

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**16**

**EXTINÇÃO, ALIENAÇÃO, OU SIMBIOSE?**

**Alcida Rita Ramos**

**Brasília  
1977**

## EXTINÇÃO, ALIENAÇÃO, OU SIMBIOSE?

Alcida Rita Ramos  
Universidade de Brasília

### Os Estereótipos<sup>1</sup>

Para a grande maioria dos brancos, brasileiros ou não, não há Índios, mas O Índio, com I maiúsculo, uma figura exótica, uniforme, que tipifica um estilo de vida já totalmente incompatível com os tempos modernos. É um atavismo que, à distância, toma as cores de um ser romântico, mas se está próximo, é um estorvo às intenções expansionistas regionais.

Em algumas partes do Brasil, principalmente nos centros urbanos do Sul, a imagem do Índio é tão nebulosa, que chega a se confundir com a de um outro Índio, também uniforme, importada pelo brasileiro na forma de filmes e revistas de quadrinhos (Aquino, 1976). É o “pele-vermelha” norte-americano.

Se, em termos de imagem exótica, o Índio é um ser extremamente difuso, como “raça” virtualmente sub-humana, ele tem angariado várias características que, gratuitamente lhe são atribuídas por quem já teve ou não contato com ele. Para uns, ele é preguiçoso, mentiroso, traiçoeiro, sujo, insensível, ou então é o “nobre selvagem” rousseauiano, ainda não deturpado pelas mazelas da civilização, para outros, ou seja, os que formam a ala romântica da sociedade nacional.

É impressionante ver, por exemplo, que em plena década de 1960, quando os conhecimentos da etnologia brasileira já estavam suficientemente divulgados para informar àqueles que fossem trabalhar junto a populações indígenas, um missionário Selesiano que exerce suas funções na área do Uaupés descreveu 25 características que ele considera peculiares ao Índio. Esse missionário, o Padre Alcionílio Brüzzi Alves da Silva consegue produzir uma verdadeira obra prima de estereótipos e noções pré-concebidas, meticulosamente coletados e descritos num volume sobre os grupos tribais do rio Uaupés. Suas “Observações sobre a Psicologia do Índio” forma inspiradas na imagem por ele criada da sub-categoria “Índigena uaupesino”.

À guisa de ilustração, vejamos algumas das mais notáveis noções defendidas por esse missionário: “O índio, como fisicamente é lento de movimentos, também é tardio para dar-nos a mais óbvia resposta. Mororo para entender uma ordem que lhe damos, encontra dificuldades em acompanhar o nosso raciocínio”. Desse modo, “Não há, pois, esperar no indígena grande tenacidade de vontade. Não se pode contar com ele para um trabalho sempre idêntico”. Porque o Índio “sente-se inferior ao branco”, percebe-se que ante “o civilizado, cuja superioridade reconhece e sente, mostra sempre docilidade”. Como não poderia deixar de ser, o Índio do Padre Brüzzi é essencialmente preguiçoso: “... o índio não é nem herói da fadiga, nem o protótipo da indolência, embora por

---

<sup>1</sup> Este trabalho é baseado na Introdução a um volume que elaborei recentemente, sob o título Hierarquia e Simbiose, Relações Inter-tribais no Brasil, que deverá ser publicado no futuro próximo. Sou extremamente grata a meu colega e marido Dr. Kenneth I. Taylor pelas sugestões de inestimável valor que fez durante a fase de elaboração do presente trabalho. Agradeço também aos colegas Drs. P. David Price, Roberto Cardoso de Oliveira e Mireya S. de Soares, por sua leitura e crítica do manuscrito. A todos, isento de qualquer responsabilidade pelo que é aqui expresso.

temperamento seja lento nos movimentos. Produzirá, no entanto, um trabalho razoável sob duas condições: um respeito tímido do branco e uma fiscalização constante”.

Como se tais atributos não bastassem para tornar o Índio em presa fácil do afã missionário, os indígenas são também “mentirosos natos”, sofrendo ainda dos seguintes pecados: inveja, furto, vingança, vaidade, soberba, gula. Têm, porém, algumas qualidades. Exibem, por exemplo, “a sua encantadora ingenuidade. É uma raça alegre”. São, além disso, estóicos, observadores críticos, donos de mentalidade pragmática e apurado gosto artístico, mas são vítimas de ilusões coletivas que lhes deturpam a imaginação: “Compreende-se facilmente que assim o seja, faltando-lhe o controle de uma inteligência mais desenvolvida e educada, tendo, pelo contrário, o espírito informado por lendas e crenças pueris, incoerentes e mesmo absurdas” (Brüzzi, 1962: 138-169).

Tal coleção de estereótipos representa, antes de tudo, uma atitude que é bastante difundida entre os brancos e se caracteriza principalmente por um forte paternalismo. Infelizmente, o livro desse missionário é de acesso relativamente fácil ao público, sendo portanto veículo de transmissão e reforço de preconceitos e julgamentos de valor sobre uma imagem já bastante deturpada e abusada pela população nacional. Revela em seu autor um zelo missionário, uma insensibilidade e desinformação etnográficas que chegam à caricatura.

Deixa, no entanto, de mencionar explicitamente uma característica tão decantada e popular entre as que são atribuídas ao Índio: o ser ele infantil, a eterna criança que, sendo oficialmente declarada irresponsável, necessita de permanente tutela por parte de seus maiores, os brancos (Vide, por exemplo, o Estatuto do Índio sobre a tutela do indígena, Capítulo II. Lei N° 6.001 de 19 de dezembro de 1973).

Os 25 traços “psicológicos” do Padre Brüzzi mostram o Índio essencialmente como o ser não cristão por excelência, e portanto, fornecem a justificativa perfeita para a ação catequista dos missionários. No caso específico do Uaupés, os Salesianos têm-se distinguido por demonstrarem sistemática e consistentemente total desrespeito pelas culturas e existência autônoma dos muitos grupos tribais da área. Pelo que foi citado acima, é clara a utilização que esses missionários fazem do trabalho indígena, a pretexto de ensinamentos dúbios de como tornar o Índio em ser “humano”, isto é, em travesti social do “civilizado”. A imagem deste último, por sua vez, sendo estereotipada, é igualmente falsa. Por contraste aos “defeitos” do Índio, apontados pelo Padre Brüzzi, este atribui implicitamente ao abstrato “civilizado” as qualidades correspondentes: ser diligente, honesto, sincero, esperto, lúcido, sensível, sensato, altruista, etc., etc., etc.

Tais noções propõem que a figura do Índio tenha uma uniformidade ubíqua, prestando-se, assim, muito adequadamente para justificar e endossar atitudes, interesses e ações que têm na mera existência das populações indígenas um inconveniente. Cultivar a imagem estereotipada – é portanto instrumento eficaz de generalizações – do Índio homogêneo, uniformemente selvagem, uniformemente infantil, uniformemente incompetente onde quer que viva, o que quer que faça, frente à sociedade nacional, é negar a incômoda realidade da multiplicidade étnica, da presença de Índios como seres humanos concretos, produtos de sistemas sociais, de estilos de vida e de processos históricos grandemente diversificados.

A própria política indigenista atual parece não levar em conta a diversidade étnica e cultural que existe no Brasil indígena, como bem o atestou recentemente P. David Price, quando disse que uma política indigenista só pode ser racional se levar em conta o sistema político de cada sociedade tribal: “O que é necessário é que o indigenismo deixe os estereótipos sobre o Índio e estude cada sociedade indígena para

basear sua política indigenista na política indígena daquela sociedade” (1975:50). A meta oficial de integração do Índio à sociedade brasileira, a julgar pelas evidências (por exemplo, a maioria dos artigos que compõem os Boletins Informativos da FUNAI, especialmente aqueles sobre frentes de atração) parece tomar como base a onipresença dessa ficção, que é o Índio generalizado. Tal integração, logo de início, já pressupõe que a mesma política de aproximação serve para todo e qualquer grupo indígena, queira ele ser aproximado ou não, esteja ele isolado da civilização, ou tenha séculos de contato com a sociedade nacional.

Essa atitude oficial é tanto mais perturbadora, quanto é a real situação do quadro indigenista do país: os grupos tribais que vivem subordinados e em dependência irreversível da sociedade envolvente, dependência essa criada por esta mesma sociedade, a partir de uma “pacificação” inicial, enfrentam problemas diversos, os quais demandam soluções específicas a cada caso. Até mesmo a questão universalmente problemática da posse de terra indígena requer soluções específicas para os casos particulares. As necessidades de território de um grupo que sobrevive basicamente de caça (como, por exemplo, Mura-Piranhã, segundo relato de Oliveira e Rodrigues, 1975) são obviamente diferentes daquelas de um grupo que é essencialmente agricultor (como o caso dos Índios do Nordeste, conforme Amorim, 1970).

Atribuir às populações indígenas uma identidade única, monolítica é, pois, mistificar uma realidade altamente complexa e, para muitos, importuna. Como coloca Cardoso de Oliveira, muito apropriadamente, “toda política indigenista, sua legislação e sua prática comprovam esse reducionismo das etnias indígenas numa única categoria abstrata denominada “Índio”. Esse índio, inventado pelo “civilizado” (outra categoria abstrata), constitui o alvo da política indigenista. Parece se encontrar aí o maior dos equívocos. Como eludí-lo? Suprimindo-se o índio, enquanto categoria abstrata. Mas enquanto essa supressão não se dá, ... a prática indigenista continua conformando (ou deformando) o índio “de carne e osso” ... [com] formulações, ingênuas umas, capciosas outras, elaboradas no polo oposto ao índio, particularmente nos centros de decisão das políticas missionárias ou governamental” (1972: 12).

É somente a partir do reconhecimento claro e inquestionável de que há etnias, culturas e problemas diversos, que se pode chegar a fazer justiça às populações indígenas. É admitindo a existência de grupos tribais em sua especificidade, que se pode tentar reparar os danos já causados pela secular insistência na mística de que o Índio é igual em toda parte.

### **Diversidade Étnica e Relativismo**

Neste trabalho apresentarei, em forma reduzida, três situações diferentes de contato inter-tribal encontradas em território brasileiro. A escolha dessas situações tem dois objetivos. O primeiro é justamente denunciar e desmistificar a ficção do índio generalizado. E nada melhor para isso, do que trazer ao leitor casos em que dois ou mais grupos indígenas convivem de modo muito próximo, sem que em momento algum se confundam uns com os outros, ou deixem de exercer as suas etnias específicas. Quando vemos dois grupos tribais distintos em interação, não há como escamotear o fato de que tribos diversas têm culturas diversas, por vezes a ponto de uma delas ser mais semelhante ao branco (em sistema de produção, em sistema ético, ou o que quer que seja), do que com qualquer outra tribo. Pelo exame de situações concretas, onde estão em confronto dois ou mais grupos tribais diferentes, pretendo, portanto, demonstrar a diversidade e a especificidade de sistemas sociais indígenas e os modos como tal

diversidade é utilizada no processo de acomodação mútua em cada situação específica de contato inter-tribal.

O segundo objetivo é mostrar como sociedades tribais em conjunção, que apresentam relações de desigualdade social entre si, desenvolveram um tipo de interação tal, que permite a coexistência de dois ou mais grupos, sem que haja a tentativa de eliminação de um grupo, considerado inferior, pelo outro, tido como superior, numa demonstração cabal de relativismo cultural ao vivo. Não conhecemos nenhuma situação de contato inter-tribal, ao menos no Brasil, em que se manifestem indícios de contradições sociais de natureza tal, que a existência de um dos grupos implica na destruição do outro. Concentramos a atenção nos casos empíricos em que os sistemas de interação inter-tribal sejam caracterizados por relações assimétricas, hierárquicas, não-igualitárias, justamente pelo fato de serem os mais semelhantes estruturalmente aos que envolvem a interação de índios e brancos. Não conhecemos nenhuma situação de contato interétnico, i.e., branco/índio, em que as interrelações sejam marcadas por simetria e igualdade social<sup>2</sup>. Essas relações inter-tribais assimétricas são, pois, apropriadas para demonstrar que, apesar de terem em comum com as situações de contato branco/índio a assimetria, não apresentam o problema de contradições existenciais entre os grupos envolvidos, não havendo a tentativa de negação de um grupo pelo outro, como é o caso das relações interétnicas conhecidas.

Casos como o Alto Xingu, portanto, não seriam adequados para demonstrar esse fato, pois diferem de situações interétnicas nesse aspecto crucial: a falta de assimetria, de hierarquização de relações. O Alto Xingu é típico de relações simétricas, igualitárias, em que cada grupo tribal desfruta de posição econômica, social, política e ritual semelhante e complementar aos demais. Não há, ao que parece (Zarur, 1975) nenhum grupo xingano que seja considerado “superior” aos outros, nem que exerça qualquer tipo de hegemonia local. Em termos econômicos e rituais, por exemplo, o Alto Xingu constitui-se num verdadeiro paradigma de simbiose, em que cada grupo contribui com produtos específicos na grande rede de trocas que lá tem lugar, e participa conjuntamente nos vários ritos comuns a todos os grupos.

Igualmente excluídas estão aquelas situações onde o contato entre grupos tribais se dá apenas numa esfera – a guerra – sendo, pois definido por ações essencialmente anti-sociais. Nesses casos, como por exemplo, entre Urubu e Guajá (Huxley, 1956: 88-104), não chega a se formar um sistema de interação, ou melhor, é um interação negativa, havendo apenas ligeira justaposição de interesses numa determinada e única área comu. Cada grupo, vendo o outro como inimigo, inibe a possibilidade de emergência de uma “situação de contato”, isto é, de um sistema de relações que é inerente ao encontro de dois ou mais grupos em interação.

Os três estudos de caso aqui resumidos são resultados de pesquisa de campo, recentes, descrevendo situações que existem na atualidade, ou seja, que são reais e presentes no cenário indigenista brasileiro. A primeira situação de conjunção inter-tribal envolve os índios Maiongong e Sanumá no norte do Território de Roraima. A segunda descreve o sistema inter-tribal existente no Alto Rio Negro, entre os chamados Índios do Rio e os índios Maku. A terceira, no Paraná, apresenta o contato entre Kaingang e Guarani que, por razões alheias à sua vontade, passaram a coexistir na mesma reserva indígena.

Essas três situações de contato apresentam uma característica em comum: os grupos tribais nelas envolvidos mantêm entre si relações assimétricas, não igualitárias.

---

<sup>2</sup> Vide Cardoso de Oliveira (1976<sup>a</sup>:53-8) sobre a classificação de situações de contato inter-tribal e interétnico (envolvendo índios e brancos).

Isto significa que um grupo (ou grupos) se julga superior ao outro: os Maiongong se julgam superiores aos Sanumá, os Índios do Rio aos Maku e os Kaingang aos Guarani.

### 1. A Situação Maiongong-Sanumá<sup>3</sup>

Os Maiongong e os Sanumá partilham do mesmo meio-ambiente e desempenham o mesmo tipo de atividades vitais (agricultura, caça e coleta, principalmente). Habitam a região montanhosa do Parima que constitui o divisor de Águas entre as bacias do Orinoco, na Venezuela e do Amazonas, no Brasil. O contato entre eles se deu quando a expansão dos Sanumá (parte do grupo linguístico Yanoama), supostamente vindos do sul, alcançou o território até então aparentemente dominado por tribos Caribe, nas quais se incluem os Maiongong. Essa expansão teve como consequência o deslocamento, para o norte, de todos os grupos que antes habitavam a área, restando apenas os Maiongong.

Terminado o período de guerra, aceitos os invasores como novos residentes da área, estabeleceu-se então um sistema de relações inter-tribais bastante elaborado, onde o caráter simbiótico atinge, não só a esfera econômica, mas também a social e a religiosa.

Neste caso específico, foi o invasor que passou a ser considerado como inferior ao invadido. Os Maiongong mantêm uma ideologia de superioridade frente aos Sanumá, que busca principalmente na menor sofisticação tecnológica destes últimos a melhor justificativa. Os Sanumá, na sua maioria, não assumem essa inferioridade, embora não neguem a maior capacidade tecnológica dos Maiongong.

As relações entre os dois grupos alcançaram um equilíbrio que é mantido basicamente por um sistema de intercâmbio de bens e serviços, que envolve, desde a troca de alimentos e artefatos, como rede, ralos, tipitis (usados no fabrico do beiju de mandioca), até serviços funerários e de cura, fornecidos pelos Sanumá em troca de pagamento pelos Maiongong.

A interação que se desenvolveu entre Maiongong e Sanumá precede de cerca de 100 anos a chegada de brancos à área, os quais se constituem essencialmente em missionários protestantes (da Missão Evangélica da Amazônia). Estes não são, portanto, responsáveis pela criação do sistema de conjunção característico das relações inter-tribais Maiongong-Sanumá, embora, uma vez presentes na região, não deixassem de influir no curso dessas relações. Desde que começaram a trabalhar na área – há cerca de 13 anos – esses missionários bem cedo se deram conta de que eram os Maiongong os “superiores”, mais “adiantados” e, de modos mais ou menos explícitos, passaram a adotar a ideologia destes sobre os Sanumá, basicamente por falarem algum Português e por “trabalharem bem”. Apesar disso, os missionários esforçam-se por proporcionar iguais oportunidades de trabalho e remuneração para os membros de ambos os grupos.

As diferenças culturais entre Maiongong e Sanumá são bastante óbvias e profundas, sendo reconhecidas e mesmo cultivadas por ambos os grupos, que encontram em seus respectivos modos de agir (como posturas corporais, hábitos alimentares, modos de casar) e de pensar (cosmovisão, regras de comportamento, códigos culturais diversos), maneiras de preservar as fronteiras étnicas que os separam um do outro.

No entanto, há um alto grau de tolerância entre ambos os grupos. Por pior que um deles seja aos olhos do outro, isso nunca é razão para se tentar eliminar a sua presença. Assim, para os Maiongong, os Sanumá podem ser mentirosos, exagerados,

---

<sup>3</sup> Maires detalhes sobre o caso Maiongong-Sanumá são encontrados em Ramos (1974, s.d.).

briguentos e ladrões mas, por mais irritantes que possam ser, têm o direito de assim o ser, porque são Sanumá. Por sua vez, os Maiongong podem, de acordo com os Sanumá, praticar incesto, se embriagar com caxiri ou ser interesseiros e exploradores, mas essa é a maneira de se ser Maiongong, por mais estranho que lhes possa parecer.

## 2. A situação Índios do Rio-Maku<sup>4</sup>

Os Maku e os chamados Índios do Rio vem na região entre o rio Uaupés e seus afluentes Papuri e Tiquié, na área de fronteira entre o Brasil e a Colômbia. Os Índios do Rio (constituídos por grupos Tukano, Desana, Pira-tapuia, Cubeo, Tariana e outros) com essa denominação indica, habitam as margens dos rios maiores, são sedentários e sua economia se baseia tipicamente na agricultura e na pesca.

Por sua vez, os Maku ocupam a área da floresta inter-fluvial, longe dos grandes rios, e próximo a pequenos igarapés e riachos. Dão grande importância à caça e, secundariamente, desenvolvem uma pequena agricultura de mandioca, essencialmente. Portanto, apesar de viverem na mesma área geográfica, Maku e Índios do Rio ocupam nichos ecológicos bastante diferentes, o que se correlaciona com estilos de vida totalmente diversos. Pelo fato de os Maku viverem na floresta, não constroem aldeias tão duradouras quanto as dos Índios do Rio, por casarem com pessoas que falam a mesma língua, sendo fatalmente relacionadas por parentesco, eles são vistos por estes como estando mais próximos dos animais do que dos seres humanos. Essa visão tem repercussões bastante concretas ao nível das relações, econômica em especial, que se estabeleceram entre esses grupos. A diferenciação ecológica é tratada de tal modo, que os Maku são os responsáveis pelo fornecimento de carne aos Índios do Rio, enquanto estes os suprem de farinha, tabaco e outros produtos agrícolas. Porém, talvez mais importantes do que estes, são os bens industrializados, aos quais os Índios do Rio têm fácil acesso por viverem muito próximos às missões. No Alto Rio Negro, os missionários católicos, Salesianos, estabelecidos na área há mais de 50 anos, desenvolveram uma poderosa infra-estrutura que suporta suas operações, especialmente em termos de hospitais e internatos. Com técnicas de instrução escolar orientadas a “civilizar” os índios, esses missionários conseguiram descaracterizar culturalmente cerca de 10.000 Índios do Rio. Para os Salesianos, os Maku são pouco mais que animais, que é essencialmente como são vistos pelos grupos ribeirinhos. Assim, a situação hierarquizada que já existia entre Maku e Índios do Rio, ficou ainda mais acentuada com a interferência missionária, particularmente no que diz respeito ao acesso e posse de bens industrializados.

Esses bens “civilizados” são uma forma de pagamento de que dispõem os Índios do Rio para recompensar os Maku pelo fornecimento de carne. Mas talvez de maior importância social, do que essa troca de alimento por bem manufaturado, é o sistema de trabalho que existe entre os dois grupos, segundo o qual, os Maku fornecem mão de obra para trabalhos agrícolas e domésticos, recebendo dos Índios do Rio esses mesmos bens de troca. Esse sistema tem sido caracterizado como do tipo patrono/cliente (Wolf, 1974:18), pelo fato de se aproximar do sistema de patronagem, em que os direitos e obrigações estabelecidos vão além da esfera puramente econômica, abrangendo o social, o ritual, etc.

A situação dos Maku/Índios do Rio é a que mais se aproxima de uma configuração de exploração de um grupo tribal pelo outro (ou outros). Pelo fato de os

---

<sup>4</sup> A situação dos Índios do Rio e dos Maku é caracterizada com maiores informações em Silverwood-Cope (1972) e Ramos (s.d.).

Maku trabalharem como braçais para os Índios do Rio, eles têm sido vistos como escravos que servem e dependem de seus senhores. Por ter essa aparência de sistema servil, a situação inter-tribal do Alto Rio Negro, envolvendo esses dois agrupamentos de Índios, tem sido julgada pelos brancos que por lá passaram, como sendo de “escravidão”. Na realidade, é inquestionável o caráter simbiótico das suas relações. Os Índios do Rio dependem dos Maku para adquirir carne de caça, os Maku dependem dos Índios do Rio para adquirir bens manufaturados, apesar da presença de missionários na região, a fonte de distribuição desses bens.

Este caso é o que demonstra o maior grau de desigualdade entre as duas partes. Os Índios do Rio se dizem superiores, agem como tal e transmitem, consciente ou inconscientemente, essa noção aos missionários. Os Maku assumem, até certo ponto, a inferioridade que lhes é atribuída, quando atuam no sistema de conjunção. Fora dele, isto é, em seu contexto habitual dentro da floresta, entre os seus semelhantes, eles renegam tal superioridade dos outros, escarnecendo deles, reduzindo-os a motivo de risos e chacotas. Sob esse aspecto, é marcante a semelhança com a situação africana entre Pigmeos e Bantu descrita por Turnbull (1961, 1965).

A atuação dos missionários tem, em grande medida, reforçado o caráter hierárquico desse sistema de relações inter-tribais. Ao mesmo tempo, sua incapacidade de perceber as diferenças cruciais entre os dois tipos de sociedades tem resultado na elaboração de todo um conjunto de valores negativos com relação aos Maku, e na desastrosa tentativa de transformá-los à imagem dos Índios do Rio.

A situação do Alto Rio Negro representa um excelente caso-teste para a apreensão das variáveis responsáveis pelo êxito e fracasso da ação missionária. Quando de sua chegada à região, encontraram os Índios do Rio fixados ao longo dos rios, num estilo de vida essencialmente sedentário, com casas-aldeias comunais permanentes, e toda uma ideologia que reforça esse sedentarismo. Cairam presas fáceis dos propósitos catequistas dos missionários, que nada mais tiveram que fazer, se não tirar o máximo de vantagem dessa sedentarização.

Já os Maku têm como universo de ação e de representação a floresta e a mobilidade que esta induz. Seu habitat é virtualmente vedado aos Índios do Rio, que temem a floresta e por isso os Maku têm em seu poder a capacidade de decidir se querem ou não aproximar-se daqueles índios ou dos missionários, que também evitam a floresta. Tendo, pois, seu nicho próprio e exclusivo, os Maku até agora têm conseguido praticamente ficar a salvo das influências dos religiosos. Sua grande mobilidade espacial tem-lhes permitido aproximar-se e distanciar-se do raio de ação missionária, iludindo-a. Têm, portanto, escapado ao processo de apatia cultural que tem abatido tão drasticamente as tribos ribeirinhas, pois estas têm sofrido um constante bombardeio de ensinamentos e práticas etnicamente desmoralizantes, por parte dos Salesianos. Sendo os missionários praticamente os únicos brancos na área, sua presença tem um peso desmesuradamente grande. É impossível prever por quanto tempo mais os Maku conseguirão se manter afastados e autônomos diante dessa presença persistente e insistente que tem contaminado as relações inter-tribais.

### **3. A situação Kaingang-Guarani<sup>5</sup>**

Nas duas situações resumidas acima, vimos que as relações entre os diversos grupos tribais em conjunção se definiram a partir dos mecanismos que foram

---

<sup>5</sup> Sobre a situação Kaingang-Guarani, vide Moura Pires (1975).

estabelecidos pelos próprios membros desses grupos, sem que tivesse havido interferência de agentes externos na criação dessas situações inter-tribais. No caso dos índios Kaingang e Guarani, que partilham das mesmas reservas indígenas no sul do Brasil — São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul — a situação de contato que envolve essas duas tribos surgiu e tomou forma como decorrência do processo de expansão da sociedade brasileira. A presença de populações regionais forçou a interação desses dois grupos tribais que, anteriormente, nada tinham em comum, além da troca de hostilidades. Esta situação é, portanto, o resultado direto de antagonismos interétnicos, isto é, em que brancos e índios disputaram o mesmo território, sendo que os brancos, como seria previsível, levaram a melhor. Desse modo, a interação dos Kaingang com os Guarani é inteiramente impregnada pela influência da sociedade regional, através de seus preconceitos, estereótipos, generalizações.

Das três situações aqui focalizadas, é esta em que se sente com maior força os efeitos da aplicação da categoria “Índio”, ou, como se diz na área, “brugre”, através da qual se atualiza o conceito de Índio homogeneizado.

Numa das reservas melhor conhecidas — Mangueirinha, no sul do Paraná — a peculiaridade da situação geográfica é, em parte, responsável pelo afastamento social que existe entre os dois grupos. Os Kaingang e os Guarani, colocados na mesma reserva, por força de pressões de fazendeiros regionais e de determinação do antigo SPI, não chegam a constituir um sistema de interação intensa, pelo fato de seus respectivos territórios estarem cortados por uma gleba que os duplica em tamanho e que está nas mãos da firma Slaviero a qual explora madeira no local.

Cada grupo tribal produz para sua própria subsistência e o pouco que sobra, tornado em excedente, é vendido em mercados regionais diferentes. Mas, se por um lado não existe o caráter simbiótico em seus sistemas de produção (ou em outras esferas de suas vidas), por outro lado, não há também exploração de um grupo pelo outro. O que há é uma tolerância mútua, no que diz respeito a práticas sociais e estilo de vida de cada um, apesar da ideologia Kaingang que enfatiza a inferioridade dos Guarani. Essa ideologia de desigualdade, que leva os Kaingang a ver os Guarani como seus inferiores, é, entretanto, informada pelas noções que chegam a eles dos regionais, para os quais índio quer dizer “brugre” e “brugre” é um feixe de atributos, todos negativos, dentre os quais, se destacam: ser preguiçoso, bêbado, ignorante, bobo, animalesco.

A situação Guarani/Kaingang se distingue das demais justamente por esse caráter de contaminação que sofrem as suas relações dos preconceitos e estereótipos da população regional que os circunda. Junte-se a isso a atuação dos administradores da FUNAI que, imbuídos dessas mesmas noções, mas cientes também das especificidades culturais dos dois grupos, privilegiam os Kaingang, pois estes têm-se acomodado mais facilmente à discriminação de que são vítimas, dando a impressão de serem “mais civilizados” do que os Guarani. Essa impressão é tão forte que chega a convencê-los a eles mesmos, ao menos quando se comparam aos Guarani. Estes, em toda essa trama, acabam por se tornar marginalizados com relação aos poucos benefícios que advêm da vida em reserva.

Os Guarani e os Kaingang “se situam diante da estrutura da reserva, que é a mesma para ambos, de modos bastante diferentes. Enquanto para o Kaingang a reserva se constitui no seu ponto central de referência, no lugar onde se concentra o seu maior foco de lealdade, para os Guarani ela é simplesmente o local onde habitam, podendo estar hoje aqui, e amanhã, dependendo das circunstâncias, em qualquer outro lugar onde haja outros Guarani”. Poder-se-ia dizer que “enquanto o Kaingang se define em relação ao território, o Guarani se define em termos de tribo, considerando que todas as áreas

onde existem Guarani são igualmente adequadas para morar”. É possível que “dessa orientação central decorram as demais manifestações diferenciais entre Kaingang e Guarani a respeito de suas respectivas reações à estrutura da reserva. Através dela, podemos explicar a um só tempo a ‘submissão e humildade Kaingang’ e a ‘indiferença e o nomadismo do Guarani’ tão decantados, por aqueles que se vêem obrigados a tratar com membros dos dois grupos tribais” (Moura Pires, 1975: 73).

Tal orientação explicaria também a aparente marginalização do Guarani nas reservas da FUNAI. Essa marginalização existe apenas aos olhos dos brancos e é provavelmente o resultado de comparação entre as atitudes Kaingang e Guarani, face às demandas do branco. Para o Kaingang, antes de fazer o que o civilizado quer, a ter que sair de sua terra; para o Guarani, é irrelevante o local de moradia, desde que se possa agir com autonomia, partilhada por outros Guarani. Por outro lado, os Guarani representam para os Kaingang a imagem do índio “puro” e, como tal, estão mais claramente habilitados a receber os benefícios da proteção oficial do que o índio “mestiço”, categoria muito comum entre os Kaingang. Desse modo, a especificidade étnica Guarani, embora depreciada pelos Kaingang, ao nível de seu discurso com o civilizado, é em outro nível, também ideológico, mas talvez mais utilizado dentro do próprio grupo, emulada por estes, no sentido de que se destaca da dos “mestiços”, cuja imagem tende a se fazer à semelhança do branco.

Comparando as três situações acima, vemos, então, que nos casos em que a conjunção dos grupos tribais já existia antes da chegada dos brancos, estes não puderam deixar de perceber as diferenças entre os diversos grupos indígenas, passando mesmo a privilegiar um dos grupos, geralmente aquele que apresenta maiores semelhanças com o “civilizado” ou que faz um esforço para ser julgado como tal, em comparação com o outro grupo, tido como inferior, tanto por índios, como por missionários.

Funcionários da FUNAI, tais como Chefes de Postos, atendentes de enfermagem e outros que trabalham diretamente com populações tribais diversas tendem a passar pelo mesmo processo de reconhecimento de diversidade cultural e étnica por que passam os missionários.

Vê-se, pois, que tanto para o missionário, como para o funcionário da FUNAI, lidando direta e intensamente com esses índios, é impossível furtar-se à constatação evidente de que existe variação entre os índios, de que as populações tribais não são uniformes.

O trágico é que, ao nível onde as decisões são tomadas sobre o destino dos índios — elegacias Regionais, sede da FUNAI em Brasília, ou outras instâncias mais elevadas — esse reconhecimento empírico da variabilidade cultural e étnica por parte daqueles que convivem com os índios, não é levado em consideração, mas consistentemente ignorado.

As situações aqui descritas não são as únicas desse tipo de contato. Encontramos, também no continente sul-americano, o caso, se bem que histórico, da situação inter-tribal que envolvia os Mbayá-Guaikuru e os Guaná, na área do Chaco. O seu sistema social conjunto era altamente hierarquizado. Nele os Guaikuru, cuja sociedade era, ela mesma, estratificada, assumiam o status de dominadores, guerreiro, que, graças à aquisição do cavalo, passaram a ter a hegemonia política da região. Os vários grupos Guaná, subordinados aos Guaikuru, estavam também organizados de acordo com uma nítida estratificação social que incluía, por sua vez, os “cativos”, provenientes de outros grupos tribais. Os Guaná tinham a obrigação de suprir os Guaikuru com os produtos de suas roças, já que eram essencialmente agricultores. Os Guaikuru, por seu turno, forneciam aos Guaná a necessária proteção militar contra os

ataques de outros grupos inimigos, além de produtos pilhados de núcleos populacionais de brancos. A situação de contato inter-tribal chaquenha caracterizava-se, portanto, por um tipo de arranjo hierárquico que permitia a existência de variabilidade sócio-cultural e a atualização de relações simbióticas, em que cada grupo contribuía com sua parte no jogo de interdependências econômicas e políticas<sup>6</sup>.

Tal sistema hierarquizado que existiu no Chaco até a segunda metade do século passado, chegou ao fim como decorrência do contato com a população regional que se instalou na área e que, de uma maneira ou de outra, influiu de tal modo na vida dos índios, que acabou por esfacelar o sistema de interação inter-tribal. Este foi substituído por outro, que bem exemplifica o que Cardoso de Oliveira tem chamado de fricção interétnica, isto é, “o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos COMPETITIVOS e, no mais das vezes, CONFLITUAIS, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal...” (1964: 128. Ênfase do autor).

O caso chaquenho, embora escapando ao nosso interesse presente, por representar uma situação histórica é de grande importância para avaliarmos o que poderá ocorrer nas situações aqui estudadas. Nestas, os grupos tribais sofrem, ou estão em via de sofrer, pressões da sociedade nacional para se uniformizarem, para perderem as suas características étnicas próprias e se tornarem mais alguns espécimes do decantado índio abstrato.

Darcy Ribeiro resume o fim da situação inter-tribal Guaná/Guaikuru:

“... Aos poucos os portugueses foram estabelecendo contato e colocando sob sua proteção as tribos Guaná, antes dominadas pelos Guaikuru, isolando-as até reduzi-las a um simples grupo, incapaz de exigências. Proibidos de guerrear as tribos amigas dos portugueses, os Mbayá tiveram de orientar suas hostilidades para povos mais distantes, que viviam sob suserania espanhola... Aos poucos foi diminuindo seu poder guerreiro, com a perda dos antigos vassallos e a diminuição crescente da sua população, em virtude principalmente das doenças transmitidas pelos civilizados... Assim, com os anos de convivência política, passaram de aliados senhoriais a simples índios dominados, de negociantes de cavalos próprios e roubados a meros peões de fazendas”. (1970: 82).

### **As Opções do Índio em confronto com o Branco**

Todas essas situações de contato inter-tribal, onde a interação dos grupos é caracterizada por desigualdade social, podendo mesmo conter relações de aparente dominação e sujeição, apresentam uma diferença básica das situações que envolvem índios e brancos, em sistemas de contato, não mais inter-tribais, mas o que Cardoso de Oliveira optou por chamar de interétnicos, isto é, onde o índio enfrenta as pressões de outra sociedade, avassaladoramente mais poderosa tecnológica e politicamente que a sua (1972: 85-129). Enquanto nas situações interétnicas a natureza e os interesses das sociedades em conjunção são de tal modo diversos, que a existência de uma tende a anular a da outra, nas situações intertribais não há esse caráter de contradição, de aniquilamento mútuo. Cada grupo guarda os limites territoriais do outro, observa fronteira étnicas mantidas por cada parte e, dentro desses limites, se acomoda um ao outro, num tipo de arranjo que nunca é completamtn unilateral, permitindo a criação de

<sup>6</sup> Para uma breve caracterização da situação inter-tribal chaquenha, vide Cardoso de Oliveira (1976b: 31-9).

interdependências econômicas, sociais, rituais ou outras, que levam à caracterização de tais sistemas como essencialmente simbióticos. Já nos casos — a grande maioria em território brasileiro — de encontro das etnias “branco” e “índio”, a presença do grupo indígena tem sido, ao menos até o momento presente, constantemente rechaçada pela população regional, dado o caráter expansionista da economia nacional. Assim, para justificar a posse da terra indígena, nada mais óbvio e cômodo do que negar ao índio o direito de existir, enquanto índio, para não dizer, em certos casos, enquanto ser humano. Por sua vez, vendo-se rechaçado, ameaçado e extirpado de seus direitos de possuir terra e de viver sua etnia, o índio que se encontra acossado pelas ondas da civilização que avançam sobre o seu mundo, não desejaria outra coisa se não ver o branco desaparecer de uma vez por todas, permitindo assim uma volta às condições que eram, antes da sua chegada, humanamente possíveis, sem contradições sociais, sem a luta pela sobrevivência étnica.

No encontro de brancos com índios, as várias reações que se têm desencadeado, a partir da presença antagônica dessas duas categorias, parecem ter seguido certas linhas que recorrem sempre que interesses do mesmo tipo entram em jogo.

Se, por exemplo, o foco de interesse dos brancos é única e exclusivamente a terra dos índios, e se esses brancos estão respaldados por poder que apoie as suas ações, o que tem ocorrido é a expulsão sumária dos índios dessa terra, nem que para isso seja necessário exterminá-los fisicamente. Exemplo disso são as expedições de “caça ao bugre” e as expedições punitivas que foram várias vezes levadas a efeito na Amazônia (ver, por exemplo, Cardoso de Oliveira, 1964: 31-42). No pungente relato sobre a extinção dos Índios Oti do Estado de São Paulo, do que extraímos a citação abaixo, temos mais um exemplo dessa ação exterminadora. Quando suas terras foram invadidas por ondas de criação de gado, os Oti, cuja precária subsistência de coletores e caçadores raramente se beneficiava de carne, pois a caça já se havia praticamente esgotado, viram no gado uma inesperada e benvinda fonte de proteínas. Passaram então a “caçar” esses animais.

“Entrementes, os criadores preparavam calmamente uma batida que deveria exterminar todos os Oti. Juntaram cinquenta e se homens bem armados e numa madrugada cercaram a principal rancharia. ...

Apavorados diante do furor da chacina, os outros grupos Oti trataram de escapar, fixando-se mais longe, na orla da mata onde viviam seus inimigos Kaingang. Mas dali continuaram caçando vacas e éguas sempre que se oferecia oportunidade. ...Outras chacinas foram organizadas: por fim os criadores caçavam os Oti com a mesma naturalidade com que estes atacavam seus rebanhos. E foram ficando cada vez mais afeiçoados ao esporte que nenhum mal lhes causava, porque, já então, era sabido que jamais um desses índios havia usado suas armas para defender-se dos sertanejos, simplesmente se deixavam matar, sem esboçar qualquer reação além da fuga. ...

Em 1908 as últimas sobreviventes dos Oti foram vistas pela última vez: eram então duas mulheres apeans, sentadas ao lado da estrada, cobrindo o rosto com as mãos”. (Ribeiro, 1970: 85-8).

Em outros casos, a invasão de terras indígenas por colonos ou posseiros tem levado ao deslocamento gradativo de populações indígenas que assim se marginalizam e

acabam, ou vivendo em reservas indígenas sob condições de existência nada satisfatórias, ou se engajando como braços, alugando barato sua força de trabalho e se acomodando nas camadas mais inferiores da sociedade regional. Para isso, eles têm que abrir mão, não necessariamente de sua existência física (se conseguirem sobreviver às doenças de “civilizado”), mas de sua etnia. E é na condição generalizada de índio que eles enfim resistem à derrocada da avalanche ocidental.

Muitos indígenas têm perfeita consciência do processo de extinção por que passam. Os Cuiva, grupo indígena que vive nas cabeceiras do rio Orinoco, na Colômbia, e que vêm sofrendo uma violenta depopulação, causada tanto por doenças contagiosas, como por assaltos armados dos civilizados, explicam seu próprio desaparecimento e multiplicação dos brancos, dizendo: “quando Cuiva morre, renasce um branco”<sup>7</sup>. Ou, nas palavras de um índio Nambiquara, de Mato Grosso, de 14 anos de idade: “Quando civilizado morre, não é grande coisa, porque tem muito civilizado. Mas quando índio morre faz diferença porque tem pouco índio”<sup>8</sup>.

Teríamos, assim um continuum de modalidades de expoliação do índio, ou através da tomada de suas terras, ou da apropriação de sua força de trabalho. Num dos polos do continuum, teríamos a reação extrema do extermínio físico do índio, quando a sua presença é por demais insuportável para os desígnios expansionistas regionais ou nacionais. No outro polo do continuum veríamos os remanescentes indígenas que conseguiram sobreviver como seres biológicos, mas que sucumbiram etnicamente às pressões descaracterizantes que lhes impuseram os “civilizados”. Nestes casos, encontramos os índios despidos de seu conteúdo étnico original, sendo precariamente tolerados pela população nacional envolvente, já agora na condição de “índios genéricos, cada vez mais distanciados do que eram originalmente porque seu denominador comum passa a ser representado pelo que absorveram de uma mesma fonte externa e porque todos experimentam as mesmas compulsões e os mesmos desafios de redefinição do seu corpo de crenças e valores” (Ribeiro, 1970: 222). Nessa condição, o índio fica à margem da corrente desenvolvimentista regional, sendo explorado em seu trabalho não qualificado, numa situação de total dependência da sociedade envolvente, muito além do ponto de onde é impossível retornar.

Sob este aspecto, o índio sofre a desvantagem de carregar consigo o estigma de uma tradição que é mal compreendida pelos brancos e que há muito já perdeu. A sobre-exploração que então lhe é imposta, por ter nascido “índio”, e que é poupada às classes de brasileiros desprovidos, coloca-o numa situação ainda mais precária do que o camponês ou o braçal regional, carente de terra ou outros meios produtivos.

Ao longo do continuum, teríamos situações intermediárias. Destas, talvez a mais frequente seja a situação de reserva indígena, uma solução de compromisso entre os dois polos do continuum, pois é uma tentativa de salvaguardar a existência física dos índios, num território que, comparado ao original, via de regra não passa de “prêmio de consolação” ao perdedor. Dependendo do contexto regional em que a reserva está inserida, seus usuários indígenas terão ou não oportunidade de manter viva a sua identidade étnica original. Assim, no Alto Xingu, esse privilégio tem sido, pelo menos até agora, concedido às várias tribos que habitam o Parque Nacional. Já nas reservas do Paraná, como vimos acima muitos índios praticamente renunciaram à sua especificidade étnica, face à insistente negação dessa especificidade pelos brancos locais, os quais lhes impõem uma descaracterização tribal, através da constante aplicação do conceito de “bugre”, carregado de todas as conotações pejorativas que o definem.

<sup>7</sup> Bernard Arcand, “The Cuiva”, Tese de Doutorado, Cambridge, 1972, citado em Silverwood-Cope, s.d.

<sup>8</sup> Informação verbal de P. David Price.

## Relações de Simbiose e sua Lição

Em contraste com essas situações de desencontros interétnicos, onde o índio sai sempre perdendo (ver a análise de Da Matta sobre o custo de ser índio, 1976), mesmo quando ele consegue se encaixar numa estrutura remotamente remanescente de simbiose com a sociedade regional, através da troca de força de trabalho por remuneração, todos os casos de conjunção inter-tribal mostram uma ausência de contradições do tipo abordado acima. Até nos casos em que membros de um grupo tribal trabalham para membros de outro grupo em troca de pagamento, isso nunca chega a se constituir em relações de exploração unilateral. Existe sempre nessas situações um mínimo de equilíbrio entre o que é dado e o que tomado, de modo a inibir a negação de um grupo pelo outro. Seus interesses são suficientemente semelhantes, para tornar inviável ou sem sentido um tipo de exploração que levasse ao extermínio, físico ou étnico, de um grupo pelo outro.

Por outro lado, o que essas situações demonstram é uma tolerância mútua que permite a cada grupo reconhecer positivamente a presença do outro e viver um sistema de interação perfeitamente compatível com a coexistência de culturas e etnias diversas.

Creio que a apresentação dos três casos de relações inter-tribais, com as semelhanças e diferenças que apresentam, permite uma avaliação das noções simplistas e generalizantes do “civilizado” em relação ao “índio”, de tal modo que não reste dúvida de que, insistir-se na ficção do índio homogeneizado como categoria abstrata, é mistificar a realidade, é cometer uma enorme injustiça às populações indígenas que ainda restam em território brasileiro.

Que esta observação reflete a realidade fica plenamente constatado nas situações inter-tribais resumidas aqui, onde vemos que a simbiose econômica e social não tem as mesmas características em todas as situações de contato. Na verdade, para que haja relações simbióticas, é condição necessária, antes de mais nada, que cada grupo envolvido reconheça as particularidades culturais e étnicas do outro.<sup>9</sup> A especificidade de situações requer especificidade de soluções.

Essas situações de contato inter-tribal revelam que, numa rica e valiosa gama de variações étnicas, é possível haver a coexistência de duas ou mais sociedades diferentes, sem que tal coexistência leve ao extermínio de uma pela outra. A acomodação que observamos entre os Maku e os Índios do rio, entre os Sanumá e os Maiongong, entre os Guarani e os Kaingang (mesmo apesar de sua situação de contato estar altamente viciada por influências negativas externas) está carregada de implicações para uma política indigenista mais racional e condizente com a realidade indígena brasileira. A lição que nos ensinam os índios que vivem em interação com outros índios é que nós, civilizados, temos sido desnecessariamente irracionais, unilaterais e míopes em nossos contatos com populações indígenas, ignorando totalmente o seu modelo de coexistência, quando seria tão fácil percebê-lo pela simples observação de uns poucos casos de relações inter-tribais, como os que foram descritos aqui e que já tão claramente sugerem que é possível constituir-se uma política de ação que conduza a uma acomodação satisfatória entre índios e nacionais, livre de contradições, de pressões para se eliminar o índio, como ser humano biológico ou cultural. Tomadas as necessárias medidas que

---

<sup>9</sup> Fredrik Barth, em 1969, já colocou muito claramente que relações simbióticas ocorrem quando: i ) existem “importantes diferenças culturais complementares; ii) essas diferenças devem ser geralmente padronizadas dentro do grupo étnico ... iii) as características culturais de cada grupo étnico devem ser estáveis...” (:19).

viabilizem a adaptação de grupos humanos indígenas e não indígenas, seja pelo reconhecimento, seja pela criação de diferentes nichos econômicos e/ou ecológicos para cada grupo, teríamos uma situação mais humana em que seria possível a convivência pacífica e mutuamente tolerante de índios e brancos, mantendo intacta a especificidade e integridade de cada grupo participante.

## REFERÊNCIAS

- Amorim, Paulo M. 1970. Índios Camponeses (Os Potiguaras da Baía da Traição). *Revista do Museu Paulista*, vol. XIX: 7-96, São Paulo.
- Aquino, Terri V. de 1976. O Índio em-quadrado. *Pesquisa Antropológica*, nº 6 (Revista organizada por Júlio Cezar Melatti e Martín Alberto Ibáñez-Novion). Brasília.
- Barth, Fredrik. 1969. "Introduction" In *Ethnic Groups and Boundaries* (organização de Fredrik Barth) The Little, Brown Serie in Anthropology. Boston.
- Brüzzi Alves da Silva, A. 1962. *A Civilização Indígena do Uaupés*. São Paulo.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Difusão Européia do Livro. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1972. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Biblioteca Tempo Universitário/31 Tempo Brasileiro. Editora da Universidade de São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1976a. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. Livraria Pioneira Editora. São Paulo.
- \_\_\_\_\_. 1976b. *Do Índio ao Bugre. O Processo de Assimilação dos Terêna*. Livraria Francisco Alves Editora S.A. Rio de Janeiro.
- Da Matta, Roberto. 1976. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. *Dados*, Nº 13: 33-54.
- Huxley, Francis. 1956. *Affable Savages*. Capricorn Books. New York.
- Moura Pires, M. Ligia. 1975. *Guarani e Kaingang no Paraná: Um Estudo de Relações Intertribais*. Tese inédita de Mestrado. Brasília.
- Oliveira, Adelia E. & I. Rodrigues. 1975. A situação atual dos Mura-Pirahã. Informativo FUNAI, Ano IV, Nº 13: 69-78.
- Price, P. David. 1975. Política indigenista e política indígena entre os Nambiquara. Informativo FUNAI, Ano V, Nºs. 15/16: 48-62.
- Ramos, Alcida R. 1974. Identidade étnica numa situação inter-tribal. Trabalho apresentado no Simpósio "Etnicidade e Identidade Étnica na América Latina". XLI Congresso Internacional de Americanistas, México.
- \_\_\_\_\_. s.d. *Hierarquia e Simbiose. Relações Inter-tribais no Brasil* (manuscrito).
- Ribeiro, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.

Silverwood-Cope, Peter. 1972. *A Contribution to the Ethnography of the Colombian Maku*. Tese inédita de Doutorado. Cambridge.

\_\_\_\_\_. s.d. *Mundos em Colisão*. Ms.

Turnbull, Colin M. 1961. *The Forest People*. Simon and Schuster. New York.

\_\_\_\_\_. 1965. *Wayward Servants. The Two Worlds of the African Pygmies*. The Natural History Press. New York.

Wolf, Eric. 1974. Parentesco, Amizade e Relações Patrono-Cliente em Sociedades Complexas. *Cadernos de Antropologia*, N° 7, Editora Universidade de Brasília.

Zarur, George. 1975. *Parentesco, Ritual e Economia do Alto Xingu*. FUNAI.