareceram estas comidas dos caiabis;
- como surgiram os caiabis (história de Tuyararé);
- história de Mait;
- como os índios caiabis faziam guerra com outros índios.

Outras histórias me foram contadas, em ocasiões diferentes, por outros informantes, entre as quais estão outros mitos, outras aventuras de Lua e seu irmão, e variantes das que integram a série acima relacionada. Nenhum dos outros informantes narrou as guerras dos caiabis com outros índios, o que exclui a possibilidade de comparação. Quanto às outras narrativas, é possível recorrer ao extenso material reunido por Grünberg (s/d.).

Um critério de verificabilidade dos fatos seria pouco útil para estabelecer uma tipologia das narrativas caiabis, pois todas são verdadeiras aos olhos de quem as relatou. As referências à geografia e a grupos humanos realmente existentes são comuns a todas elas. Algumas esclarecem a origem de algum fenômeno natural, técnica ou costume, expressa geralmente no final, sob a forma de uma conclusão categórica (como, por exemplo: "assim é que existiu a comida dos caiabis"; "por isto [a Lua] fica lá em cima"). Mas nem todas. O ciclo de aventuras de Lua e seu irmão não encerra obrigatoriamente nenhuma conclusão explicitada desta forma. Outras vezes, a conclusão é anunciada sinteticamente no início da narrativa, como, por exemplo: "primeiro era o dia que existiu; depois a noite". A narrativa "Como os Índios Caiabis Faziam Guerra com Outros Índios" começa de forma extraordinariamente semelhante: "no começo, os caiabis não tinham faca, nem facão, nem machado"[3]. Trata-se, portanto, da história da aquisição dos instrumentos metálicos, razão de ser de algumas das guerras presentes no relato.

O valor da narrativa não está exatamente na sua natureza de registro histórico. Autores que trabalharam com tradições orais de toda sorte,

tem, forçosamente, à tradução de Canísio. Assim, passo a referir-me sempre a ambos – narrador e intérprete (Kupeap-Canísio).

3. Para considerar corretamente esta semelhança, seria preciso recorrer à narração original, em língua caiabi. Samain (1980:89), ao trabalhar com as narrativas camaiurás, discriminou as seguintes indicações temporais nelas contidas: *ìmawe*, o passado remoto, mítico; *ang tete*, o passado distante, e *ang*, agora. Infelizmente não disponho de dados que possam fundamentar uma distinção entre os vários tipos de narrativas caiabis.

em sociedades ágrafas, consideram muito duvidosas e especulativas as tentativas de localizar uma base factual verídica nos vários tipos de narrativa, em meio a lapsos de memória, distorções, acréscimos, omissões e interpretações dos indivíduos narradores, e mais perigosa ainda a ambição de reconstruir o passado com base neste tipo de material. Aqueles que não condenam por completo este uso do material oral exigem, pelo menos, uma série de cuidados, como a comparação sistemática de várias narrativas independentes, verificação através de evidências paralelas, a consideração do tempo decorrido entre os fatos narrados e a narração, o exame da situação da narração etc. (Vansina, 1973). Além de receberem a marca individual dos criadores e transmissores, é próprio das narrativas a construção de um universo de significados, que, no caso em consideração, diz respeito ao modo de apreensão do passado e à valorização de certos padrões de relacionamento interétnico. Na medida em que fui convidada a registrar as histórias de Kupeap, sem ter manifestado interesse especial por elas, creio que os caiabis têm, dentre suas expectativas de conduta do antropólogo, a de que ele documente seus mitos, e esperam que estas informações sejam trocadas por presentes. Além disto, julgam talvez que os valores ligados à guerra, expressos na narrativa, merecem ser expostos ao visitante estrangeiro.

Os fatos que a narrativa de Kupeap-Canísio retém são plausíveis, ao que se sabe das relações entre índios e brancos, e entre as diversas nações indígenas da região do Alto Tapajós. Não se pretende aqui cotejá-los com outras fontes para avalizar sua veracidade. Informações específicas de cada episódio, além disto, são impossíveis de verificar com o auxílio das fontes escritas: basta lembrar o parco conhecimento que se tem sobre o grupo caiabi até 1915. Diversos documentos, como se viu, registraram a inimizade reinante entre caiabis e bacairis, geralmente a partir de informações prestadas pelos últimos. Os bacairis não aparecem na narrativa de Kupeap, a não ser que sejam eles os índios com osso no nariz (puingaracans), aos quais se faz referência no parágrafo 2[4].

Qualquer que seja seu valor histórico, a seqüência de conflitos narrados por Kupeap-Canísio produz uma auto-imagem do grupo centrada na sua tradição guerreira. Ela menciona seis grupos indígenas da vizinhança do território caiabi, que foram enfrentados em luta por estes índios, além dos brancos: mundurucu, apiacá, beiço-de-pau ou suiá, canoeiros, txicã e crenacarore. A sucessão de conflitos, que chega a ser descon-

4. Por ser uma narrativa longa, separei os episódios em parágrafos numerados, para facilitar a remissão ao texto no decorrer dos comentários.

certante, é localizada geograficamente, ao longo do relato, por referências aos rios Teles Pires, Arinos, dos Peixes, Peixoto de Azevedo, Verde e Xingu. Além daquelas tribos, são mencionados ainda os tapuinins e os tapuiniauais (índios de duas caras)[5], que atacavam aldeias apiacás, e que o intérprete responsável pela tradução para o português não sabe quem são.

A narrativa está emoldurada, em termos temporais, pelas indicações iniciais – a primeira guerra foi contra os mundurucus – e finais – a última guerra foi contra os caraíbas. Dentro desta moldura os episódios sucedem-se, dando origem a uma cronologia interna ao relato, sem qualquer referência a marcos de tempo exteriores a ele. É dito, porém, que a primeira guerra foi motivada pela necessidade de obtenção dos instrumentos metálicos, que os mundurucus já possuíam[6]. Parece, portanto, que a narrativa localiza-se no início do século XX, às vésperas da primeira tentativa de pacificação dos caiabis, e mais a distância das guerras contra os bacairis, motivadas por machados de pedra. Ao reconstruir um pouco do passado do grupo, ela situa-se na transição entre a época em que os caiabis só tinham machados de pedra e aquela em que os instrumentos de metal tornaram-se imprescindíveis, tendo finalmente levado o grupo a uma série de aproximações com os brancos que se instalavam em seu território. Conforme o tom do relato, as primeiras aproximações oscilam entre o enfrentamento decidido e a busca de acordos de paz, em que se tentava mostrar ao invasor que tudo o que se desejava era o abastecimento regular de machados, facões e outros instrumentos metálicos: "Vamos dizer para eles que nós só vamos lá porque não temos machado, enxada, faca. Só vamos lá para pedir as ferramentas que não temos" (parágrafo 11).

Nestes termos, a narrativa é comparável àqueles mitos que contam a distribuição original dos instrumentos de caça e armas de guerra: aos

5. *Tapuin* pode ser traduzido como estrangeiro. Os nomes que os caiabis dão a diversas tribos são compostos com este termo. Aparentemente, traduzir esta narrativa foi mais fácil para Canísio que traduzir os textos dos cantos do xamã. Mas por momentos ele teve dúvidas quanto aos grupos indígenas mencionados, e socorreu-se do narrador original para obter esclarecimentos. Grünberg observou que os narradores procuravam "evitar a menção explícita aos nomes de pessoas míticas, através de diferentes perífrases" (s/d.:179), o que gerava dificuldades de tradução. É possível que as designações dos grupos indígenas (mundurucu, apiacá etc.) sejam de responsabilidade de Canísio, interpretando, para facilitar minha compreensão, as referências complicadas do narrador original. Há uma confusão constante entre txucarramães e suiás (Ỳpeô, no original, que, segundo Canísio, significa "beiço com bodoque" ou "beiço de pau").
6. De acordo com Murphy (1978), os mundurucus foram mercenários a serviço dos brancos no final do século XIX, o que faziam para prover-se dos bens de que necessitavam. Ainda segundo este autor (1978:44), por volta de 1912-1914 estes índios não praticavam mais a guerra contra seus vizinhos e tradicionais inimigos.

índios coube o arco e a flecha, aos brancos o rifle. Se estes explicam a defasagem tecnológica que separa índios e brancos, a narrativa de Kupeap-Canísio é a saga da transição tecnológica entre os instrumentos de pedra e os de metal, na qual os caiabis não se vêem como elementos passivos de uma aculturação inevitável. A substituição progressiva dos machados de pedra é um marco na história cultural do grupo. Schmidt (1942), que esteve com os caiabis do PI Pedro Dantas em 1927, soube que eles passaram a distribuir também os instrumentos de ferro entre as tribos vizinhas, tal como faziam antes com as pedras, o que atesta a importância destes itens no circuito de trocas dos caiabis, fossem elas realizadas por meios pacíficos ou não.

Mas, entre a primeira e a última guerras, várias tiveram lugar, sem que nenhuma disputa de bens fosse alegada como motivação específica. A narrativa, além do que se disse antes, fixa o padrão cultural de relacionamento dos caiabis com as tribos vizinhas, expresso no parágrafo 2, com relação aos mundurucus e apiacás: "Estes grupos estavam sempre em guerra". E a prática da guerra se fazia necessariamente acompanhar de outras, sobre as quais existe evidência paralela, e que também constam da narrativa: captura de inimigos e possibilidades de adoção destes; execução ritual de prisioneiros (em que se faz menção direta ao ritual *yawaci*, sobre o qual falarei adiante). A narrativa nada diz sobre a remoção de cabeças de cadáveres, e sobre a antropofagia, apenas uma vez, porém atribuída aos apiacás (parágrafo 2).

As relações com os apiacás na narrativa "Como os Índios Caiabis Faziam Guerra com os Outros Índios" são ambíguas. Em primeiro lugar, há o dado de que viveram juntos em alguma época do passado. A cisão, tal como contada por Kupeap-Canísio, foi causada inicialmente pela morte de uma mulher (Morefan, avó dos apiacás) por seu marido, em seguida a um incidente com os crenacarores (parágrafo 2). A razão da morte é obscura. Diversas vezes e a diferentes pesquisadores, os caiabis informaram que formavam um só grupo com os apiacás. Contaram-me que a separação deveu-se a disputas em torno de um periquito, repetindo um episódio que Grünberg registrou no mito que trata da criação dos seres humanos por Tuyararé:

> Também com os apiacás tiveram briga. Os caiabis descobriram um periquito no campo, a alguns dias de viagem da maloca. O caiabi disse ao apiacá: "Vá lá buscá-lo e dê para mim". O apiacá disse: "Não, vai você, porque eu sou mais velho". Assim começaram a briga, e depois disso os apiacás foram-se embora, e mais tarde os caiabis mataram quase todos eles (s/d.:188-189).

A posição peculiar dos apiacás em relação aos caiabis e o parentesco remoto, que, como alegam os caiabis, os uniu algum dia, explicam por que o período de reclusão posterior à morte de um inimigo é mais curto quando o morto é um apiacá. Estes, à semelhança dos caiabis, não têm "sangue ruim". Outros índios, e principalmente os brancos, por serem "muito diferentes", exigem cuidados muito maiores por parte do matador.

A captura de inimigos foi documentada por viajantes, etnólogos e pelo SPI, como se viu. Sobre o ritual de celebração das guerras – o *yawaci* – os próprios caiabis ainda informam, embora não falem sobre as execuções rituais de inimigos, e guardem silêncio sobre a existência de troféus de guerra. Ao contrário, fala-se com relativa desenvoltura sobre as execuções de feiticeiros, mesmo quando os acontecimentos são recentes, pois as guerras acabaram e a feitiçaria ainda é motivo legítimo para uma morte.

A prática de fazer prisioneiros, registrada nos conflitos entre caiabis e seringueiros e caiabis e bacairis, também aparece na narrativa. No parágrafo 2 são os apiacás que adotam um menino de outra tribo, que morre pelas mãos do pai adotivo, na roça. Quanto aos próprios caiabis, "criavam vários índios nas aldeias, filhos de apiacás, suiás, crenacores e outros", além dos filhos de caraíbas (parágrafo 2). No mesmo trecho esclarece-se que só os filhos de txicãs não eram levados para as aldeias, mas, adiante (parágrafo 4), o narrador (ou o intérprete) se contradiz, afirmando que os caiabis só não aprisionavam mundurucus. Informa-se ainda que tais capturas freqüentemente davam lugar a casamentos interétnicos.

Execuções rituais de prisioneiros são descritas nos parágrafos 4 e 10. No primeiro deles, fala-se dos cativos caiabis que os mundurucus "amarraram fora de casa para fazer festa". Os mundurucus, à semelhança dos caiabis, tiveram, nas comemorações da bravura guerreira, um aspecto importante de sua cultura. No segundo, descreve-se a execução de um apiacá que tinha sido feito prisioneiro ainda criança. Uma vez adotado, casou-se com a filha do chefe da aldeia, e lá viveu até o dia em que se decidiu sua morte, para a qual ele colabora, construindo uma casa grande (onde seria feita a festa). Trata-se da descrição do contexto tradicional do *yawaci*, ritual ligado à morte de inimigos.

Os episódios finais, no parágrafo 11, descrevem a aproximação dos caiabis com os brancos, que culminam na entrada, cada vez mais intensa, destes em seu território, e marcam o fim das guerras intertribais naquela área. Até a transferência dos caiabis do Rio dos Peixes para o Xingu,

portanto até meados da década de 60, há notícias de conflitos entre índios, de um lado, e seringueiros e gateiros, de outro. A própria transferência para o Xingu, em 1966, tal como é contada pelos caiabis, foi decorrência imediata de um destes conflitos. Um grupo de seringueiros, com barracão estabelecido a seis dias de viagem de uma das malocas – a de Temeoni –, preparou uma armadilha para surpreender este chefe em sua casa. Ele costumava ficar sozinho, quando seus filhos e genros saíam para trabalhar, vendendo castanha em troca de artigos industrializados. Sob o pretexto de que iriam levá-lo para junto do filho, que se encontrava no barracão, foram os seringueiros até a maloca de Temeoni, onde o amarraram e violentaram sua mulher. A represália intentada pelos membros da família foi frustrada pela fuga dos culpados. Estes antecedentes imediatos, que explicam a disposição de deixar o território, não sem alguma relutância, quando a proposta chega concretamente por intermédio dos Villas-Boas, me foram relatados por um dos filhos do falecido chefe.

Os conflitos com os caraíbas, como se vê, prolongaram-se até época bastante recente, mas estes, numérica, tecnológica e politicamente mais poderosos, impuseram uma nova política de relação dos caiabis com os estrangeiros. As atuações do órgão indigenista oficial (SPI e depois FUNAI) e dos missionários foram decisivas no estabelecimento da paz intertribal. Já no Xingu os episódios de conflito violento com os brancos tornaram-se mais raros.

O Yawaci, *Ritual de Celebração da Guerra*

O mais importante momento da vida ritual dos caiabis foi, sem dúvida, o *yawaci*, quando as várias aldeias se reuniam para escutar os cantos dos guerreiros, todos exaltando a coragem dos caiabis nas lutas contra outros índios e contra os brancos. Em seu contexto original, o *yawaci* estava associado à morte de um inimigo e à quebra ritual dos ossos do crânio, bem como à utilização de crânios como troféus de guerra. A participação nestas ações era condição iniciatória de jovens guerreiros, ao que parece. Os caiabis afirmam, reiterando a narrativa de Kupeap-Canísio, que as guerras acabaram, que agora todos os índios do Parque são amigos, e que os caraíbas só são hostilizados quando violam as fronteiras da terra reservada, ou quando, de alguma outra forma, se colocam definidamente como inimigos. Mas, apesar de não praticarem a guerra como antigamente, o *yawaci* vem sendo realizado com certa freqüência nos úl-

timos tempos, por motivos variados. De seus rituais, os caiabis escolheram o *yawaci* para representar, no palco das relações interétnicas, a imagem que mais apreciam de si mesmos. Assim, a presença de visitantes curiosos, uma homenagem festiva a uma autoridade, a realização de um filme sobre a vida dos índios do Xingu, ou ainda a chegada de um pesquisador, têm sido ocasiões em que se promove o *yawaci*. Este ritual tornou-se, portanto, um dos símbolos da identidade dos caiabis, ao se apresentarem a estrangeiros, realçando a singularidade de sua cultura face à de seus vizinhos. Ao mesmo tempo, ocorre também quando há encontros dos vários subgrupos caiabis dispersos, tal como acontecia no passado, quando as grandes festas congregavam comunidades de várias aldeias.

Morte de inimigos, caça de cabeças, e cabeças de inimigos como troféus de guerra são assuntos ora evitados, ora enfaticamente lembrados, dependendo do efeito que se deseja produzir junto ao ouvinte estrangeiro. Os caiabis têm consciência, porém, de que em certas épocas e em certas situações a caracterização "índio brabo" é muito pouco conveniente, o que deve ter contribuído para o silêncio em torno de certos elementos do *yawaci* ou para seu desaparecimento. Ainda hoje é possível conversar sobre as antigas guerras sem risco de constrangimento, mas as mortes recentes são obscurecidas pela reticência dos informantes. Fala-se que há colares de dentes humanos na casa de Fulano, ou que Sicrano tem um crânio de inimigo, mas, ao que eu saiba, nenhum estrangeiro os viu.

Na verdade, o pouco que se sabe sobre os *yawacis* é uma soma das informações fragmentadas dos caiabis, sobre os "antigos" *yawacis*, com observações diretas de antropólogos que assistiram a amostras ou ao ritual supostamente completo e fiel à tradição, porém realizado em circunstâncias totalmente diversas daquelas que constituiriam seu contexto original. Vanessa Lea (1977) teve oportunidade de assistir ao *yawaci* promovido em homenagem ao então diretor do Parque do Xingu, e o que pude observar foi feito para o antropólogo ver e ouvir[7]. Portanto, não há uma etnografia do *yawaci* "antigo", o que comemora as vitórias na guerra. E muitas das práticas a ele associadas nunca chegaram a ser observadas, pois são omitidas nas amostras ou simplesmente impraticáveis.

7. Como meu principal interesse era a música do grupo, os caiabis organizaram um *yawaci* para que eu pudesse documentar os cantos do ritual. No Rio dos Peixes, no ano anterior, o mesmo aconteceu: os moradores do Posto Tatuí, da Missão Anchieta, procuraram satisfazer minha expectativa de conhecer a música tradicional com uma amostra dos cantos do *yawaci*. A amostra durou poucas horas, contou com poucos participantes (todos alegando falta de treino), e esteve longe de corresponder à memória caiabi das grandes festas.

Ribeiro define o *yawaci* como o "principal ritual caiabi, que costumava durar um mês. Reconstitui o passado da tribo com invocação de suas investidas guerreiras para caça de cabeças, elemento central da cultura deste grupo tupi. É definido como 'festa dos bichos', simbolizando tribos ou clãs caiabis. Na fase final é flechado e decapitado um boneco de embira, que representa o inimigo mítico, o *añang*" (1979:257).

Pelo depoimento de Txiravé, colhido por esta autora, o boneco *añang* substitui o inimigo morto, na ausência deste. A cabeça do inimigo, no passado, era oferecida como presente do matador a um outro, em cuja aldeia se fazia a festa. Os dentes humanos eram enfiados e usados como colar pelo matador. Além disto, este podia pretender ao casamento com uma filha do homem a quem oferecia o troféu de guerra[8].

Grünberg assistiu a dois *yawacis*, o primeiro em agosto de 1966, no Rio dos Peixes, e o segundo em outubro do mesmo ano, no Xingu. O primeiro foi qualificado pelos próprios caiabis como "muito pequeno", e realizado, no entender do antropólogo, "sem muito entusiasmo" (s/d.:170). Ambos estavam relacionados ao encontro de pessoas de aldeias diferentes, e tinham por finalidade comemorar a reunião dos caiabis[9].

Sobre a época em que se realizava o *yawaci*, as informações são poucas e desencontradas. Segundo alguns dos meus informantes, à morte de um inimigo e remoção de sua cabeça, da qual eram tirados os dentes para confecção de um colar, seguia-se um *yawaci* na aldeia onde se encontrava o troféu, precedido pelos preparativos indispensáveis de convites às demais aldeias, e armazenamento de ingredientes necessários ao *cawin* e outros pratos, de forma a que a aldeia anfitriã estivesse em condições de abundância para receber os convidados. Entretanto, recebi no Rio dos Peixes a informação de que o *yawaci* era a "festa do milho verde", e que seria realizada periodicamente, em função das colheitas deste cereal, com o qual se prepara o indefectível *cawin* (embora seja preparado o ano todo, com milho verde ou seco). Informantes da mesma área

8. "Boneco chama *añang*. Festa: *Djawací*. Faz o boneco quem faz a festa, flecha o boneco, quando não tem caraíba, quem fez a festa nóisi falou pra outro. Aí vai avisar nós fizemos *añang* para você, aí aquele que chegou nós chama *fairá* quando chegar tem que dar pra ele, nós fez pra você. Canta de boneco, fala de boneco. De manhã flecha ele, vai flechando, tem muita flecha, aí acabou flecha. O dono da festa tem que receber flecha" (Ribeiro, 1979:146-147).
9. "Entretanto, quando Temeoni visitou a aldeia do Posto Tatuí em agosto de 1966, vários moços entoaram, uma noite, os cantos, que foram interrompidos às duas horas da madrugada e reiniciados na manhã do dia seguinte. [...] Observei pela segunda vez um *yawotsi* em Diauarum, no Parque Nacional do Xingu, quando se festejava a chegada do grupo caiabi do Rio dos Peixes com o chefe Temeoni" (s/d.:170).

declararam, paralelamente, que "caiabi faz *yawaci* quando corta cabeça de peão".

Segundo Grünberg: "A festa *yawotsi* constitui um cerimonial complexo, que, em sua forma original, se relaciona com a caça a cabeças, e parece que, no passado, era organizada uma vez na estação chuvosa e outra durante a seca" (s/d.:169).

As informações sobre a periodicidade deste ritual ou sua realização, sem data fixa, em função da captura ou morte de um inimigo, não puderam ser, até o momento, organizadas logicamente ou verificadas.

À diferença do que escreveram Lea (1977) e Ribeiro (1979), os rituais que Grünberg viu não incluíam a boneca (*añang*) flechada ao final dos cantos e danças. Embora não houvesse nenhuma representação de *añang* no *yawaci* que documentei, os caiabis xinguanos informaram-me que há dois tipos de boneca no *yawaci*: a boneca grande (*añang*), feita de embira, e a boneca pequena (*cunumiangap*, ou imagem de criança), feita com ossos de gente morta pelos caiabis, amarrados com fios de algodão. No Xingu já se fez *yawaci* com *cunumiangap* de ossos de suiás. No Rio dos Peixes não recebi nenhuma informação sobre estes objetos.

Dos "antigos" *yawacis* o único observador que deixou registrado seu testemunho foi o Pe. João Evangelista Dornstauder, missionário que contatou os caiabis na década de 50, cujas anotações de viagem não foram integralmente publicadas[10]. O Pe. Dornstauder descreveu as sessões de canto e dança por ele observadas na aldeia de Temeoni. Segundo suas anotações, os cantos noturnos eram entoados por um homem, que se fazia acompanhar de uma fileira de moças e mulheres abraçadas, ao andar ou correr no interior da casa. Este homem "guiava" o canto, cuja última parte era repetida pelo coro, seguida do estribilho. Escutava-se às vezes a buzina *jumiá*, tocada fora da casa, o que, segundo lhe disseram, afastava os maus espíritos. O instrumento mencionado deve ser o trompete que Grünberg (1967:69) registrou como *ireruyumi'a*. A primeira sessão de cantos constitui uma fase preparatória, anterior à chegada de muitos convidados. No dia seguinte, saíram mensageiros para convidar os moradores de outras aldeias, levando consigo flechas e bordunas como insígnias dos participantes do *yawaci*. Chamou-lhe a atenção o respeito com que os demais escutavam os cantos do chefe Temeoni.

A descrição do canto e da dança é compatível com as demais que vieram a ser feitas, exceto pelo fato de que o coro de acompanhamento

10. As anotações de viagem encontram-se no arquivo da Missão Anchieta, no Seminário Diamantino (Mato Grosso), e pude consultá-las graças à gentileza dos padres da Missão.

do solista era integrado algumas vezes por rapazes e homens também, o que, segundo meus informantes, ocorre quando não há moças em número suficiente. O Pe. Dornstauder foi inclusive convidado a segurar um dos cantores na cintura, lugar que cabe sempre a uma jovem. Nos manuscritos há, ainda, menção ao jogo de flechas, que tem analogia com o flechamento de *añang* no *yawaci* xinguano. No Rio dos Peixes, em meados da década de 50, flechava-se um macuco empalhado – inicialmente os meninos, depois os adultos.

Foi ainda este missionário o único a presenciar a parte do *yawaci* denominada *pỳtá-pỳtá* ("parado", segundo tradução dos informantes), da qual ouvi algumas referências. Nesta fase cantam os velhos (homens e mulheres), aparentemente guardando o mesmo estilo, alternando-se um solista masculino e o coro feminino. Os velhos não "corriam" na casa, como os cantores de outras idades, mas andavam lentamente. O "mestre" da festa (expressão do Pe. Dornstauder) trazia, pendurada ao ombro, uma cabeça de onça, com os orifícios dos olhos vedados por sementes e a pele pintada. O observador informa que o *yawaci* celebra uma façanha, como a caçada da onça ou a morte de inimigos, aí incluídos os brancos. Em alguns momentos, que o observador percebeu como de "exaltação", cantando sobre mortes de seringueiros, o "mestre" trazia ao ombro uma cabeça humana. Esta é a única descrição do *yawaci* em que aparecem os troféus de guerra, na presença de estrangeiros à tribo.

De acordo com o que observei e com as informações que recebi, o *yawaci* é uma festa coletiva da aldeia ou de várias aldeias, preferencialmente, com exibição individual dos cantores – homens –, acompanhados por um coro feminino, que atua ininterruptamente. Discretas mas essenciais, as moças deslocam-se de rede em rede, movimentando-se pela casa toda, parando diante dos solistas e aguardando que iniciem seus cantos. Para uma festa "grande", é indispensável um coro firme, numeroso e incansável.

Parte importante do *yawaci* é o convite feito aos membros das outras aldeias, para que venham também participar do evento. Estes antecedentes imediatos das sessões de canto e dança eram indispensáveis no passado, e constituíam também seqüências ritualizadas de encontros entre subgrupos caiabis. Para fazer os convites, saíam rapazes solteiros em diversas direções, visitando os moradores de outras aldeias, tocando buzinas cujo som anunciava sua chegada. O convite é em si um ritual, que simula uma perseguição, luta e aprisionamento do convidado, como se fosse um inimigo. Por isto, ao escutar o som da buzina, e sabendo da preparação de um *yawaci*, os convidados fogem e escondem-se para que

os *pareats* (mensageiros) os cacem. Caso isto não aconteça, e os *pareats* encontrem os homens em casa, devem fincar suas flechas no chão, com as pontas viradas para a rede do convidado, que, a partir de então, tem seu comportamento regulado pelas regras do convite, e sua liberdade de andar cerceada pela presença constante do *pareat*. É comum os convidados (*pareavats*) se esconderem e dificultarem a ação dos mensageiros, forçando-os a uma perseguição.

Os informantes que atuaram como *pareats*, ao tempo dos "grandes" *yawacis*, antes da mudança para o Xingu, observam que estas ocasiões eram muito apreciadas, pois os mensageiros eram bem recebidos, onde quer que chegassem, bem tratados e brindados com comida boa e farta.

As agressões simuladas (atirar flechas, apontar flechas, perseguir, dar tiros de carabina) são aceitas como regras a serem cumpridas: trata-se de uma dramatização. O *pareat* sai pintado de urucum, talvez como se estivesse pronto para a guerra. Um informante contou que certa feita foi como *pareat* à casa de um velho. Este anunciara antes que gritaria e reagiria quando os mensageiros chegassem a sua casa, para assustá-los. Quando entrou na casa do velho, ele dormia na rede, e o mensageiro tratou de acordá-lo, já se preparando para a perseguição. O velho, no entanto, em lugar de fugir, carregou o *pareat* em direção a uma panela sobre o fogo, gritando para sua mulher: "Cozinha ele para mim!". Em seguida, tentou colocar o mensageiro sobre o jirau, como a caça, e este defendia-se, mas sem luta, pois nada se deve fazer nestes casos. O velho cantava sobre mundurucus e comportava-se como se fosse um mundurucu, que come carne humana, segundo os caiabis. Representaram assim uma luta entre dois grupos étnicos inimigos. Dos antecedentes à parte central, ou seja, dos "convites" às sessões de canto e dança, que têm lugar na aldeia anfitriã, há no *yawaci* uma concentração de símbolos ligados à guerra. O inimigo morto é o tema dos cantos, é representado por um troféu de guerra e corporifica-se naqueles caiabis que são alvo dos convites, que tomam a aparência de expedições guerreiras.

O *yawaci* tem como "dono" um indivíduo (chefe de uma casa ou grupo de casas), que o promove, oferecendo a maior parte das comidas e bebida (*cawin*), que começa a ser preparada com dias de antecedência. O convite às demais aldeias, que permitę reunir um grande número de cantores e cantoras, não foi feito em 1981, quando vi um *yawaci* em uma aldeia caiabi xinguana. Por acaso havia algumas famílias de outras aldeias hospedadas na casa de Domingos, o "dono" deste *yawaci*. Domingos era o "dono" da festa, em parte, por sua disposição em realizá-la especial-

mente para que eu pudesse ver e ouvir os cantores caiabis, em parte por ocupar a única casa grande da aldeia, que fora construída poucos anos antes para outra festa, a única com espaço bastante para abrigar a todos, e com um longo corredor central onde se dança e canta. Cada homem deve cantar um certo número de vezes consecutivas: no caso, cada um cantou duas vezes (dos cantos registrados por Grünberg infere-se que cada homem, na ocasião, cantou três vezes). Todos instalaram-se na casa grande, com mulheres e filhos, e a seqüência de exibições masculinas obedeceu à disposição espacial informal dos cantores. Depois que cada homem cantava (duas vezes), passava-se ao seu vizinho, e assim por diante, até que se completasse o circuito completo da casa. Voltava-se então ao primeiro cantor, que recomeçava novo circuito. Nenhum homem executava duas vezes o mesmo canto, embora alguns temas se repetissem: durante a noite, vários homens cantaram que "derrubaram pau onde macaco dorme", por exemplo.

Este *yawaci* durou poucos dias, sendo que, nos primeiros, cantava-se do final da tarde até meia-noite, mais ou menos, e, nos últimos, até o amanhecer. Durante o dia as pessoas descansavam, retomando apenas parcialmente as atividades rotineiras.

A festa tem duas fases: na primeira, todos cantam, sentados, deitados ou em pé, porém sem dançar; na segunda, canta-se, primeiro sentado ou deitado, depois dançando no corredor central da casa. O grupo de moças que compõem o coro desloca-se até perto da rede de um cantor, e espera que ele comece seu canto. Às vezes apressam-no, dizendo: "Canta, titio", por exemplo. Mas isto pode demorar até vinte minutos, até que, subitamente, o canto tem início, de forma sussurrada, praticamente inaudível. Esta parte do canto não é executada propriamente para a audiência. Em voz baixa, com a cabeça enfiada dentro da rede ou mesmo coberta, o cantor caiabi faz então uma apresentação absolutamente peculiar. Neste momento as moças do coro esforçam-se para compreender o que ele diz, pois têm que repetir sua frase, mas nem sempre o conseguem. Mesmo cantando em pé, o solista propositadamente volta as costas para o coro e para o centro da casa, apoiando-se em um dos esteios da casa, e, cabeça sobre o braço, canta para o chão, ou para si mesmo, olhando para o nada. Toda sua postura faz crer que ele está "fabricando" ou rememorando um canto, mas é igualmente possível interpretar este comportamento como fez o Pe. Dornstauder nas suas anotações: tratar-se-ia de enfatizar a regra de conduta que reza que não se deve falar olhando diretamente para os olhos de alguém. Finda esta primeira parte, o cantor se levanta, ou deixa o lugar onde estava, e anda até

as armas com as quais dançará. Já de posse delas, dirige-se ao corredor central e aí dança, empunhando a borduna e as flechas (ou rifle), acompanhado de perto por uma das moças, que já o segura na cintura, porém colocando-se atrás dele. Alguns passos atrás, o restante do coro feminino. Dançando, ele repete, em voz alta, o mesmo canto que iniciara antes. Quando começa esta fase, a letra do canto já foi dita antes, e o coro a repete, intercalando um refrão entre os versos. É neste momento que a audiência se manifesta, comunicando publicamente sua opinião sobre o canto, o que não impede o cantor de seguir sua execução até o fim.

Durante a dança, o canto assume uma nova feição, ganhando regularidade rítmica. O cantor "corre" de uma extremidade a outra do espaço central da casa, batendo os pés no chão, com mais ou menos força e sonoridade. Alguns cantores fazem estes passos com muita ênfase, tornando o pisar uma percussão que acompanha o canto. As mulheres, lado a lado e com os braços passados sobre os ombros ou em torno da cintura uma das outras, repetem os movimentos na mesma direção, mas arrastam os pés, ao invés de batê-los no chão. Depois de quatro ou cinco passos para a frente, o solista "corre" no mesmo lugar, volta dois ou três passos, depois "corre" adiante novamente, até alcançar o fim do corredor. Vira-se, então, sempre com o coro por detrás, e volta a fazer o mesmo na direção contrária.

Celebrações dos feitos de guerra, incluindo cabeças de inimigos como troféus, foram encontradas também entre os mundurucus e os cavaíbas, grupos tupis da área do Tapajós. Entre estes últimos, o ritual tomava o nome do próprio troféu – *akangwéra torỳva* –, acessório indispensável à dança do guerreiro. O ingresso dos brancos no sistema de relações intertribais preexistente também determinou, para estes grupos, alterações profundas nas práticas associadas à guerra. Os cavaíbas, como os caiabis, moveram guerras contra os seringueiros, servindo-se de valores culturais tradicionais para fazer frente à penetração em seu território, mas foram forçados a abandonar finalmente as expedições guerreiras. Agora circunscritas a eventuais conflitos com moradores das vizinhanças de seu território, ou a invasores, as guerras dos cavaíbas acabaram por desaparecer, e com elas desapareceram também os rituais antes mencionados (Kracke, 1978).

Para estes grupos, a execução de feiticeiros permaneceu como um dos poucos domínios em que a morte de certos indivíduos – considerados inimigos – é sancionada. Segundo Murphy (1978), este se tornou um dos únicos canais possíveis de vazão da agressividade, culturalmente

valorizada entre os mundurucus[11]. O mesmo pode ser dito com relação aos caiabis, para quem os feiticeiros são sempre membros de outras etnias: para os caiabis xinguanos, os feiticeiros estão entre os grupos do Alto Xingu ou entre os "suiás novos"; os caiabis do Rio dos Peixes suspeitam de "macumbeiros" apiacás, seus vizinhos mais próximos. A crença na feitiçaria e a necessidade de execução dos feiticeiros ainda fornecem motivo legítimo para a eliminação de um ser humano. Apesar destas semelhanças, os caiabis foram, destes grupos, os únicos que conservaram – ou retomaram – seu ritual de comemoração das vitórias na guerra.

Os dados disponíveis sobre o *yawaci* evidenciam sua conexão com a guerra, com a troca de nomes e mudança do *status* dos indivíduos, bem como a importância do papel social dos guerreiros e prescrições rituais, às quais devem se submeter os matadores.

A reclusão do guerreiro

Entre os caiabis, todos os indivíduos, homens ou mulheres, que se encontram em estado de reclusão por ocasião de um rito de passagem, são ditos *mỳaô*. Isto vale, portanto, para as moças durante a reclusão da puberdade, e para os homens quando da morte de um inimigo. As restrições alimentares e de comportamento, além do confinamento dentro da casa, caracterizam este estado, mas o rigor com que são aplicadas e o tempo de duração do confinamento variam de um caso para outro. Segundo um informante:

> Se matar branco tem que ficar preso muito tempo, não pode mexer com fogo, não pode olhar para o urubu, porque tem careca e pode ficar careca; quando sai tem que botar pano na cabeça, para o urubu não ver, e só pode olhar para o pé; não pode olhar rabo de tucano senão sai sangue das gengivas; não pode rir senão fica louco, falando muito; não pode brincar com criança senão as crianças não saem mais de cima, não te largam mais; quando banha tem que pôr o pé rio acima e a cabeça rio abaixo, senão sai uma bola pela bunda, que a gente tem lá dentro. Isto sai também se mexer no fogo. Ficava quatro meses preso. Depois disto a mãe pode preparar comida e pode levar para todo o mundo provar. Tem que fazer comida pra bastante gente. Se não dá comida, aí o filho não vai dar nunca mais.

Todas estas restrições e prescrições são aplicadas com rigor, quando o morto tem "sangue ruim": é o caso dos brancos, dos mundurucus,

11. "A guerra era a ocasião ideal para aflorar a hostilidade latente, o que tinha a dupla vantagem de fornecer uma válvula de escape e exigir solidariedade ao colocar a tribo contra um inimigo comum. O fim da guerra deixou apenas a execução dos feiticeiros como a única ocasião em que a violência era perdoada" (Murphy, 1978:149).

dos txucarramães, dos canoeiros. O matador só é dispensado de ritos tão rigorosos se o morto é um caiabi mesmo ou um apiacá, gente de "sangue igual", "mesmo sangue".

> Quando a mãe fala: "pode sair da rede, você não é mais *mỳaô*, o pai faz uma boneca igual macuco (*inamuangap*) de palha de milho e bota em cima do pau da casa e chama o *mỳaô* para flechar o macuco. O *mỳaô* levanta com cara muito séria e atira. Tem que acertar bem, porque se errar, vai errar sempre. Levanta sério porque ainda é *mỳaô*. Aí todo o mundo grita e dá parabéns se acerta porque aí dizem que vai acertar sempre.

Este depoimento ajuda a entender a cena do *yawaci* presenciada por Dornstauder, em que vários rapazes – talvez saindo da reclusão – flecharam um macuco empalhado durante a festa. Ele traz um pouco de luz, também, sobre as bonecas usadas atualmente no Xingu como alvo dos flecheiros (*añang*, já observada, e *cunumiangap*, apenas mencionada). Tudo faz crer que a representação material de *añang* seja uma inovação xinguana, mas o flechamento de artefatos não é. O *yawaci*, portanto, é também um rito de transformação de jovens em guerreiros e caçadores, seja porque revelaram bravura na guerra, porque participaram de uma caçada de onça, ou quebraram ossos de inimigos. Em uma sociedade na qual o confronto com outros grupos étnicos desempenhava papel necessário na definição do *status* masculino, o final das guerras deve ter tido implicações consideráveis.

Grünberg não menciona nenhum rito especial praticado pelo guerreiro que mata um inimigo, exceto a obtenção de um novo nome (s/d.:157). Refere-se ao estado de *meauoo* como aquele posterior aos ritos iniciatórios da puberdade masculina, quando os garotos têm cerca de treze anos. Estes ritos – sem relação com o *yawaci* – efetuam-se, através da reclusão, restrições alimentares e subseqüente tatuagem. Trata-se da tatuagem facial distintiva deste grupo, que todos os homens e mulheres usavam no passado, mas que atualmente não se faz mais. Ao contrário da tatuagem tribal, as tatuagens individuais, no peito, braços e pernas, são admiradas. É raro encontrar jovens de menos de trinta anos, homens ou mulheres, com a tatuagem facial, mas muitos têm tatuagens individualizadas em outras partes do corpo que não o rosto[12].

12. Sobre a iniciação masculina, Grünberg escreveu: "De acordo com Mairerũ, esta cerimônia só se realiza para meninos de tempos em tempos, quando 'há número suficiente'. De manhã bem cedo os rapazes são 'trancados' na maloca, não podem falar uma palavra, nem comer nada além de uma variedade preta de milho (*avatsi'un*), ou mesmo beber. O panyé e Temeoni falam então com eles, e o primeiro executa a tatuagem. À noite, Temeoni toca a flauta de pã e canta para eles; cada rapaz recebe outro nome de seu pai, podendo casar-se mais tarde" (s/d.:136).

A prática dos ritos pubertários, entre os caiabis do Xingu, parece estar em decadência para os rapazes, mas mantém-se para as moças, por ocasião da primeira menstruação. Se de fato a maturidade social masculina esteve ligada à participação nas lutas, caçadas de onça ou quebra ritual de ossos de inimigos, o fim das guerras explica a decadência do complexo de ritos iniciatórios dos rapazes, dos quais apenas permanece a renomação. A reclusão dos matadores, que ocorre quando da morte de feiticeiros, por exemplo, ainda é cumprida.

A reclusão dos *mỳaô* não difere substancialmente em se tratando de homens ou mulheres. As moças recém-entradas na puberdade ficam também confinadas, não podem cozinhar ou mexer com fogo, devem passar a maior parte do tempo deitadas na rede, a mãe deve banhá-las dentro de casa, não podem conversar, nem fazer algodão; sempre que forem obrigadas a se levantar, devem andar com a cabeça baixa e não olhar diretamente para os outros, além de obedecer às restrições alimentares. O mais importante é não falar muito, "porque senão fica louca". Feito isso, as moças também ganham novos nomes.

Nomes e tatuagens

A seqüência "quando brigava com outro índio, voltava e fazia festa, tatuava todo o mundo e dava nomes", descrição sumária do contexto do *yawaci*, fornecida por um informante, vincula os nomes à prática de guerra. Ela não ocupa o mesmo lugar na experiência social dos caiabis, mas as tatuagens individuais, assim como o acréscimo, ao longo da vida, de novos nomes, continuam tendo vigência. Nomes, tatuagens, guerra e *yawaci* podem ser tratados juntos, na medida em que formam um complexo que diz respeito ao ciclo de vida dos indivíduos, e aos mecanismos de passagem de uma categoria social a outra.

Nomes e tatuagens são mecanismos indicativos de pertinência ao grupo caiabi, e de distinção individual no seio do grupo. Certos nomes estão associados a tatuagens individualizadas. Portanto, refletem duplamente a preocupação de distinção tribal e inclusão dos indivíduos dentro de um grupo, e de distinção individual no interior deste grupo culturalmente uniforme.

Todos os caiabis tinham, no passado, tatuagens faciais praticamente invariáveis, obedecendo a padrões básicos, que distinguem apenas o sexo: traços que saem do canto da boca em direção às orelhas, podendo circundar a boca, para os homens; traços que saem do canto dos olhos em direção às têmporas, traços verticais sobre as pálpebras e traços ver-

ticais ou linhas pontilhadas verticais no queixo, para as mulheres. Hoje, tatuam-se os jovens, poupando o rosto, quando assim o desejam.

Estas tatuagens tribais eram executadas por ocasião dos ritos da puberdade, e numerosas precauções eram tomadas para que a tinta de jenipapo aderisse à pele e escurecesse bastante. Algumas comidas ficavam expressamente proibidas: comidas "brancas" impedem a fixação da cor; outras eram recomendadas. Uma das razões que as mulheres alegam para o abandono da tatuagem é o sofrimento que significa tatuar as pálpebras. Aquelas que o fizeram lembram os dias que passaram confinadas, com o rosto inchado. Além da dor, pressões culturais fortes determinaram o abandono da tatuagem facial, tornando os caiabis mais parecidos com outros índios que não usam este tipo de ornamentação irreversível do corpo, e com os brancos. Uma mulher, cuja tatuagem estava esmaecida, explicou que seu ex-marido bacairi deu-lhe diversos "remédios", para apagar os desenhos do rosto.

Além destas, as tatuagens individuais masculinas eram feitas quando da morte de um inimigo, simultaneamente à renomação. Apesar de não fazerem guerras como antes, os caiabis adquirem novos nomes em situações que consideram análogas. Quando tomaram parte da atração dos crenacarores, todos os caiabis ganharam novos nomes, como se os tivessem obtido em vitórias contra inimigos: Massi chamou-se Kavit, que designa as cicatrizes que os crenacarores têm pelo corpo, em conseqüência das escarificações; Moroaiup chamou-se Perun, que é a cera que os crenacarores passam na cabeça, junto com urucum; e assim por diante. A participação nesta expedição foi entendida pelos caiabis como "amansar índio brabo", atuação que teve significado análogo ao das incursões guerreiras do passado, embora não tenha resultado em agressões. Esta expedição foi o fato que, mais recentemente, deu lugar a uma renomação generalizada dos homens. Não consta que tenham trazido novos nomes para suas esposas e filhas, como no passado, quando matavam mulheres estrangeiras e renomavam as mulheres caiabis.

Acontecimentos pouco comuns ou acidentes no mato, em viagens, em caçadas, também são oportunidades de acréscimo de mais um nome e tatuagem (ou um dos dois). Estes nomes nem sempre chegam a superar o anteriormente usado, embora este seja o desejo do indivíduo. Yawari, por exemplo, conhecido por todos por este nome, o mais usado de seu repertório (quatro nomes), deu a si mesmo o nome de Iuarapeô, nome de um espinho, quando foi coletar mel e sofreu um acidente, caindo sobre um touceira de espinhos. Pouquíssimas pessoas usam este nome. Foi ao Rio Peixoto, na expedição chefiada por Cláudio Villas-Boas, e prepa-

rou mingau de açaí durante a viagem. Tomou o mingau sem coar e engoliu um bocado de sementes. Autonomeou-se então Semente de Açaí, mas este é outro de seus nomes que poucos adotam.

Se considerarmos que há uma correlação entre a extensão do repertório de nomes e o prestígio individual, nomes que não têm reconhecimento público não têm grande valor. A busca individual de novos nomes ou de novas tatuagens depende essencialmente da legitimação informal, pela comunidade, da situação que determinou a mudança. Como as situações que permitem, contemporaneamente, o acréscimo de novos nomes são também novas, nem sempre há consenso quanto a sua validade. Sem guerras e sem execuções rituais de inimigos, as aquisições de novos nomes têm que ser feitas em outras bases, caso os caiabis continuem a fazer uso deste mecanismo, na definição das posições sociais dos indivíduos ao longo da vida. Com relação aos nomes foi o que se deu. Embora nenhuma investigação específica tenha sido feita sobre as tatuagens, parece que elas estão se desligando progressivamente deste conjunto de valores, e sua continuidade está à mercê do gosto individual de um ou outro jovem.

A tradição guerreira nos cantos do yawaci

Os caiabis cantam no *yawaci* as guerras que fizeram contra outros índios e contra os brancos. Supõe-se que sejam fatos reais, que aconteceram no passado, mas não necessariamente protagonizados pelo cantor. Os rapazes que têm agora entre quinze e 25 anos não participaram de nenhuma guerra, mas cantam durante o *yawaci* os episódios aprendidos de outros membros do grupo. Eles não cantam bem, na opinião dos mais velhos, seus cantos são curtos e eles "falam pesado", o que parece querer dizer que eles não têm a fluência de um velho no cantar, e não são capazes de narrar um episódio com detalhes. Deve-se levar em consideração que, sendo o ritual a única forma de aprender e de treinar (não se canta gratuitamente e não há nenhum tipo de ensaio), o fato de ele não ser realizado regularmente reduz as oportunidades de aprimoramento dos cantores. Apesar desta ressalva, lembro o que escreveu o Pe. Dornstauder sobre a respeitosa atenção da audiência, enquanto o velho Temeoni cantava, há trinta anos. Ainda hoje, é ponto pacífico que os velhos cantam bem.

O tema central do *yawaci* é "o que eu matei": o inimigo morto, na maior parte das vezes, não é mencionado diretamente, mas por meio de uma metáfora. Assim "pau" mencionado no canto é sempre "gente". "Eu

derrubei pau" significa "eu matei gente". "Pau cujas folhas têm cheiro" indica que o morto era um homem branco, pois os brancos "têm doença e gripe", associados com um cheiro característico. Os brancos podem ser designados também por "pé de fumo", já que gostam de fumar. "Pé de pequi" são os suiás, ou as tribos alto-xinguanas que comem pequi. "Pé de jenipapo" são os txucarramães, que usam tinta preta no corpo. Alimentos que os caiabis identificam como característicos das dietas de certos grupos também passam a designar etnias, nos cantos do *yawaci*. Assim, os txucarramães também aparecem como "caldo de tatu", e os apiacás como "mingau de amendoim", que, segundo os caiabis, é seu mingau preferido. Em outros contextos, mingau (*cawin*) significa sangue, e "*cawin* podre" ou "*cawin* azedo", pessoas mortas, cujos corpos já apodreceram.

Um dos temas mais freqüentes é *añang* – traduzido por boneca ou espírito – numa referência ao sobrenatural *añang* (e à boneca que o representa), epítome da guerra[13]:

> O que ele está falando?
> O que *añang* está falando?
> Eu não estou entendendo a fala
> Acho que ele está nos xingando
> Vocês estão escutando?
> Não estou entendendo o que está falando
> Eu acho que ele está sabendo de nós
> Eu acho que *añang* está nos xingando [canto de Kupeianin].

O uso de figuras de linguagem encobre o morto e a ação de matar ("derrubar pau", por exemplo), ou o matador. No primeiro caso, que é o mais comum, os caiabis cantam suas "caçadas": que mataram muitos macacos, que prenderam o filhote de jaburu, que não têm medo da onça etc. No segundo, fala-se sem rodeios do morto, mas oculta-se o matador, que é geralmente o próprio cantor, como no canto a seguir, em que a arma de guerra transforma-se por metonímia em sujeito da ação:

> Eu vou contar a história da borduna que matou gente
> Vou contar a história do índio apiacá
> No córrego onde fizeram guerra
> [...] [canto de Tỳmassangué].

13. *Añang*, sobrenatural extremamente perigoso e hostil que habita a mata, é derrotado em um mito por dois rapazes caiabis durante uma luta-dança.

Outro procedimento para ocultar a identidade do morto é o emprego de denominações sujeitas a interpretações variadas pelos ouvintes. Um canto que falava de um certo Boca Riscada foi compreendido de maneira diferente por informantes diferentes. Segundo um deles, Boca Riscada dever ser apiacá, pois estes índios tatuam a boca. Segundo outro, o canto fala de uma luta antiga contra os crenacarores, pois recordava-lhe o seguinte episódio: tendo encontrado indícios de que os crenacarores estavam coletando inajá, os caiabis aguardaram, acampados no local, que estes voltassem para buscar o restante. Seus inimigos foram então flechados e mortos:

Eu vou falar
Aquele que esperou e veio buscar inajá
Aquele Boca Riscada
Na hora que veio buscar inajá
Ficou esperando até o amanhecer [canto de Kupeap].

Mais raramente, os inimigos são designados por termos de parentesco, como no canto a seguir, que fala do "meu avô" (*teiamuin*). Trata-se da história de luta contra os brancos, que os caiabis chamam também *teiamuin*:

Eu não tenho medo do meu avô
Eu fico brabo com meu avô
Entrei com meu avô dentro da casa
Porque ele entrou em uma porção de casas
Entrei com ele dentro de muitas casas
Eu tenho pena do meu avô, mas tenho coragem de falar com ele
Eu não tenho medo
Entrei com ele na casa cheia de pregos [canto de Kupeap].

O emprego sistemático das metáforas, apoiadas nos elementos da natureza capturados pelos homens, aproxima a caça e a guerra, como explicitamente cantou um caiabi:

Eu sou bom caçador
Eu matei macaco
Eu cacei macaco
Tá vendo que cacei macaco? [canto de Yawari].

Entretanto, é possível encontrar alguns cantos – mais raros – que falam diretamente da guerra:

Conta aquele que você tinha matado
Aquele que carregava algodão
Aquela mulher que você matou
Índia apiacá
Conta logo
Aquela que veio para casar [canto de Domingos],

contrastando fortemente com outros, onde tudo é velado:

Cuidado, toma direito o *cawin*
Cawin é quente
Está fervendo
O *cawin* de urucu [canto de Takaperun].

A linha de algodão, um bem feminino, fabricado e manuseado pelas mulheres, está presente nos cantos sempre que há uma mulher envolvida no episódio. No canto a seguir, "linha de algodão" é a filha do cantor, que ele se recusa a dar em casamento ao inimigo:

Quando você procura rolo de linha
Quando você procura linha
Eu tenho raiva de você
Por isso não mostro a linha
Eu escondo minha linha
Quando você vem para noivar
Eu não dou minha linha
Procura onde alguém aceita você [canto de Domingos].

Cada um dos versos dos exemplos acima corresponde a uma frase musical do solista. Entre eles o coro insere um estribilho, cujas palavras pontuam o canto, sem acrescentar-lhe novos conteúdos verbais.

Neste trabalho procurou-se comentar uma narrativa e alguns cantos rituais de um grupo indígena, que orientava suas relações com o universo exterior à tribo, e suas próprias definições ideais de papéis sociais, pela guerra. Nas últimas décadas, os caiabis vêm lidando com a ausência desta, e com a entrada em um sistema de relações interétnicas, no qual agressões violentas são fortemente condenadas. A julgar pela narrativa de Kupeap-Canísio e pela realização do *yawaci* (que tem ocorrido por diversas vezes nos últimos anos), o grupo recorre ao passado guerreiro para falar de si mesmo e para elaborar sua identidade. A documentação existente sobre os caiabis, no século passado e na primeira metade deste, ainda que limitada, caracteriza estes índios como guerreiros. Suas pró-

prias tradições orais, no entanto, assinalam, com muito mais nitidez, a importância das guerras no passado, tal como representado e compreendido hoje.

Embora os brancos tenham sido objeto do mesmo tipo de tratamento dispensado às etnias inimigas, impuseram-se, e forçaram os caiabis a adotar uma estratégia de aproximação, que nem sempre resultou em relações pacíficas. Entre outras coisas, os brancos tornaram-se fornecedores únicos de uma série de bens que transformaram seu modo de vida, e tornaram-se indispensáveis. O fim das guerras marca o início de novos tempos (por oposição ao "tempo dos antigos", de que falam os caiabis): nestes, sabem que são índios tutelados, tal como os demais, cuja terra, garantida pela lei do Estado brasileiro, ainda é alvo de cobiça.

A narrativa de Kupeap-Canísio e os cantos do *yawaci* revelam a presença vigorosa da guerra na escala de valores dos caiabis, que continuam prezando a bravura e a atitude de hostilidade face a outros grupos humanos como qualidades masculinas fundamentais. Na vizinhança de outras etnias – com quem compartilham uma série de problemas e expectativas –, retomam aquilo que parecia destinado a cair no esquecimento: o ritual de celebração da guerra, a apresentação dos homens enquanto caçadores/guerreiros diante do grupo e diante de estrangeiros. Nas exibições públicas foram abolidos os elementos que poderiam parecer selvagens ou abomináveis aos estrangeiros, os troféus de guerra, que colocariam os caiabis na incômoda situação de "índios brabos", que eles decerto conhecem e que sabem ser capaz de atrair represálias.

Como os Índios Caiabis Faziam Guerra com Outros Índios

(Narrativa de Kupeap-Canísio)

1. Quem primeiro fez guerra com os caiabis foram os índios mundurucus. No começo, os caiabis não tinham faca, nem facão, nem machado. Mas tinham machado de pedra e é com isto que eles faziam roça. Eles viveram muito tempo com o machado de pedra. Quando eles descobriram este machado de pedra, eles pegaram muito e espalharam pelas outras aldeias. Só os velhos é que amolavam estes machados. Todo o pessoal da aldeia botava o machado de pedra em frente do velho e pedia para amolar. Então os índios mundurucus vieram fazer guerra com os caiabis, porque eles queriam matar os caiabis. Quando eles chegaram lá, os caiabis tomaram os facões e machados de caraíba que eles tinham. E

flecharam um mundurucu. Trouxeram facões pra aldeia. O facão grande, eles quebravam aos pedaços e faziam faquinhas. O machado de caraíba, eles emprestavam para outras aldeias, e passaram a usar só isto para fazer roça, e guardaram os antigos machados de pedra. Depois que eles foram visitar outras aldeias, outros caiabis viram o facão. E pediram para quebrar no meio. O ferro, eles batiam na pedra pra fazer faca pra eles. Primeiro, os antigos não tinham nada, nem faca, nem facão. Quando matava bicho, pra repartir, cortava com taquara e tirava as tripas com ponta de flecha. Depois que os caiabis descobriram que os mundurucus tinham facão e machado, eles foram lá e tomaram tudo. Então repartiram tudo. Mas não tinham enxada pra cavar a terra pra fazer roça, e usavam o machado e as pontas de facão. Os outros índios, os canoeiros, foram os que primeiro descobriram o machado de pedra. Apiacá também. Para fazer colar, eles furavam o tucum com dente de piranha e dente de macaco. Índio apiacá também não tinha machado, como os caiabis.

2. Os avós dos apiacás eram Yurumucai e a mulher Morefan, e estes contavam muitas histórias para os apiacás. Antigamente os apiacás moravam junto com os caiabis, depois separaram. Yurumucai e Morefan contavam histórias dos apiacás para os caiabis, como os antigos viviam. Contava que não tinha machado, só machado de pedra também. Morefan morava junto com os caiabis. Os caiabis foram então pro território dos crenacores, quando foram caçar no mato. Os crenacores mataram uma mulher caiabi, e eles ficaram brabos e mataram Morefan. O marido dela ficou brabo. Aí chegaram vários índios tapuinins nas aldeias apiacás e atacaram; mataram muitos apiacás. Depois os mundurucus chegaram nas aldeias caiabis para brigar. Este grupos estavam sempre em guerra. Então, enquanto Morefan estava viva, ela falou pro caiabi: "Quando os índios chegam pra atacar, vocês não podem correr. Têm que ficar dentro da casa pra jogar flecha. Os apiacás faziam assim". Mas mesmo apesar de ela ter dito isto, alguns caiabis correram. Depois chegaram outros índios pra atacar também, que usavam osso no nariz (puingaracans). Os apiacás pegaram um filho de outra tribo (Cuatawỳrá), quando eles atacaram, e criaram; passaram uns tempos com ele. Um dia foram à roça buscar amendoim e levaram o menino. A mulher falou: "Deixa o menino no chão andando por aí se ele chorar". O marido ficou com ele no colo, enquanto a mulher ia pegar amendoim. O menino chorou muito e o marido matou. Quando ela voltou, perguntou pelo menino: "Cadê o menino?" O marido contou que tinha matado. Eles então cozinharam o menino na panela. Depois, tinha uns índios de duas caras que chegaram na aldeia dos apiacás (tapuiniauais). Quando joga flecha o da frente é que joga.

Quando acabam as flechas, o de trás começa a correr e o da frente encolhe. Tinha muitos destes índios. Os apiacás antigos falavam assim: "A gente fica aqui mesmo. Se os outros vêm atacar, a gente ataca também". O velho apiacá que falou isto não tinha medo porque ele tinha um pessoal muito grande para defendê[-lo]. Ele dizia: "Não tenho medo porque meu pessoal é muito". Então os caiabis foram lá e acabaram com o pessoal dele. Então ele resolveu se entregar porque estava com medo de morrer também. Quando os caiabis brigaram com todos os apiacás e o velho ficou sozinho, os caiabis queimaram ele e deram o nome de Yurumucai. Os apiacás de outras aldeias então se separaram dos caiabis que moravam no Teles Pires e fugiram então pro Rio dos Peixes. Aí eles desceram o rio pra morar mais longe. Estes apiacás que se separaram eram amigos dos caiabis. Os de outras aldeias não gostavam dos caiabis. E brigaram com seus próprios parentes por causa dos caiabis. Depois os caiabis flecharam uma mulher apiacá, chamaram[-na] Tỳmaíp porque flecharam[-na] na perna. Móra era outro nome dela, o nome apiacá.

3. Os caiabis falaram então: "Não há mais índios no Xingu. Nós acabamos com os txucarramães. Só um resto deles está morando aí no rio Arinos". Aí os caiabis pensaram: "Os caraíbas acabaram com os txucarramães. Ou nós acabamos com eles, ou foram os txucarramães. Tem muito caraíba agora e nós não estamos vendo os txucarramães". Os suiás primeiro moravam no Teles Pires. Mas eles brigavam muito com os caiabis e com os outros índios, por isto eles foram pro rio Arinos. Os caiabis criavam vários índios na aldeia, filhos de apiacás , suiás, crenacores etc. Só não levavam pra aldeia filho de txicã, embora brigassem com eles também. Mas só pegavam adultos. No começo eles também pegaram filho de caraíba e levaram pra aldeia pra criar. Pegaram filho dos canoeiros também. Depois que pegaram estes índios, eles começaram a casar com outros índios também. Por isto os índios têm costume de casar com índios de outras tribos. Vários caiabis casaram[-se] também com caraíba.

4. A única tribo que os caiabis não levavam pras aldeias era mundurucu. Mas os mundurucus levavam caiabis pras aldeias deles. Certa vez levaram dois rapazes e amarraram fora da casa pra fazer festa. Mas um dos rapazes escapou e os mundurucus não conseguiram pegá[-lo]. Passou muito tempo e os parentes já tinham até esquecido dele, de tanto que ele demorou. Um dia eles viram alguém vindo pelo caminho, e era um dos rapazes que os mundurucus tinham levado. Ele correu e abraçou seus parentes. Primeiro não lhe perguntaram nada: fizeram comida e levaram [-no] para casa e deram[-lhe] comida. Depois pediram pra ele contar o

que tinha acontecido lá. Ele falou que tinham judiado muito dele, bateram muito, e amarraram fora da casa pra fazer festa, mas que ele tinha escapado e o outro rapaz não. Quando os mundurucus levavam gente pras aldeias deles, vários eles matavam e vários eles casavam. Se era homem eles casavam com suas filhas, se era mulher eles casavam com seus filhos.

5. Depois os txucarramães pegaram a bisavó dos caiabis. Estes foram atrás, alcançaram e trouxeram a mulher de novo de volta pra aldeia.

6. Quando as guerras estavam quase terminando, os caiabis subiram o rio Teles Pires, e lá os caraíbas mataram muitos caiabis. Aí eles subiram mais e morreram novamente. Então eles voltaram pra aldeia e contaram pros parentes que os caraíbas tinham matado muitos deles. Eles se reuniram pra resolver o que fazer.

7. Subiram de novo o rio pra fazer guerra pros caraíbas e só encontraram os txucarramães. Lá um caiabi se enganou e ficou perto dos txucarramães pensando que era um companheiro dele, e o txucarramãe matou ele. Então eles voltaram pras aldeias tristes novamente. Contaram pros parentes que não tinham encontrado os caraíbas, só txucarramães, e que tinham perdido um companheiro. Depois os índios suiás vieram atacar os caiabis. Em uma aldeia quase que acabaram com todos os caiabis, mas alguns escaparam. E foram pra uma aldeia grande. Lá todos se reuniram e os outros falaram: "Vocês são moles, vocês perderam guerra dos suiás". E resolveram esperar os suiás atacarem. "Se eles chegarem aqui, vamos ver quem é mais forte". Esperaram muito tempo, e como não veio ninguém, eles foram até as aldeias suiás. Lá chegando não viram ninguém, porque já tinham ido embora. Só encontraram os caiabis que eles tinham queimado. Então alguns resolveram ir atrás dos suiás e outros resolveram voltar pra aldeia grande e esperá[-los] lá. Chegaram e contaram que só tinham encontrado as casas vazias. Alguns pensaram em irem todos atrás dos outros, mas como temiam que os suiás viessem por outro rumo e encontrassem a aldeia vazia, só com as mulheres e crianças, preferiram ficar e esperar ali.

8. Os índios mundurucus tinham um caminho que ia até a aldeia caiabi no Rio dos Peixes. Eles foram lá e atacaram também os caiabis, além dos suiás. Os mundurucus pegaram um caiabi e amarraram fora de casa. Ele entrou então dentro da casa para ver se tinha mais alguém para pegar e enquanto isto o rapaz fugiu. Quando o mundurucu saiu, não tinha mais ninguém e ele voltou. Os caiabis então foram se reunir numa outra aldeia. Resolveram ir atrás dos mundurucus. Não encontraram e

voltaram pra aldeia que tinha sido atacada. Lá não viram ninguém, porque todos os caiabis estavam escondidos no mato. Passou uns tempos e eles voltaram pra aldeia. Depois de algum tempo os que tinham fugido voltaram para verificar se a aldeia estava vazia ou se tinha sido tomada pelos mundurucus. Vieram escondidos pelo mato e lá perceberam as vozes dos caiabis. Então gritaram e os parentes responderam. Vieram pra aldeia todos e conversaram. Contaram que eles pensavam que estavam todos mortos pelos mundurucus. E os outros, que tinham se escondido no mato, ao invés de ir pra aldeia grande, porque achavam que os mundurucus também tinham ido para lá. Perguntaram se alguém tinha morrido, ou se os mundurucus tinham levado os filhos deles. Como ninguém tinha morrido, e como os mundurucus não tinham levado ninguém, voltaram então para a aldeia grande contar que os parentes da outra aldeia tinham aparecido. Depois os mundurucus resolveram ir na aldeia grande caiabi, porque as aldeias pequenas eles já conheciam todas. Quando chegaram lá e atacaram, eles perderam porque tinha muita gente. Passou muito tempo e eles voltaram de novo, fazer a última guerra. E perderam novamente. Os caiabis flecharam um mundurucu com ferrão de arraia e nunca mais os mundurucus apareceram. Assim foi o fim da guerra dos mundurucus com os caiabis.

9. Os caiabis vieram de mudança do rio Teles Pires para a boca do rio Peixoto Azevedo, para fazer roça. Voltaram pra aldeia. Os crenacores foram então ver e não encontraram ninguém. Então, quando os caiabis voltaram pra queimar roça, viram o rastro dos crenacores. Voltaram pra aldeia e contaram pros outros que os crenacores tinham estado lá. Os outros, na aldeia, então falaram: "Vocês não vão mais pra lá, porque vão ficar lá sozinhos e os crenacores vão atacar vocês". "Se eles vierem a gente ataca também." Ficaram um mês na aldeia preparando as coisas pra levar pra roça: muda de mandioca, mangarito, cará, amendoim. Quando prepararam tudo, vieram com a mudança, com a família e com os filhos. Plantaram roça e construíram casa. Depois de três, quatro meses, já tinham comida pra eles: milho e amendoim, que dão mais cedo. Durante este tempo os crenacores vinham escondido ver as comidas que os caiabis estavam plantando. Eles voltavam esperando a comida crescer. Então quando todas as comidas já tinham crescido, os crenacores vieram, mataram os caiabis, mas um escapou e foi avisar na aldeia grande o que tinha ocorrido. Lá eles reuniram e foram ver então a aldeia que tinha sido atacada. Quando chegaram lá não tinha ninguém e estava tudo queimado. Disseram: "Eles não vieram mais". E resolveram ir pra aldeia dos crenacores. Mas outros não queriam, e voltaram todos pra aldeia decididos a

vir outra vez. Os crenacores tomaram a comida dos caiabis, e por isto eles tinham milho, mandioca, cará, amendoim, porque eles roubaram da roça dos caiabis. Depois os caiabis se reuniram de novo para atacar uma aldeia de índios apiacás. Os apiacás perderam a guerra e os caiabis voltaram. Foram então nos canoeiros. Eles foram e encostaram a canoa. Pegaram um caminho, mas os canoeiros vieram por outro caminho e furaram todas as canoas dos caiabis. Quando os caiabis chegaram na aldeia atacaram. Os canoeiros mataram quatro caiabis e estes perderam a guerra. Eles voltaram para o lugar onde tinham deixado as canoas e estavam todas furadas. Mesmo assim eles atravessaram o rio. Encostaram a canoa no outro lado e foram a pé para a aldeia, onde contaram que tinham perdido a guerra e que os canoeiros tinham matado quatro pessoas.

10. Os caiabis depois que perderam esta guerra atacaram de novo uma aldeia apiacá. Lá pegaram um menino de dez anos e trouxeram para a aldeia para criar. Quando ele cresceu o chefe da aldeia mandou ele casar com a filha dele. Ele casou e ficou morando com os caiabis todo o tempo. Então os caiabis resolveram matá[-lo] depois deste tempo todo. Então o sogro falou pra ele: "Vai pegar palha!" A moça contou pro marido então que o pai queria matá[-lo] e ia fazer casa grande para fazer festa. O rapaz então ficou brabo: "Eu vou fazer a casa pra vocês me matarem e fazerem festa!" Ele pegou o machado, brabo, se levantou e bateu com o machado no pilão. Foi embora então e foi buscar palha. Tirou palha e voltou. O chefe da aldeia falou então: "Agora vocês vão fazer festa". E eles começaram a fazer festa. No dia seguinte ele tirou mais palha. Quando acabou, juntaram os caiabis pra puxar a palha. Puxaram tudo e trouxeram para aldeia. Cortaram tudo. No outro dia trouxeram embira para começar a cobrir a casa. E durante todo esse tempo faziam casa. Quando a casa ficou pronta, vários caiabis foram *pareats*. Então resolveram matar o rapaz. Aí começaram a dançar. À meia-noite o rapaz falou: "Acabei minha casa; agora vocês podem me matar". Ele sabia que ia morrer e ficava andando de um lado pro outro. Quando ele se sentou, veio um caiabi e matou[-o]. Assim é que acabaram de matar o apiacá que eles criavam. Assim é que os caiabis quando voltavam da guerra também perdiam muitos companheiros, que pegavam malária e morriam no caminho, ou eram mortos.

11. Assim que os caiabis acabaram de fazer guerra com outros índios, a última guerra que eles fizeram foi contra os caraíbas, no Teles Pires. Eles subiram este rio e um caiabi, ao flechar um jacu, acidentalmente matou um companheiro. Depois disto, os outros falaram: "Agora a gente

não pode voltar. Temos que seguir pra frente". Eles seguiram e encontraram os caraíbas. Gritaram pra eles: "Tragam canoa pra gente atravessar o rio". Os caraíbas foram lá e trouxeram eles. Os caiabis falaram para os caraíbas na casa deles: "Cozinha feijão pra gente!" E os caraíbas cozinharam. Depois pediram presentes pros caraíbas: facão, machado. E os caraíbas deram os presentes. E eles foram embora pra aldeia e contaram como tinham amansado os caraíbas e como tinha muita coisa na casa deles. E que eles tinham ganhado presentes. Outros caiabis resolveram então ir lá. Foram e tudo ocorreu do mesmo jeito. Ganharam foice, machado e facão. Na terceira vez os caraíbas ficaram brabos e mataram um caiabi. Os caiabis falaram: "Que que aconteceu? Caraíba não quer mais saber de nós. Deram presente pros outros e não quiseram dar machado pra nós". Então os caiabis mataram os caraíbas e voltaram pra aldeia, contando o que tinha acontecido. Então eles pensaram que os parentes daqueles caraíbas iam ficar brabos também, e que eles não podiam mais ir lá porque os caraíbas estariam brabos. Passados uns tempos eles foram lá de novo, pensando que os caraíbas tinham esquecido a morte dos parentes, e que eles também tinham esquecido a morte do caiabi. Então foram: lá no rio pediram canoa. Os caraíbas trouxeram canoa e conversaram. Os caiabis explicaram que queriam pedir as coisas. Falaram na casa dos caraíbas: "Preparem bóia pra nós que nós temos fome". No dia seguinte foram embora levando os presentes que tinham recebido. Contaram na aldeia que os caraíbas já estavam lá de novo. Os caiabis de outra aldeia resolveram ir lá também, falando: "Desta vez não vamos mexer com eles. Da outra vez foram eles que mataram um companheiro nosso; por isto matamos o chefe deles. Desta vez não vai acontecer isto. Vamos ver se estes caraíbas são bons". Foram lá e junto com os caraíbas tinha um outro caraíba. Receberam bem os caiabis. Mas o outro caraíba não aceitou a ida dos caiabis e deu tiro nos índios. O índio não morreu e foi levado pra aldeia. Contaram na aldeia que tinha lá um caraíba que não era bom. Os outros parentes vieram então e gritaram pra levar a canoa. Os caraíbas desconfiaram que os índios iam atacar e não levaram a canoa. Passaram muito tempo gritando, até que vieram todos os caraíbas. Chegaram dando tiro e os caiabis se esconderam atrás do pau. Os caraíbas pensaram que eles tinham fugido, e começaram a andar no mato atrás deles. Então o parente daquele que tinha sido baleado viu um caraíba com espingarda e flechou ele, achando que era aquele que tinha matado seu parente. Tomou a espingarda dele, mas esta encrencou. Outro caraíba correu e tomou a espingarda. Mas um caiabi matou ele com borduna. Não levaram a espingarda, porque não sabiam manejar e fica-

ram com medo que ela disparasse na aldeia. Jogaram no rio. Atravessaram o rio e levaram todas as coisas dos caraíbas. Voltaram pra aldeia e contaram tudo. "Será que vem mais caraíba?", perguntaram. "Vamos esperar dois, três meses e ir lá novamente ver se tem mais caraíba." Então resolveram ir conversar com os caraíbas para não matarem os caiabis, para não atacarem, "que nós também não vamos atacá[-los]. Vamos dizer pra eles que nós só vamos lá porque não temos machado, enxada, faca. Só vamos lá para pedir as ferramentas que nós não temos. Se nós soubéssemos fazer machado, enxada, nós não íamos lá". E foram lá de novo, passado certo tempo [isto no Rio Verde], e encontraram mais caraíbas lá. Perguntaram: "Vocês tão brabos conosco?" Os caraíbas: "Não. Por quê?" "Porque os outros caraíbas que vieram aqui deram tiro no caiabi e nós matamos ele. Nós viemos porque nós não temos ferramenta." "Vocês podem vir que nós vamos dar tudo para vocês." "Será que é verdade? Vamos ficar alguns escondidos aqui e os outros vão lá." Os caraíbas perguntaram: "São só vocês ou tem outros?" "Só nós", eles disseram. E atravessaram pra casa dos caraíbas, mas foram com pressa porque os outros tinham dito pra eles não demorarem. Então eles nem pediram comida. Os caraíbas deram as coisas pra eles e eles foram embora. Os outros, que tinham ficado escondidos, resolveram ir lá também. Gritaram pros caraíbas então que tinha mais caiabis lá. "Vocês não tão brabos?" "Não." "Tem muita coisa lá?" "Tem." E ganharam as ferramentas. "Agora levem a gente. E quando viermos de novo, vocês têm que dar mais coisa pra gente. Se vocês ficarem bons conosco, nós ficamos bons também com vocês." E não voltaram mais. Então os caiabis falaram pros companheiros que os caraíbas que estavam lá eram bons. Os outros disseram: "Da outra vez foi a mesma coisa; primeiro eles agradaram a gente, deram coisas, depois agradaram de novo, e na terceira vez ficaram brabos. Agora vai ser a mesma coisa". Passados dois, três meses, voltaram pra ver e não tinha mais caraíba lá. Pegaram tudo que eles tinham deixado e levaram pra aldeia. Passado certo tempo chegaram mais caraíbas. Os caiabis foram até lá conversar com eles e eles disseram: "Nós viemos tomar conta de vocês". "Tá bom." "Os outros que estavam aqui não eram bons pra vocês, mas agora nós somos." E deram muitas coisas. Eles falaram pra todas as aldeias que tinham chegado então caraíbas muito bons que iam mesmo cuidar deles e eles ficaram contentes. Vieram então visitar os caraíbas e foram muito bem recebidos, ganharam muitos presentes. Então um caiabi resolveu ficar lá. Os outros disseram: "Não, senão caraíba fica brabo. Nós temos que conhecer bem primeiro". E falaram pros caraíbas que um deles queria ficar. "Vocês não vão matar

ele?" "Não." Mas os parentes do que queria ficar não queriam, embora os outros deixassem. Contaram na aldeia que os caraíbas eram mesmo muito bons, que inclusive um deles queria ficar e que os caraíbas deixaram; os parentes é que não quiseram. Então vários deles resolveram ir pro barracão e ficar trabalhando lá. Vieram muitos caiabis, alguns pra ficar e outros pra voltar. Os parentes falaram: "Cuidem bem de nossos filhos, que eles vão trabalhar para vocês". "Tá bom. Nós vamos cuidar." E deram muitas coisas, mas ficaram pensando se os caraíbas iam cuidar bem mesmo dos parentes. Mas foram embora. Na aldeia as mulheres ficaram chorando: "Não podia deixar eles lá, porque morreu muita gente lá. Caraíba não é bom". Passado certo tempo foram ver os que tinham ficado. Disseram que os parentes estavam chorando na aldeia, mas eles não queriam voltar. Os caraíbas perguntaram: "O que eles disseram?" "Eles falaram que nossos parentes estão chorando porque pensam que vocês nos mataram. Vieram nos buscar." "Não, nós não vamos fazer nada pra vocês. Agora se vocês quiserem vir todos morar aqui perto podem vir. Se vocês quiserem ficar morando lá também pode. E para provar que somos bons vamos mandar presentes pros seus parentes." Os caiabis foram então avisar na aldeia que os caraíbas estavam convidando os caiabis para morar lá. Contaram que os parentes estavam bem. Os parentes dos que estavam com os caraíbas resolveram ir morar perto do barracão, mas avisados de que se os caraíbas ficassem brabos, eles não deveriam ficar lá. Vieram com mudança pra perto do barracão. Passado o tempo os outros vieram ver. Assim é que os caiabis acabaram fazendo aldeia grande perto do barracão e amizade com os caraíbas, depois que tinham feito guerra com eles. E os caraíbas foram chegando cada vez mais.

Bibliografia

CHUVAS, João Batista
1941: *Relatório da 2ª Inspetoria Regional do SPI.* Museu do Índio, Setor de Documentação, Arquivo SPI microfilmado, Filme 86, fotograma 1899-1910.

DORNSTAUDER SJ, Pe. João Evangelista
1954-1955: *Excursão ao Teles Pires e Arinos.* Seminário Diamantino, Arquivo da Missão Anchieta.

FLORENCE, Hércules
1941: *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829.* São Paulo, Melhoramentos.

GRÜNBERG, Georg
1967: "Die Materielle Kultur der Kayabi-Indianer". *Archiv für Völkerkunde.* Viena, 21.

1970: "Beiträge zur Ethnographie der Kayabi Zentralbrasiliens". *Archiv für Völkerkunde*, Viena, 24 ("Contribuições para a Etnografia dos Kayabi do Brasil Central", trad. Eugênio Wenzel, s/d).

KRACKE, Waud H.

1978: *Force and Persuasion. Leadership in an Amazon Society.* Chicago, University of Chicago Press.

LEA, Vanessa

1977: *Jawaci: An Interpretative Case Study of a Kayabi Ceremony and Social Drama in Baixo Xingu.* Trabalho apresentado no curso de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da UFRJ.

MURPHY, Robert

1978: *Headhunter's Heritage: Social and Economic Change among the Mundurucu Indians.* New York, Octagon Books.

RELATÓRIO da 6ª Inspetoria Regional do SPI

1918: Museu do Índio, Setor de Documentação, Arquivo SPI microfilmado, Filme 218, fotogramas 1473-1503.

RIBEIRO, Berta G.

1979: *Diário do Xingu.* São Paulo, Paz e Terra.

SAMAIN, Etienne.

1980: *De um Caminho para Outro: Mitos e Aspectos da Realidade Social dos Índios Kamayurá (Alto Xingu).* Rio de Janeiro, UFRJ, Programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Dissertação de mestrado.

SCHMIDT, Max

1942: "Los Kayabi en Matto-Grosso (Brasil)". *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, Assunción, 5(6).

SIMÕES, Mário F.

1963: "Os Txicão e Outras Tribos Marginais do Alto Xingu". *Revista do Museu Paulista*, XIV.

SOUSA, Antonio Pyrineus de

1916: *Exploração do Rio Paranatinga 1915-1916.* Rio de Janeiro, Commissão de Linhas Telegráficas Estratégicas, vol. 34.

STEINEN, Karl von den

1940: "Entre os Aborígines do Brasil Central". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, XXXIV-LVIII.

1942: *O Brasil Central.* Rio de Janeiro, Companhia Editora Nacional.

VANSINA, Jan

1973: *Oral Traditions.* New York, Penguin Books.

VELOSO, Nilo

1944: *Relatório Apresentado pela Expedição ao Alto Xingu.* Museu do Índio, Equipe Etnográfica da Seção de Estudos do SPI, Arquivo SPI microfilmado, Filme 379, fotogramas 1456-1496.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org