



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB
INSTITUTO DE LETRAS – IL
DEPTO. DE LINGUÍSTICA, PORTUGUÊS E LÍNGUAS CLÁSSICAS – LIP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUÍSTICA – PPGL

ERLY KIEL ROSA DE AGUIAR SILVA

O OUTRO NAS RELAÇÕES FRANZ CASPAR E OS TUPARÍ

Brasília, DF
2021

ERLY KIEL ROSA DE AGUIAR SILVA

O OUTRO NAS RELAÇÕES FRANZ CASPAR E OS TUPARÍ

Tese de Doutorado apresentada ao Curso de Doutorado em Linguística do Programa de Pós-Graduação em Linguística, do Instituto de Letras da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Linguística.

Orientadora: Profa. Dra. Ana Suelly Arruda Câmara Cabral.

**Brasília, DF
2021**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo autor

SSI586o

Silva, Erly Kiel Rosa de Aguiar

O outro nas relações Franz Caspar e os Tuparí / Erly Kiel
Rosa de Aguiar Silva; orientador Ana Suelly Arruda Câmara
Cabral. -- Brasília, 2021.

120 p.

Tese (Doutorado - Doutorado em Linguística) --
Universidade de Brasília, 2021.

1. Povo Tuparí. 2. Franz Caspar. 3. Alteridade. 4.
Etnografia. 5. Descrição linguística. I. Cabral, Ana Suelly
Arruda Câmara, orient. II. Título.

ERLY KIEL ROSA DE AGUIAR SILVA

O OUTRO NAS RELAÇÕES FRANZ CASPAR E OS TUPARÍ

Esta tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Linguística e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Letras da Universidade de Brasília.

Brasília, DF, 20 de dezembro de 2021.

Profa. Dra. Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, orientadora (presidente)
Universidade de Brasília

Profa. Dra. Ormezinda Maria Ribeiro
Universidade de Brasília


Prof. Dr. Jorge Domingues Lopes (avaliador interno)
Universidade Federal do Pará

Prof. Dra. Edineia Aparecida Isidoro (avaliadora externa)
Universidade Federal de Rondônia

Prof. Dr. Andérbio Marcio Martins (suplente)
Universidade Federal da Grande Dourados

Brasília, DF
2021

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela honra e saúde que me concedeu em chegar até aqui.

À minha esposa Cristina, pelo incentivo e amor a mim dedicados. Sua fineza, seu gesto e seu abraço me fizeram a pessoa mais feliz nesse espaço que Deus me permitiu estar aqui ao seu lado. Amo, simples assim.

Aos meus filhos, Mônica, Filipe, Ruth e Calebe, por me proporcionar aqui nesta terra guiar e proteger, viver por um tempo ao lado de vocês. Meu amor transcende qualquer palavra, para vocês, vivo eternamente.

Aos meus irmãos, Dalva, Lindalva, Jamiro, Vantuir e Ismael, que, juntos, dormíamos como lagartas no pé de coco e nunca nos separamos, amor incondicional.

Aos meus pais, Geraldo e Sebastiana, que não estão aqui para juntos alegrarmos no que me fora dado como tarefa — a de estudar, estou aqui — Doutor. Amo vocês, meus amores eternos.

Aos meus amigos, colegas e, em especial, à Edineia Izidoro, que muito me incentivou nesse trabalho.

À minha orientadora Dra. Ana Suely Arruda Câmara Cabral, pela orientação e carinho. Uma pessoinha que jamais esquecerei. Sem seus recursos, nada seria. Amo sentir seu colo. Grato por tudo. Cheiros.

RESUMO

Esta tese de doutorado trata das relações entre os Tuparí, povo Tupí, falante da língua também conhecida como Tuparí (família Tuparí, tronco linguístico Tupí) e os tarupá, ‘os brancos’, refletidas na obra “Tuparí”, de autoria do etnólogo alemão Franz Caspar. De sua convivência com os Tuparí, Caspar deixou uma das mais importantes contribuições ao conhecimento da história do contato dos Tuparí, de sua língua e de aspectos fundamentais de sua cultura, de onde se pode reunir elementos que revelam como eles viam e se relacionavam com os brancos e como os brancos os viam e os submetiam a relações de exploração. A presente tese apoia-se nos procedimentos metodológicos da historiografia, segundo Bloch (2001), da semiótica, à luz da análise da metodologia, proposta por Todorov (1983), para a apreensão do mundo Tuparí a partir do olhar de um europeu; apoia-se ainda em Oliveira (1964; 1967), quanto ao seu tratamento de fricções interétnicas, destacando-se a compreensão do processo de mudança sociocultural vivido pelos Tuparí, no contato com os seringais e com o pesquisador etnólogo alemão. Procuramos, assim, estabelecer uma relação dialógica de compreensão dos sujeitos envolvidos na relação índio e não índio, tendo como perspectiva contribuir com um material que venha a servir de referência para os professores Tuparí, cada vez mais empenhados em resgatar a história do contato de seu povo com os “brancos” e a história da documentação de sua língua e das suas tradições ancestrais, plenamente praticadas nos primeiros tempos do contato em que foram obrigados a conviver com a sociedade envolvente.

Palavras-chave: Povo Tuparí. Franz Caspar. Alteridade. Etnografia. Descrição linguística.

ABSTRACT

This doctoral thesis deals with the relationship between the Tuparí, a Tupían people, who speak the language also known as Tuparí (Tuparí family, Tupían stock) and the tarupá ‘the whites’, reflected in the work “Tuparí”, authored by the German ethnologist Franz Caspar. From his experience with the Tuparí, Caspar left one of the most important contributions to the knowledge of the history of contact with the Tuparí, their language and fundamental aspects of their culture, from which elements gathered reveal how the Tuparí and the tarupá saw and related to each other. This thesis is based on the methodological procedures of historiography, according to Marcos Bloch (2001), of semiotics, in the light of the analysis of the methodology proposed by Todorov (1983) for the apprehension of the Tuparí world from the perspective of an European. It also relies on the treatment of interethnic frictions proposed by Oliveira (1964; 1967), highlighting the understanding of the process of socio-cultural change experienced by the Tuparí, in their contact with rubber plantations and with the German ethnologist researcher. Thus, we seek to establish a dialogical relationship of understanding of the subjects involved in the Indigenous and non-Indigenous relationship, seeking to contribute with material serving as reference for the Tuparí teachers, who are increasingly committed to rescuing the Tuparí history of the contact with the “whites” and the history of the documentation of their language and the ancestral traditions of the Tuparí.

Keywords: Tuparí people. Franz Caspar. Alterity. Ethnography. Linguistic description.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: REGISTROS DAS TERRAS INDÍGENAS DE RONDÔNIA POR MEIO DE MAPAS MENTAIS.....	34
FIGURA 2: HOMENS TRABALHANDO.....	63
FIGURA 3: MULHERES PREPARANDO CHICHA.....	64
FIGURA 4: PINTURA PARA FESTA.....	65
FIGURA 5: MULHER TUPARÍ TORRANDO AMENDOIM.....	68
FIGURA 6: SESSÃO DE RAPÉ.....	71

LISTA DE SIGLAS

FUNAI	Fundação Nacional do Índio
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
LALLI	Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas
PAD	Projeto de Assentamento Dirigido
PCHs	Pequenas Centrais Hidrelétricas
PIC	Projetos Integrados de Colonização
UnB	Universidade de Brasília

SUMÁRIO

0. INTRODUÇÃO	12
0.1 DOS OBJETIVOS DESTA TESE	13
0.1.1 <i>Objetivo geral</i>	13
0.1.2 <i>Objetivos específicos</i>	13
0.2 APORTES TEÓRICOS	13
0.3 JUSTIFICATIVA	14
0.4 METODOLOGIA.....	15
0.5 SOBRE OS TUPARÍ	16
0.6 ORGANIZAÇÃO DA TESE	21
CAPÍTULO I: DO ATO DE CONTAR E A HISTÓRIA DOS FATOS	24
1.1 FAZER HISTÓRIA, INTERROGAR DOCUMENTOS, VIVENCIAR E FUNDAR A MEMÓRIA	25
1.2 HISTÓRIA, PRÁTICA SOCIAL, CONTATO E ETNOLOGIA	27
1.3 FRANZ CASPAR NO CONTEXTO DE RONDÔNIA DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX	28
1.4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO.....	36
CAPÍTULO II: FRANZ CASPAR ENTRE OS ÍNDIOS TUPARÍ NA “SELVA” BRASILEIRA	37
2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	37
2.2 OS PRIMEIROS CONTATOS	37
2.3 A CAMINHO DOS TUPARÍ: A VIAGEM PARA O RIO BRANCO.....	38
2.4 PREPARAÇÃO DA VIAGEM PARA OS TUPARÍ.....	39
2.5 PRIMEIRO CONTATO COM OS HOMENS NUS, DESPEDIDA DA CIVILIZAÇÃO, CHEGADA EM SÃO LUIZ	43
2.6 FRANZ CASPAR E SUA VIAGEM PARA OS TUPARÍ, ATRAVÉS DA FLORESTA VIRGEM	52
CAPÍTULO III: OS TUPARÍ: ENTRE FATOS E RELATOS, O MUNDO QUE CONSTRUÍ.....	58
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	58
3.2 CHEGADA À ALDEIA TUPARÍ — A RECEPÇÃO	58
3.3 O TRABALHO ADOÇA A VIDA	60
3.4 CHICHA, DANÇA E CANTO	64

3.5	EVOCações AOS ESPÍRITOS	66
3.6	COLHEITA, CULINÁRIA E BANQUETE DE COBRA	67
3.7	BATIZADO, FUNERAL E RELIGIÃO, RITOS E HISTÓRIAS	69
3.8	UMA HISTÓRIA DE CRIMES, ANSEIOS E OBSERVAÇÕES	72
3.9	NASCIMENTO, MORTE E CASAMENTOS: DONDE VÊM AS CRIANCINHAS.....	73
3.9.1	<i>Sobre o casamento</i>	75
3.10	MERCADO, TROCA E CAPITAL: O DINHEIRO E SUA RELAÇÃO COM O BRANCO	75
3.11	LÍNGUA/LINGUAGEM E HISTÓRIAS: UM JACARÉ MORDE A LUA E O SOL	76
3.12	CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O CAPÍTULO.....	77
	CAPÍTULO IV: FRANZ CASPAR: O “OUTRO” ESTÁ EM MIM/O “EU” ESTÁ NO OUTRO	78
4.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	78
4.2	FRANZ CASPAR: QUEM SOU EU NA SELVA VIRGEM	79
4.3	OS TUPARÍ: QUEM SOMOS NÓS NAS NOSSAS MATAS AINDA VIRGENS	82
4.4	O TERRITÓRIO DO OUTRO E A RELAÇÃO DO DISCURSO, A QUESTÃO DO OUTRO	86
4.5	A CULTURA, O EU E O OUTRO: DESAFIOS DA COMPREENSÃO DA IDENTIDADE.....	91
4.6	SENTIMENTO: RELAÇÃO E DESABAFOS, O OUTRO EM MIM, A DESPEDIDA....	95
4.7	O CAMINHO DE VOLTA: “TUS” ME ACOMPANHAM	98
	CAPÍTULO V: MEMÓRIAS DOS TUPARI SOBRE FRANZ CASPAR.....	100
5.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	100
5.2	CONFRONTANDO MEMÓRIAS	107
6.	CONCLUSÃO.....	110
	REFERÊNCIAS	116
	ANEXOS	120
	ANEXO A — FRANZ CASPAR, 1916-1977	120
	ANEXO B — PRIMEIRO ENCONTRO DE FRANZ CASPAR COM OS TUPARÍ.....	120

0. INTRODUÇÃO

Esta tese surgiu do nosso interesse pela contribuição do etnólogo Franz Caspar para os estudos etnográficos e etnolinguísticos do povo Tuparí, de Rondônia, quando fizemos a primeira leitura do seu livro “Tuparí”. Chamou-nos a atenção a sua vivência, narrada na primeira pessoa, trazendo à tona detalhes etnográficos dos indígenas do Estado de Rondônia, em particular do povo Tuparí, animando-nos a estudar com profundidade esse discurso, atentos ao modo como ele foi descrevendo os Tuparí, à medida que ia vivenciando o dia a dia desse povo; e também atentos à maneira como os Tuparí, indígenas de recentíssimo contato (no início da década de 1950) viam os brancos e, especialmente, Caspar. Nesse contexto, interessou-nos investigar a noção de Alteridade, segundo Todorov (1983), em uma tese que faz a interfase do simbolismo do discurso com a etnologia, a linguística e a história.

O etnólogo suíço Franz Caspar chegou pela primeira vez ao Brasil em 1948, demorando-se sete meses entre os Tuparí, e regressou em 1955, por um período de três meses, descobrindo novas realidades e costumes, o que resultou em uma admirável obra escrita por ele, em 1952, que tem por título “Tupari: Unter Indios Im Urwald Brasiliens” e que foi traduzida para o português como “Tuparí (Entre os índios, nas florestas brasileiras)” e publicado em 1959. Brillhante pesquisador, fez seus relatos de experiência de vida na convivência com o povo Tuparí, destacando ricos aspectos da cultura milenar desse povo em um momento em que o contato desse povo com os não indígenas ainda era incipiente.

Caspar chegou ao Brasil depois das expedições de Rondon ao Estado de Rondônia, quando novos povos, falantes de línguas antes desconhecidas dos não indígenas, passaram a ser conhecidos, abrindo-se uma cortina para a diversidade linguística e cultural do que hoje é o Estado de Rondônia e, por conseguinte, da diversidade linguística do Brasil.

Esta tese consiste, dessa forma, em uma análise da obra “Tuparí”, que culmina em uma discussão sobre as relações estabelecidas entre o etnólogo e os Tuparí, destacando a visão que um tem sobre o outro, e como um se coloca no lugar do outro (relações de alteridade, Todorov, 1983), ou de como os Tuparí procuram “amansar” o etnólogo estrangeiro (Xakriabá). Pretende-se que esta tese contribua para o entendimento das relações estabelecidas entre índios Tuparí e os outros ‘os tarupá’, a partir das expectativas dos primeiros. Com a presente tese, queremos contribuir ainda com novas propostas de materiais de apoio à formação de professores indígenas de Rondônia, que focalizam a pré-história e a história cultural dos povos indígenas desse estado.

0.1 DOS OBJETIVOS DESTA TESE

0.1.1 Objetivo geral

O objetivo geral desta tese é demonstrar que a obra “Tuparí”, do etnólogo Franz Caspar, é uma rica fonte de conhecimento de como os Tuparí viram, se relacionaram e tentaram amansar o etnólogo estrangeiro, ensinando-lhe os seus costumes, abrindo-lhes as portas de sua intimidade, deixando-o penetrar no mais profundo de seus seres, em busca do respeito à sua terra, à sua cultura, à sua língua e à sua existência.

0.1.2 Objetivos específicos

Desenvolver uma análise das nuances narratológicas do livro escrito por Franz Caspar, que revelam os métodos usados por ele para a sua inserção entre os Tuparí, e para que fosse aceito por eles, tendo acesso à intimidade do povo.

Analisar as situações relatadas por Caspar em que transparecem as reações dos Tuparí quanto à invasão da privacidade dos indígenas.

Analisar as situações relatadas que mostram como os Tuparí licenciavam o etnólogo a adentrar a sua privacidade.

Discutir, à luz da teoria de Todorov (1983), como se deram as relações de alteridade entre Caspar e os Tuparí.

Inventariar aspectos da língua e cultura Tuparí registrados por Caspar.

Ampliar informações sociolinguísticas sobre os Tuparí na primeira década do contato com não indígenas.

0.2 APORTES TEÓRICOS

Esta tese considerou fundamentalmente as seguintes obras: *A perspectiva dos Estudos Culturais*, de Bloch (2001); *O Índio e o mundo dos brancos*, de Oliveira (1972); *A Conquista da América*, de Todorov (1983); *Apologia da História: ou o ofício do historiador*, de Bloch (2001) e *Identidade e diferença*, de Silva, Hall e Woodward (2014).

A Conquista da América (TODOROV, 1983) nos inspirou para uma reflexão sobre como Caspar se relacionou com os índios Tuparí e como estes responderam a essas relações, explorando, assim, o conceito de alteridade no simbolismo do discurso. *O Índio e o mundo dos brancos* (OLIVEIRA, 1972) nos inspirou por nos conduzir pelos caminhos das fricções interétnicas entre os índios e os “brancos” nas situações de contato. Bloch (2001a, 2001b) nos

ensinou sobre o olhar do historiador, o contador, como o foi Caspar ao historiar sua vivência junto aos Tuparí. Finalmente, *Identidade e diferença* (SILVA; HALL; WOODWARD, 2014), nos guiou na interpretação do conceito de identidade dos Tuparí, enquanto povo diferenciado, e Caspar querendo incorporar os valores identitários dos Tuparí, embora consciente das discrepâncias entre seu mundo e o mundo dos Tuparí.

Serviram ainda de referencial para o presente estudo, a *Gramática da língua Tuparí*, obra dos dois colegas, Aryon Dall'Igna Rodrigues e Franz Caspar (1957), que nos ajudou com informações sobre a língua Tuparí e nos permitiu entender quão próximo Caspar chegou aos falantes dessa língua.

0.3 JUSTIFICATIVA

A motivação para esta tese cresceu ao participar dos encontros do Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas da Universidade de Brasília (LALLI/UnB), que abriga pesquisadores indígenas, dentre os quais indígenas de Rondônia, das etnias Tuparí, Gavião e Suruí-Paitér, despertando mais ainda o meu interesse sobre a língua e a cultura desses indígenas, hoje, em contraste com a época em que Caspar vivera em Rondônia e como os descrevera.

Uma terceira e forte motivação foi o fato de poder contar com as correspondências de Caspar e Rodrigues sobre a gramática da língua Tuparí, do acervo Aryon Dall'Igna Rodrigues, sob a guarda da Professora Ana Suelly Arruda Câmara Cabral.

Motivou-nos, ainda, as relações que existem ou podem existir no fazer história, no documentar, no viver o fato histórico. Sabemos que os povos indígenas carecem muito de ajuda no que concerne ao registro histórico e à documentação linguística e cultural, pois muitos ainda não têm sua língua escrita e vários estão perdendo sua língua nativa, por falta de estudos e investimentos para capacitação de professores indígenas bilíngues. Da mesma forma, os estudos dos povos indígenas no Brasil precisam de mais investimentos para que novos pesquisadores, principalmente os indígenas, se engajem na tarefa de documentar suas línguas nativas, bem como na tarefa de fortalecer sua cultura de um modo geral. Assim, nossa estada no LALLI/UnB, onde sou pesquisador junto à professora Ana Suelly Cabral tem me motivado, cada vez mais, a desenvolver trabalhos de campo para conhecer, de fato, os índios e de que forma contribuir através do LALLI/UnB para novas pesquisas que beneficiem a formação de pesquisadores indígenas.

Outra motivação para concretizar esta pesquisa originou-se da relação pessoal com os estudos linguísticos ligados aos povos indígenas. Já em algum tempo da minha vida acadêmica,

coordenamos um projeto de pesquisa na Universidade Estadual de Goiás, onde foi possível orientar vários trabalhos de conclusão de curso sobre os povos indígenas, em particular o povo Karajá. Apesar da pouca familiaridade com as línguas indígenas, buscamos compreender aspectos das línguas e culturas desses povos.

Por fim, a principal justificativa para a presente tese é uma lacuna no que diz respeito a uma leitura crítica de como os etnólogos do passado adentravam as comunidades indígenas, se relacionavam com elas e como conseguiam penetrar profundamente em suas intimidades; há também uma lacuna fundamental, que é como os indígenas, neste caso os Tuparí, viam os brancos e como os brancos viam os indígenas. Esta tese é a primeira tentativa de analisar uma obra etnográfica e ressaltar essas questões em uma discussão que contribua para a reflexão de como os indígenas, informantes dos pesquisadores, não são apenas informantes, mas têm as suas projeções, inquietações, perguntas sobre o outro e, muitas vezes, agem “amansando o branco”, como bem colocou Célia Xacriabá (CORREA, 2018).

0.4 METODOLOGIA

No primeiro momento de nossa pesquisa, organizamos nosso banco de dados bibliográficos, em função da nossa escolha temática, a noção de alteridade, na obra de Franz Caspar, e de outros pontos que gostaríamos de abordar de sua obra, dentre os quais como o autor repertoriou a sua vivência junto aos Tuparí, o que e como organizou o seu relato, o valor histórico e etnográfico da obra, e o que ela nos ensina sobre métodos de pesquisa etnográfica e linguística e sobre o que os indígenas sentem em situações de primeiro contato com não indígenas.

Depois de lida a bibliografia que orientou a nossa pesquisa, partimos para as leituras do livro, agora focados em nossa pesquisa. Foram feitos fichamentos e leituras. Esses fichamentos ressaltam os principais temas que discutiríamos: Caspar se desnudando ao falar de como via os Tuparí; como os Tuparí viam Caspar e os demais brancos, principalmente como procuravam inserir ou marginalizar Caspar na e da sua cultura. Finalmente, uma última leitura foi realizada para reunião dos dados linguísticos contextualizados, que contam a história de como e em que ritmo Caspar aprendeu a língua dos “homens nus”.

O estudo valeu-se também de entrevistas com indígenas Tuparí, as quais focalizaram as impressões dos indígenas sobre o pesquisador alemão, segundo os relatos de pais e avós Tuparí que conviveram com o etnólogo suíço, Franz Caspar.

Embora nosso foco principal não seja o estudo da língua, propomos uma breve discussão sobre os dados registrados na obra de Caspar. Ressaltamos que a influência maior em escolher este povo para desenvolver o presente trabalho foi, em um primeiro momento, o discurso caspariano que nos instigou a conhecer esse povo de perto e pela forma como Raul Tuparí, professor indígena na aldeia Tuparí, nos recebeu para conversarmos sobre seu povo.

0.5 SOBRE OS TUPARÍ

Antes do contato com os povos não indígenas, os Tuparí povoavam as regiões de Vilhena e de Mato Grosso. Os anciões relatam, por meio de suas histórias, que eles permaneceram ali por séculos. Ao que consta, podem ter estado nessas regiões desde o período Paleolítico – período em que os homens não possuíam o conhecimento das técnicas de domesticação de animais nem de cultivo da terra.

Nesse período, conseguiam suas fontes de alimentos pela caça a animais e pela “busca” de frutas silvestres que a natureza disponibilizava, isto até o período da descoberta da agricultura, quando começaram a cultivar macaxeira, milho, cará, taioba, banana, amendoim e outros. Vivendo como nômades àquela época, utilizavam-se de ferramentas de trabalho fabricadas por eles mesmos, feitas de pedras, ossos de animais da caça, madeira, ou seja, materiais que eram encontrados na natureza.

Contudo, em períodos não férteis da terra, eles eram obrigados a se deslocar para áreas onde poderia haver caça mais fácil, mas, com o passar dos anos, perceberam que poderiam plantar, produzir e guardar o excedente para determinadas ocasiões de escassez de alimento. O conhecimento para as ferramentas, não apenas de trabalho, mas de caça e luta, como machados de pedra (*Wi wa'i*), espadas de lascas de palmeira (*potpetara sut*), técnicas de acender fogo (*Kopkàp*), fez com que os povos Tuparí se implantassem em uma terra e ali mesmo levantassem suas moradas, e assim formar as suas primeiras plantações em roçados.

Nesse momento, os Tuparí adotaram, então, o sistema territorial e o sistema de plantio – e, com isso, o de trabalho – bem como aprenderam a técnica de domesticar animais para, mais tarde comer. O trabalho era um braçal, muito pesado, já que as ferramentas não eram puramente cortantes, davam trabalho e, por isso, gastava-se muito tempo para abrir uma campina. As ferramentas de metais como facões, machados, foices e outros, só seriam tragas pelos homens brancos em época recente.

Os mais velhos do povo relatam que um grupo de homens caçadores havia saído da sua aldeia para a outra região para caçar, como era o costume. Foi nessa ocasião que os Tuparí

tomaram o conhecimento da presença dos não indígenas, que já estavam próximo do território Tuparí. Eles presenciaram uma aterrissagem e decolagem de um avião, ouviram um barulho ensurdecedor. Depois de alguns minutos, o homem resolveu subir em uma árvore bem alta e derrubar o macaco-preto, que havia morrido em cima, após a flechada. Foi quando novamente veio o avião sobrevoando acima das copas das árvores e, por muito pouco, o homem não caiu com a força do ar, causada pelo avião (FONSECA, 2011, p. 23).

Foi com essa novidade que os caçadores Tuparí, ao retornarem para a aldeia, comunicaram aos mais velhos sobre o que acontecera e, dessa forma, entenderam que havia outros povos não indígenas vivendo ali. Assim, com a tal máquina relatada, opinaram por não confrontar o “inimigo”.

Tal fato ocorreu, segundo Fonseca (2011), durante o processo de abertura das estradas, onde hoje é a atual BR-34, que liga Mato Grosso ao Rio Branco, cuja construção ocasionou uma grande derrubada da floresta. Isso fez com que o povo recuasse para a região oeste de Pimenta Bueno, atual município do Estado de Rondônia. Ali eles permaneceram morando por alguns anos, até que eles ouviram a notícia, dada pelos Makuráp, da presença dos não indígenas.

A primeira tentativa de contato do não indígena com o povo Tuparí, de acordo com Fonseca (2011) e corroborado com Caspar (1959), ocorreu em 1927, sem sucesso, pois, provavelmente, o povo não aceitara a proposta. Esse primeiro contato teria ocorrido assim “[...] quando dois seringueiros adentraram sua aldeia, acompanhados por um cacique Makuráp e índios de outras etnias, para convencê-los a trabalhar no seringal Paulo Saldanha, cujo barracão estava localizado na margem esquerda do Rio Branco” (FONSECA, 2011, p. 24).

Desse modo, preferiram manter-se bem distantes do que chamavam não indígenas. Ainda para o autor supracitado, nesse período, o povo contraiu muitas doenças dos não indígenas, tais como gripes muito fortes. Muitos idosos e crianças recém-nascidas morreram. Os Makuráp já haviam feito contato com os não indígenas seringueiros, entretanto os Tuparí sempre mantiveram distância da convivência com não indígenas.

Em 1935, houve outra imposição dos não indígenas no sentido de integrar o povo com a sociedade não indígena. Desta vez, as conversas surtiram os efeitos esperados.

Após esse segundo encontro, os Tuparí começaram a frequentar o estabelecimento dos seringalistas, que eram localizados na cabeceira do rio Branco, por nome de Paula Saldanha. Há informações de que, às vezes, as pessoas iam trabalhar por sua vontade própria e trocavam a força de seu trabalho por ferramentas dos não indígenas (CASPAR, 1959; FONSECA, 2011).

Em função desta aproximação dos não indígenas, mais uma vez o povo foi vítima de epidemias de gripes, reduzindo o número da população, que, nesse período, era composta por cerca de 3 mil indígenas (CASPAR, 1959; FONSECA, 2011). Esses novos contatos foram realizados, de acordo com Fonseca (2011, p. 25), no ano de 1934.

Pela primeira vez, os Tuparí tiveram a informação do povo não indígena dada pelo povo Makuráp. Os Makuráp disseram para os Tuparí que os não indígenas não eram pessoas más, pois possuíam ferramentas de trabalho muito melhores e com muita durabilidade. Para isso, mostraram um machado, um terçado e uma faca de ferro, com o gume muito afiado e cortante. Para quem vivia há séculos trabalhando com as simples ferramentas de pedra, madeira e osso fabricadas por eles mesmos, as ferramentas de aço e ferro representavam uma melhoria significativa em relação às ferramentas tradicionais, o que, na sequência, foi muito importante na vida cotidiana do povo. Segundo os mais velhos, eles conheceram também uma arma de fogo, que tinha uma potência de longo alcance.

Desse modo, os Tuparí viveram por um longo período em sua aldeia, sempre mantendo distância da convivência com os não indígenas, levando a sua vida cotidiana em uma perfeita tranquilidade perto do rio Branco. No início dos primeiros contatos “amigáveis”, tudo era sempre muito tranquilo, cheio de trocas e simpatias, tal como se verifica nas cartas de Colombo ao primeiro contato com os nativos do “Novo Mundo”.

Os Tuparí não poderiam imaginar que um dia, eles (indígenas e não indígenas) iriam disputar os mesmos espaços territoriais, porque, na lógica do povo indígena, eles eram os donos dessas terras. Considerando que os povos indígenas já eram os donos das terras, supunham que não precisavam de “um carimbo do cartório” para provar que as terras eram deles, como se exige atualmente. Mas a briga pelas terras de seringueiras era uma luta que os homens brancos não estavam dispostos a perder.

Tais fatos intensificaram as desavenças entre os indígenas e os não indígenas. Visto isso, Caspar (1959) relata o depoimento de Waitó, cacique Tuparí, que diz: “[...] no meu tempo de criança, os Tuparí não sabiam que, ao oeste, viviam homens brancos e pretos. Só nós, os Tuparí, vivíamos nesta região, e à nossa volta, as tribos vizinhas. Éramos todos bons amigos. Nossos pais só travaram lutas ferozes com os selvagens Hamno” (CASPAR, 1959, p. 146).

Os mais velhos do povo, relatam ainda que o Taupã havia ganhado um machado usado como uma amostra e o levou para aldeia, para a maloca do seu povo. Assim, o homem retornou para a sua aldeia levando com ele uma novidade muito valiosa, que poderia mudar os destinos

dos Tuparí, a partir deste instrumento de trabalho obtido (FONSECA, 2011). Esse fato foi descrito por Caspar (1959, p. 146), ao falar que:

[...] vimos os machados e facas que os Makuráp receberam dos estrangeiros. Estes eram muito mais duros do que os nossos de pedra, com os quais trabalhávamos e não se quebravam com o uso. As facas também eram muito melhores do que as nossas de bambu e talo de cana, com que cortávamos a carne e as penas das setas.

Logo em seguida, *Taupāy* fez observações das características dos não indígenas, e retornou à aldeia contando aos Tuparí. Após os relatos, os Tuparí deram o nome de *Táriüpa*, que significa não indígena, ou homem branco que é o mesmo nome dado para o espírito mau da floresta. Essa foi a comparação que o povo Tuparí fez. Nas observações, ele falou das barbas compridas, as roupas muito grandes, cheios de bolsos, os cabelos diferentes uns dos outros, loiro, preto, comprido, curto, liso, enrolado e a língua eram incompreensíveis para os Tuparí. Dessa maneira, os não indígenas pensaram uma estratégia de sensibilizar as pessoas, dando os presentes, para conquistar a confiança de cada um deles.

Um dia um grupo de homens chegou à aldeia dos Tuparí, de surpresa, atormentando as mulheres e as crianças. Os não indígenas estavam acompanhados por Makuráp. Assim foi relatado o depoimento do pajé Waito: “[...] ainda não havíamos visto um *Tariüparie*, nos assustamos muito. Agarramos nossos arcos e flechas e as mulheres fugiram com as crianças para a mata, ou se esconderam na choça, gritando e chorando” (CASPAR, 1959, p. 147).

Com base do depoimento coletado, pode-se observar o papel do Makuráp como primeiros e principais interlocutores com a sociedade não indígena. Assim, o povo, pela primeira vez, recebeu a visita dos não indígenas na sua aldeia, e esta foi a primeira invasão territorial, mas os Tuparí não sabem exatamente a data desses acontecimentos.

Passado o susto dos Tuparí, os não indígenas distribuíram os presentes que eles haviam levado para fazer uma troca, como sempre faziam, encantando os olhos dos indígenas. Ao perceber isso, os afugentados foram chegando um por um, e se aproximando dos donos dos presentes, os não indígenas (CASPAR, 1959).

Depoimentos coletados por Caspar (1959) mostram que, em uma determinada situação, “[...] muitos foram com os *Táriüpa* para derrubar o mato. Estavam trabalhando já há alguns dias, quando uma árvore caiu sobre um branco moço e matou. Os Tuparí ficaram com medo e fugiram. Muitos trouxeram machados para casa. Foram os primeiros machados bons que tivemos” (CASPAR, 1959, p. 147).

Esses índios entraram em contato com seringueiros — donos de seringais — na década de 1920, e, assim, foram sendo reduzidos. Segundo as pesquisas de Ribeiro (1970), de três mil duzentos e cinquenta indígenas, em 1934, houve uma redução para algumas dezenas em 1954. O que está de acordo com a perspectiva de Scolnik (1955), quando este diz que os Tuparí “de esta tribo, antes numerosa, quedaban en el año 1948 apenas 180 personas. La mortalidad fué impresionante después de cada contacto que, algunos años de intervalo, tuvieron con los civilizados” (p. 94).

Caspar, em sua viagem, em 1948, aos Tuparí do alto do rio Branco permaneceu por seis meses e, mesmo vinte e um anos depois dos primeiros contatos com os seringueiros, ainda detinham quarenta famílias de Tuparí datados em sua estadia na aldeia.

O cacique Waitó, em uma entrevista, transcrita pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujo registro está no acervo da Biblioteca do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, e disponibilizada, em 1986, de modo eletrônico, relata um momento da história em que Caspar esteve com os Tuparí:

— No meu tempo de criança, os Tuparí não sabiam que ao oeste viviam homens brancos e pretos. Só nós, os Tuparí, vivíamos nesta região e, à nossa volta, as tribos vizinhas. Éramos todos bons amigos. Nossos pais só travavam lutas ferozes com os selvagens Hamno. Nossos melhores amigos eram os Makuráp, que chamamos *Tamo* na nossa língua. Íamos sempre visitá-los, embora o caminho fôsse muito difícil, pois nas grandes savanas, o sol queimava nossas cabeças o dia inteiro. Os Makuráp tinham um grande capitão doutor, chamado Waikuli, que havia morto e envenenado muito Makuráp e Jabuti. Waikuli era o pai de Alfredo que agora trabalhava em São Luís. Ele gostava muito de mim, e me chamava de “okib”, meu irmãozinho. Eu o chamava de “atsa”, meu irmão grande. (FUNAI, 1986, p. 8).

As tribos vizinhas Makuráp, Jabuti e Tuparí, a partir de suas relações, constroem e preservam uma memória única na história, que guarda a cultura e o conhecimento dos povos indígenas das margens do rio Branco. Durante todo o relato feito até aqui, sempre havia uma relação entre os índios dessas aldeias, contadas especificamente no capítulo dois da obra de Caspar ao relatar seu trajeto na viagem para os Tuparí. Desde que vira os primeiros homens adentrarem em seu quarto, em São Luís, quando estava hospedado na casa de administração do seringal, guiado por Alfredo – índio civilizado, como ele relatou, e amigo de Waipó – tendo Regino como administrador geral.

Nos relatos, pode ser vista a relação de Caspar com os índios da aldeia Tuparí e a visão de Waipó que tinha sobre ele:

Agora veio você. Você também não tosse. Está bom. Você trabalha e caça muitos macacos e não é mau. Você vai ficar aqui e nunca mais irá embora. Somos agora poucos Tuparí. Temos só duas choças, a minha e a de Kuarumé. Porém trabalhamos muito e temos muito milho, amendoim, inhame, cará para nós, nossas mulheres e filhos. E bebemos muita chicha e cantamos e dançamos. Isso é bom. Aqui onde agora moramos, não morre mais muita gente [...] (FUNAI, 1986, p. 11).

Neste relato de Waipó, percebemos que a relação entre os Tuparí e Caspar fluiu da melhor maneira possível, mas, mesmo assim, isso foi inesperado para o pesquisador, que esperava ser visto de outra maneira pelos indígenas e por ter tantos paradigmas não respondidos dentro de si.

Observa-se também a qualidade de vida deles, como a comida, acarretada pela colheita, e pela cultura da bebida e dança, o que remete à felicidade e à simplicidade da vida dentro da mata, até então explorada arduamente pelos homens brancos. Esse estilo de vida era comum entre os indígenas, que viviam da caça, da pesca e da colheita, e perduravam parte da sua cultura na música (canto) e na dança.

0.6 ORGANIZAÇÃO DA TESE

A presente tese de doutorado encontra-se assim organizada: na Introdução apresentamos os objetivos, os fundamentos teóricos e a metodologia da pesquisa realizada. No capítulo 1.º, intitulado “Do ato de contar e a história dos fatos: Franz Caspar entre os índios”, descrevemos a história como fonte cultural das sociedades e discutimos a formação metodológica do trabalho; propomos, nesse capítulo, uma discussão sobre a historiografia, a etnologia e o papel delas na composição do trabalho de Franz Caspar; realizamos também uma discussão sobre o ato de contar história e a vivência de quem presencia o fato histórico. Nesse primeiro capítulo, apresentamos, então, o fazer história, a forma de ver os documentos e seus minuciosos relatos, bem como a memória. Franz Caspar embrenhado na selva brasileira nos proporciona observar a prática social por ele estabelecida na aldeia Tuparí, mostrando a importância do contato entre povos de culturas diferentes, embora não se atentasse à época de que o contato com os indígenas era e continua sendo involuntário, no que tange aos povos em isolamento. Nesse primeiro capítulo, atentamos também para fazer um relato dos fatos históricos ocorridos nos meados do século XX na região Norte, especificamente em Rondônia, para compreendermos melhor o contexto em que Caspar chegou aos Tuparí. Da mesma forma, um olhar sobre Rondônia, seu povo, sua cultura e os contatos dos indígenas com os não indígenas num diálogo para compreender a visão recíproca de “brancos” e indígenas.

O segundo capítulo, “Franz Caspar entre os índios Tuparí na selva brasileira”, traz uma narrativa sobre o autor do livro, que é a base de nosso estudo, e suas relações de contato, o interesse e a permanência dele na América do Sul. Propomos, nesse sentido, uma metodologia de descrição da viagem de Caspar, a partir do primeiro contato dele com o Norte do país, as observações que fez sobre sua chegada, as impressões de contato, a despedida da civilização e o embrenhamento na floresta brasileira. Suíço, jovem e estudioso das ciências humanas, Caspar em seu livro “Tuparí”, descreve sua trajetória entre os indígenas e como foi sua chegada. Esse livro, escrito em 1.^a pessoa, porém em alemão, com uma tradução para o português é o texto-base para desenvolvermos nosso estudo. Aqui apresentamos os dados sobre a chegada de Caspar em Rondônia e os motivos que o levaram até lá, com quem veio, quem financiou a sua expedição e quais as razões políticas de sua vinda. Tem-se a discussão de dados e informações com base na antropologia linguística. Fizemos um levantamento das aldeias, suas particularidades culturais e as formas narradas por Caspar, o que ele dissertou a respeito do povo, o que se tem observado em sua pesquisa, e os relatos colhidos para compreender a cultura. Discutimos ainda a influência de povos não indígenas na formação da cultura indígena. Nesse capítulo, foram questionados alguns pontos como: o que pregavam e discursavam os “intrusos”? O que o contato trouxe para os povos indígenas e de que forma as aldeias assimilaram o novo?

O capítulo inclui ainda discussões sobre o povo Tuparí e sua forma de vida, bem como relatos produzidos por Caspar. Esse realismo notado na leitura do livro “Tuparí” nos impressiona com a leveza da narrativa documental. Caspar consegue descrever de forma clara os seus sentimentos em relação ao povo Tuparí. Poder-se-á observar, nesse capítulo, a forma cultural como se organiza o povo.

O terceiro capítulo, “Os Tuparí: entre fatos e relatos/o mundo que construí”, apresenta uma viagem no livro de Franz Caspar, “Tuparí”, que serve de *corpus* de nossa pesquisa. Retomamos as ideias e acontecimentos vividos por Caspar em terras Tuparí. Utilizamos em alguns subtópicos as mesmas nomenclaturas utilizadas pelo escritor, a fim de mostrar detalhes que lhe foram úteis e que, ao nosso ver, nos ajudaram a compreender melhor o olhar dos indígenas em relação ao branco, por meio do próprio discurso de Caspar.

Numa relação dialógica com os índios, Caspar vai tecendo em seus escritos a percepção do outro, por meio dos acontecimentos propostos corriqueiramente dentro da aldeia Tuparí. Dessa forma, propomos uma discussão sobre a história do povo Tuparí, suas memórias e um olhar sobre a origem desse povo e de como a mitologia está presente na vida da humanidade.

Traçamos uma discussão sobre os costumes, histórias narradas pelos Tuparí, arte, cultura e convivência entre eles. A relação estabelecida entre os Tuparí e os não indígenas, a língua, a linguagem e a relação de mercado que se fazia naquela época.

O quarto capítulo, “Franz Caspar: o ‘OUTRO’ está em mim/o ‘EU’ está no outro”, propõe uma discussão sobre a relação da interlocução linguística de que se dá entre Franz Caspar e os Tuparí. Buscamos, nesse capítulo, observar a relação de vivência entre eles, a forma como eles se comunicavam e em que extensão se entendiam. Contribuí com essa reflexão sobre a questão do “outro” o trabalho de Todorov. Ao chegar à “muralha verde”, Caspar se sente numa fronteira seja ela individual seja ela coletiva. Busca compreender e se compreender em um espaço desconhecido, mas, ao mesmo tempo, conhecido — humano. Da mesma forma, busca conhecer os Tuparí, por meio de observações dos rituais, do plantio, da colheita, da culinária, da dança, das discussões, das brincadeiras, das atitudes em diversas situações comunicativas, que vão sendo costuradas por Caspar naquele ambiente. De certa forma, utiliza-se do discurso pessoal para descrever todas essas experiências e representa a identidade dos Tuparí e de alguma forma dele mesmo. Nossa ideia é propor um olhar sobre a identidade e sua construção, sentimentos, empatia, alteridade numa perspectiva humana de construção dos saberes e de convivência.

No quinto capítulo, “Memórias dos Tuparí sobre Franz Caspar”, oferecemos relatos da entrevista que fizemos com os Tuparí. O povo Tuparí fala sobre Caspar e, a partir disso, analisamos sua estadia na aldeia, discutindo sobre o papel do etnólogo e os discursos lidos no livro “Tuparí”. Destacamos, neste capítulo, além da entrevista com os Tuparí — hoje em terras em Rondônia-Ji-Paraná —, uma percepção do “outro” na vivência de Caspar com os Tuparí. Nossa tentativa é a de que nossa pesquisa alcance os índios que viveram com Caspar em meados do século XX para que tenhamos uma melhor compreensão da relação do eu e do outro; aspectos de alteridade, empatia e, por conseguinte, a fala dos Tuparí sobre Caspar.

Na sequência dos capítulos, há a Conclusão, que, por sua vez, é seguida pelas referências bibliográficas utilizadas na tese.

CAPÍTULO I: DO ATO DE CONTAR E A HISTÓRIA DOS FATOS

Quero falar da descoberta que o eu fiz do outro. O assunto é imenso. (TODOROV, 1983, p. 5)

O ato de contar história não é apenas verbalizar aquilo que se sabe, ou aquilo que se viu, viveu ou criou. Quem conta uma história, distribui informações que fazem alusão a um fato ou a um pressuposto de vivência acerca de situações que podem ser mudadas, conforme vai sendo contada. Mesmo quando se conta momentos vividos, propositalmente, há de se passar pela individualidade de quem se propõe a contar.

Registrar fatos e/ou investigar detalhes de fatos, ou vivenciar acontecimentos, requer estudos teóricos para que nada se perca e que, ao enveredar no contar histórias ou no narrar através da oralidade e/ou da escritura, necessita de que se conheça mecanismos que se propõem a estabelecer diálogo com falares e culturas que podem ser diferentes das conhecidas pelo pesquisador.

Baseado nas teorias de Bloch (2001), Rocha (2011), Márcio Souza (2009), Pedro Carvalho Souza (2006), Lima (2009) e Guedelha (2013), o nosso estudo tem como alicerce teórico para uma discussão sobre o ato de fazer história de Franz Caspar, interrogando-o, investigando suas narrativas de suas vivências e de eventuais criações de histórias e dando voz aos próprios acontecimentos.

Vamos, assim, investigar as relações da narrativa de Caspar a partir de sua vivência na aldeia Tuparí, por quase um ano, e compará-las com a história cultural, antropologia cultural e etnografia.

Antes, porém, faz-se mister observar que Franz Caspar era um suíço interessado em conhecer e catalogar a cultura de “um povo selvagem”, como ele deixou claro em vários trechos de sua obra¹ — “Tuparí” —, por ouvir dizer do pouco tempo de contato com os não indígenas e da distância de sua aldeia da dita civilização. Isso vai nos ajudar a entender como Caspar via os Tuparí e o que deles queria. Como diz nossa epígrafe que abre este capítulo, o assunto é imenso, contudo, instigador, pois apresentar o outro em uma narrativa na primeira pessoa é sem dúvida uma tarefa árdua. Perpassa o querer e a intencionalidade de quem registra. Árdua, porque o ser humano não é, de fato, um fato, um objeto, um ser finito. Suas ações são por diversas vezes modificadas. Cada comportamento é ímpar e no seu momento. Então, imaginemos como é íntima a relação que se estabelece entre os envolvidos na descrição. Da

¹ “*Mon Dieu!* Alegre-se de se ter livrado do libanês. Para onde ia levá-lo, não existem mais há muito tempo, índios realmente selvagens” (CASPAR, 1953, p. 14).

mesma forma que descoberta é essa? Nos fazem pensar que há algo escondido dentro de cada um; ou seria a visão do outro sobre o outro?

1.1 FAZER HISTÓRIA, INTERROGAR DOCUMENTOS, VIVENCIAR E FUNDAR A MEMÓRIA

Entre fazer história e contar história há o ato de dar vida a uma situação. Isso pode ser colocado em prática segundo óticas distintas, que traduzem pontos de vista distintos, nos quais a história será, por sua vez, interpretada por cada leitor. Nesse aspecto, os documentos existentes que são analisados para fundamentar os fatos que ocorreram em um determinado momento são a comprovação sobre o ocorrido. Del Priore (2002) traduz isso como “o fato e a crítica histórica”, pois, onde há uma opinião pública, há fatos que precisam ser contados e datados, isto é, há o ato de interrogar documentos — sejam eles escritos, orais, desenhados, construídos, o que faz com que a história de algo ou alguém seja lembrada e justificada sobre uma determinada ação do passado remontando presente. Assim, os Tuparí pouco foram mencionados na literatura antes de Caspar. Pouco se sabia sobre aspectos do seu contato com o mundo dos brancos, das violações sofridas, sobre sua língua e seu modo de organização social e de viver no mundo.

Contar história, para Del Priore (2002), perpassa dois módulos: conhecer os fatos, depois contá-los, sendo entrelaçados um ao outro em um discurso coerente. Avalia-se, então, nesse enredo, a história contada a partir da ótica do outro, isto é, mesmo que seja um fato existente, o que faz a situação ganhar repercussão e reconhecimento são os prismas de interpretações que a ela são agregados. Como enfatiza a autora:

Para o grande público a história não passa de um esqueleto constituído de datas e memorizar. Para ele, aprender de cor é aprender história. Percebe-se aqui a diferença maior entre ensino e pesquisa, entre a história que se expõe didaticamente e aquela que se elabora. No ensino os fatos são fatos. Na pesquisa é preciso construí-los. (DEL PRIORE, 2002, p. 4).

Consoante Del Priore, há duas maneiras de interpretar a história: História Didática e História Pesquisada. A História Didática é aquela exposta sobre a escola, em que o professor explica apenas aquilo que o livro didático disponibiliza; dessa forma, para os alunos, saber história é memorizar datas. Já a História Pesquisada é construída a partir do conhecimento explanado acerca da apresentação de fatos expostos dentro dela. Para melhor denotar a diferença, é condizente com o que essa pesquisa defende, a história sobre o olhar do outro, numa relação de convivência e entrelaçamento de culturas. Um trabalho desenvolvido numa

perspectiva etnográfica, corrobora e muito para que a história não fique no molde de registrar um fato e ou interrogar, mas relatar vivências, praticar linguagens e vivenciar mitos e, de alguma forma, é necessário dar voz a grupos antes esquecidos e desconsiderados como personagens da história.

Por outro lado, a literatura como fonte de pesquisa histórica é tratada com polêmica, justamente por direcionar os fatos históricos para interpretações, muitas vezes sem fundamento. Ferreira (2017), em seu texto “A fonte fecunda”, diz que nem sempre a literatura foi tão polêmica, pois era vista como material propício para múltiplas visões de leituras, mas sem deixar a cultura de um determinado povo ou região em descarte, valorizando o universo cultural e sua riqueza de significado. Assim, pensar em registro e significado, perpassa o viés da interpretação, pois somente ouvir dizer não é o suficiente para fundamentar pontos de vista. Por outro lado, tratar uma fonte unicamente como para obter um espaço de discussão crítica é, sem dúvida, neutralizar discursos que poderiam enriquecer o trabalho historiográfico. Nesse sentido, encontramos, na história cultural, mecanismos de leituras possíveis para análise de fatos e documentos que norteiam a pesquisa.

Del Piore (apud FERREIRA, 2002, p. 62) observa que os textos literários “[...] remontam a épocas imemoriais e remetem tanto à imagem do fluir da água como elemento de origem, fecundidade e renovação da vida, quanto às nebulosas e impalpáveis narrativas mitológicas sobre o princípio do cosmo e dos homens”. Isto é, mesmo que, com o passar dos anos, toda a história tenha se desdobrado em mitos, lendas, contos, poemas e outras formas de escritas, ainda funciona como fonte principal de saber, já que ela ainda guarda seus atributos originais, ou seja, ela não surge a partir da imaginação, mas sim de pressupostos.

Caspar (1959), em sua obra “Tuparí”, conduz sua viagem pelo Brasil para a aldeia dos Tuparí, que tinham sua localização às margens do rio São Luís, tendo acesso pelo rio Mamoré-Guaporé. Na sua obra, Caspar conta sua viagem da Bolívia para as terras brasileiras, para onde vai em busca dos Tuparí, movido pelo desejo de vivenciar “índios selvagens” e pesquisá-los (interesse etnográfico da época).

O autor faz sua análise de historiador/etnólogo do povo Tuparí, referido por ele como “selvagens”, “índios nus”... com quem viveu seis meses, em um primeiro momento, e mais três meses, em uma segunda viagem. Seu propósito, segundo explica em seu livro, era estudar os indígenas, extraindo de sua vivência junto a eles o seu conhecimento, sua língua, sua mitologia, sua cosmologia, sua culinária e demais aspectos de sua cultura. Caspar embrenha-se, assim, em terras de Rondônia, num momento de extração da borracha, em um contexto complicado de

relacionamento do não indígena com o indígena, de batalhas sangrentas pelo poderio da região pelos não indígenas, com a escravidão imposta aos nativos.

Caspar, em várias passagens do seu livro, menciona o regime de escravidão de que foi testemunha quando de sua chegada em Rondônia:

Capinavam uma plantação de mandioca sufocada pelo mato, com velhos facões e enxadas. Queixavam-se de fome, dos mosquitos que não os deixavam dormir à noite e relatavam-me sem cansar o quanto, ao contrário a vida era boa em sua casa; diariamente chicha fresca, amendoins, raízes saborosas e milhares de macacos e outros bichos para caçar. A vida entre os brancos lhes parecia um inferno que só aguentavam para ganhar alguns machados e terçados. Porém lá, em suas malocas, estava o paraíso terrestre. (CASPAR, 1959, p. 54).

O que faz a história, a memória e o registro de determinados grupos, principalmente quando se fala em índios, é que não se pode generalizar fatos e saberes. É necessário o conhecimento adquirido com a vivência em cada contexto específico, pois cada grupo, cada etnia tem seu próprio saber milenar, o seu modo próprio de ver e viver no mundo. Mas é a partir da relação mútua entre o grupo indígena e o pesquisador que se constrói conhecimento historiográfico. Nesse sentido, conviver em espaços, vendo e sentindo o outro, é uma experiência que as ciências humanas vêm incorporando em suas epistemologias. Assim tem sido na etnologia, na linguística e na história, por exemplo.

1.2 HISTÓRIA, PRÁTICA SOCIAL, CONTATO E ETNOLOGIA

Quem conta história, conta alguma coisa, privilegiando sua experiência, mesmo que seja apenas um observador ou alguém que transmite uma informação.

O historiador ao escrever/contar algo, segundo Bloch (2001), precisa ter plena consciência do seu fazer histórico, já que não é dele a história, mas de outro, mesmo que ele tenha vivido o narrado. E quando outro alguém escutar ou ler o narrado será sempre uma história a partir da ótica do outro. Assim, a História nesse tipo de visão é um conjunto de práticas sociais do comportamento de uma sociedade no dia a dia, que é inferida por um sujeito ativo nessa sociedade, e contada a partir de outra ótica por um historiador. Para Bloch (2001), é uma História dentro de uma história sobre um prisma de óticas que olham para o mesmo lugar em posições diferentes.

O historiador não pode ser um sedentário, um burocrata da história, deve ser um andarilho fiel a seu dever de exploração e de aventura. Pois um segundo caráter da história, a respeito do qual os historiadores não meditaram o

suficiente a lição de Marc Bloch, é que a história “é também uma ciência na infância”. (BLOCH, 2001, p. 21).

É nesse sentido que o historiador sai da sua zona de conforto e trafega atrás de novos horizontes e conhecimentos para a comprovação dos fastos que deseja expor, ou para a afirmação do conhecimento que ele carrega. Não deve ser sedentário, como afirma Bloch (2001). Muitos historiadores, principalmente quando o objeto de estudo é o indígena, dialogam com outros textos, porém poucos se embrenham nas aldeias para compreender como o povo vive. Contam pelo olhar de outros, as vozes de quem sabe a história oficial é anulada, e um branco, geralmente, é o encarregado de contar.

Caspar (1959) descreve cada detalhe presenciado do modo de vida do povo: apresenta, pelo viés de um documentário histórico, a vida do Tuparí, contatados na década de 1950, mas sem vivência intensa com o mundo dos brancos (CASPAR, 1959, p. 54).

Apresentamos, na seção seguinte, um breve panorama dos povos indígenas em Rondônia, aproximadamente, o contexto social e político encontrado por Caspar.

1.3 FRANZ CASPAR NO CONTEXTO DE RONDÔNIA DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

O primeiro nome do estado de Rondônia foi Território do Guaporé. O uso desse nome perdurou até o dia 17 de fevereiro de 1956. Somente em 1982, recebeu a ressignificação e o reconhecimento estatal de unidade federativa e o nome de Rondônia, em homenagem ao Marechal Rondon.

De acordo com Cunha e Moser (2010), pesquisadores do Departamento de História da Fundação Universidade Federal de Rondônia, ao relatarem em seu artigo “Os projetos de colonização em Rondônia”, publicado na *Revista Labirinto*, sobre o Marechal Rondon,

As picadas abertas por Rondon, fez com que povoadores originários de Mato Grosso, na década de 1920 e 1940 se fixassem nos aglomerados existentes Pimenta Bueno e Vilhena, originários dos postos telégrafos. O presidente Getúlio Vargas em 13 de setembro de 1943, os territórios federais, dentre eles Território de Rondônia com 243.044 km de superfície. A 17 de abril de 1945, fixou a definitiva divisão administrativa do território que ficou com os municípios de Porto Velho, Guajará-Mirim e nove Distritos.

No século XVII, ocorreu uma “exploração” investigativa da região do Rio Guaporé, hoje reconhecida como estado de Rondônia por colonizadores portugueses. Entretanto, somente na segunda exploração mediada no século seguinte, século XVIII, com a corrida do ouro no local, que o interesse em conhecer a região do Rio Guaporé se manifestou.

No ano de 1776, às margens do rio Guaporé, o estímulo da implantação e concentração de colônias de vivência se intensificou com a construção do Forte Príncipe da Beira, fortalecendo a ideia da possibilidade de ambientar o local com centros populacionais:

O processo histórico de ocupação da área hoje denominada estado de Rondônia remonta o período colonial, onde nos fins do século XVII se encontravam algumas missões jesuíticas e em princípios do século XVIII. Quando se descobriu ouro na região de Cuiabá, despertando a atenção dos portugueses, iniciando a penetração de bandeiras pelo vale do Guaporé. No século XVIII, a região recebeu uma leva de colonizadores em busca de suas jazias de ouro, surgindo daí os primeiros núcleos habitacionais, — do colonizador — como Pouso Alegre e Casa Redonda. (CUNHA; MOSER, 2010, p. 125).

Essas colônias tiveram seu êxito no final do século XIX, acompanhada com a exploração da borracha. Os trabalhadores das seringueiras obtinham e obtém até hoje o contato com os povos indígenas.

Como supracitado no tópico anterior acerca dos seringais, o estado de Rondônia, ainda em sua gênese quanto colônia, teve que desenvolver outros ramos de trabalho para garantir a sua subsistência após a queda da valorização da borracha (principal trabalho e fonte de renda dos trabalhadores), como o trabalho agrário:

Entre as transformações ocorridas na economia regional, conseqüente a queda do preço da borracha no comércio mundial, deve ser considerado ainda, certo desenvolvimento da agricultura, devido a criação de colônias agrícolas pelo governo do território, com os objetivos de evitar o êxodo rural. Assim além da colônia do IATA, em Guajará Mirim, foram criadas nas proximidades de Porto Velho: a de Candeias, também em 1948; a NIPO-BRASILEIRA e a Treze de Setembro, em 1954; e a Paulo Leal em 1959. Entre a capital do território Porto Velho e a vila de Calama e surgiu espontaneamente a colina agrícola do BEIRADÃO (CUNHA; MOUSER, 2010, p. 125).

Em concordância com a citação acima descrita, as colônias citadas, exemplo: Iata, Guajará-Mirim, e Candeias da capital Porto Velho, todas datadas do período da década de quarenta a cinquenta, tiveram o seu desenvolvimento e sobrevivência graças ao aprimoramento de técnicas agrícolas.

A queda da valorização da borracha nesse período não foi o único problema enfrentado pelo estado de Rondônia em sua criação e desenvolvimento, estamos falando de terras distantes e em período de adaptação com a presença de habitantes remodelando a questão geográfica da região para garantir a habitualidade do espaço. Outro grande fator de risco era a locomoção.

As terras da região do Rio Guaporé eram matas fechadas, tratava-se de um território habitado predominantemente por indígenas. Para viagens era comum se usar animais, visto que

a condição de adquirir um automóvel na época era um tanto escasso, principalmente para quem vivia de trabalho braçal. Entretanto, a construção de rodovias se mostrou expressamente como um avanço estratosférico de desenvolvimento, que possibilitou a melhor vivência dos moradores, pela facilidade do ir e vir na entrada e saída de oportunidades, pois o fluxo de pessoas garante oportunidade de emprego e a maior facilidade de entrada e saída de investimentos para a região. Cunha e Moser (2010, p. 126) discutem que

A implantação da rodovia Cuiabá/Porto Velho, com abertura iniciada em 1943 pelo governo recém criado do território, já em 1945 chegava a Ariquemes partindo de Porto Velho até 1960 a estrada assim permaneceu. A partir de 1968 passou a ter tráfego permanente, em virtude que 1966 o encargo de construção foi atribuído ao 5º Batalhão de Engenharia Civil que acelerou o ritmo da obra, proporcionando trechos trafegáveis dentro do território. Somente no início da década de 1980 as obras para conclusão de todo o trecho foram reiniciadas pelo governo federal que considerou desbravadora e prioritária para a integração nacional.

É possível perceber a mudança do quadro social das terras do estado de Rondônia no percorrer das quatro décadas iniciais do século, o avanço de colônias de povoamento para colônias de povoamento e extração, a prática econômica inicial da corrida do ouro, posterior, a prática da industrialização da seringueira e o comércio da borracha, o incentivo para a criação de colônias agrícolas, o povoamento e a aberturas das estradas/rodovias facilitando a expansão da habitação e o investimento devido à maior frequência e movimentação do fluxo rodoviário.

Chegou a ocorrer o falso comércio de terras estatais, sem documentação e autorização legal. E, quando o Governo Federal criou o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) para realizar o cadastramento dos imóveis rurais, houve uma junção de todas as colônias de povoamento, em uma ocupação inesperada e sem organização dos próprios povoamentos e do governo das terras da União. Houve o investimento da “colonização particular”, ou seja, das expedições autônomas para habitação das terras de Rondônia. Tal medida administrativa de sistematização das terras do estado de Rondônia ocorreu no ano de 1972. Cunha e Moser (2010, p. 126) observam que “Essa atitude do INCRA — de regularizar a posse da terra — concorreu para intensificar ainda mais o fluxo migratório na década de 1970, resultando na implantação do primeiro projeto de colonização denominado Ouro Preto, na Vila Rondônia”.

É necessário ainda levar em consideração a construção das rodovias e a regulamentação do controle de propriedades para efetivar a visão da região do Rio Guaporé em Estado de Rondônia. O que antes era um aglomerado de colônias agrícolas de trabalhadores de extração

de borracha, tornou-se uma região credenciada pela União e dirigida por órgãos governamentais.

Se partirmos por uma ótica antropológica e analisarmos socio-historicamente a região do Rio Guaporé, atual Estado de Rondônia, antes da corrida do ouro, do incentivo ao comércio da borracha e da colonização independente, a região foi inicialmente habitada por povos indígenas. Como descreveu Oliveira (1972, p. 32) em sua obra: *O Índio e o mundo dos Brancos*:

Título esse propositadamente ambíguo, uma vez que tanto mostra a área atualmente ocupada pelos Túkuna e seus primitivos territórios, como também revela como esses territórios foram ocupados pelo branco no processo histórico de expansão da sociedade nacional.

Na apresentação do terceiro capítulo do seu livro, *caráter mais descritivo*, o pesquisador afirma que o verdadeiro acontecimento que marcou a “expansão da sociedade nacional” foi a posse indevida de terras indígenas, comercialização dessas terras sem documentação oficial, resultando numa ocupação indevida e com consequências odiosas que perturbam e assolam as comunidades indígenas ainda no dia de hoje.

Oliveira (1972, p. 35) faz a seguinte observação:

Qualquer estudo sobre índios no Brasil que objetive revelar a sua verdadeira situação não poderá deixar de focalizar o caráter das frentes desbravadoras que os alcançam, hoje, nos seus mais distintos redutos. O papel variado, desempenhado por essas frentes de expansão da sociedade nacional, segundo a intensidade e a qualificação do contato entre índios e brancos, torna relevantes quaisquer dados que permitam traçar um perfil compreensivo — pois fundado de em evidências estratégicas — das formas de ocupação civilizada e das modalidades de exploração do trabalho indígena e não-indígena regional.

Não há a possibilidade de se desenvolver um estudo transdisciplinar reunindo contribuições etnográficas, históricas e linguísticas sem reconhecer que as “frentes desbravadoras”, termo utilizado por Oliveira, desempenhou na deterioração do estilo do povo indígena Tuparí.

O povo Caripúna foi o que mais sofreu com a construção da ferrovia Madeira-Mamoré, no limite da área do Alto da Madeira. Por inúmeros conflitos com os trabalhadores da ferrovia durante a sua construção, já chegou a ser considerada uma cultura em extinção. Eram numerosos até o final do século XIX e hoje, de acordo com os dados registrados pela FUNAI, existem somente pequenos grupos na região e sem contato com o homem branco.

Os Karitiana chegaram a ocupar uma reserva florestal de mais de cinquenta mil hectares. Seu contato com a cultura do homem branco iniciou-se na segunda metade do século XIX. Por

outro lado, os Suruí que residiam na região do Município de Cacoal, tiveram nomeada as suas terras de reserva indígena “Sete de Setembro”, localizada em Rondônia e Mato Grosso.

Com a construção da rodovia BR-364, os Suruí tiveram grande parte do seu povo dizimado e sua cultura desestruturada com a invasão e intersecção da cultura do homem branco. Os Suruí viram sua terra se tornar propriedade de comércio e residência dos migrantes sulistas que se direcionaram para o norte do país para uma colonização independente.

Todas as etnias aqui citadas nos parágrafos anteriores sofreram com a chegada do homem branco.

Entende-se, portanto, que o segundo tipo de grupos a habitar e regionalizar a área do Estado de Rondônia foram os próprios brasileiros de outras regiões do país que se mudaram para o Estado à procura de melhoria de vida. Melhores oportunidades de trabalho com o reforço industrial que a região recebia, a possibilidade de conquistar uma terra própria, o direito de comercializar terras estaduais e federais que recebiam como incentivo para colonizar a área.

Numa linha histórica imaginária, podemos visualizar que, até a metade do século XIX, as etnias indígenas dominavam as terras da região do Rio Guaporé. Após o início do século XX, as mudanças foram drásticas com a construção de rodovias, a criação de colônias de habitação de trabalhadores e moradores independentes, a industrialização e a comercialização da borracha e, em cada tópico aqui citado neste parágrafo, houve conflito armado e mortes. Mortes de índios e brancos nas construções de rodovias, mortes de índios e brancos no trabalho do extrato primário da borracha, morte de, principalmente, índios, na colonização das terras que invadiu regiões de marcas florestais e obrigou tribos a irem cada vez mais mata a dentro para fugirem do domínio do branco e de seus comércios abusivos.

Foi preciso criar Projetos Integrados de Colonização (PIC) para manter sob controle a presença de povos não indígenas na região, antes totalmente habitada somente por povos indígenas. Proteger os povos indígenas dos conflitos de interesse capitalistas dos povos não indígenas é garantir sua sobrevivência em um mundo onde a moeda de troca é a cobiça, realidade totalmente diferente dos indígenas.

O INCRA, órgão criado pelo governo para monitorar a colonização, orientou alguns projetos integrados e de assentamentos, como: Projeto Integrado de Colonização Ouro Preto; Projeto Integrado de Colonização Ji-Paraná; Projeto Integrado de Colonização Paulo Assis Ribeiro; Projeto Integrado de Colonização Padre Adolpho Rohl; Projeto Integrado de Colonização Sidney Girão; Projeto de Assentamento Dirigido (PAD); Projeto de Assentamento Dirigido Marechal Dutra; Projeto de Assentamento Dirigido Burareiro.

Utilizando a pesquisa de Cunha e Moser (2010, p.138), podemos entender que, sobre o Projeto Integrado de Colonização Ouro Preto,

[...] criado em 19 de junho de 1970, na área prioritária para colonização desapropriada pelo decreto Lei nº 63.104 de 15 / 08/ 1968 e posteriormente considerada indispensável a segurança para o desenvolvimento nacional, pelo decreto lei 1.164 de 01/04/1971, teve sua efetiva implantação em janeiro de 1971 com o assentamento das primeiras famílias. A expedição da primeira A. O. (Autorização de Ocupação), se deu em 04/04/1973. E o primeiro T. D. (Título Definitivo) em 22/08/1975. O projeto é composto por cinco setores designados por POP: 1, 2, 3, 4, 5, 6: localizado no município de Ji-Paraná a 320 km de Porto Velho, com via de acesso pela BR-364. Em 07 de abril de 1971 a CEPLACiv, passou a atuar na área para implantação da cultura cacaueteira e em janeiro de 1975, a ASTERv e CIBRAZEMvi, passaram a ter participação efetiva no desenvolvimento das tarefas peculiares. A partir de 1972 a SUDHEVEAvii, também se instalou na área e para promover o desenvolvimento do sistema cooperativista, em 18/03/1972 foi criada a cooperativa integral de reforma agrária — CIRA/PICOP.

Já sobre o Projeto Integrado de Colonização Ji-Paraná, Cunha e Moser (2010, p.138) afirmam que ele foi criado:

[...] em 16.06.1972, foi implantado efetivamente em julho de 1972, na área considerada indispensável a segurança para o desenvolvimento nacional pelo decreto lei 1164 de 01/04/1971 a qual foi transcrita em nome do INCRA no registro de imóveis da comarca de Porto Velho, sob o nº 1.062, na mesma data. Teve suas primeiras famílias assentadas em 1973, e a expedição da primeira A. O em 18.12.1974. O projeto é composto por cinco setores; Ji-Paraná; Abaitará; Rolim De Moura; Prosperidade E Tatu, com localização nos municípios de Cacoal e Pimenta Bueno a 460 km de Porto Velho, tendo como via de acesso a BR-364.

Na sequência, Cunha e Moser (2010, p.139) se referem ao Projeto Integrado de Colonização Paulo Assis Ribeiro:

[...] criado em 04.10.1973, teve sua efetiva implantação em 21 de agosto de 1974. Na área que constitui parte da Gleba Guaporé, arrecadada pelo artigo 28 da lei 6.383/76 matriculada em nome da União, no cartório de registro de Guajará-Mirim, sob o nº 20/77 em 07/12/77, com as primeiras famílias assentadas em 1974. A expedição da primeira A. O se deu em 18/12/1974, e o primeiro T. D em 25/12/1978. O projeto está localizado no município de Vilhena a 790 km de Porto Velho, com via de acesso pela BR-364 e RO/399 a 100 km da cidade de Vilhena. (Relatório do INCRA, 1984). Em 01/10/1977, a CIBRAZEM foi instalada na área com a construção de um armazém tipo estrutural com capacidade de armazenagem para 40.000 sacas e em 1978 a ASTER passou a ter participação efetiva no desenvolvimento.

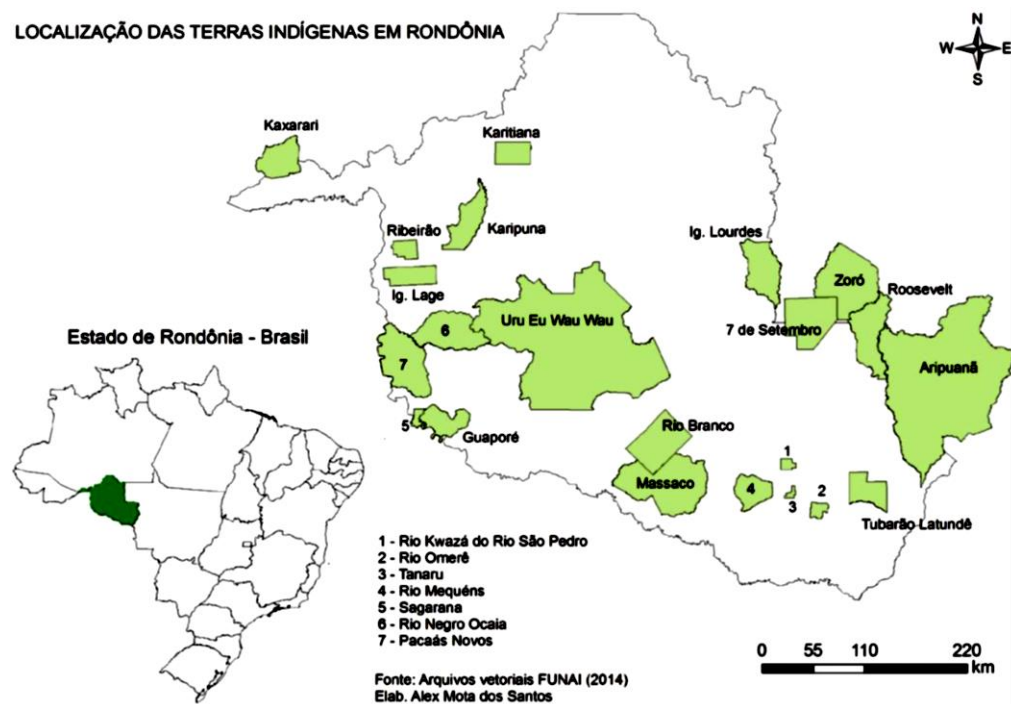
A maioria dessas sociedades indígenas de Rondônia são constituídas de pequenas comunidades, as quais vivem situações diversificadas: povos com vários anos de contato com a sociedade não indígena e outros ainda não contatados, vivendo livres em seus territórios

tradicionais; povos que moram em aldeias e outros que moram em periferias de cidades; povos com seu território tradicional demarcado e outros sem território, ou vivendo em território de outros povos (CIMI, 2002).

Segundo a FUNAI, há no Estado de Rondônia, cerca de 36 povos distintos e 23 línguas faladas com uma população de 6.000 mil indígenas,

Os povos indígenas de Rondônia habitam 19 Terras Indígenas. Vale ressaltar que essas terras demarcadas são ocupadas por comunidades indígenas que foram contatadas pelo homem não indígena. Segundo a FUNAI, ainda existem no Estado vários povos isolados, ou seja, grupos indígenas que vivem de forma autônoma, sem manter contato com a sociedade nacional.

Figura 1: Registros das Terras Indígenas de Rondônia por meio de Mapas mentais



Fonte: Funai (2014).

Quadro 1: Grupos indígenas do Estado de Rondônia

Terra Indígena	Etnia	Município	Superfície (ha)	Situação da TI	Modalidade
Igarapé Lage	Pakaa Nova	Guajará-Mirim, Nova Mamoré	107.321,1789	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Igarapé Lourdes	Gavião de Rondônia	Ji-Paraná	185.533,5768	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Igarapé Ribeirão	Pakaa Nova	Nova Mamoré, Porto Velho	47.863,3178	Regularizada	Tradicionalmente ocupada

Karipuna	Karipuna	Nova Mamoré Porto Velho	152.929,8599	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Karitiana	Karitiana	Porto Velho	0,0000	Em Estudo	Tradicionalmente ocupada
Karitiana	Karitiana	Porto Velho	89.682,1380	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Kaxarari AM/RO	Kaxarari	Porto Velho, Lábrea AM/RO	145.889,9849	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Kaxarari — AM/RO	Kaxarari	Porto Velho, Lábrea AM/RO	0,0000	Em estudo	Tradicionalmente ocupada
Kwazá do Rio São Pedro	Kwazá, Aikanã	Parecis	16.799,8763	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Massaco	Isolados	Alta Floresta d'Oeste, São Francisco do Guaporé	421.895,0769	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Pacaas Novas	Pakaa Nova	Guajará — Mirim	279.906,3833	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Puruborá	Puroborá	Seringueiras, São Francisco do Guaporé	0,0000	Em estudo	Tradicionalmente ocupada
Rio Branco	Tupaiu, Makuráp	Alta Floresta, São Miguel d'Oeste, São Francisco do Guaporé	236.137,1100	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Rio Cautário	Kanoé, Kujubim, Djeoromtxi-Jabuti	Costa Marques, Guajará-Mirim	0,0000	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Rio Guaporé	Makuráp	Guajará-Mirim	115.788,0842	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Rio Mequens	Sakurabiat	Alto Alegre dos Parecis	107.553,0101	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Rio Negro Ocaia	Pakaa Nova	Guajará-Mirim	235.070,0000	Declarada	Tradicionalmente ocupada
Rio Negro Ocaia	Pakaa Nova	Guajará-Mirim	104.063,8114	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Rio Omerê	Kanoé, Akuntsu	Chupinguaia, Corumbiara	26.177,1864	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Roosevelt	Cinta Larga	Espigão d'Oeste, Rondolândia, Pimenta Bueno MT/RO	230.826,3008	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Sagarana	Pakaa Nova	Guajará-Mirim	18.120,0636	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Sete de Setembro MT/RO	Suruí de Rondônia	Cacoal, Espigão d'Oeste, Rondolândia, MT/RO	248.146,9286	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Tanaru (restrição de uso)	Isolados	Corumbiara, Chupinguaia, Parecis, Pimenteiras do Oeste	8.070,0000	Em estudo	Interditada

Tubarão Latunde	Aikanã, Laiana	Chupinguaia	116.613,3671	Regularizada	Tradicionalmente ocupada
Uru-Eu-Wau-Wau	Uru-Eu-Wau-Wau	Alvorada D'Oeste, Cacaulândia, Campo Novo de Rondônia, Costa Marques, Governador Jorge Teixeira, Guajará-Mirim, Jarú, Mirante da Serra, Monte Negro, Nova Mamoré, São Miguel do Guaporé, Seringueiras	1.867.117,800 0	Regularizada	Tradicionalmente ocupada

Fonte: Estratégia Concursos. Geografia e História de Rondônia (FUNAI).

1.4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO

Neste capítulo fizemos algumas considerações sobre Rondônia, focalizando o processo de colonização, a exploração do látex, a construção da estrada Madeira Mamoré e suas respectivas consequências para os povos indígenas. Nosso objetivo é o de situar o contexto em que Caspar viveu com os Tuparí e as mudanças sofridas pelos povos indígenas durante a história do Estado de Rondônia.

CAPÍTULO II: FRANZ CASPAR ENTRE OS ÍNDIOS TUPARÍ NA “SELVA” BRASILEIRA

2.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste Capítulo, apresentamos momentos importantes vividos por Caspar a caminho e entre os Tuparí, destacando situações e discursos em que afloram as relações de alteridade entre ele e os Tuparí, evidenciando passagens em que o autor exprime seus sentimentos e reações quanto aos Tuparí e sua cultura, e as situações em que os indígenas reagem a questionamentos e atitudes do etnólogo, mostrando como eles viam o homem branco.

2.2 OS PRIMEIROS CONTATOS

Suíço de nascimento, o autor da presente obra, deixou o sossego bucólico de seu cantão no país natal a fim de, arrostando toda numa série infindável de inimagináveis dificuldades, penetrar sozinho nas selvas brasileiras, transpondo rios caudalosos e percorrendo sinuosas trilhas na mata intricada onde o perigo espreita, até chegar à perdida maloca dos lendários Tuparí, às margens do Rio Branco. (*Tuparí*, Franz Caspar — trecho do prefácio)

Com as expedições de Rondon adentrando o ainda desconhecido Estado de Rondônia, foram sendo contactados ou identificados como referências novos povos indígenas, donos de línguas e culturas antes desconhecidas. Os Tuparí foram um desses povos, cujos primeiros contatos com os não indígenas deram-se muito provavelmente durante a expedição de Rondon na região onde viviam.

O etnólogo suíço Franz Caspar deixa sua terra natal para se aventurar em terras brasileiras com a intenção de conviver e conhecer o modo de vida de homens “nus” da selva amazônica. Por um período de seis meses, realiza o seu desejo, vivendo junto aos Tuparí, de cuja vivência resultou sua obra “Tuparí (Entre os índios, nas florestas brasileiras)”, escrita em 1952, em alemão, e com uma tradução em português publicada em 1959, onde relata sua experiência junto aos Tuparí, descrevendo como viu e vivenciou esse povo, mas também contribuindo com informações de como os Tuparí o viam e aprendiam a partir dele, o primeiro representante do mundo dos “brancos” com quem conviveram dentro de sua intimidade, sobre aspectos do modo de ser e de ver o mundo dos “brancos”. É exatamente essa contribuição que abordamos nesta tese.

2.3 A CAMINHO DOS TUPARÍ: A VIAGEM PARA O RIO BRANCO

Caspar se encontrava em La Paz, depois de uma estadia cansativa na região da América do Sul para inteirar-se de uma viagem à Europa, mas não se agradou das rotas oferecidas decidindo, então, ir para a fronteira da Bolívia com o Brasil. Partiu de Cochabamba num avião Lloyd Aéreo Boliviano (p. 9)². Desceu em Trinidad, no Departamento do Beni e, em seguida, depois de passar por várias aldeias e vilarejos, chegou a Guayaramirín. Daí atravessou o Mamoré para Guajará-Mirim, no lado brasileiro.

Ao colocar os pés no Brasil, em Guajará-Mirim, pela primeira vez, procurou pelo bispo que, segundo ouvira falar, era o maior conhecedor dos indígenas e do Guaporé, o Monsenhor Rey, frade franciscano, de origem francesa e campesina da França Central. As conversas relatadas por Caspar entre o bispo e ele revelam como os indígenas, que já conviviam com os brancos, eram vistos:

[...] não existem mais, há muito tempo, índios realmente selvagens. Por ali vagabundeiam apenas alguns seringueiros índios que aprenderam com os brancos e pretos a vadiar e a roubar. O único lugar onde o Senhor, com os seus escassos meios, ainda pode encontrar índios puros, é no Rio Branco. A alguns dias de distância acima da embocadura, existe um “barracão”, um depósito de borracha chamado São Luis. Trabalha aí um administrador alemão, moço como o senhor. Gostará muito de sua visita e ajuda-lo-á a penetrar na floresta virgem. Sem tal auxílio é difícil entrar em contato com índios selvagens. (p. 14-15).

Na sua busca pelos Tuparí, o Monsenhor Rey foi o seu mais importante conselheiro. Além de indicar-lhe quem o ajudaria a chegar aos Tuparí, ainda fez um mapa do rio Guaporé e de seus afluentes. Mas Caspar estava inquieto por mais detalhes sobre os Tuparí e, por isso, perguntou ansioso ao Monsenhor:

— E os índios? Sentia-me impaciente.
 — Os índios vivem noutro lugar. Nas cabeceiras do rio. Não se pode ir até lá de barco. É preciso andar por oito dias, através da floresta para, então, topar-se com suas choças. Não tive tempo, então de ir mais longe. Sei existirem lá tribos que quase não têm contato com os brancos. Ali o senhor poderia realizar os estudos. (p. 15).

Caspar descreveu momento em que viu pela primeira vez uma imagem dos Tuparí em foto, da seguinte forma:

Vi diante dos meus olhos o retrato de dois silvícolas nus, com arco e flecha, espiando com ar meio selvagem, meio estúpido. Na beira, estava escrito: “índios Tuparí do Rio Branco — valentes guerreiros e canibais”. Suas

² A partir de agora, toda referência que contar apenas a numeração de página(s) se referirá à obra de Caspar (1958).

fisionomias não despertavam confiança. Olhavam para a máquina fotográfica, desconfiados e amedrontados. Padre e máquina deviam ter-lhes sido estranhos e medonhos. (p. 16).

2.4 PREPARAÇÃO DA VIAGEM PARA OS TUPARÍ

Caspar precisava pegar o barco-correio do governo, mas, com a demora, resolveu embarcar em um barco de um comerciante da borracha (p. 20, último parágrafo).

Nesse pequeno barco, estava a bordo Caspar e mais algumas pessoas: o dono do barco, uma mulher e uma criança, as quais ele descreve como “um mulatinho e uma velha negra” (p. 21), que cozinhava dentro do barco. O barco não tinha espaço para tantas pessoas, já que era um barco seringueiro, o que causou tumulto, porque várias pessoas queriam embarcar. Ao prolongar-se a viagem, não havia paradas para buscar lenha, uma vez que o barco era a motor, o que gerou aflições acerca das necessidades fisiológicas. Caspar descreve uma dessas situações:

À noite fiquei inteirado de como nestes primitivos navios do Amazonas a gente se livra de tais aflições: antes de dormir, uma vizinha da esquerda tirou da mala um urinol e um lençol. Sem dizer uma palavra, obtive auxílio de outra mulher. Uma delas estendeu o pano com ambas as mãos, à guisa de pára-vento. A outra escondeu-se atrás com seu urinolzinho. Depois trocaram papéis. Após ambas terem feito suas necessidades, sorriram amáveis um para outra, o urinol foi lavado no rio e, juntamente com o pano, guardados na mala. (p. 21).

Pela citação acima, fica claro que barco seguia com quantidade exagerada de pessoas e que nele faltavam estruturas que suprissem as necessidades fisiológicas dos passageiros, tudo muito longe das expectativas Caspar. Todas essas circunstâncias por ele vividas iriam enriquecer mais tarde o seu relato da viagem para chegar até os Tuparí.

Dois dias durou-se a viagem de Caspar com o barco seringueiro, até deixar as águas do Mamoré e chegar ao rio Guaporé, do lado boliviano, onde estaria a colônia Moré, de índios homônimos que ele buscava. Essa colônia havia, nas palavras de Caspar, “[...] sido civilizada há pouco tempo”. A colônia, como descrita por Caspar, apresentava-se como uma família “[...] operosa e confiada, de cujo bem-estar cuidava o diretor, o ‘pai’ Leigue e sua bonita e eficiente esposa, Dona Iolanda” (p. 22).

Hospitaleiramente foram todos acolhidos entre os Moré. Ao romper da noite, os índios tocaram flautas, tambores e bombos, dedilhando sons melódiosos, como descreve Caspar, músicas brasileiras e bolivianas e vários estilos de dança: “samba, maxixe, carnavalito,

taquirari, marchinha e caluyo” (p. 22). Esses comentários revelam uma área sem fronteiras culturais entre Bolívia e Brasil.

Caspar expressa seu contentamento com tudo que alimentava sua curiosidade sobre os lugares e as culturas locais:

Índias mógicas e idosas preparavam magníficos queijos e manteiga, sob a direção de “Mãe Iolanda”. Fabricavam diversas qualidades de lingüiça e outras gulodices, faziam sabão e sebo de boi cinza, para as grandes lavagens, derretiam banha de porco, e de enormes raízes de aipim que descascavam, ralavam e torravam, faziam a grossa farinha chivé, indispensável naquelas redondezas. (p. 22).

Em trechos como esse é como se Caspar admirasse o nível de aculturação do povo Moré. Essa reação é também constatada quando fala da agricultura Moré, como forte marco de rentabilidade para os índios e/ou moradores que ali viviam:

Homens e meninos trabalhavam na agricultura. Alguns, guiados pelo capataz branco, fabricavam tijolos e telhas que eram usados nas construções da colônia, ou vendidos às aldeias vizinhas. Em tôda parte, o trabalho prosseguia calmamente. Era admirável a índole alegre dessa gente amável. (p. 22).

Em Moré, Caspar ficou por 15 dias até que o barco-correio, chamado de Joca, atracou em Moré.

Em dois dias de viagem na lancha, a embarcação atracou em Forte Príncipe da Beira, que era um grande forte abandonado construído a 200 anos por portugueses colonizadores. Ali ele percebeu a rentabilidade do comércio local, bem como o fluxo de prioridades que geravam lucros em cada período e os porquês:

Em qualquer lugar dessa região, os seringueiros empregam suas muitas horas vagas durante o período das chuvas, na colheita da castanha-do-pará selvagem. Pouco se falou sobre a borracha. Reclamou-se um pouco o preço vil garantido pelos governos brasileiros e bolivianos, (p. 24).

Seguindo sua viagem, Caspar, estonteantemente, ficou impressionado com a beleza da floresta amazônica, com tamanha riqueza de animais e plantas que cresciam às margens do rio Guaporé. “Acham-no ainda mais belo no tempo da sêca, quando a água reflete as margens areentas e os jacarés e as tartarugas gigantes vêm ao sol e os inúmeros pássaros aquáticos enchem as praias” (p. 25).

Toda essa admiração enchia ainda mais os olhos do suíço:

A fertilidade das margens do Mamoré e do Beni foi louvada em tôda parte. Desde os tempos imemoráveis, os rios trouxeram consigo, como o Nilo e o Egito, massas enormes de terra das montanhas e encheram uma grande bacia

com o lodo fertilíssimo. O suave Guaporé e seus afluentes, ao contrário, nascem no planalto ondulado e nas planícies de Mato Grosso, Chiquinhos e Mojos. (p. 25).

Ele chega à embocadura do Rio Branco e fica à espera (p. 28) de barco para o Seringal São Luiz do Sr. R. Ao sair do Joca, quis saber com faria para chegar ao seu destino. Amando disse que, em uma semana, um barco estaria ali para o patrão e o pessoal voltaria de canoa a remo, assim, ele levaria até dez dias para subir o rio Branco acima por causa da altura das águas.

Em Rondônia as margens do rio Branco, Caspar encontra com Amando, morador de lá e “guardião” dos seringais, e quem controlava a entrada ou a saída dali. Morava junto com sua família.

Franz Caspar, ao chegar ao rio Branco, constatou que o grande fluxo produtivo era a borracha, dominada pelos “barões da borracha”, como eram chamados os donos de seringais. A mão de obra que ali circulava era de brasileiros e de índios.

Ali Caspar teve sua experiência inicial de o que iria encontrar na selva fechada: ferroadas dos mosquitos e formigas de fogo.

Caspar observou que quem fazia todo o serviço para Armando eram dois meninos índios, que pescavam e vendiam o peixe, chegando a uma conclusão de que eles eram os que sangravam as seringueiras durante a seca. Amando diz:

— Não, não... não pode ser... respondeu; um velho pajé quer matá-lo e devorá-lo. Ele não quer mais voltar. Há ainda, porém, uns quatro ou cinco rapazes Tuparí em São Luís. Um deles, há pouco tempo, até levou os viajantes à sua tribo. (p. 28).

O diálogo ocorreu justamente por Caspar estar interessado em um dos dois índios que estavam ali, um era da tribo de Makuráp e o outro era um Tuparí. Atento por estar tão perto do que veio buscar, o suíço seguiu viagem no dia 11 de maio no timão improvisado com um boliviano (considerado *chef*) e três remadores, um peruano, um amazonense e um índio Makuráp.

Admirado com a beleza do lugar, Caspar comenta: “Os remos batiam na água num ritmo embalador, os improvisados toletes de madeira chiavam. Ora acompanhávamos a margem direita, ora a esquerda, conforme a correnteza.” (p. 29).

Ao pernoitar nas margens do rio, Caspar assustou-se com o grito de um jacaré, acreditando ser um jaguar, mas um de seus companheiros o aquietou indo atrás do bicho e dando-lhe um tiro para afugentar. Então, outro estrondo e parecia ser uma tempestade, mas o

peruano afirmou ser uma sucuri a procura de algo para comer. Essas eram peripécias vividas e narradas por Caspar que refletem seu medo de enfrentar a floresta.

Caspar continua mostrando seu deslumbramento com paisagens únicas do lugar que tinha o rio Branco, como manto:

[...] Cada curva do rio, mostrava a mesma paisagem. Gigantes da mata virgem, torreados, palmeiras esbeltas, trepadeiras, entrelaçadas a brenhas impenetráveis. Sobre nós, estrelas brilhantes. Quando saímos da mata e entramos na imensa planície, os remadores procuraram o Cruzeiro do Sul. Neste instante riscou o céu uma estrela cadente. (p. 31).

Caspar menciona a riqueza da fauna local suas piranhas, botos, pássaros, patos silvestres, palmípedes, frangos selvagens, bem como palmeiras e seringueiras. Sua viagem ao rio Branco já ia durando cinco dias. Nesse percurso, um detalhe merece destaque. É a conversa entre homens sobre as chances que um deles não tinha com uma certa mulher, já que o pai dela estava interessado a dá-la como moeda de troca. A mulher era uma índia, que foi trocada por uma arma, e levada embora. “Deu uma espingarda ao pai da Justina em troca da filha. Mas assim que o índio ganhou a arma, a filha fugiu do Velardo. Agora ele não possui nem arma e nem mulher. E o índio ri com a pança cheia. Logo oferecerá a filha a um outro bôbo.” (p. 32).

Aqui Caspar mostra que era o índio que fazia o branco de bobo, ao trocar uma filha por uma arma. A relação indígena com o branco já era de negociação e esperteza de ambos os lados.

Isso remete que os índios, já no trajeto de Caspar, que era bem antes do depoimento em questão do índio acima, já sabiam as tramoias e trambicás do homem branco, procurando fazer o mesmo com esperteza ou a dita “malandragem”, como é visto esse comportamento atualmente.

Seguindo pela viagem do suíço, no quinto dia, eles atracam em Morro Pelado, um lugar que tinha três ranchos sobre estacas, índios como operários nos seringais. Alfredo era índio do rio Mequens ou Corumbiara, mas aprendeu em Guajará o ofício de carpinteiro, era “caboclo civilizado” — como ele mesmo disse. Alfredo era o chefe de Morro Pelado, mas ainda sim servia a um patrão dono do seringal.

Em sua casa havia objetos típicos da região, especificamente dos índios, como expõe Caspar:

Numa barafunda estava na cozinha, caídos, dependurados ou em pé, arcos, flechas, espingardas, roupas em andrajos, balaios, penas de pássaros, latas vazias de todos os tamanhos, cabaças, couro de porco, uma pele de onça, potes e tigelas de barro, pratos de fôlha esmaltada importados, carne fresca e sêca, sobre as quais as môtscas voejavam, mandioca, mamão, banana, um monte de

amendoim, sapatos de borracha, um urinol amolgado, cacas de ôvo e escamas de peixe, uma velha mala de mão, um balde, garrafas opacas de óleo. (p. 33-34).

Depois de passarem todo o domingo lá e a noite, na segunda, partiram de Morro Pelado e seguiram rio Branco acima, mas, antes de prosseguir, atracou em Morro Pelado uma *ubá* (barco) e um monóxilo (barco de uma só peça de madeira). Nele avistou-se um grupo de viajantes, um jornalista, sua mulher, dois companheiros e um índio que o tomaram com guia. O outro barco que vinha com esse monóxilo, tinha trinta pessoas, índios da Tribo Tuparí, conscientes de que estavam ali para trabalhar em São Luís, e já tinham conhecimento que outro “doutor” pensava em visitar a tribo.

Seguindo-se a viagem, passavam sempre por casas de seringueiros que moravam à margem do rio Branco e, na tarde do dia 21 de maio — dez dias, como Armando tinha dito — chegaram ao seu destino, a casa de Administração de São Luís de todo o seringal do rio Branco.

Ali Caspar teria toda sua direção e programação do objetivo da viagem, bem como o primeiro contato com os Tuparí, ou os ditos “selvagens”, que serão tratados no próximo tópico de “homens nus” e, assim, adentrando a cultura indígena, deixando a “civilização”.

2.5 PRIMEIRO CONTATO COM OS HOMENS NUS, DESPEDIDA DA CIVILIZAÇÃO, CHEGADA EM SÃO LUIZ

Em sua chegada à Casa de Administração do centro do Seringal, às margens do rio Branco, Caspar foi recebido pelo senhor Angele, administrador do seringal de origem alemã. Caspar relata com detalhes a estrutura do espaço em que ele se encontrava, e sobre a riqueza da imensa região de seringais, plenas de castanhas-do-pará, com rica flora e fauna, destacando-se as madeiras, joias de comércio e exploração, na época em que havia a ascensão dos seringais e a procura pela madeira e demais riquezas da Amazônia:

Um grande celeiro de primitivas paredes de pau-a-pique, teto de fôlhas de palmeira, o todo subdividido por tabiques formando dois quartos, cozinha, um canto para o escritório, depósitos de mercadorias e uma venda. O soalho era eito de troncos rachados de paxiúba que se vergavam a cada passo. O solo dos outros quartos era de terra socada. Nenhum dos aposentos era forrado e as janelas tinham uma tela contra os mosquitos. Isto era o “Barracão”, o prédio de administração da empresa de borracha do Rio Branco, um reino só de Deus sabe de quantos quilômetros quadrados, que continha uma fortuna de milhões em borracha, castanhas-do-pará, madeira de lei e plantas medicinais, cuja exploração mal havia começado. (p. 36).

Toda essa avaliação passava-se aos olhos e no pensamento de Caspar, enquanto os remadores — muito cansados, já que remaram muito — arrumavam as bagagens dele em uma parede do barrarão. Caspar ressalta o cheiro apetitoso que vinha da cozinha. A cozinheira era boliviana, descrita por Caspar como “pequena e curvilínea” e seu ajudante era um menino índio. Caspar comenta que esse menino o examinou criticamente e “continuou a descascar grandes tubérculos”, provavelmente macaxeira. O que se passava na mente do menino índio ao ver Caspar e qual o significado de o examinar criticamente? Certamente ele tinha curiosidade imensa de saber quem era Caspar, de onde vinha, o seu nome, nome do pai, nome da mãe, se era casado, se tinha filhos? O que trouxera com ele? Perguntas que costumeiramente os indígenas de pouco contato fazem aos que vêm de fora.

Caspar estava ansioso para encontrar os Tuparí e perguntou a Angele se os Tuparí ainda se encontravam ali. Angele o tranquilizou dizendo-lhe que trinta homens Tuparí ainda permaneciam no seringal e que ele, Caspar, havia, portanto, chegado em um tempo bom. Acrescentou o administrador que havia ainda muito serviço que requeria a força de trabalho desses indígenas e dos poucos brancos com que contavam.

Caspar perguntou ao administrador como se deveria tratar os Tuparí e teve como resposta que ele veria isso com os próprios olhos. Segundo o administrador, os Tuparí eram boa gente, trabalhadores, e muito importantes para dar conta do montante de trabalho necessário no seringal.

Note-se que esse mesmo atributo foi conferido por Colombo com respeito aos índios na costa assim que chegou à América. O administrador, durante essa conversa, forneceu a Caspar a importante informação que lá havia um índio Makuráp, filho de um chefe pajé muito temido, e que esse índio era uma espécie de capataz nas plantações. O administrador disse: “Precisamos de um caboclo assim para lidar com os índios. Nós não podemos com eles. [...]” (p. 37).

Quando Caspar pergunta quantos seriam os Tuparí, Angele responde que os trinta que ali estavam deveriam ser o resto da “tribo” e comenta: ele “[...] devem ter diminuído assustadoramente nos últimos anos” (p. 37). Informa a Caspar que o Sr. Regino, pai dos índios de São Luis, teria ido à Maloca dos Tuparí. Esse senhor possivelmente teria sido o único branco que teria chegado a uma das malocas Tuparí. Angele sugere que o Sr. Regino, assim como o Sr. Alfredo, seriam importantes para Caspar. O Sr. Alfredo, como informou Angele a Caspar, era um índio Makuráp, filho de um pajé muito temido e que exercia a função de capataz no seringal. Essas informações atestam a antiguidade do contato dos Makuráp com os não índios e como esses índios foram usados como capatazes dos índios Tuparí. Angele comenta: “[...]”

precisamos de um caboclo assim para lidar com os índios”; ou seja, precisava de alguém que conhecesse a cultura dos Tuparí e que pudesse, assim facilitar o domínio do branco sobre eles. É aí que Angele fala da diversidade de povos que já deviam ter trabalhado nos seringais da região — Jabuti, Wayró, Arikapú e os próprios Tuparí.

Outro motivo para o senhor Alfredo ser o capataz, era por ele ser índio Makuráp e falante de sua língua nativa, visto que essa era uma espécie de língua franca entre os indígenas do rio Branco, como informa Angele: “[...] Todos compreendem um pouco da língua Makuráp que é, por assim dizer, a língua internacional daqui. Como o inglês é no mundo. Muito poucos índios compreendem o português e, geralmente, não o sabem falar” (p. 37). Caspar pensava “Eram os Tuparí. Há semanas, meu único desejo era encontrar êstes habitantes da mata virgem. Ei-los agora diante de mim. Tudo fôra tão inesperado e autêntico que me parecia inacreditável (p. 38).

O fatídico e tão esperado ocorrido aconteceu de supetão a Caspar, o que o deixou em um misto de surpresa e tensão, na expectativa de encontrar aqueles homens que, um por um, romperam porta adentro sem anunciar sua chegada, como Caspar relata: “[...] entrou um índio nu, armado de arco e flecha. Entrou o segundo atrás dele, mais um” (p. 37) e, assim, foi a primeira vez que Caspar esteve diante dos índios Tuparí. A menção à nudez é recorrente no discurso de Caspar, como se ela estivesse atrelada ao inusitado, ao selvagem, ao nunca antes visto.

Caspar relata que “um homem atarracado” chegou-se a ele, e o olhou dentro dos olhos, bateu com a palma da mão no peito e falou “em um português quase incompreensível: “— Aqui capitão!” (p. 37). Esse índio, que havia entrado primeiro, em seguida, pôs a mão sobre o peito de Caspar e perguntou: “— Aqui?”. Caspar relata que respondeu: “— Francisco.” e que teria ficado tão “aparvalhado como um menino nos exames escolares”. O índio tentou pronunciar seu nome, registrado por Caspar como “Prancisco, Parancisco”, mas, possivelmente, o índio teria dito Pãrāsiku, dada a fonotática da língua Tuparí e o pouco conhecimento que o índio tinha do Português. Esse índio lhe pedira tabaco, e como Caspar havia sido prevenido pelo bispo da prelazia de Guajará, havia providenciado a encomenda. Depois de distribuir o tabaco aos índios e de estes terem acendido seus cigarros, Caspar assume ter levado um susto nesse primeiro contato, quando diz: “Recuperei-me do primeiro susto. Os rapazes nem pouco me assustaram com sua entrada intempestiva” (p. 38).

O capitão — como ele mesmo denominara anteriormente, aponta para as malas e pede tabaco (cigarro ou fumo), o que Caspar, saindo de seu torpor de susto, apronta-se a procurar e entrega aos índios. Eles tomam o fumo, enrolam como um funil, acendem e começam a tragar

a substância, todos felizes, indo até envolver os ombros do doutor — como Angele referira Caspar a eles — com sorrisos e felicidades recebendo um “— Aqui bom, Totô bom!” (p. 38).

Muito interessante é o comentário de Caspar sobre a curiosidade dos indígenas: “Alguns miravam as minhas coisas que estavam em parte abertas no chão e sobre as cadeiras, com uma curiosidade sem disfarce” (p. 39). Sim, por que disfarçar tamanha curiosidade com as coisas que trazia o estrangeiro? Segundo Caspar, os Tuparí se aproximavam dele sem medo e diziam “— Aqui bom! Totô bom!”. Para Caspar os indígenas estariam constatando que ele era um homem bom. Mas assim, sem conhecê-lo? Possivelmente esse bom não se referia à pessoa, mas ao tabaco doado e ao que ele traria a mais com ele. Seria também com a doação do tabaco e com o montante de caixas e maletas que certamente guardavam outros bens de interesse para os indígenas, uma sorte de boas-vindas.

Caspar, diferentemente dos Tuparí, disfarçava a sua curiosidade: “olhava discretamente para aquelas figuras singulares. Eram perto de 20 índios, alguns jovens ainda, outros já traziam fios brancos no queixo.” (p. 39). Caspar comenta sobre a indumentária Tuparí destacando que o único a usar calças era o Alfredo, o capataz Makuráp:

Os outros estavam nus, só com uma fôlha amarela que lhes cobria o pênis. Tinham furado o nariz, lábios e lóbulos das orelhas. Através do orifício do septo nasal traziam um canudo da grossura de um lápis, ou um bastãozinho colorido que quase lhes tapava as fossas nasais, tornando-as mais abertas. Espetavam nos lábios pedacinhos de pau finos, longos como metade de um fósforo, ou então espetavam dois espinhos de porco-espinho. Nas orelhas ostentavam brincos bonitos de pedacinhos de madrepérola e contas de vidro. Alguns tinham à cintura um cinturão de pequenas contas negras. Todos, porém, tinham o corpo pintado, de alto a baixo, com pintas de riscos prestos ondulados. Alguns traziam também o rosto pintado, só que os riscos eram feitos de maneira mais artística. O cabelo era escorrido e quase prêto. Os homens repartiam-no no meio e alguns apresentavam uma espécie de penteado pônei. Não vi em nenhum dêles sombra de sobrancelhas, barba ou qualquer outro cabelo no corpo. (p. 39).

Com intento de distraí-los, Caspar ligou o rádio, que surtiu um bom efeito, pois, ao ouvirem a música que tocava em espanhol, os Tuparí se puseram a dançar animada e compassadamente. O visitante os admirava em cada detalhe, sem deixar passar nenhum movimento.

Caspar, encontrando-se sozinho, ligou sua lâmpada de querosene e se pôs a pensar o que o aguardava dentro da mata virgem desconhecida, sobre o que acabara de acontecer, sobre o que ele encontraria e tudo mais a respeito de sua decisão de viver um tempo com os Tuparí.

Anoitecendo mais, Angele o chama para irem a outro acampamento e, durante a caminhada, comenta:

— Precisamos manter os índios separados dos civilizados. Eles não têm a menor ideia de que cambada má são os chamados civilizados. Houvesse aqui sòmente índios, o trabalho seria outro. Êstes caboclos são a melhor gente do mundo, enquanto não entram em contato com algum malandro branco ou prêto. (p. 40).

Vê-se aqui como os indígenas eram mantidos dentro dos seringais, trabalhando como escravos para receber em troca, ínfimos bens, como veremos adiante. Mantendo-os longe dos não indígenas, não seriam influenciados a reivindicarem a paga justa pelo trabalho, aprenderiam que estavam sendo escravizados sem correntes.

Angele e Caspar saíram à procura de Alfredo, índio nativo dali. Chegando à aldeia do Alfredo, encontra, acorados, os Tuparí. Caspar relata que subiram os degraus de uma cabana e perguntaram por Alfredo, e “[...] uma moça ergueu-se na semi-obscuridade. Uma criança que mais parecia um macaquinho, lhe sugava o peito” (p. 40).

Aqui, certamente depois de vivenciar seis meses junto aos Tuparí, constatara a adoção de filhotes de macacos pelas mulheres Tuparí, que os amamentam como a seus próprios filhotes.

Caspar observa que o administrador, Angele, refere-se à moça, como “índia pura”, mas que não quer mais sê-lo, e continua:

[...] agora é uma “civilizada”, seu marido, o Alfredo, também pensa do mesmo modo. Ambos cortam o cabelo curto e o repartem do lado. Querem vestir-se com as melhores fazendas, tomar o seu cafezinho umas tantas vêzes por dia como os senhores de Guajará e ficam sentidos quando alguém se refere ao seu passado índio. Seus pais viviam ainda como selvagens. (p. 41).

Caspar descreve Alfredo como assemelhado “perfeitamente, aos milhares de habitantes das aldeias tropicais” e que ninguém poderia tomá-lo por filho de um chefe temido.

Caspar ressalta que ele não é doutor, mas Angele responde-lhe que “Todos aqueles que percorrem a mata virgem, para fins de estudo, ou por qualquer outro motivo incompreensível, são chamados de doutor.

Caspar conhece o mineiro Regino, mateiro, casado com uma índia, que Caspar não identifica sua etnia (é como se não fosse importante a origem da esposa de Regino). Caspar ressalta que ele se tornara indispensável no seringal São Luís, por ser amigo dos índios, tido como pai deles, embora não falasse a sua língua. Caspar pergunta a Regino sobre a possibilidade de ir sozinho aos Tuparí e ele responde:

Há alguns anos estive lá com um caboclo e eles me receberam cordialmente. Mataram algumas galinhas e um pato para mim. No mais, possuem grandes plantações de milho, aipim, cará, amendoim e também bananas. Não se passa fome. Levei comigo café e açúcar também. É que não bebo chicha e não como as porcarias dos índios. Lagartos, besouros, carne de macaco e cobras, que nojo! Não precisamos comer vermes se não quisermos, continuou o Sr. Regino. Os Tuparí sabem que temos hábitos diferentes. Já receberam mais de uma vez visitas de brancos. (CASPAR, 1959, p. 43).

Aqui fica claro que muitos “brancos” já haviam visitado os Tuparí e que estes já conheciam pelo menos alguns dos costumes dos estrangeiros. Fica também claro que, mesmo mateiro e amigo dos índios, sentem nojo deles, do que comem, inclusive da carne de macaco.

Importante também é a informação dada por Regino dos brancos que já haviam visitado os Tuparí. Primeiro um empregado do barracão, este teria sido o primeiro a conhecê-los. Depois foi um alemão explorador, que teria ido com uma turma de caboclos e índios “semi-selvagens” aos Tuparí e que havia trazido certa vez uma tropa deles. Regino informa também que os Tuparí eram temidos, conhecidos como canibais, mas como precisavam deles para o trabalho, pois os demais indígenas morriam com muita facilidade e que a tosse não deixara quase ninguém vivo.

Em seguida, Caspar conhece Pedro, um senhor referido por Regino como “negro”. Caspar viu pela primeira vez como se faz farinha, aprendeu com Pedro, a diferença entre mandioca braba e macaxeira, que esta se chamava aipim do sul e que era yuca, na Bolívia. Aprendeu com Pedro que os Tuparí respeitavam os civilizados, embora ele não se sentisse totalmente seguro estando com Tuparí, pois achava que eles ainda comiam carne humana. Pedro havia visto certa vez em uma choça um montão de ossos que, para ele, não eram ossos nem de anta nem de queixada e que eram muito grandes para serem de macaco. Pedro disse ainda que, por precaução, dormia com sua espingarda carregada, nos braços: “Afinal de contas são selvagens. E se devoram a gente, não há quem lhes peça satisfação” (p. 44).

Pedro revela a Caspar que, mais adiante das malocas Tuparí, devem existir restos de uma tribo que é inteiramente selvagem e, mais longe ainda, há uma tribo, os Kuairu, que ainda não viu branco algum.

Caspar observa que alguns dos homens nus (Tuparí) não lhe davam atenção e que, silenciosos, balançavam-se em suas redes ou assavam raízes de aipim (aqui provavelmente foi opção do tradutor usar o termo aipim, já que, em Rondônia, usa-se o termo macaxeira) ou espigas de milho em pequenas fogueiras. Caspar decide aproximar-se de um deles, usando o que aprendera do primeiro Tuparí com quem dialogou. Disse então: “— Aqui dotô Francisco”

(identificou-se como dôtó, quiçás para dizer que não era relacionado ao comércio da seringa) perguntando: “— Aqui, como chama?”

O índio lhe respondeu: “— Ameráva”. É aí que Caspar começa a prender a língua, perguntando palavras e anotando em seu caderno. Caspar começa a perguntar pelos nomes de partes do corpo, iniciando com a cabeça:

Vápaba... Vápaba	‘cabeça’
Vapába-hab	‘pelo da cabeça’
Vamsi	‘nariz’
Vepa	‘olho’

Caspar informa que continuou até os dedos dos pés com as unhas. Ao tirar o pente do bolso, o Tuparí pegou o pente e pôs-se a pentear. Caspar observa que o índio “demorou um tempão na operação”, pois era muito minucioso. Entretanto, para Caspar, ao tempo gasto no pentear, devia-se ao tempo largo em que o Tuparí não de penteara e que o índio queria recuperar o tempo perdido. Aqui constata-se que Caspar faz deduções subjetivas, mesmo depois de ter vivido seus anos com os Tuparí. Os índios sempre tiveram pente e sempre se penteiam, não às pressas, mas como um ritual, pausado, pois tudo tem que ser próximo à perfeição.

O índio levantou a mão ligeiramente aberta em forma de concha diante de sua própria face e disse a Caspar: “— Toab makã”, e, ao devolver o pente a Caspar, disse: “— Ampae...”. Caspar ressalta que foi aí que aprendeu as primeiras palavras do Tuparí.

Depois de alguns dias, Caspar presencia uma cena intrigante. Ouviu o administrador gritar: “Não, não” e, ao levantar-se, viu a casa tomada de índios nus. Pensou: um assalto? Mas não achou muito provável. (Como os Tuparí promoveriam um assalto?). Ocorria que os Tuparí estavam com suas redes e demais pertences prontos para partir. Um dos jovens Tuparí, Curumi, que conhecia melhor o português dizia: “— Não, trabalhar, não... Tuparí embora... para maloca... aqui ruim, ter fome”, argumentava atabalhoadamente (aqui novamente um uso linguístico estranho. O Tuparí, ao contrário sabia muito bem o que dizia e porque dizia).

Regino tentava defender o tratamento que recebiam, mas os Tuparí estavam seguros que não eram nem bem pagos nem bem alimentados. Depois de um acordo, parte dos índios partiu e parte deles ficou. Caspar deixou para seguir o segundo grupo de Tuparí.

Caspar tenta conquistar Curumi para que este lhe servisse de intérprete, mas o índio continuava arisco. Caspar menciona o nome do cacique Waitó e de outro Tuparí, o Kuarumé. Entre eles, enriquecia seu conhecimento da língua dos Tuparí, observa:

Dia a dia, enriquecia meus conhecimentos da língua Tuparí. Diariamente, acocorava-me com os índios em suas choças, repartia fumo entre êles e quebrávamos juntos castanhas-do-pará. Os jovens se tornavam cada vez mais confiantes e os mais velhos me tratavam com benevolência meio paternal. (p. 49).

Ocorreu um problema para Caspar: sua máquina fotográfica Leica quebrara-se, mas Angele propõe que ele não adie sua ida aos Tuparí, propondo enviar a máquina para conserto em La Paz.

Diante de todo esse processo, em sua última noite no acampamento central dos seringais, Caspar foi convidado para uma festa no Jabiru, um dos últimos Aruá (atualmente há apenas um ou dois dos últimos falantes dessa língua, da família Mondé, tronco Tupí). Regino informa a Caspar que a metade deles teria sido devorada pelos Tuparí, quase desaparecendo. Regino informou que, no Jabiru, apesar de participarem da festa pessoas de diferentes grupos, lá só se falava o Makuráp. É a segunda vez no livro que o Makuráp é apresentado como língua franca, usada na comunicação entre povos de diferentes línguas.

Regino explicou que eles conversam apenas na língua Makuráp, pois assim todos entendem. Muitos índios Makuráp se casaram com índios ou índias Jabuti e vice-versa. Isto auxilia no entendimento da cultura e da linguagem, bem como a convivência pela floresta e a busca pelos índios para o trabalho nos seringais.

Regino explicou a Caspar que, em dias de festas, “Onde há chicha, esquecem-se de todos os receios e inimizades. Seria um desafio não aceitar o convite para uma festa. Finalmente, nem sempre alguém é envenenado” (p. 50).

Caspar descreve assim os indígenas presentes na festa do Jabiru:

Todos trajavam camisa e calça e traziam à cabeça cocares de penas de côes variadas, ou coroas de palha e palmeira. As mulheres se agachavam no chão, ou lado dos maridos, ou conversavam, de pé, em pequenos grupos. Quase tôdas traziam crianças nos braços, ou numa faixa de casca de árvore caindo do ombro direito até o quadril esquerdo. Esta faixa prendia a criança a cavalo à anca da mãe que, desta maneira, carregava o filho, sem se cansar. (p. 51).

Muito interessante é sua observação sobre Alfredo, o filho do cacique, capataz, que se dizia civilizado, mas que, na festa, usava um cocar imenso que fazia sombra a todos os outros, como diz Caspar: “uma verdadeira maravilha de penas de cegonha rosada, de papagaio e

tucano”. Além dele, Caspar observa que sua mulher também se transformara em índia, tendo riscos pretos ondulados nas pernas e braços e o rosto vermelho. e seu filhinho com riscos pretos da cabecinha aos pés, explica Caspar.

Caspar observa que os Tuparí se mantinham afastados dos demais e comenta: “como se envergonhados de sua mísera nudez”. Possivelmente um grande equívoco de Caspar, pois é natural em encontros durante rituais e outras situações coletivas de cada etnia ocupar lugar específico seu.

Tudo era farto e grandioso, todos comiam e se alimentavam, somente os Tuparí que ainda permaneciam quietos em seus lugares escorados nos arcos e flechas e alguns traziam bordões nas mãos. No entanto, quando a música começou, tocada pelos índios locais ao som dos bambus afinados o dia todo, todo mundo dançou em um mesmo compasso, como se não houvesse mais diferença entre nenhum deles.

Caspar tenta descrever a coreografia:

Músicos e dançarinos, ao compasso da música, começaram a marchar para adiante e para trás: três passos para frente em direção à vara e três passos para trás. Depois dos três passos para frente batiam o pé direito no chão, com força. Sempre os mesmos passos [...] Lentamente, a roda se movimentava em círculo. Ora o anel se fechava, ora parecia se desfazer, num ritmo fascinante [...] Afinal os músicos se cansaram e terminaram numa cadência característica. HUUUUUUUUUH bramiam todos juntos e serviram-lhes chicha novamente. Músicos e dançarinos beberam... A dança recomeçou. As mulheres, até agora, só haviam observado os dançarinos com olhos atentos. Então penduraram os seus pequerruchos de lado e foram dançar também. (p. 53).

Os Tuparí, até então, mantinham-se afastados, mas, depois de beberem chicha oferecida por um ou outro Aruá ou Makurap, caíram na dança. Caspar observa que: “Seus corpos nus, no ritmo rápido, para frente e para trás, emprestavam ao quadro da festa um aspecto ainda mais selvagem e primitivo. Os velhos, porém, continuaram em pé.” (p. 53).

Caspar observa que as três semanas passadas em São Luís lhe deram uma ideia do que encontraria nos Tuparí. Volta a mencionar que os Tuparí haviam visto o branco vinte anos antes, e que ainda trabalhavam com machado de pedra, não conheciam o ferro, o vidro e não sabiam o que os brancos queriam deles. Observa ainda que “[...] outros trabalhadores índios, os Makuráp, Jabuti, Aruá, e que mais eram chamados, na sua maioria tornaram-se servos dos civilizados” (p. 54).

Sobre os Tuparí, observou que: “Capinavam uma plantação de mandioca sufocada pelo mato, com velhos facões e enxadas. Queixavam-se de fome, dos mosquitos que não os

deixavam dormir à noite e relatavam-me sem cansar o quanto, ao contrário a vida era boa em sua casa.” (p. 53).

É como se Caspar estivesse se indagando sobre as razões que levavam os Tuparí a esse trabalho escravo, que recebiam tão pouco em pagamento. Assim, naquela situação, consoante Caspar, os Tuparí ficaram extremamente tristes por terem trabalhado por três meses no São Luís e por terem recebido “minguado pagamento”. Caspar relata sua aflição com isso, pois não tinha certeza se os Tuparí carregariam todas as suas bagagens. Mas Angele cedeu quatro burros para que transportassem a sua bagagem, o que resolveu o seu problema.

2.6 FRANZ CASPAR E SUA VIAGEM PARA OS TUPARÍ, ATRAVÉS DA FLORESTA VIRGEM

Após sair da casa de Regino com os burros e suas malas e os índios, se reuniram a eles dois seringueiros brasileiros descritos por Caspar como “de rostos doentios”. Estes dois seringueiros perguntaram a Caspar se ele não tinha medo dos Tuparí? Caspar teria respondido que os Tuparí eram gente boa e que nada haviam feito contra os visitantes que o antecederam.

Os seringueiros expressaram suas desconfianças com respeito aos Tuparí: “Nunca se sabe o que pode acontecer quando se está com os índios”. E ainda o amedrontaram dizendo “Quando se vai em grupo de três ou mais pessoas, eles têm mais respeito. Mas tão só... darão cabo do Senhor num instante” (p. 57).

Um dos seringueiros, que nunca havia estado em uma maloca dos Tuparí, informa do que ouvira de um colega que havia muitas mulheres entre os Tuparí e que assim que Caspar chegasse lá, logo o Capitão lhe daria uma delas. Caspar acreditou que essa informação lhe teria sido dada soando com uma certa dose de inveja, considerando a solitária vida de seringueiros nas colocações, muitos deles vindos do Nordeste do Brasil, tendo deixado em suas terras, suas respectivas famílias. O seringueiro, tomando como verdade o que ouvira, adverte Caspar sobre as muitas armadilhas que ele poderia encontrar, relacionadas a flechas envenenadas, feitiços, bebidas envenenadas, entre outros. Essa era a visão que se tinha dos Tuparí, os índios que ainda viviam nus e com os quais já mantinham contato.

Caspar faz uma breve mais importante leitura do domínio dos poderosos seringalistas e dos meios que usavam para dominar como barões e seu regime escravocrata:

Os poderosos do Amazonas, não há muito tempo, tinham uma guarda pessoal, cujos componentes se chamavam “capangas”. Sem esta polícia particular era impossível manter em segurança no acampamento, as mercadorias, o dinheiro e a mulher [...] Os barões da borracha, procuravam, entre seus empregados, os

homens mais intrépidos e melhores atiradores [...] Nomeavam-nos protetores do barracão e de seus bens e sua pessoa. (p. 59).

Caspar falou das limpezas secretas, em que vizinhos concorrentes ou seringueiros que cobravam sua paga eram eliminados. Assim era a política no Seringal São Luís, onde trabalhavam indígenas da região, relata Caspar (p. 59-60).

O capataz de São Luís havia contado a Caspar que André havia tido, certa vez, uma desavença com o Severino e que o administrador do seringal queria o André vivo ou morto. Ele disse a Alfredo que, se André não viesse espontaneamente, era para matá-lo e trazer a sua cabeça. Alfredo prontificou-se a ajudar a encontrar André, mas não a matá-lo, pois André era seu amigo. O administrador ficou furioso e berrou dizendo que ele, Alfredo, iria de uma forma ou de outra. Essa busca terminou com a morte do Severino, sua mulher, nove mortos ao todo.

Caspar tem, em seguida, seu primeiro contato com os homens nus. Ao chegar à casa de André, avistou um índio nu sentado ao fundo em um banquinho, era o André, indicara um índio. No interior da maloca avistou também três mulheres, uma que se balançava na rede com uma criança, e outras duas estavam de cócoras perto do fogão. Caspar, ao saudar André, este lhe deu a mão, mas sem palavras. André se levanta, se retira da cena e retorna vestindo uma calça. Só então inicia diálogo com Caspar, que logo lhe pergunta se havia com ele espelhos para as esposas, linha, agulha, fumo e outros objetos. Caspar passa a descrever todo o cenário e seus personagens: um índio vestido entra na choça, depois outro índio, com apenas uma folha no pênis; uma mulher nua com seu filhinho agachou-se diante de Caspar. O índio pajé inicia sessão de cura da criança, filho de André. Caspar descreve seus gestos como esquisitos: “Levantava ambos os braços para o ar, passava as mãos sobre a criança, depois sobre seu próprio corpo, soprava e fungava e chupava o corpo do pequeno paciente...” (p. 65).

Caspar, ao perguntar a André sobre umas ervas penduradas à porta, tem como resposta que era veneno, que os Jabuti haviam dado para ele beber com chicha, para matá-lo, sugerindo questões de feitiçaria entre Makuráp e Jabutí.

A noite caíra e toda a refeição fôra posta a mesa. Com carne assada, espigas de milho, mamões, tudo da plantação de André. Caspar não se aventurou a comer as larvas que o índio colocara em seu prato — mesmo estando vivas — o que fez com que fosse trocado por um pernil de porco. E, assim, emendaram-se refeição e conversas.

Ao seguir viagem rumo aos homens nus, já acompanhado de parte deles, Caspar entra em um torpor de reflexão sobre seu futuro enigmático, em busca de um mundo desconhecido,

sem data de término e sem saber como seria sua vida ao encontrar o restante do grupo de homens nus:

Dali penetramos em uma picada quase invisível, pelas selvas a dentro. Senti ter penetrado num mundo novo, com uma sensação de felicidade, mas também de angústia. Pela primeira vez na vida ia, realmente, ao encontro do desconhecido. Não sabia se, como, nem quando regressaria. [...] E a solidão! Diante de mim, longos meses — não sabia quantos — que deveria passar solitário, no meio de índios nus. É verdade que enchera muitas páginas do meu caderninho com palavras do linguajar estranho. Mas ainda sim faltava muito para eu me entender-me com êles. (p. 69).

Ao pararem para o descanso da noite, os Tuparí já estavam com fome. Curumi — filho do Tuxaua — informa que não tem nada para comer, e pede farinha para fazer um chibé com farinha e açúcar. Caspar providenciou a farinha e procurou fatias de banana seca e milho torrado. Observa em seu relato que um índio, “com seus dentes fortes” quebrava castanha-do-pará. Ao deitar-se em sua rede, um dos Tuparí que estava deitado em uma rede ao lado de Caspar, indagou-lhe: “— Soldado ne-en?” Caspar anotou a pergunta que só mais tarde veio a entender o seu significado: “— Você é soldado?”.

No dia seguinte, quando Caspar se levanta, os índios já estavam de pé, e ouve deles a ordem: “— Oka kiora! Waitó heged toge!”, que significa: “— Vamos embora! A maloca de Waitó ainda está longe” (p. 71).

Ao seguir pela fila indiana, Caspar atentou-se em ficar no meio dela, pois lembrara do aviso de nem ir na frente e nem no meio, pois poderia se perder deles. À frente, viram um macaco-preto, que tinha um filhote agarrado: “— É mulher”, falou Curumi. Caspar observa que o Tuparí tem uma só palavra para mulher e fêmea.

Aqui Caspar explica como os Tuparí em suas andanças preparam macaco para alimento:

Dois índios cataram fôlhas de palmeira sêca. Penduraram os macacos de ventre para baixo, numa árvore nova que curvaram até o chão para tal fim. Dispuseram as fôlhas secas em camadas sobre os macacos e atearam-lhes fogo. As chamas ergueram-se e chamuscaram o comprido pêlo negro dos animais. (p. 71).

Caspar também descreve a cena angustiante de um filhote de macaco agarrado a sua mãe sendo assada, buscando proteção, mas sendo queimado com ela:

Correu-me um frio pela espinha — de entre a fumaça, ouviu-se um grito de dor e gemidos angustiados. Os índios riram e olharam alegres para as chamas. Um macaquinho agarrava-se ao corpo da mãe, procurando desesperado o auxílio da morta. A macaca, porém, permanecia e imóvel sôbre as brasas. Seu rosto, ao calor, se repuxava numa careta medonha. O macaquinho parou de chorar. Agarrava-se, ainda, ao corpo da mãe, como a procura de proteção, mas

não mais se movia. O calor e a fumaça, finalmente haviam-no asfixiado. (p. 71-72).

Trilhavam caminhos altos e baixos, riachos e trieiros, às vezes, paravam para descansar, colocavam as mãos na cabeça por causa da dor do peso, outros utilizavam a ponta da flecha ou do facão para retirar os espinhos, outros tiravam os carrapatos do corpo. Reclamavam do peso que carregavam (“Potsie!”, “pesado”).

Chegaram a uma maloca. Curumi explicou ser de Tomás Antônio, cacique do primeiro grupo de Jabuti, o mesmo grupo de tentou envenenar o bispo da Missão de Guajará, a fim de poupar presentes de retribuição pela espingarda que recebera.

Caspar relata que entraram pela porta abaixo “meio encoberta por folhas de palmeira”.

Observa que, a princípio, nada vira no aposento sem janelas (p. 72-73).

André já havia informado Caspar que Tomás Antônio estava doente. Este, ao ver Caspar, foi logo perguntando se ele era doutor. Caspar relata que Tomás Antônio “Com gesto decidido, me desafiava para mostrar minha arte de curar”. Caspar imaginou que Tomás lhe estivesse pedindo para fazer o ritual de pajelança que havia visto em casa de André (Caspar refere-se ao ritual como “uma cerimônia de cura de feiticeiro” e, acreditando nisso, diz que “Devia executar sobre o doente os mesmos passes, sopros, fungadas, cusparadas, movimento com de braços e sucções no membro doente” (p. 73). Caspar menciona que deu ao doente aspirina e atebрина, mas que o doente menosprezou sua doação, dizendo-lhe que os ingeriria no dia seguinte. Para Caspar, configurava-se o desejo do doente de ser curado por meio da pajelança tradicional.

Ao cair da noite, Caspar teve uma surpresa. Tadjuru, um dos seus companheiros de viagem, descrito como “velho barrigudo”, revelou-se ser um pajé e fazia um ritual de cura em uma anciã que ali estava gélida.

Caspar descreve a índia: “Diante dele, perto do fogo branco, estava acorada uma índia muito velha, engelhada, que eu ainda não havia visto”. Continua a descrição dizendo: “com a cabeça resignadamente curvada, olhava imóvel o chão” e “Suas mamas morenas, pendiam como sacos de couro enrugado e vazios, sobre as costelas magras. A anciã gemia de fazer até as pedras chorarem” (p. 74).

Na descrição do ritual de cura da senhora, Caspar relata que ele passava as mãos nela, e as levavam para cima, como se retirasse algo do corpo dela. Esse ritual levou meia hora, Tadjuru sugou o pescoço da anciã e cuspiu o mal que dele retirara, para fora.

Ao deixar a maloca, Caspar teve a percepção de não se despedir do cacique doente “[...] Só então reparei que, também ao chegarmos, os Tuparí não haviam saudado o dono da casa. Os

doentes não pareciam existir para os visitantes, fossem êles da mais alta categoria. Talvez, os sãos temessem o mau espírito que traz as doenças (p. 75).

Seguindo pelas brenhas da mata virgem, deram de encontro com maloca do índio Maracuti, que, no momento, estava vazia. Caspar a descreve como sendo menor que as demais que vira, mas com a mesma forma. Depararam-se com um velho que mexeu na panela de Chicha e observou que os Tuparí estavam desejosos de tomar um pouco da chicha, pois estavam sedentos. Caspar, ao relatar que um dos índios lhe dissera “— Oka!” “— Vamos”, nos informa que podia responder a esse tipo de comando em Tuparí mesmo: “— Oka wego!” “— Vamos!” (p. 77).

Ao saírem das terras de Maracuti, chegaram à choça de Tucumimi. Havia mais índios ali do que nas outras choças; os jarros estavam cheios de chicha e havia uma anta assando. Era uma oportunidade boa de passar a noite. E assim fizeram. Caspar nessa situação notou algo: “Eu teria gostado de travar amizade com o dono da casa. Mas, a nossa palestra era difícil. Cada dia, afastávamo-nos mais da civilização e o português, mesmo estropiado, tornava-se cada vez mais raro.” (p. 78).

Caspar resolveu prestar atenção em como os índios sofriam o processo de adaptação aos brancos, então, se pudesse entender como eles faziam entre si, talvez pudesse usar essa mesma técnica com os Tuparí. Em uma roda de conversa ele escutava os índios cochicharem uns para os outros: “— Jabuti no prego, Jabuti não presta”. Somente Kuarumé conversava com Tababá, o dono da casa. Ele falava Tuparí e o outro Jabuti. Mas entendia boa parte do que o velho falava. E quando não entendia, repetia a fim de saber a pronúncia, para, assim, reproduzi-la mais tarde. Era assim que eles aprendiam a língua, pelo processo de repetição e familiarização com os objetos ou ações.

Saíram cedo para mata novamente, levando consigo presentes de Tababá: milho torrado, aipim cozido, coração, pedaços de carne de anta e um enorme mamão. Seguindo a trilha chegaram à maloca de Arikapu. Ali Caspar percebeu outra forma de cultura. Ninguém os serviu o que beber ou o que fumar, nem o que comer. Assim, nesse intento Curimi explicou a ele que, naquela situação, o chefe Kuarumé falou bravo, mas não era ele quem estava bravo, eram os Arikapu que, por não terem recebidos de forma honrosa, foram desrespeitosos com eles, e por isso, intentava-se se os Arikapu estavam bravos com os Tuparí.

Em sua partida, recebera de presentes arcos e flechas para recepção nada calorosa e seguiram viagem. Passaram por malocas queimadas, plantações abandonadas, seguiam perto do curso do rio Branco, mataram cinco macacos para a refeição e, mais à frente, ergueram-se

as redes. Caspar quis saber se chegariam depois de amanhã na tribo: “— Eréd-edenô-kiego. Depois de amanhã chagaremos em casa?” (p. 81). A resposta foi um “não”, “Não depois de amanhã... amanhã” (p. 81).

Pararam em um riacho e se limparam, pentearam e se arrumaram, chegariam em casa limpos e organizados, Caspar fez o mesmo.

CAPÍTULO III: OS TUPARÍ: ENTRE FATOS E RELATOS, O MUNDO QUE CONSTRUÍ

Antigamente, a terra não era povoada e no céu não havia nenhum Kiad-pod. Havia somente um grande bloco de pedra, lindo, liso e brilhante. Esse bloco era, porém, uma mulher. Um dia abriu-se ao meio e, entre torrentes de sangue, deu à luz um homem. (CASPAR, 1958, p. 211).

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste terceiro capítulo, focalizamos os Tuparí sob a visão caspariana. Em seus relatos, o pesquisador retrata, dia após dia, aqueles a quem ele se refere como “selvagens”, perpassando com sua linguagem a sua relação para com o outro, e vice-versa, que revela a forma dos Tuparí sob sua ótica. Dividimos o presente capítulo em cinco sessões, organizadas por tópicos.

A primeira sessão trata da chegada de Caspar nos Tuparí. A segunda sessão trata dos Tuparí, suas relações com as aldeias vizinhas, suas instalações perto do rio Branco, suas histórias, memórias e suas origens míticas. A terceira sessão trata, na perspectiva de Caspar, o que é a família Tuparí, o convívio com o chefe e os pajés, as esposas e os filhos, as choças, sua cultura da chicha, canto e dança, as histórias que se relacionam às suas origens, sua religião e como esta é trabalhada pelos pajés e pelo povo, o cultivo das plantas comestíveis, a culinária nativa e a prática da caça. A quarta sessão focaliza o matrimônio dos Tuparí, a relação com o outro, as relações interpessoais. Na quinta sessão, focalizaremos o como Caspar descreve os ciclos do nascimento, vida e morte e para onde vão os espíritos dos que se foram/vão. Finalmente, na sexta sessão, discutimos as relações de troca na cultura Tuparí, o significado do dinheiro nas suas relações com o branco e com a natureza.

3.2 CHEGADA À ALDEIA TUPARÍ — A RECEPÇÃO

Durante a viagem mata adentro junto com os índios Tuparí, Caspar enchia-se de questionamentos sobre como seria recebido, como se comunicaria, como viveria, quanto tempo viveria entre eles, como reagiria e o que fariam com ele. Caspar se preocupava como deveria se comportar no seu relacionamento com os Tuparí. Indagava-se como seria o contato com os ditos “selvagens”, quando recebiam um homem branco sozinho, que queria apenas estudar seus costumes e seu estilo de vida, sem interferir drasticamente neles. Mas a recepção foi tranquila, e Caspar relata que sua chegada fora olhada com indiferença, visto que os Tuparí, já saudosos dos seus que chegavam, não deram importância ao estrangeiro. Levaram-no para a casa de

Waitó, o severo Waitó, enquanto Caspar pressupunha escolher entre a casa deste e a casa do Kuarumé cacique da casa menor, pois, na casa deste, havia também o filho, Kurumí, a quem Caspar pensava poder tornar-se seu intérprete. Caspar confessa seu desapontamento de ter sido quase que ignorado pelos Tuparí, decerto esperava que os indígenas o cercassem curiosos e ansiosos por saber quem ele era. Sentia-se mesmo desapontado por não despertar a “mínima atenção nessa gente” (p. 84).

Caspar descreve a casa comunal de Waitó como circular, “abobadado, quase hemisfericamente”, que lhe lembrava um circo, tendo ao centro um poste cuja extremidade superior “se perdia na escuridão da abóbora”.

Erguiam-se de todos os lados paus arqueados, cortados de troncos finos de árvore, com uma das pontas enterradas no solo, e a outra ponta convergindo para o ponto vertical da cúpula, ali se unindo com a extremidade do poste central. Numa certa altura, à volta da circunferência do telhado-parede havia travessas horizontais, firmadas por diversos esteios fincados obliquamente no chão e que tinham a finalidade de escorar esta estranha abóboda na forma desejada da cúpula. (p. 84).

Caspar preocupou-se com as lacunas no teto da casa e se perguntou: “Como esta habitação poderia aguentar os longos meses de chuva e como poderia conservar seus moradores secos?” (p. 84). Mas sentia fome e relata a existência de uns 20 cântaros de chicha, alinhados em círculo em torno do poste central da casa. O primeiro Tuparí a dar-lhe palavra foi um senhor de idade que, ao acocorar-se junto a ele lhe perguntou em sua língua

“— Etsa-ne-en?” Caspar depois realiza de que esta é a saudação para quem chega e que ele traduz como “Você chegou?”. Devendo o recém-chegado responder: “— Otsa on! — Poaré” “está bem”. Caspar observa que os Tuparí lhe apertavam a mão tentando imitar os modos dos brancos.

A todo instante, Caspar se angustiava pela ausência de curiosidade dos índios a ele. Criara tantas expectativas para quando encontrasse com os ditos “selvagens”, veio tão cheio de pré-conceitos como seria, e rótulos que ele não sabia, apenas ouvira sobre aquele povo que, ao chegar ali, tudo mudara. A visão que ele tinha dos Tuparí era muito distinta do que começara a ver.

Caspar observa que o centro da casa não era habitado e que, do corredor largo que separava o círculo de chicha, dava acesso a pequenas passagens que davam acesso, por sua vez, às “alcovas dos índios”. E, na parte posterior da casa, havia galinheiros considerados de forma esquisita por Caspar que os descreve como sendo pontudos em cima. Já à direita havia um alpendre coberto pela metade (p. 86).

Caspar irritava-se com o fato de os Tuparí imitarem os modos do branco, como o fez Waitó ao vestir uma calça e um chapéu de feltro para recebê-lo. Sua preocupação maior parece ter sido a de, assim, os Tuparí estarem tratando-o como estrangeiro.

“Iria Waitó tratar-me sempre como estrangeiro? ou considerar-me-ia finalmente como um dos seus, tratando comigo como está habituado em seu mundo?” (p. 87). Depois de se alimentar em companhia de Waitó e outros índios, Caspar sai à praça e questiona: “ Para outra direção, contrária da onde havia os brancos, o que existiria? “Existiriam lá realmente tribos selvagens que ainda não sabiam dos europeus? (note-se que aqui Caspar não se refere a brasileiros ou bolivianos, mas a europeus) Ser-me-ia possível chegar até elas para novas descobertas? (p. 88).

Caspar registra mais alguns dados do Tuparí, perguntas que eles lhe fizeram: “— Kadar-nape hoowed? Apóe nape hodanna? Kirene-hare? Apo i-poadka?”.

Ao finalizar o capítulo “A recepção pelos tuparí”, Caspar descreve a cena em que já estava noite, e Curumi “ordenou autoritário” que lhes trouxesse o rádio. Ao trazer o rádio, Caspar relata que, das choças, jorravam índios e que, apertados ao redor da caixa maravilhosa, escutavam o som que dela saía, alisando-a, apalpando-a, espiavam por suas frestas e que o assaltavam com fluxo de perguntas: “— Kadar-nape hoowed?? Apóe nape hodnna? Kirene-hare? Apo i-poadka?”.

Eram perguntas na língua que Caspar ainda não dominava. A última descrição que faz nesse capítulo é sobre o seu acordar no meio da noite com uma conversa entre dois homens da qual ele registrou as duas palavras “ãrãmirã” “mulher” e “üdka” “tabaco” e “Mensi... Mensi... mensi”. Depois do término da conversa, Caspar não pôde mais dormir e descreve o cenário da maloca com morcegos voando, com som roer das baratas e com a impressão de haver uma legião de ratos vivendo na maloca. Finalmente Caspar só adormeceu quando viu um homem virar-se na sua rede, atijando fogo na fogueira extinta com um sopro forte.

3.3 O TRABALHO ADOÇA A VIDA

Neste ponto de seu texto, Caspar (p. 90), já nos Tuparí, enfrenta o que ele chama de “civildade” para povos que ele acreditava ainda serem rudimentares. Como pode ser visto na descrição de Waipó (FUNAI, 1986), havia vinte anos desde os primeiros contatos do homem branco com os Tuparí antes da chegada de Caspar.

Isso produz uma grande frustração no suíço por não terem se concretizado as suas perspectivas iniciais e ao constatar que os Tuparí tentavam cumprimentá-lo ao modo dos civilizados, como quando Waitó desejou-lhe bom dia.

[...] deu-me a mão e fêz menção de me abraçar e bater nas minhas costas. Desta vez, eu demonstrei-lhe um ar de espantado. O inteligente Waitó compreendeu imediatamente que não queria aprender dele maneiras brasileiras. Logo aprendi como se desejava bom dia em Tuparí:
— Epake-ne-em? Acordou? O outro responde: Waepakaon! Acordei. Poare! Bem bom. O primeiro sorri. Fui assim, saudado durante meses, ao me levantar pela manhã. (p. 90).

Percebe-se que a comunicação entre eles é mais do que só palavras. Waipó “percebe”, pelo espanto de Caspar, as intenções dele com relação ao seu modo de cumprimentá-lo. Há uma sintonia entre eles, mesmo falantes e providos de culturas distintas. Há uma ligação, não somente intelectual ou de curiosidade, que o faz ser diferente dos outros chamados “totores” que ali já estiveram.

Foi nesse primeiro encontro, e pela última fala de Caspar — “fui assim saudade durante meses” — que as relações entre dois povos, duas culturas, dois — e mais — seres, começaram a ser estabelecidas.

Nessa manhã, após ser saudado por Wapó, viu-o se afastar para trabalhar, trinta metros de distância de onde estavam (choça de Waipó), junto com os demais índios, desbravando um outro trecho da mata para novas plantações. Nesse tempo, ele observou como as índias se vestiam e se portavam ali, curioso pelas características que mantinham de sua cultura, divergente do dia anterior que ele pegara alguns índios cobrindo seus corpos nus, outro detalhe a ser observado, não havia mais “impressionismos” com relação a como vestir-se:

[...] As mulheres e crianças, por acaso, me lançavam olhares rápidos. Tôdas estava nuas, só com os enfeites comuns aos Tuparí: pauzinhos no nariz e nos lábios, brincos, colares, braceletes, fitas de algodão nos pulsos e nas pernas. Ouvia-se, a alguma distância, árvores sendo derrubadas. Waitó desbravava, com seu pessoal, um trecho da mata para novas plantações. (p. 90).

Nas experiências dele, observar e anotar era sua pretensão ali. No entanto, nenhum hóspede, que ficaria por muito tempo, não seria tão fraco que não pudesse ajudar no trabalho daqueles que lhe hospedavam e o alimentavam. Waitó, no terceiro dia da estadia do visitante, o chamou para trabalhar, cortar as árvores com os outros índios. Caspar desviou-se para lavar sua roupa. Não queria trabalhar, mesmo que Regino o tivesse prevenido que esse chamado viria a acontecer.

No dia seguinte, Waitó ordenou a Caspar novamente que trabalhasse. Caspar fez-se de desentendido mais uma vez, mesmo observando que Waitó ordenara de um jeito que mesmo “um surdo e mudo o teria compreendido”. Caspar comenta que queria observar até onde iria a resistência. Waitó, irritado, determinou a Iad — irmão mais novo de Waitó — que fizesse Caspar trabalhar na derrubada.

Caspar calculara que a derrubada se estendia por dois hectares e relata que trabalharam com afã na última semana. Waitó deu ao seu filho Konkwad a incumbência de levar Caspar a cortar pau pequeno. Konkwad falou: “— Oka küpora!” levando-o até um grupo de meninotes entre 8 e 14 anos aproximadamente. Konkwad, mais adiante, ordenou-lhe: “Héén pora...!” (para que cortasse uma árvore de mais ou menos 15 centímetros de diâmetros. Caspar observa que primeiro anotou o que lhe dissera Konkwad, traduzindo como “derrube esta!”

Seguindo Konkwad, ele iria cortar os paus mais finos, de até quinze centímetros, enquanto os outros ficariam com os maiores, chamado por ele de “gigantes da floresta”. Foi seguindo nesse ritmo com os outros que Caspar saiu da zona de conforto para trabalhar. Aprendeu naqueles dias que seguiram o trabalho que poderia aprender mais, além da língua — que sempre fazia pausa para anotar uma frase ou outra — além do costume, confiança e respeito.

Bôlhas surgiam na palma das mãos e nos dedos. Sentia-me bem satisfeito cada vez que os homens nos mandavam sair do lugar porque alguma árvore gigantesca estava para tombar. Logo depois de cair o poderoso tronco com estrondo e estalos ensurdecedores, sob os gritos de júbilo dos índios, voltávamos ao trabalho. Era bem embaraçoso: os meninos faziam cair a sua árvore com bonito talhe em cunha, pois seus golpes acertavam onde queriam. (p. 94).

Na volta para casa, banharam-se no rio e, em seguida, beberam chicha de milho não fermentada dada por Waitó.

Caspar passa a tarde lavando crianças e passando mercúrio nas feridas causadas pelas picadas de inseto. Observa que um dos pais desconfiado perguntou-lhe se se tratava de sangue.

Ao retornar ao trabalho no dia seguinte, Caspar observa que os meninos lhe deram lições na língua, de boa vontade.

Figura 2: Homens trabalhando



Fonte: Caspar (1959, p. 130).

A cena do mel é reveladora do valor que este tem para os indígenas. Caspar diz:

[...] em vez de derrubar árvores, cheguei na horinha de lambar o mel. Um dos meninos achara uma colmeia de mel. Os índios se puseram a lambar e a se regalar, engolindo os favos com bichos e tudo. Depois descobriram, numa palmeira, uma porção de larvas gorduchas. Um garoto me ofereceu três desses bichos gosmentos. Recusei o presente com toda amabilidade. Mostrou-se pasmado com minha recusa. Depois arrancou com os dentes as cabeças dos vermes, que se retorciam desesperados, engoliu o conteúdo grosso e amarelo e, por fim, comeu a pele viçosa, com visível prazer. (p. 95).

Caspar continua, então, a sua observação do dia a dia dos Tuparí: “Os homens estavam metidos em redes, penduradas ao longo da parede. Algumas mulheres estavam sentadas perto dos fogões tecendo algodão” (p. 85). A casa em que se hospedara continha aproximadamente 30 famílias, aproximadamente 100 pessoas e, segundo os dois náufragos.

Caspar é detalhista ao descrever o preparo da chicha:

As mulheres tiraram milho do jirau, removeram-lhe a palha e debulharam as espigas. Descascaram também amendoins que foram jogados junto aos grãos de milhos, dentro do pote de raízes para serem cozidos. Ao mesmo tempo as mulheres mastigavam sem parar o milho torrado as raízes assadas e cuspiam a papa, bem impregnada de saliva, numa cuia e a misturavam no mingau. (p. 96).

No final da derrubada, os Tuparí se pintaram com jenipapo e Caspar foi também pintado com o sumo do jenipapo.

Figura 3: Mulheres preparando chicha



Fonte: Caspar (1959, p. 80).

3.4 CHICHA, DANÇA E CANTO

Caspar, ao voltar do trabalho na floresta, recebe uma mensagem, não através de fala, mas através da ação, a dança:

A vista das mulheres preparando chicha, deixou os homens encantados. Cantando uma melodia ritmada, se alinharam para a dança. Os meninos também, não se contiveram. Armados de pequenos arcos e flechas, dirigiram-se primeiro a Waitó que se aquecia ao pé de uma fogueira, no centro da praça. Êste os ensinou a cantar uma estrofe. Repetiram-na para se já sabia de cor. Depois se colocaram diante da choça, em três passos para frente e três para trás. Então batiam com o pé direito no chão, com força. (p. 96).

Através da dança e do canto, Waitó ensina os meninos a tradição da dança ritmada com a cantoria. Eles fazem igual aos adultos e todos estavam em festa. O porquê disso tudo? No livro, não é mencionado ritual de casamento, nem e colheita, muito menos o ritual relacionado ao resguardo.

Figura 4: Pintura para festa



Fonte: Caspar (1959, p. 80).

Nota-se, desde a festa que ocorrera em São Luís, onde Caspar se despediu do mundo dos brancos, que a chicha (bebida de milho ou de aipim fermentados) é um elemento fundamental na vida dos índios. A tradição é beber até não poder mais, depois vomitar dentro dos jarros de barro de chicha, e beber novamente. Caspar explica a festança da seguinte forma:

[...] É que o festeiro, o homem que fornece o aipim e o milho para fermentação, de acôrdo com o uso da tribo, põe à disposição de cada homem do grupo um vaso cheio de chicha, que dizer, até onde dá a provisão. Pois naturalmente, êle também quer beber dignamente, por dois ou três dias. (p. 98).

Isto é, todos que contribuem para a colheita do aipim e do milho, recebem como recompensa ao trabalho ou à ação feita, um jarro cheio de chicha para que beba dignamente por dois ou três dias. Mas ninguém pode beber do outro jarro que não lhe pertence, a não ser que alguém o dê de presente. Por isso vomitam de volta dentro dos jarros, para que se possa continuar a beber e a beber.

Por isso, quando, durante sua viagem pela mata desde São Luís até ali, todas as choças que eles passaram, ofereciam-lhes chicha, como uma forma de recompensa por terem feito algo no passado que contribuiu para ele. Isso pode ser de homem para homem, ou de povos para povos.

Isso resoluto nas boas recepções que tiveram das choças até ali. É tradição que o provedor da casa ofereça com fartura o que tem para beber ou para comer, porque, em algum momento, ele também foi ajudado ou poderá ser ajudado pelo mesmo povo com o qual ele está sendo hospitaleiro.

3.5 EVOCAÇÕES AOS ESPÍRITOS

[...] Curumi agachou-se na praça. Torrou e triturou, numa tigela de barro, uma mão cheia de umas sementes escuras. Misturou o pó fino com cinza branca. Depois colocou sobre o moquém triangular um montinho de fôlhas de fumo, secou-as sobre a brasa e moeu-as até ficarem uma poeira. (p. 105).

Assim Caspar começa a descrever a preparação do rapé pelos Tuparí. Caspar faz uma descrição pormenorizada do ritual espiritual dos Tuparí. É interessante o que diz Caspar a respeito ao dia após a grande festa. Menciona que as mulheres já tinham ido buscar mais milho e inhame para fazer mais chicha e que ninguém pensava em derrubada, como se ela representasse a noção de trabalho, mas menciona que aqui e ali um índio fazia uma flecha, ou trançava uma esteira. Ora, fazer flecha e esteira são fazeres essenciais para os Tuparí.

Waitó, o grande chefe e principal pajé dá a ordem para que se comece a sessão de rapé.

Caspar ressalta que, pela segunda vez, vê Waitó nu, trazendo as pernas e braços pintados com urucum. Usava uma pulseira da casca do ouriço de castanha-do-pará e ao redor das ancas enfeite de contas pretas miúdas.

Curumi agachou-se na praça. Torrou e triturou, numa tigela de barro, uma mão cheia de umas sementes escuras. Misturou o pó fino com cinza branca. Depois colocou sobre o moquém triangular um montinho de fôlhas de fumo, secou-as sobre a brasa e moeu-as até ficarem uma poeira. (p. 105).

Caspar experimentou o “pó mágico” descrevendo a situação como nada agradável. Ao ter a mistura assoprada para dentro de seus pulmões e inalando-a através das narinas, Caspar sentiu queimar a garganta e o nariz. Tossiu, cuspiu e espirrou convulsivamente. Tudo rodava ao seu redor, mesmo estando sentado, nada parecia no lugar. Era o fumo e as ervas alucinógenas que agiam.

O ritual espiritual promovia ações e comportamentos semelhantes ao que Caspar já tinha presenciado durante sua viagem de três dias pela mata com os índios para chegar ali. Na descrição de cura já citada anteriormente, quando um índio curandeiro vai até a choça de André e “retira” o que a esposa e o marido têm juntamente com seu filho.

O ritual desse dia não fora diferente:

Acenavam para fora com a mão direita, bufavam e sopravam, pegavam coisas invisíveis do ar e as arremessavam para longe. Emitiam sons esquisitos; parecia que se asfixiavam. Enquanto isso, tentavam pegar, com as mãos, um ente misterioso que permanecia, para mim, completamente invisível. Por fim, tombaram exaustos sôbre os banquinhos, murmurando palavras incompreensíveis. (p. 107).

Esse ritual, revela que a cultura indígena é plenamente espiritual, com rituais de oferendas e perda da consciência do agora. Pelo menos, consciência no conceito de Caspar, quando estava com a mente entorpecida pela mistura dada a ele.

Quando Caspar é estimulado por Waitó a cheirar o rapé pela segunda vez, deixa escapar a impiedade de Waitó:

Então, fiquei estonteado. O pó parecia queimar a garganta e o nariz. Tossi, cuspi e espirrei convulsivamente. à mesa, o cacique, a choça, tudo rodava confusamente. Quando Caspar se refez, vira que o jovem feiticeiro (assim Caspar refere-se ao pajé) esperava impaciente com o canudo de rapé. (p. 106).

Ele olha para Waitó, desesperado, mas Waitó não faz caso do que aflige. Caspar descreve o momento que tenta limpar-se assoando-se com um lenço, como algo inconcebível pela cultura indígena. Refere-se ao ritual sempre como feitiçaria. Mas, nesse capítulo, apresenta uma descrição muito importante de uma das festas dos Tuparí, em que lazer e obrigações ritualísticas se associam.

3.6 COLHEITA, CULINÁRIA E BANQUETE DE COBRA

O período da colheita pelo povo Tuparí dá-se pelos tempos em que as folhagens de seu plantio estão secas. Isso significa que o fruto debaixo da terra já estava maduro o suficiente para ser colhido e degustado.

Como mostrado na festa da chicha, todo aquele que colhe tem direito ao seu jarro, como um merecimento de seu trabalho. Assim também funciona com o trabalho, tanto para a colheita, quanto para a caça, pois são formas de buscar seu alimento. Quando isso se dá, todos juntam-se em volta da fogueira acesa à noite e cada um pode trocar parte do que colheu com o outro colega, cada um medindo e preenchendo sua cuia.

Como os homens, as mulheres ficam encarregadas da coleta, de cuidar e organizar, bem como de preparar as comidas, sejam elas preparadas com o coletado ou com o caçado. Os Tuparí têm culinária rica, à base de amendoim, aipim, milho, e também pescados, larvas, besouros, macacos, tatus, quatis, pacas, cobras, etc.

Os homens traçavam grandes cêstos para guardar a colheita. Eu tinha de ajudar as mulheres a encher os cêstos com os amendoins e leva-los para os depósitos. Uma boa parte foi separada para o chefe vizinho, Kuarumé. Decerto, auxiliara na plantação e agora recebia a sua parte. (p. 112).

Na noite da celebração da colheita do amendoim, a preparação da comida consistia basicamente em torrar, cozinhar e, depois, transformá-la no que Caspar traduz como “papa”, comida com as mãos. As demais iguarias são complementares. As mulheres também ganham a sua parte, não porque trabalharam no plantio, mas porque ajudaram no preparo da comida.

Figura 5: Mulher Tuparí torrando amendoim



Fonte: Caspar (1953, p. 145).

A fixação de Caspar pela nudez dos índios aparece repetidamente em seu discurso. Com respeito à nudez das mulheres, relata que:

Quando precisavam preparar amendoim e inhame para fazer chicha, as mulheres dos tuxauas e as amigas deixavam a rede ainda à noite alta, lá pelas 2 da madrugada. Nuas como estavam, sentavam-se bem na corrente de ar frio que vinha da entrada principal, ao lado de um monte de raízes, punham-se a trabalhar, cortando os tubérculos numa prosa viva, entremeada de gargalhadas. (p. 110).

Caspar deixa claro, em vários momentos do seu livro, que os Tuparí procuravam maximamente integrá-lo à vida da aldeia, à sua cultura. São vários trechos que deixam isso muito claro.

Waitó foi me procurar de madrugada:
— Oka, hirab iya!... mudubi! Quando me fez a intimação, Waitó tinha o rosto severo que não admitia réplica. (p. 110).

Caspar observa que os Tuparí não o deixavam muito tempo inativo, e menciona a ordem que lhe dera o velho Waleté:

Venha, ordenou-me o velho Waleté, com um sorriso amável. Abaixou-se e me ensinou como deveria fazer. Abria-se um pouco a terra dura com um pauzinho e depois tentava-se puxar a planta pela haste, com todo cuidado para que o amendoim não se separasse da raiz. Nos lugares em que o solo era arenoso, a colheita não era difícil. As plantas, com as favas pendentes, eram postas em grandes montes, à volta destes, acocoravam-se as mulheres e meninas, retiravam as favas e enchiam com elas os seus balaaios. (p. 111).

Uma cena muito interessante contada por Caspar é a de que os Tuparí queriam entender o que o homem do rádio cantava. Caspar observa que ainda não conseguia dar-lhes explicação na língua Tuparí, mas que tentou uma irradiação de Schwarzenburg, mas que gostaram mesmo foi de “Là-haut sur la montagne” (<https://www.lettras.mus.br/aufray-hugues/1348280/>).

No capítulo da colheita do amendoim, Caspar mostra a riqueza de atividades realizadas concomitantemente à colheita. Em uma ida à floresta para esse fim, associa-se à caça, à pesca, às diversões, ao degustar dos alimentos, ao lazer, dentre muitas outras atividades.

A diversidade e a fartura de alimentos fazem os cenários das situações descritas por Caspar, que já se sentia parte da vida dos Tuparí, embora por meio do rádio estivesse a par dos acontecimentos na Suíça e Europa em geral.

3.7 BATIZADO, FUNERAL E RELIGIÃO, RITOS E HISTÓRIAS

Caspar descreve o batizado Tuparí como ocorre desde o seu primeiro dia, até o último. O batizado dá-se quando o bebê está grande o suficiente para comer larva de palmeiras, um alimento importante para os Tuparí.

Nesse tempo, os pais são informados do processo da cerimônia. O pai — no caso relatado por Caspar, tratava-se de Manii. O pai precisa sair em uma caçada de dez dias — e esta caça não possui um animal específico, mas, de todos, a carne do macaco cinza é a mais requisitada, já que é a carne mais saborosa; e quando estivessem a cinco dias do batizado, os pais da criança entrariam em um jejum rigoroso em que não poderiam comer e nem beber nada.

Ao quinto dia, Waitó, o chefe e pajé principal do grupo, ia até a choça deles para pintá-los, pois, assim, os estaria apresentando adequadamente aos espíritos e mostrando que eles chegaram ao fim do ritual do quinto dia de jejum. A tinta em questão era suco de jenipapo, com a qual se pintava traços nos polegares dos pés, na canela e dois riscos de cada lado do peito (p. 124-125).

No sexto dia aconteceria, então, o batizado oficial da criança. Waitó, como pajé principal, pintou-se de vermelho não deixando pele alguma sem pintura, estando inteiramente nu. Com uma pequena esteira posta sob seus pés, um prato de barro com bolas de corante preto meio pastoso de urucu envoltos em folha de milho e uma grande bacia cheia de água. Os ingredientes são postos todos dentro da bacia de água. Nesse tempo, o pajé os pinta, na mesma proporção que no dia anterior, e, depois da pintura, o pajé apanha folhas e dá para os pais mastigarem, o que fazem isso cuspidando por cada mastigação dentro da bacia de água.

Manii sentou-se sobre sôbre um banquinho, todo circunspeto. O pajé o esconjurou detalhadamente e pintou-lhe pontinhos vermelhos e pretos nos dedos dos pés, pernas e peito. Mandou-lhe morder um pedaço das fôlhas, mastigar e cuspir no feixe de fôlhas. O pajé, então, retirou uma mão cheia de fôlhas da bacia e, por duas vêzes, aspergiu o pai de alto a baixo, com água fria. Executou o mesmo com a mãe a mesma cerimônia. Depois chegou a vez da criança. Foi-lhe poupada, apenas, a mastigação da fôlha. Finalmente Waitó e os pais da criança se ergueram. A mãe começou a se lavar. Usava para isso um punhado de fôlhas como se fôsse uma esponja de banho. Também a criancinha foi lavada com a água benta. Para terminar, o pai fez a mesma coisa. (p. 126).

No final do ritual, os espíritos precisavam abençoar e todos os maus agouros dos pais deveriam ser retirados. Os jarros de chichas que ali estavam foram distribuídos por todos os homens que estavam presentes ali na praça. Mas nada aos pais. O que o homem caçava em dez dias, fora posto sobre as mesas para oferendas, bem como outras iguarias feitas pela mulher. Assim, a mesa de “rapé mágico” foi preparada para a sessão final. Ao meio-dia, os pais vieram junto com a criança, já vestidos para tal.

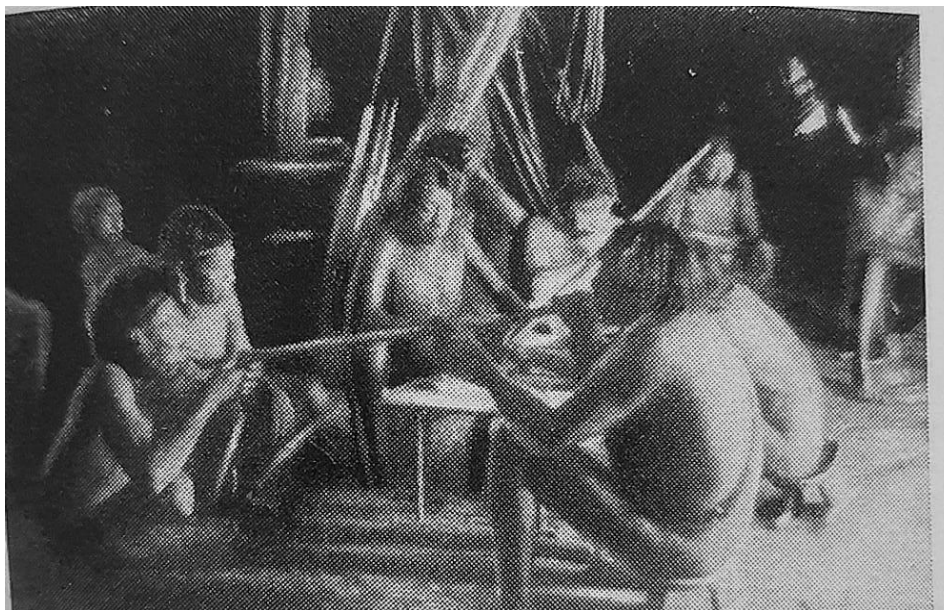
Traziam todos os adornos de festa. Além dos enfeites diários tinha um imenso cocar de penas, emoldurando sua cabeça, como uma fantástica auréola vermelha e azul. Enfiara nos lóbulos das orelhas dois pauzinhos finos, com penas vermelhas de arara, os braços estavam enfeitados com braceletes de sementes brancas. A tiracolo, prêso ao ombro esquerdo, trazia uma corrente de discos irisantes de concha. (p. 127).

O pajé, os outros três pajés e os aprendizes rodearam a mesa de rapé, enquanto os pais sentaram-se nos banquinhos entalhados por eles naquele tempo. E, assim, a cerimônia começou,

com os pajés retirando algo invisível aos olhos de Caspar e jogando para fora. Sucedeu-se até três da tarde todo o processo.

Para o alimento final, os pais receberam uma cuia de água salgada — a qual cuspiram ao introduzir o líquido para dentro — e a criança tomou aos lábios sua primeira lava de palmeiras para comer. Quando relatou isso aos demais que ali estavam, todos ficaram alvoroçados de alegria. A cerimônia havia sido abençoada pelos espíritos. A criança alimentou-se assim. Aos pais foram postos alimentos em seus lábios e eles comeram, como há quase seis dias não faziam. Assim, repartiram os presentes — macacos e outras caças — para cada um que estava presente ali. Assim, chegou-se ao fim o batizado.

Figura 6: Sessão de rapé



Fonte: Caspar (1959, p. 213).

Nota-se, nesse processo, que Waitó, como pajé principal, esconjurava palavras inteligíveis aos demais em tudo o que fazia, como uma oração benevolente: nas pinturas corporais, nas tintas, na água, nos objetos, nos pais, na criança, inteiramente em tudo o que ele iria fazer, no sentido de benticar ou quase que consagrar tudo para a cerimônia.

Quase todos esses detalhes podem ser comparados ao batismo cristão. As conjurações de Waitó, são semelhantes à oração que o padre faz para cada objeto, durante a missa de batismo, no sentido de “benzer” para purificar determinada ação, pessoa ou objeto. O jejum de cinco dias e a caça de dez dias é um preparo para o batismo e quem faz isso são os pais.

3.8 UMA HISTÓRIA DE CRIMES, ANSEIOS E OBSERVAÇÕES

Certa vez, quando Waitó estava a jantar em sua choça com suas esposas, chamou Caspar pela primeira vez para ajuntar-se a ele. Caspar escuta uma história sobre a prima de Waitó, Tonga, uma índia que fugiu de seu esposo Kuarumé, por medo de ser morta.

No relato, Tonga era órfã, já que seus pais morreram cedo e, tendo sido tomada por esposa por Kuarumé, passando a viver com ele e com suas outras três esposas. Caspar observa que, quando Kuarumé bebia chicha, não se comportava como os outros índios, não dançava e nem cantava, mas ficava selvagem e colérico. Por duas vezes tentara matar Tonga, sendo que na primeira vez atingira a cintura dela com uma flecha na cintura. Na segunda vez que a flechou, Tonga conseguiu desviar a flecha que ia na direção de seu coração, atingindo seu braço e saindo no seio esquerdo. Caspar relata:

Tonga caiu desmaiada no chão e a terra ficou, até longe, coberta de sangue. Retiraram a flecha do seu corpo e pensaram estar ela morta. Quando o sol se deitou, ela voltou a si. Quando deitada na rêde, por muitos dias, sem comer, nem falar. Quando pôde andar outra vez, fugiu de Kuarumé e veio morar na minha maloca. (p. 135).

Tonga era prima de Waitó, seu único parente vivo. Ela era vesga e falava pouco, por muito tempo quando criança foi chamada de *Abä*, que significa “muda”. Muito quieta e observadora. Waitó, assim como suas mulheres e suas filhas, queria que o doutor a tomasse como esposa.

No dia seguinte começariam os preparativos para a festa da chicha das mulheres. As primeiras festas, se notadas, eram para descanso dos homens que trabalhavam nos roçados, plantando, abrindo a mata para o plantio. Outras vezes, para a recompensa de seu trabalho.

Mas as mulheres também trabalhavam e, como já dito, todos que trabalham tem sua recompensa como um jarro cheio de chicha e comida. Dessa vez, a festa era para o trabalho das mulheres.

Outro ponto fundamental que Caspar deixa claro é certa violência em algumas atitudes dos homens casados, quando relata que três mulheres de Iad, o organizador da festa, haviam fugido para a choça vizinha com sua mãe, pois, no dia anterior, apanharam do marido e haviam sido ameaçadas com flechadas.

Durante essa festa, Caspar relata ter sido convidado a dançar por Tonga, que o retirou para dançar, agarrando aos ombros e a cintura dele. Todos ficaram com sorrisos aos lábios por isso. Ela era solteira e estava à procura de um esposo. Ao ver, todos ali torciam pelos dois.

As garatujas, no entanto, não lhes davam grande prazer. Imaginaram uma outra ocupação para matar o tempo. Fantasiaram-se de Hamno, os sanguinários caçadores de cabeça, velhos inimigos da tribo. Penduraram grandes ramos de palmeira à cintura, braços e cabeças. Atiraram-se contra os homens, armadas de arco e flecha e espada. Saltaram diante deles, fizeram tal gritaria, que nunca imaginei ser possível naquelas mulheres tão modestas. (p. 138).

As mulheres, não somente dançavam e cantavam, como na festa de chicha dos homens, elas também sabiam aproveitar e brincar, demonstrando a felicidade de estar ali, aproveitando o máximo dos três dias de festa. Quando era festa dos homens, elas não se manifestavam. Mas ali era a festa da chicha das mulheres, era a vez delas, elas podiam fazer o que quisessem, os convidados eram os homens.

Mas, no último dia de festa, *Aid-Aid* estava a cercar Caspar com segundas intenções. Durante a última noite, quando dançavam, o fogo da fogueira abaixava o seu clarão de tempos em tempos, então *Aid-Aid* pegava a mão de Caspar e passava pela sua “juventude” — como descrevera, e assim sucedia-se todas as vezes.

No entanto, no derradeiro momento, *Aid-Aid* atirara-se no pescoço de Caspar, abraçando-o. Ao voltar da luz, todos se exclamaram surpresos, espantosos e em desaprovações. *Aid-Aid* era casada com *Iad*.

Caspar sabia o que lhe esperava, pelas histórias que já tinha escutado sobre “traição” e aguardava em sua rede o que poderia ser sua morte ou sua absolvição ao crime.

Os homens falavam, um depois do outro, severos, violentos ou calmos, segundo o temperamento de cada um. Afinal, pareceu-me terem resolvido o problema. Os rapazes olhavam mais confiantes e, para meu grande espanto e ao mesmo tempo alívio, Kamatsuka, a mulher do chefe, trouxe-me uma cuia de chicha. O próprio Waitó vinha atrás dela com mais bebida e também o ofendido, *Iad*. (p. 140).

O veredito que havia sido dado é que Caspar havia sido perdoado por *Iad*, mas *Aid-Aid* havia sido devolvida para sua mãe, já que não servia mais como esposa.

3.9 NASCIMENTO, MORTE E CASAMENTOS: DONDE VÊM AS CRIANCINHAS

Na cultura dos Tuparí, uma criança não é concebida puramente pelo sistema biológico dos brancos, mas por forças celestiais maiores:

Claro que os Tuparí sabem muito bem donde vêm as criancinhas. Mas acham que isso não é tudo. uma mulher não ficaria grávida, se um dos pajés, Antaba ou Kolübe, aproveitando-se da escuridão da noite, não viesse a ela e lhe

trouxesse uma criança. Esta criança cresce da carne dos dois Kiad-pod e tem, mais ou menos, um palmo de tamanho. Os espíritos do céu, depois de desprendê-la de seu próprio corpo, aproximam-se de uma mulher adormecida e, por meio de feitiços, introduzem o entezinho em seu colo. Aí êle cresce, torna-se grande e vem finalmente ao mundo. Se os pajés celestes não querem trazer uma criança a uma mulher, ela nunca terá filhos. (p. 214).

Esse momento sagrado não poderia ser diferente da morte. A vida é trazida por alguém celeste, e só pode haver descanso na morte, por outro alguém celeste. Enquanto, na visão dos Tuparí, os Pajés Celestes Eroté e Towapod popularam o mundo, os pajés Antaba e Kolübe trazem os espíritos das crianças para o ventre das mães. Mas aquele que os leva depois da morte é outro.

Quando o bisneto de Tokürürü (antigo índio), filho de Pameng e Ününün — primeiro caso de morte quando Caspar estava lá — todos os demais índios continuaram a beber chicha, a cantar e a celebrar suas vidas normalmente. Mas a família em luto seguia entristecida e chorosa: *“A vida na choça continuou como se nada houvesse acontecido. Os beberrões nem olhavam para o casal sofredor que, ao lado, chorava a morte do filho. Continuaram a beber, rir e cantar desafinados. Nada podia ser feito da triste ocorrência [...]”* (p. 171).

Desta mesma forma, em uma outra festa, Pameng desejava que Waitó, como chefe principal, realizasse três sessões de rapé para o espírito de seu filho poder viver bem no mundo onde ele estava. Essas cerimônias tinham um propósito, não somente como a missa dos sete dias dos cristãos, que rezam para seus entes queridos que já foram em sete dias, acreditando ser sete dias a caminhada até o purgatório.

As cerimônias consistiam em chamar de volta o ente que já foi para, no terceiro e último dia, formar novamente as feições da terra e mandar para o “outro lado”:

— Amanhã tabaco! Confirmou Padi e prosseguiu: amanhã Waitó vai puxar do chão curumi pequenino, formar suas feições e depois mandá-lo para o céu. [...] — Longe, muito para além, disse com ênfase, há uma grande água e uma grande aldeia, onde vivem os Tuparí mortos... os Pabid. Ninguém os pode ver. Só os pajés podem visitar os Pabid em sonhos. Amanhã, terminou o jovem pajé, Waitó vai com feitiçarias trazer os Pabid pelo ar para a maloca. (p. 182).

Pabid, era assim que os Tuparí titulavam os mortos, e acreditavam que sua feitiçaria tirava o ser do chão e o mandava para longe, para a aldeia com grande lago onde viviam os Tuparí já mortos. Esse era o céu deles. Na primeira cerimônia, Caspar não participou para não atrapalhar o ato. Mas o ritual se sucedeu bem, pois um índio fez disparos com a espingarda, afugentando os *Pabid*, por ser um som desconhecido. Na segunda cerimônia, Caspar foi

insistente em tirar as fotos, o que foi permitido. Caspar descreve assim o significativo ritual que revela como os Tuparí tratam com dignidade os mortos.

Waitó lavou o Pabid com água fresca e penteou-lhe os cabelos. Ofereceu-lhe os enfeites para as orelhas, nariz e lábios, depois o colar, a pulseira e a braçadeira, sempre um depois do outro, para que o espírito tivesse medo de colar os enfeites. Para terminar, untou o Pabid com óleo. Executou tudo circunspecta e dignamente sob as devidas rezas, gesticulações, suspiros, bufos, sopros e estalos de língua. (p. 184).

Os *Pabids* vinham do lugar longe para buscar o novo *Pabid* que ainda estava em terra. Retirado pelo cacique, novamente com suas feições formadas, era levado para o mundo de lá, já que não fazia mais parte desse.

3.9.1 Sobre o casamento

Caspar ensina que, no casamento entre os Tuparí, o pretendente necessita dar um tipo de dote ao pai para ter a permissão e benção da união. Um exemplo disso foi relatado anteriormente ao pai que dava sua filha ao pretendente que lhe desse arma. Mas a filha fugiu e o pretendente não teve mais nem a arma e nem a esposa.

Pouco restou da elegante almofadinha. Kuarumé, por seu lado, não cessava de censurar severamente o seu genro: o môço veio das barracas de borracha até a tribo para casar com sua filha, mas não trouxe nem sequer um machado, ou ao menos um terçado novo para pagar o preço do noivado. (p. 187).

3.10 MERCADO, TROCA E CAPITAL: O DINHEIRO E SUA RELAÇÃO COM O BRANCO

Como pode ser notado nos textos de Todorov (1983), em suas exposições dos fragmentos das cartas dos viajantes que chegaram à América, o dinheiro não condizia com o que os índios almejavam deles, nem mesmo as riquezas minerais da terra, mas sim tudo o que eles vestiam, usavam ou traziam, todos os objetos brilhosos, pontiagudos, coloridos que cobriam e/ou enfeitavam seus corpos e navios.

Ao entender o modo de vida dos nativos da terra, os portugueses precisavam de mão de obra para explorar a terra, assim aderiram ao “pagamento” pela ajuda dos índios na exploração da terra e suas riquezas. Esse modelo de pagamento não funcionava com dinheiro, mas sim com objetos de troca, pois os índios ficavam abobados com o brilho, ornamento ou textura. Espelhos, vestidos, agulha, fumo, machado, facão, foices eram os objetos preferidos.

No livro, Caspar mostra que essa moeda de troca pelos serviços prestados pelos índios era pago com machados ou facões, que facilitavam no trabalho com plantio ou colheita, bem como o que lhes interessava, como fumo e objetos para suas esposas — espelhos, vestidos.

Um momento anotado por Caspar é quando ele recebe a primeira visita dos Tuparí no seu quarto — já relatado aqui — cujo primeiro interesse era o fumo:

O bispo da prelazia de Guajará me avisara ser o primeiro dever dos brancos quando se encontram com índios, lhes oferecer fumo. Procurei depressa nos meus caixotes um molho de fumo, um terçado, papel de cigarro e fósforos e estendi-os ao índio. Êste picou rapidamente o fumo em camadas finas, apertou as migalhas nas mãos, enrolou-as habilmente no papelinho e o acendeu. Os outros seguiram seu exemplo. (p. 38).

Também pode ser visto quando os Tuparí terminam seu serviço nos seringais e vão à casa do administrador do seringal Regino, para buscar o pagamento em forma de machados pelos seus respectivos serviços, pois queriam ir embora, em decorrência dos maus tratos que sofriam. No trecho seguinte, uma discussão entre o administrador e os Tuparí que mostra como os Tuparí se sentiam exaustos:

— Vocês não vão embora, estão ouvindo! Os Tuparí sempre receberam aqui bom pagamento: machados, calças, camisas, sal, tabaco. Primeiro construímos a casa da farinha. Logo chegará o patrão com o motor e trará muitas coisas para vocês. Depois, poderão ir embora.
— Mentira! Exclamou o índio muito zangado. O patrão não vem e trabalharemos de graça.

3.11 LÍNGUA/LINGUAGEM E HISTÓRIAS: UM JACARÉ MORDE A LUA E O SOL

Caspar relata que, certa noite, o cacique Waitó viu nuvens vermelhas ao céu “[...] havia algo com a lua, um jacaré se punha a devorá-la [...]” (p. 168) “— As mulheres não querem trabalhar, disse sério. A lua está doente e o sol também” (p. 169). Caspar observa que os “Tuparí ficaram, atentos, para o este do céu”, mas que ele, com toda a sua boa vontade, não pôde descobrir mais do que a lua crescente, “[...] pairando sôbre a orla da floresta no meio de um nevoeiro avermelhado”. Caspar não podia entender, assim, “[...] o que assustara tanto os índios” (p. 168).

Sobre a espiritualidade, Caspar observa que os Tuparí recorreriam aos Pajés, apelando para as entidades espirituais, para que os ajudassem com causas desconhecidas, como quando aspiram o rapé e procuram comunicar-se com os espíritos. Caspar, que experimentou o rapé, afirmou ser ele alucinógeno.

Os Tuparí experimentaram o rapé por dois dias e, em seguida, continuaram suas vidas.

3.12 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O CAPÍTULO

Neste capítulo, reunimos trechos do livro que evidenciam as impressões que Caspar teve sobre os Tuparí e como estes o viam, o tratavam e como reagiam ao seu comportamento e atitudes.

CAPÍTULO IV: FRANZ CASPAR: O “OUTRO” ESTÁ EM MIM/O “EU” ESTÁ NO OUTRO

Deveria eu rebatizar a tribo com seu verdadeiro nome de Wakaraü? Não creio haver necessidade, pois os próprios Tuparí, que não são Tuparí, já se acostumaram a isso e não se mostram contrariados com o nome comum de todos. (CASPAR, 1959, p. 224).

4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O presente capítulo visa discutir como Caspar desconstruiu-se e reconstruiu-se durante a sua estadia junto aos Tuparí, com uma nova identidade, ao vivenciar experiências inimagináveis.

Essa construção da identidade é um processo delicado pois, não se trata de como o sujeito se comporta ou como ele se apresenta para a sociedade ou para outro indivíduo. Mas sim, uma busca pela resposta de sua preocupação em como se apresentar para os demais; como é ser visto por outros. A Alteridade busca esse sujeito reflexivo de forma detalhada, com refutações de si, do outro e do meio em que se está inserido, a fim de buscar as respostas de como e quem se é, de como se vive, e de que forma será seguido adiante com sua nova formação ou endoculturação, que parte desde o princípio comportamental linguístico até as ações cotidianas do sujeito ativo.

Dessa forma, discutimos como Caspar se identifica com o outro e com o meio onde ele se colocou, buscando sua caracterização e identidade ao ingressar em uma sociedade de costumes e comportamentos totalmente diferentes do seu, procurando o Caspar que outrora fôra e o Caspar que se tornaria dali em diante.

Em um segundo momento discutimos como os Tuparí se identificam por meio do discurso do Caspar, sua identificação com a terra e como os outros os veem naquele *habitat*, como vivem e como se apresentam, tanto para si, quanto para os demais. Um outro ponto que discutiremos é como os Tuparí veem o Caspar e como Caspar vê os Tuparí.

Observamos o marco de *intimidade, proximidade, partilha e construção de relação*, a partir da convivência e da aceitação de si e do outro; ou seja, para saber quem se é, é necessário entender como se vive e como se identifica, justamente para apresentar-se ao outro como uma forma multável de ser, a fim de estabelecer conexões claras e afetivas.

Um último ponto discutido é como Caspar sente os Tuparí em si mesmo, desde sua partida, isto é, como o outro pode estar internalizado dentro do sujeito, e de que forma esse

outro conseguiu acessar canais íntimos o suficiente para estar agregado ao psíquico emocional e funcional do outro.

4.2 FRANZ CASPAR: QUEM SOU EU NA SELVA VIRGEM

Definir a vida com palavras, para Zanella (2005), parece muito complexo, mas as palavras geralmente contribuem, em uma primeira instância, com reflexão sobre a própria vida e sobre os meios de defendê-la efetivamente. No entanto, se o que o indivíduo busca é o seu “eu”, no compasso de autorreconhecimento da vida ou em uma determinada sociedade que se deseja ingressar ou onde já se esteja inserido, deve-se pensar, inicialmente em: sujeitos concretos que a experimentam/vivenciam. Tais sujeitos, ninguém sabe e nem se pergunta de onde eles vêm.

Caspar (1945), quando decidiu viajar para a mata à procura dos índios Tuparí, já tinha seu plano traçado, sem nem mesmo refutar o que lhe aguardava floresta adentro:

Como me sentia interessado! Conversamos sôbre o provável custo de tal viagem, o que não deixava de ter importância, pois a metade do dinheiro deveria sair dos meus bolsos. Já que sentia com os dois pés em plena floresta virgem. Veria índios selvagens, participaria durante alguns dias de sua vida, em suas próprias tabas, observaria no próprio local a existência primitiva de uma tribo selvagem. (p. 13).

O que se percebe aqui é um sujeito com total convicção dos seus objetivos, com planos traçados da sua jornada para a floresta onde se encontravam os Tuparí. O que não é errado. Sua identidade e preceitos já são e estão formados.

O equívoco é subjugar aquilo ou aqueles que você não conhece ou convive — uma questão de proximidade e intimidade que será discutida adiante. E é nesse aspecto que o sujeito se torna, não um sujeito de alteridade, mas um sujeito tendencioso a construir e desconstruir seus pré-conceitos, conforme o andamento da sua viagem ou da situação, ao passar por lugares não planejados e não pensados. E ele tinha consciência de parte disso:

Fiquei sôzinho, com a suspeita de que o fanático só queria ficar o dia inteiro acorado o mais perto possível do meu rádio, para ouvir as notícias sôbre a guerra na Palestina. Era para desesperar. Não poderia realizar minha expedição ao acaso, através de rios desconhecidos. Por outro lado apoderara-se de mim uma destemida sêde de aventuras. Estava absolutamente resolvido a conhecer uma tribo de índios selvagens, custasse o que custasse. (p. 13).

Evidenciar esse sujeito em construção — nesse caso, em desconstrução — trabalha com um indivíduo que sabe quem é, mas não consegue entender o que irá se tornar, visto que o nome

dado ao seu objeto de encontro mata adentro é referido como “selvagem” ou “comedor de homem”.

Durante sua viagem, Caspar subiu o rio, em uma embarcação-correio. Vislumbrava cada detalhe da mata que rodeava as laterais do rio Branco. Depois de o barco quebrar e ter de pegar carona em outro barco³, chegou à primeira estância, a de seu Amando, um dos administradores dos seringais, onde seu Regino era o administrador geral.

Foi informado por seu Amando de que a viagem de barco rio acima duraria dez dias. Então, ele partiu junto com três remadores, um mexicano, um peruano e um índio Makuráp. Passou dias subindo o rio e, com isso, vivenciou algumas experiências nada agradáveis: sol quente, picadas de mosquitos, cansaço, fadiga. À noite escutava barulhos, ao que parecia uma onça, mas “[...] não era jaguar, mas um jacaré velho. Observara-nos das margens há tempo e externara a sua raiva porque não conseguira abocanhar nenhum de nós.” (p. 30).

Em suas conversas com os remadores, escutou mais uma vez histórias sobre os Tuparí “— Não, não... não pode ser... respondeu; um velho pajé quer matá-lo e devorá-lo. Êle não quer mais voltar.” (p. 28).

Todas essas histórias contadas durante dez dias rio acima transformavam os conceitos de Caspar em verdades concretas sobre os Tuparí, mesmo que ainda não os conhecesse. A verdade sobre a visão do outro fazia com que Caspar não criasse a sua própria verdade identitária deles, mas que adotasse os mesmos preconceitos e especulações, que brincavam com a imaginação do suíço e o faziam possuir múltiplos sentimentos a respeito do, até então, seu objeto de estudo.

Mas a floresta também despertou no pesquisador, sensações não imaginadas por sua beleza e paisagem exuberante:

Cada curva do rio, mostrava a mesma paisagem. Gigantes da mata virgem, torreantes, palmeiras esbeltas, trepadeiras, entrelaçadas a brenhas impenetráveis. Sôbre nós, estrêlas brilhantes. Quando saímos da mata e entramos na imensa planície, os remadores procuraram o Cruzeiro do Sul. Neste instante riscou o céu uma estrêla cadente. (p. 31).

Esses detalhes faziam com que ele, ao mesmo tempo, se intimidasse com o que o aguardava na mata, mas também ficasse ansioso com respeito à imaginação agradável das paisagens e do seu futuro, permanecendo em uma dubiedade de sentimentos que, em um momento o confortava, mas, em outros, o amedrontava.

³ Cf. os detalhes da viagem no Capítulo II.

Essas suas primeiras dificuldades fizeram de sua primeira experiência não um sujeito nativo do lugar, mas como ele poderia se tornar um nativo, um não estranho naquela região, tentando absorver tudo, desde o comportamento das pessoas ao redor, até seu modo de vida. Isso porque ele estava indo fazer parte de uma aldeia e iria ingressar nela para estudo, sem interferência alguma dos costumes de sua cultura, pois não queria ser estranho, talvez um sujeito invisível.

Pela floresta adentro, depois de ouvir tantas histórias ruins sobre os ditos “selvagens” Caspar começou a entender sua real situação em sua viagem à aldeia, principalmente quando se viu sozinho em partida com os Tuparí:

Como passar um branco solitário durante as bacanais selvagens? Será verdade, ainda, serem os Tuparí comedores de carne humana? Mas que necessidade havia de serem assassinos cruéis e canibais? O que seria de mim se apanhasse uma febre maligna? Ou uma apendicite aguda ou mesmo se tivesse uma dor de dentes à-toa? (p. 69).

Foi nesse momento, em que ele se encontrou sozinho sem outros brancos, sem ninguém que falasse claramente sua língua, sem médicos ou a quem recorrer, que Caspar passou a ser um sujeito de alteridade, isto é, seu posicionamento ao desejo que o preenchia, a pessoa que se tornaria, o que se tornaria, o que ele veria, o que fariam com ele e muitas outras coisas a respeito do seu objetivo.

Seguindo sua viagem de três dias, Caspar foi reunindo forças e aumentando suas expectativas cada vez mais que se aproximava da aldeia. Em cada lugar por onde passava, as paisagens ainda o confortavam de forma boa a causar sentimentos positivos à sua experiência, mas também o preenchiam de dúvidas, anseios e receios:

E a solidão! Diante de mim, longos meses — não sabia quantos — que deveria passar solitário, no meio de índios nus. É verdade que encheira muitas páginas do meu caderninho com palavras do linguajar estranho. Mas ainda faltava muito para eu poder entender-me com eles. Poderá uma criatura humana que não nasceu para eremita, viver meses a fio sem poder conversar com seus semelhantes? Não serei, por fim, na solidão, atacado pelo delírio? Quantos brancos que pareciam estar sadios e alegres haviam-se, no delírio dos trópicos, enforcado em alguma árvore, ou medito uma bala nos miolos! (p. 69).

Nesse processo, ele passou por muitas choças — popularmente conhecidas como malocas — nelas ele se alimentou com a comida dos índios: amendoim cru ou torrado, aipim, inhame, poucas vezes por milho, macacos — que era comum — pequenas caças e, raramente, pescas. Caspar estava vivenciando suas experiências momento após momento, dias após dia.

Sua intenção era dar vida e voz a um povo que viviam no meio da mata virgem, de cultura desconhecida, de comportamento desconhecido, de conhecimentos desconhecidos.

Não pude dormir por muito tempo. Escutei o trilar dos grilos e os ruídos dos animais da floresta. Morcegos vojavam pela choça. Ouvia-se, de todos os lados, o roer das baratas. Pelo chiar dos ratos, parecia que legiões deles moravam na maloca. De vez em quando, um índio volvia-se na rêde, inclinava-se para a fogueira extinta, atizava o fogo com o sôpro forte e continuava a dormir. Finalmente, adormeci também. (p. 89).

Ele estava, mais do que se desconstruindo para tal. Viver a vida deles seria uma forma de não morrer de fome e de sede. Sua intenção não era interferir, era observar. Estava vivendo como um Tuparí, nos costumes deles, na casa deles, no dia a dia deles. Com o tempo, perceberia que seria considerado como um deles.

O trabalho com os índios era diferente, não era cada um per si, eram todos trabalhando em prol da construção de novos roçados ou de pequenos espaços para o plantio. Caspar, mesmo não pertencendo ao lugar, não fora deixado de lado para não trabalhar. Tem mãos, braços, pernas e saúde, logo, para os índios, estava de bom tamanho, teria de ajudar.

Héén porá...! ordenou-me. Peguei primeiro me caderno de notas e lápis e anotei: Héén porá... derrube esta. Comecei o novo trabalho. Não derrubei só uma árvore. Assim que uma caía no chão, Konkward me mostrava outra mais grossa. Também êle e seus camaradas não descansavam. Cortavam com seus facões que era uma beleza de se ver. (p. 94).

O trabalho adoça a vida e dignifica o homem, o faz mais sábio e mais humilde. Tudo o que é plantado e colhido pela força de seu suor, renderá bons frutos, pois, da terra, ele planta, da terra, ele colhe, da terra, ele vive. Esse é um ditado religioso popular entre os cristãos, e o faz valer até mesmo dentro das matas, cuja religião espírita não se assemelha à vida que se leva ali.

São experiências como essas — e outras já supracitados nos capítulos anteriores — que darão sentido a este sujeito, aparentemente, amedrontado, em outras fomentações de pensamentos e sentimentos, depois de conviver com os índios. E, nesse sentido, deve-se entender como os índios possivelmente se sentiram com alguém que ficou por tanto tempo dentre eles.

4.3 OS TUPARÍ: QUEM SOMOS NÓS NAS NOSSAS MATAS AINDA VIRGENS

Quando se procura pela história dos Tuparí, automaticamente, todos os autores referem-se a Caspar e à sua viagem à selva à procura da aldeia desses índios, bem como à vivência dele

junto aos Tuparí. Isso significa que a pesquisa do suíço foi fundamental para as pesquisas que contribuem para dar voz à história e à cultura do povo Tuparí, retirando as antigas histórias de canibalismo e aspectos culturais adversos que estavam no imaginário das pessoas àquela época, quando estava à procura dos índios.

A história, segundo Bloch (2001, p. 7), “[...] seria talvez a ciência dos homens, ou melhor, dos homens no tempo”, isto é, a história não como forma concreta e unilateral, e que não poderia ser vista ou contada apenas de um único ponto de vista, nem analisada sobre essas circunstâncias. Assim, mesmo que tenha sido Caspar a estar lá no meio dos Tuparí e vivido longos meses com eles, todas as histórias que ele ouvira, todas as pessoas que relataram sobre os índios, também fazem parte dessa formação historiográfica. A história não pode ser vista como um documento imutável, ela precisa ser lida, lidada e construída por outras perspectivas, afinal, não há somente uma pessoa que tenha vivido tal experiência (BLOCH, 2001).

Portanto, já que a obra aqui analisada é sobre os Tuparí, devemos nos remeter ao modo de vida desses índios sob a ótica de Caspar. E, se considerarmos os conceitos de relações entre “subjetividade” e “objetividade”, os processos “psicológicos” e “fisiológicos”, a partir do ponto de vista de Vygotski (1991), compreenderemos que a mente humana consiste na expressão subjetiva em detrimento aos estímulos cerebrais, correspondentes ao próprio desejo, já que, muitas vezes, o comportamento não entra nesse quesito por ser estimulado pelo meio, e não como autonomia do sujeito, “[...] como uma faceta especial, uma característica qualitativa especial das funções superiores do cérebro” (VYGOTSKI, 1991, p. 100 *apud* ZANELLA, 2005, p. 101). Logo,

[...] é preciso considerar esta (a psique) como parte integrante de um processo complexo que não se limita em absoluto a sua vertente consciente; por isso consideramos que na psicologia é completamente lícito falar do psicologicamente consciente e inconsciente: o inconsciente é potencialmente consciente. (ibid., p. 108 *apud* ZANELLA, 2005, p. 101).

Veja que o destaque está no “consciente” e no “inconsciente”, os quais se referem, para o autor, não exatamente nas instâncias psíquicas, mas sim nas características da própria ação humana, seja sob a forma de palavra, gesto, expressão ou outro elemento que entra nessa ação.

Conscientemente e/ou inconscientemente, afirma-se que as características que tornam um sujeito ou povo singulares são produzidas como resultado da complexa trama entre objetivação e subjetivação, sendo todos e cada um marcado por aquilo que sabe e escolhe e, ao mesmo tempo, por aquilo que escapa, que é invisível e não capturável, mas que passa sem deixar vestígio. (ZANELLA, 2005, p. 101).

Nesse sentido, a característica que enfatiza a atividade humana, compreendida como categoria explicativa para o desenvolvimento tanto filogenético (representação da história das relações de parentesco entre as espécies.) quanto ontogenético (origem e desenvolvimento de um organismo desde o embrião) pelo psicólogo e que oportuniza o sujeito a afirmar que a psique humana é social em sua origem, é o fato de ser mediada. Observa-se, a partir de Vygotski (1991), que os signos se apresentam enquanto ferramentas simbólicas responsáveis pelas especificidades do psiquismo humano e sua condição essencialmente mediada (ZANELLA, 2005, p. 101).

A partir desse conjunto de perspectivas, os signos podem ser considerados como instrumentos psicológicos, “[...] dispositivos sociais para o domínio dos processos próprios ou alheios” (VYGOTSKI, 1991, p. 65 *apud* ZANELLA, 2005, p. 101), agentes esses que agem como instrumentos de reorganização a operação psíquica na medida em que possibilitam uma regulação da própria conduta.

Esse modelo, segundo Zanella (2005, p. 101), permite “[...] a inserção do homem na ordem da cultura e o estabelecimento de relações qualitativamente diferenciadas com a realidade: ao invés de diretas e imediatas, estas passam a ser mediadas pelos signos, pela cultura”.

Cultura é o ponto-chave da presente discussão. Tentando compreender os Tuparí, considerando sua identidade, que firmam sua existência assim como o modo como as pessoas os veem. Será que eles se preocupam com sua aparência para os outros, que são os brancos ou seus vizinhos da floresta?

Desde as guerras travadas com os Hamno — inimigos declarados dos Tuparí — nota-se que havia sempre rivalidade entre esses dois povos, porém os Jabuti e os Makuráp sempre foram amigos e vizinhos, como aqueles que moram na cidade e possuem sua vizinhança agradável e desagradável.

Quando as primeiras estradas foram construídas para a exploração da floresta, os Tuparí tiveram de deixar sua antiga terra e viver em um local cedido pelos Makuráp, como forma de ajuda ao seu estabelecimento, conforme já discutido no capítulo anterior. Também já mostramos, no Capítulo II, que Caspar havia observado como funcionava o trabalho dos Tuparí, e como se diferenciava da ideia de trabalho na cultura dos brancos. Todos os homens tinham obrigação de abrir terçados no meio da mata para ajudar seu companheiro. Isto é, o trabalho nunca acabava.

Se fossem vinte homens, deveriam abrir vinte clareiras para cada homem, mesmo que não fosse a sua, eles deveriam ajudar uns aos outros. “Nas últimas semanas, haviam trabalhado como um afã. Calculei a floresta derrubada em cerca de dois hectares. Uns trinta homens se ocupavam no trabalho [...]” (p. 93).

Cada homem que ajudasse o outro tinha direito a um jarro cheio de chicha, como forma de pagamento, o que era dado nas festas de chichas, nos banquetes ou nas comemorações de colheitas e celebrações. Esse era o pagamento pelo trabalho e, visto até aqui, a chicha para eles, é como o vinho para os homens brancos, imprescindível bebida nas festas.

As mulheres não se comportavam diferente. Caspar, por ser um estranho ali, trazia regalias que elas gostariam muito de adquirir, na ausência dos homens, elas tomavam conta da aldeia e, por assim dizer, se soltavam: “É isso, então, minhas senhoras! Querem aproveitar-se da ausência dos maridos para se meterem em pequenos negócios de permuta! Não pude resistir, revolvi minha bagagem e tirei espelinhos, pentes e agulhas [...]” (p. 92).

O sistema de troca era bem comum entre eles, já reportado por Todorov (1983), nas cartas relativas à conquista da América. O sistema de trabalho dos Tuparí que havia nos seringais era feito à base da troca. Eles trabalhavam para os brancos, a fim de obterem facões, machados e armas, tudo para melhorar seu trabalho na aldeia no processo de desmatar para plantar:

Enquanto isso, os índios foram tomados de uma vontade irresistível de comprar e trocar. Aprenderam com os outros visitantes o que cobizam os doutôres forasteiros. Assim, trouxeram-me: arcos, flechas, colares, enfeites de orelhas, nariz e lábios e outras semelhantes. [...] Como pagamento, queriam um machado ou um facão. Não podia mais vencer o afluxo. [...] (p. 99).

Certamente, o sistema de troca entre os Tuparí era parte de sua cultura tradicional, e não fora aprendido durante o contato com os brancos, como sugere Caspar. As mulheres ou os homens também pediam agulha, espelho, vestidos e outras peças para serem utilizadas por elas. Quando Caspar teve seu primeiro contato com os Tuparí no Seringal, eles pediram tabaco, quando passou pela choça de André, ele pediu agulha e linha, e quando chegou à aldeia, sempre havia pequenas regalias para a alegria das índias.

Em suas terras, os Tuparí encontravam alimentos fartos e viviam felizes, como mostra a descrição de Caspar da primeira festa da chicha:

A vista das mulheres preparando chicha, deixou os homens encantados. Cantando uma melodia ritmada, se alinharam para a dança. Os meninos, também, não se contiveram. Armados de pequenos arcos e flechas, dirigiram-

se primeiro a Waitó que se aquecia ao pé de uma fogueira no centro da praça. [...] (p. 96).

Nesta passagem, nota-se a alegria de estar em casa, de viver ali, no meio da floresta, vivendo, trabalhando, alimentando-se do que a terra oferta a eles, sem deixar rastros de que havia tristeza. Era dali que eles tiravam seus mantimentos e a alegria de viver.

As festas das chichas, as reuniões nas praças, as sessões de rapé, uma cultura bem estabelecida, perfilada pela partilha, coletividade e comunidade.

Era, na floresta, que os Tuparí se encontravam. Quando Caspar veio com os que estavam trabalhando no seringal, observou que eles ficaram apenas vinte dias ali, e já partiram. Pertenciam à aldeia deles, no centro da floresta, essa era a percepção de casa que tinham.

4.4 O TERRITÓRIO DO OUTRO E A RELAÇÃO DO DISCURSO, A QUESTÃO DO OUTRO

No plano da Alteridade, na visão de Todorov (1983), a complexidade paradoxal para identificar um comportamento com relação ao outro, já que afirmar que a relação com o outro finda-se em uma única base ou por questões fáceis, seria uma contrapartida à ideia de “criar” vínculos, e contrapondo-se, assim, à ideia de “proximidade, intimidade, partilha e trabalho”.

Na visão do autor a Alteridade é trabalhada em três planos primordiais: um Axiológico; um Praxiológico e um Epistêmico.

No plano Axiológico, é a transfiguração emocional do “[...] eu não gosto, eu gosto. O outro é bom, o outro é mau. Eu ou ele é inferior em algum momento” (TODOROV, 1983, p. 83). Isto se aplica muito bem aos medos e nuances de afirmações quando Caspar (1959) julgava como “selvagens” aqueles que viviam na selva/mata, e não nos centros urbanos de povoamento em grande escala.

Pode ser visto também não somente pelo ponto de vista de Caspar, mas das pessoas que ele encontrou ao longo da sua jornada “— Donde vêm os meninos? perguntei a Amando. — O menor é Makuráp e o maior Tuparí. — Tuparí? ouvi dizer que êles são selvagens e ainda canibais?” (CASPAR, 1959, p. 28).

Nesse contexto, Caspar já tinha seus conceitos estabelecidos antes mesmo de conhecer os Tuparí, tudo pela imagem como os “outros” haviam montado e transformado na imaginação dele. “Outros” que estavam falando de “outros”, a partir do que ouviram de “outros”. Até então, em momento algum, Caspar havia conhecido alguém da aldeia Tuparí que havia comido gente, ou que conheceria quem já tivesse visto alguém que havia visto algum Tuparí comer gente.

No segundo plano da Alteridade, o plano Praxiológico, corresponde aos “[...] valores do outro, identifico-me a ele; ou então assimilo o outro, impondo-lhe minha própria imagem; entre a submissão ao outro e a submissão do outro há ainda um terceiro termo, que é a neutralidade, ou indiferença” (TODOROV, 1983, p. 83).

Essa indiferença ao outro, bem como a imposição da imagem do sujeito ou do outro sujeito a suas vontades podem ser vistas em inúmeros excertos do livro de Caspar:

Não se deu tal confusão quando chegamos às malocas dos Tuparí. meus companheiros decerto já eram esperados com saudades há tempo, a chegada do hóspede estranho era tolerada com indiferenças. Os homens que vieram antes de nós, deveriam tê-los informado se eu um rapaz inofensivo, do qual não devia ter medo, mas que, pelo contrário, trazia punhado de presentes preciosos. (CASPAR, 1959, p. 83).

Para a imagem do outro, Caspar não causou alvoroço, ele fora tratado com indiferença. Ter brancos ali de visita não era tão estranho, só não faziam parte da família Tuparí, e aí está o que Todorov (1983) pauta sobre a indiferença ou neutralidade do outro. Assim como Caspar tinha seus pré-conceitos estabelecidos sobre os índios, eles também tinham sobre os homens brancos. Outra cena que também traduz o que o autor afirma é:

Eu sabia muito bem que, mais cedo ou mais tarde, teria de ir ao trabalho. O Sr. Regino me avisara. Queria, porém, afastar o inevitável o mais possível. Fingi ser surdo. Waitó repetiu a ordem. Sua fisionomia fechou-se. Delicadamente, fiz-lhe compreender que precisava ir lavar minha roupa suja. Pareceu achar justo e me deixou em paz, por esta vez. (CASPAR, 1959, p. 91).

Aqui há a imposição da figura de submissão. O chefe da aldeia queria que o suíço trabalhasse. Waitó era o chefe, sabia o que era melhor para seu povo e ele ali mandava. Porém Caspar não se agradava da ideia de trabalhar — somente depois ele iria entender o porquê do trabalho — pegar no pesado não era seu feitio, então, ele com sua imagem imposta à submissão, submeteu o chefe a compreender que tinha suas próprias obrigações o que, na visão de Waitó, parecia justo.

O terceiro ponto proposto por Todorov (1983, p. 83) é o plano Epistêmico, em que o sujeito reconhece que existe uma construção por uma gradação infinita do conhecimento de inferiores e superiores. Isto é, quem manda, quem desmanda, os bons e maus serviços, as festanças, o dia a dia dos Tuparí convivendo com Caspar, e Caspar convivendo com eles, o cotidiano de festas, caça, alegrias, brigas, discussões, nascimento e morte. Assim, construíram vínculos, conhecimentos e saberes. Transformaram-se os dois lados, “Sem perceber, identificara-me com a vida e as ocupações da tribo. Os índios se acostumaram a mim e eu a

êles. E, apesar de muitas atribulações, parecia-me que aquela vida ia continuar para sempre” (CASPAR, 1959, p. 207).

Todorov (1983) acredita que esses três pontos não acontecem simultaneamente, ou um após o outro, pois não há um número de identificação a eles, acontecem por acontecer, o que depende é de o indivíduo realizar suas ações para que cada eixo funcione com o andamento das relações ao outro. Conhecer não implica em ter vínculos afetivos. Conquistar não é conhecer. São comportamentos independentes, autônomos, que acontecem de acordo com o vínculo que se deseja estabelecer ou com objetivo das relações: “Um homem será chamado de bárbaro, quando comparado a outro, por ser estranho em seus modos de falar e por pronunciar mal a língua do outro [...]” (ESTRABÃO apud TODOROV, 1983, p. 226).

Caspar, como descrito no segundo capítulo, anotava tudo o que aprendia da língua Tuparí em seu caderno-diário. Não deixava passar nada. Era evidente seu esforço para conseguir comunicar-se, afinal, não foram os Tuparí que viajaram por longos dias para encontrar o pesquisador, fora ele quem buscara os índios.

Essa internalização da cultura do outro por meio da linguagem chama-se, segundo Fávero (1999), Endoculturação, isto é, o cérebro automaticamente entende que, para adaptar-se ao ambiente em que o sujeito se insere, não precisa apenas copiar os movimentos do outro, mas sim, precisa saber como se faz, e isso atenha-se apenas através da conversa, linguagem, oralidade. Falar com o outro indivíduo para que ele possa compreender e o interlocutor também possa compreender o que o outro fala, é o primeiro passo para estabelecer relação.

Marcuse (1978) acredita que o desenvolvimento da oralidade, parte desses pressupostos sociais que induzem o sujeito a uma cadeia de signos e significantes psíquicos, o que propiciará no desenvolvimento cognitivo e na sua formação, enquanto desenvolvimento de identidade, construída dia a dia, acarretando em uma utilização da linguagem concomitante, que eleva esse sujeito a séries de fatores contribuintes para o encaixe naquele espaço.

O objeto aparece primeiro como objeto de desejo, algo para ser trabalhado e conquistado para a satisfação de uma necessidade humana. No curso da apropriação o objeto de manifesta como o “ser do outro” do homem. O homem não está “consigo” quando lida com os objetos do seu desejo e trabalho, mas depende de um poder externo. Êle tem de enfrentar a natureza, o acaso, e os interesses de outros proprietários [...]. (MARCUSE, 1978, p. 240).

Caspar estava lidando com algo que não era dele, a linguagem Tuparí, a cultura deles, o território deles. O pesquisador teria de se desdobrar para conseguir conquistar o espaço que ele tanto almejava, apenas para estudar. Ele deveria se sacrificar a todo custo — mais do que ele já

fizera até ali — para garantir que seus estudos não fossem em vão. Afinal “O sacrifício existe, pois, por força da lei natural e suas formas são fixadas pelas leis humanas, particularmente no que se refere à natureza do objeto sacrificado” (TODOROV, 1983, p. 225).

A ética, tal como Emerson (2003) a concebe, põe em pauta a liberdade e espontaneidade, bem como a subjetividade e os outros. Para Emerson (2003), a justiça em si, não puramente um conceito, define-se e é definida pelos outros — no sentido da ação do que na percepção — por relação ética com o outro, em resposta ao sofrimento do outro, para com o qual o sujeito tem uma infinita responsabilidade.

No entanto, esta concepção ética de justiça também relaciona-se com uma noção política de justiça, isto é, toda relação ética é situada em um determinado contexto sociopolítico, o qual implica diferentes concepções éticas, levando à necessidade da escolha entre estas, ou de uma decisão (ZIPPELIUS, 1997).

Na perspectiva de “Totalidade” e “Infinito”, para Lévinas (1990), a ética, como é entendida por Emerson (2003), age como uma relação de responsabilidade, não totalizadora com o outro: “A relação do eu com o outro é notadamente uma relação de assimetria, de radical desigualdade (EMERSON, 2003, p. 25). O desdobrar da ética para a política identifica-se pela chegada do terceiro elemento, a relação com todos os outros.

A relação com o outro não é uma relação de cartas, de acenos, de estar longe para o bem de algo, é uma relação de proximidade — à frente. Esta requer um ápice de responsabilidade, a qual antecede quaisquer questionamentos sobre a crise existencial de como eu sou para o outro e como o outro é para mim, como eu o vejo e como ele me vê.

A política, por sua vez, foca nas responsabilidades do questionamento, de indagação, as quais devem remeter a uma busca por uma comunidade justa, ou um ambiente de convívio onde todos tenham os mesmos direitos, como já dito anteriormente. Nesse sentido, a política é:

[...] o devir da ética (ainda que no inter-relacionamento entre ética e política não exista uma relação de temporalidade, cronológica, no sentido de que uma antecede ou sucede a outra, uma vez que a relação ética é uma relação que ocorre em um espaço político) (TAVARES NETO; KOZICKI, 2008, p. 5).

É com este elemento em cena, da relação para com o outro, que, justamente, marca a transição da ética para a política. Aqui surge a questão do julgamento, a própria questão da justiça: “Quem é o outro? Como eu posso julgar? Como comparar os outros singulares ou plurais?”.

Esse momento é marcado por uma transformação no tipo, não específico, de relação que se tem em mente ao outro ou aos outros:

[...] a relação ética caracterizada pela completa diferença/assimetria; a relação política caracterizada pela reciprocidade/ igualdade entre os membros da sociedade. A relação de infinita responsabilidade entre mim e você (you/toi) não supõe reciprocidade, uma vez que a minha responsabilidade perante o outro não pressupõe qualquer correspondência. (TAVARES NETO; KOZICKI, 2008, p. 5).

Aqui também emerge a questão da justiça, como problema político e, a partir dela, coloca-se a própria questão do direito e da política:

Minha procura por justiça pressupõe uma nova relação, na qual todo o excesso de responsabilidade que eu devo ter perante o outro é subordinado à questão da justiça. Na justiça existe comparação, e o outro não tem nenhum privilégio em relação a mim. Entre pessoas que adentram esta relação, uma outra relação deve ser estabelecida, que pressupõe a comparação entre eles, isto é, pressupõe, justiça e cidadania. Limitação daquela responsabilidade inicial, a justiça ainda assim marca uma subordinação do eu em relação ao outro. Com a chegada do terceiro, o problema fundamental da justiça é colocado, o problema do direito, que é sempre do outro. (LÉVINAS, 1999, p. 102).

Relacionar-se com o outro, conectar-se ao outro, estabelecer procedimentos, tudo isso vai além de automutilação da minha cultura, para internalizar a do outro em mim. Está na ética e em questões de respeito, na preservação de suas raízes pelo sujeito e na “endoculturação” do outro em si, mas sem que ninguém ou nada seja violado. Uma questão de caráter ético para consigo e para com o outro.

Relacionar-se com o outro, não é algo que aconteça de imediato. Precisa-se de espaço, tempo e concentração, de forma que o sujeito não se misture com o outro de modo impertinente ou de supetão. Espaço se ganha com confiança, com bons comportamentos, com atitudes nobres de quem deseja ter esse espaço. O tempo é o que ligará essas atitudes, ele fará entender quem ou o que é o determinado indivíduo que trabalha para se autoinsere naquele meio e a concentração está na capacidade de criar perspectivas a respeito do outro, e não ter conceitos levianos estabelecidos, isto é, esperar coisas boas e ruins, e não apenas uma parte, como um conceito em larga escala.

Quando vemos um grande homem, imaginamos uma semelhança com alguma personalidade histórica e profetizamos a seqüência do seu caráter e do seu destino, dedução que necessariamente falhará. Ninguém jamais resolverá o problema de seu caráter, de acordo com os nossos prognósticos. O caráter aspira à largueza; não se deve misturar com as pessoas, nem ser julgado por episódios colhidos na velocidade da vida cotidiana em poucas ocasiões.

Como um grande edifício, necessita de perspectivas. (EMERSON, 2003, p. 10).

O campo da confiabilidade enquadra-se no exemplo do autor, como um edifício, e no processo de relação. Não se constrói um edifício da noite para o dia, requer tempo e planejamento. Não se imagina apenas um ponto de vista positivo ou negativo, mas vários. A reflexão adentra a essa forma como ponto inicial do sujeito no processo de alteridade, a busca pelo “eu” em outros lugares, funções, direções, sociedade, circunstância. Um sujeito singular, de pensamento plural.

4.5 A CULTURA, O EU E O OUTRO: DESAFIOS DA COMPREENSÃO DA IDENTIDADE

O processo de construção ou constituição da identidade, segundo Dubar (1997), que o intitula como “formações identitárias”, acredita que o sujeito possui inúmeras identidades que ele assume, isto é, constitui em um movimento permanente entre os atos de atribuição (que correspondem ao que os outros dizem ao sujeito que ele é e que o autor denomina de identidades virtuais) e os atos de pertença (em que o sujeito se identifica com as atribuições recebidas e adere às identidades atribuídas).

Referente a isso, as atribuições realizadas na identidade referente à identidade para o outro, indica a identidade para si, e o movimento permanente é caracterizado pela oposição entre o que esperam que o sujeito assuma/faça/identifique-se e seja e o desejo do próprio sujeito em ser e assumir determinadas identidades (DUBAR, 1997). Dessa forma, o ponto principal do processo de constituição identitária, para Dubar (1997), é a identificação ou não identificação com as atribuições que são sempre do outro, visto que esse processo só é possível no âmbito da socialização: “A identificação vem do outro, mas pode ser recusada para se criar outra. De qualquer forma, a identificação utiliza categorias socialmente disponíveis” (DUBAR, 1997).

Para Bauman (2005), no que se refere à construção da identidade e à identidade como o outro a vê, constrói-se em referência aos inúmeros vínculos que ligam as pessoas umas às outras, haja vista que este vínculo não é estável, é mutável pelo posicionamento afetivo em que ambos se encontram:

Identidade se revela como invenção e não descoberta; é um esforço, um objetivo, uma construção. É algo inconcluso, precário, e essa verdade sobre a identidade está cada vez mais nítida, pois os mecanismos que a ocultavam

perderam o interesse em fazê-lo, visto que, atualmente, interessa construir identidades individuais, e não coletivas. (FARIA; SOUZA, 2011, p. 37).

Esse “habitat” onde a identidade é posta é um campo de batalha na visão de Bauman (2005), ou seja, uma guerrilha em que se constrói e se desconstrói incessantemente o modo como se apresenta e o modo como se vê — o sujeito em questão — não conseguindo evitar as ambivalências da dissolução e fragmentação da identidade, no intuito de ou permanecer com a sua identidade, mas construindo outra, agregando o que o meio externo expõe, ou deixando por completo o “eu de antes” para assumir um novo sujeito no agora.

Essa batalha a um só tempo une e divide, suas intenções de inclusão e segregação misturam-se e complementam-se (Bauman, 2005). Na modernidade líquida, há uma infinidade de identidades à escolha, e outras ainda para serem inventadas (Bauman, 2005). Com isso, só se pode falar em construção identitária enquanto experimentação infundável. (FARIA; SOUZA, 2011, p. 37).

Visando esta discussão na obra de Caspar (1945), como um sujeito que deixou — não de forma permanente — sua identidade para trás, a fim de estudar pessoas, que ele titulava de “selvagem”, vivendo no meio da floresta, com intuito de estudar, pesquisar apenas observando como eles viviam e se comportavam, não há como compreender sem entender os passos do suíço e perguntar-se: como ele faria isso?

É imprescindível aqui não se comunicar a “proximidade” e a “intimidade”, isto é, a capacidade de se estar próximo a alguém que está diretamente ligado ao que se é diferente, desconhecido para o outro sujeito. E é justamente essa diferenciação que causa a confusão, medo e receio em introduzir, agregar, entender e/ou, por vezes, não aceitar a cultura do outro, o modo de vida do outro, a sociedade do outro que se tem uma relação ou que se deseja ter uma relação, mas não vê brechas o suficiente na cultura do próximo para se agregar a ela e não “ela” se agregar ao indivíduo.

Caspar passou por inúmeros questionamentos sobre “o que iria encontrar de fato” e, desde que teve seu primeiro contato com os homens nus, surpreendeu-se com o pouco de “civilização” que demonstraram ter ao negociar sua presença com o desejo do pesquisador.

Nesse quesito, ao adentrar a mata e passar, aos poucos, antes mesmo de chegar à aldeia Tuparí, Caspar não imaginava sequer como ele se alimentaria ou viveria no meio deles, muito menos que ele iria introduzir-se de forma amigável aos costumes e estilo de vida, nem o processo de cultura de religião, convívio e culinária.

Esse ponto confronta-se, então, com o questionamento: como eu me defino na ausência da relação com o outro?

Este é o conceito de *proximidade*, que liga um indivíduo a outro e, mesmo quando este sujeito não está mais inserido no meio social ao qual se está habituado, ainda sim carrega consigo comportamentos e costumes seus, mas que necessita ingressar agora no seu outro meio de convívio para melhor enlace.

Essa familiarização pode ser entendida como *intimidade*. Que é a ação de encontro que eu tenho com o outro ou os outros, no comportamento do “eu” estar nela, não como uma forma mal encaixada que pode se desvincular facilmente, mas como um sujeito ativo que se encaixa fielmente e tem seus espaços ali.

A palavra *partilha* torna-se fundamental neste processo, pois é o nível de partilha que também define o nível de relação. Eu posso partilhar o meu descontentamento com o tempo de chuva, o resultado do jogo de futebol, dar a minha opinião sobre um assunto, as minhas emoções sobre a forma como alguém me fez sentir ou mesmo vulnerabilizar-me ao lado de alguém. Uma coisa importante é não confundir partilha com divisão, tal como dizia uma colega no outro dia, a partilha gera abundância e a divisão simplesmente escassez. (SANTOS; FERREIRA, 2014).

Partilhar algo ou a própria ação da partilha, para as psicólogas, é uma divisão do tipo de pessoa que você se demonstra ser, e o tipo de pessoa a partir do olhar do outro. É certo que partilhar algo requer um nível de intimidade, proximidade e liberdade entre um ou mais indivíduos. Assim, vale pensar nas seguintes opções: se partilharam comigo, eu sou aceito? Como eu me apresento a eles, já que partilharam algo? Como eles me veem para partilharem algo?

O ser humano tende a estabelecer diversos tipos de relações com distintas pessoas em diversos contextos, mesmo que cada indivíduo possua uma tendência para determinado estilo de função, isto é, mesmo que ele faça tudo ou muitas coisas, sempre haverá uma em que ele se identifique mais. Esses estilos de funcionalidade, segundo Santos e Ferreira (2014), podem causar dificuldades no que condiz com o bem-estar do sujeito e atrapalhar seus objetivos pessoais e interpessoais. Elas denominam de “intrusivo”, “evitante” e “idealizante”:

O *intrusivo* é aquele que invade o espaço do outro, tende a puxar a intimidade e não a proximidade e isso assusta o outro. O *evitante* é aquele que se protege demais, ou seja, não existe no espaço do outro e o *idealizante*, que apenas procura aquilo que idealizou e não está disponível para aquilo que surge. (SANTOS; FERREIRA, 2014).

Para as psicólogas, sentir-se um estranho, notar que, possivelmente, incomoda, como um intruso, é completamente comum quando o sujeito se descola de uma cultura, meio ou convívio ao qual ele não estava habituado. Ter vontade de entender o outro ou os outros e idealizar isso, buscando formas diversas para se encaixar, é o primeiro passo, visto que, como demonstrado em um exemplo, nada se constrói de repente.

A cultura dos Tuparí não era diferente, festas da chicha, casamentos, nascimentos, o sol a lua, os espíritos, tudo era um detalhe, um contexto, uma prática a se acostumar. Caspar não tinha aquele convívio com essa cultura, e nem os índios tinham com estranhos. Caspar precisava conquistar seu espaço para entender e registrar esses momentos “Mas a boa vontade no trabalho era a melhor maneira de ganhar a confiança do tuxaua e sua tribo [...]” (CASPAR, 1959, p. 95).

Ali a única forma de o pesquisador encontrar seu espaço no meio era trabalhando, mostrando que não tinha preguiça, entendendo o que era importante para os índios. Não ter preguiça era a melhor maneira de conseguir a confiança dos índios e de Waitó; era através do trabalho, estando junto com eles.

Outros aspectos marcantes da cultura dos Tuparí eram as festas de chichas, isto é, quando os homens efetuavam a colheita dos materiais necessários para tal, e as mulheres preparavam essa mistura fermentada, havia uma comemoração. Como o processo ali era de troca, cada índio tinha que dar seu pagamento para o outro índio que ajudou no seu roçado, assim, os índios tinham, além dos seus jarros de chicha, os seus jarros na plantação do outro também.

Por isso, as festas duravam três dias inteiros. “É que o festeiro, o homem que fornece o aipim e milho para a fermentação, de acordo com o uso da tribo, põe à disposição de cada homem do grupo um vaso cheio de chicha, quer dizer, até onde dá a provisão [...]” (p. 98).

A pintura corporal também fazia parte da cultura Tuparí, uma cultura com a qual Caspar não estava acostumado, mas a admirava sem igual quando a praticavam; era comum pintar o corpo para festas. Quando ocorreu uma festa no seringal, os índios estavam nus, porém com cocares e pintados. Caspar admirou isso. Quando ocorreu a primeira festa de chicha na aldeia, ele viu seus corpos pintados. Quando ocorreu a primeira sessão de pajelança, também.

A religião deles também era diferente, se celebrava na sessão de rapé, como descreveu Caspar, com substâncias que ele julgou ser alucinógenas o suficiente para tontear e embriagar, e “Entre todos que esperavam para tomar o rapé encantado, deveria eu ser o primeiro a aspirá-lo [...]” (p. 106).

4.6 SENTIMENTO: RELAÇÃO E DESABAFOS, O OUTRO EM MIM, A DESPEDIDA

Ter uma identidade é saber que, fielmente, você se conhece o suficiente para saber quem é e mostrar aos outros com veemência a pessoa que se é e quem se é. Trabalhar isso é entender, como já dito, uma manifestação fragmentada daquilo que se pode demonstrar ao outro, que tenha proximidade, intimidade, liberdade, partilha e objetividade. Para cada ser, nada é tão completo, tudo é uma questão de construção múltipla, onde pequenos fragmentos se acoplam na construção da identidade.

Caspar experimentou a sensação de entender quem se é, desconstruir sua identidade, porque entendeu que, sendo ele mesmo, não seria uma boa forma de estabelecer uma relação. Haja vista que, antes dele, outros homens brancos passaram por ali, talvez, não com o mesmo objetivo, mas com as mesmas intenções “procurar os selvagens”. Esses “selvagens” já não eram mais os mesmos. Como exposto no Capítulo III desta tese, os índios aprenderam que os brancos queriam mão de obra, e que trocavam tudo por instrumentos que facilitariam a vida dos indígenas, e não a dos brancos.

Estes já tinham um conceito de homem branco, uma imagem estabelecida pelos que ali já haviam passado e deixado bem claro suas intenções. Para eles, todos sempre queriam as mesmas coisas: “aventurar-se na floresta, conhecer os índios, levar muitas coisas que comiam, bebiam, vestiam ou caçavam ou mão de obra.

Caspar teve de mudar de quem ele era para entender como os índios viviam, tendo que internalizar características puramente Tuparí: gosto por alimentos, bebidas, música, religião. Dia após dia, noite após noite, ele viveu com os Tuparí, mas não como os Tuparí. Isto é, estava ali o tempo todo, nas festas, nas noites, nas brigas, nas desavenças, nas histórias, mas não deixava de ser branco, não andava só de tanga, pelos relatos, não dormiu com uma índia, mesmo que lhe fosse oferecida, como foi o caso de Tonga.

Não tinha mais sabão para lavar a mim e a minha roupa. Não queria andar nu. Não me podia acostumar à minúscula cobertura das partes pudendas que os Tuparí acham ser obrigatória para um homem nu. Durante o dia os borrachudos não davam sossêgo, sua voracidade era por tal forma que me obrigava a entrar para o interior da choça escura. (p. 179).

Não era que os índios não tivessem feito o mesmo processo de reconhecimento, estranhamento e relutância, não é esse o ponto. O que está sendo transcrito é a capacidade de mudar de identidade, de desconstruí-la para construir novamente, é sair da zona de conforto, e ir para o desconhecido. Depois, entender que esse desconhecido não lhe pertence, porque os

menores objetos, gestos e luxos — por assim dizer — fazem falta ao pesquisador, e isso prova que sua vida na civilização branca inda prepondera em sua identidade primária.

Escolher não mudar, é um direito de todos, não tentar é uma consequência dessa escolha, mas, sofrer por quem resolveu se tornar, é uma decisão plural. A partir do momento que o humano partilha de suas ideias, sentimentos, sensações e cultura com outro que não nasceu nela, ele tem confiança para ser quem se é e esperar que o outro respeite. Entender não significa que se sabe. Saber é uma coisa, viver aquilo que se sabe é outra. Mas, para viver, é preciso querer e, querendo, a mudança chega para qualquer um. Quando o sujeito não se adapta, ele se reconforta nas memórias antigas que tinha suas formas mais práticas de auxiliar-se com pequenas coisas. No caso de Caspar, sabão e vermífugo era duas delas.

É nesse ponto que ele entende onde está, mas não se vê ali para sempre, não se conecta com o ambiente e nem aceita demais sugestões para sua vida. Ele tem a dele e, mesmo que tivesse tentado de todas as formas não interferir no cotidiano dos Tuparí, tudo para sua pesquisa, não significa que ele não tenha se divertido, contribuído, vivido cada sensação. Mas já era hora de ele encarar quem era, um homem estrangeiro branco. O tédio já o tomava, e as menores coisas o faziam refutar e querer seguir adiante com sua antiga vida.

Finalmente, resolvi escrever ao Sr. Angele, o administrador de São Luís, pedindo-lhe o favor de me mandar um pouco de sabão, pólvora, chumbo e também um vermífugo eficaz e além disso para mandar examinar minha espingarda por algum seringueiro que fôsse mecânico amador e me dar notícias da minha Leica. Senão, estava resolvido a voltar, nestas semanas mesmo, para São Luís e finalmente para Europa, mesmo sem fotografia. (p. 179-180).

A ideia de pertencer a um lugar, e de entender onde é o seu, é um processo que pode ser visto como estágio final da Alteridade. Entender quem se é, como se transformou para estar ali, o processo que foi sair de si, da zona de conforto, de tudo, para conseguir compreender onde é seu devido lugar, é uma luta que não se passa por uma noite e dia. Volta-se no exemplo de Emerson (2003), relações, caráter e ética não são construídos da noite para o dia, são como edifícios, precisam ser planejados, construídos, ter perspectiva.

Significa que ele procurou quem ele era, respeitou seus objetivos, foi adiante com seu desejo, internalizou a cultura do outro, tudo para entender como “eles” vivam, comiam, andavam, falavam, gesticulavam. Mas não deixou de ser o suíço, pesquisador, branco.

Meus pensamentos pairavam entre os Tuparí, os espíritos dos seus mortos e entre a minha próxima volta à civilização. Sentia como se eu tivesse abandonado o mundo dos brancos, não há alguns meses, mas há muitos anos. Estava farto da vida entre os índios. Desejava ardentemente que acontecesse

alguma coisa nova. Não podia imaginar que surpresas ainda me esperavam. (p. 200).

Era hora! Caspar havia entendido que ele não cabia mais ali. Pesquisara, absorvera tudo o que precisava, registrara com a Leica provas o suficiente para fortalecer e embasar sua pesquisa; estava pronto para partir. Sem mais delongas. Mas não significa que sem dor:

Comecei a sentir novas esperanças de estarem terminando meus dias entre os Tuparí. Simultaneamente, senti uma vaga sensação de pesar. Nunca supusera que êstes homens nus, a princípio completamente estranhos e muitas vêzes desagradáveis, no correr dos meses se transformassem em bons e fiéis amigos. Não houve uma pessoa em toda tribo que não me oferecesse, nos momentos de fome, uma raiz assada, um mamão, ou uma cuia de chica, com uma amável saudação [...] (p. 206).

Ali estava o que Santos e Ferreira (2014) expuseram em relação à “partilha”, o que faz relação com o que foi dito. Quando alguém partilha, significa que confia, que acredita, que tem intimidade, proximidade, ele não somente partilha o tempo, a comida ou a bebida, ele partilha quem se é, o que ele espera que receba, como uma coisa muito boa que não pode ficar presa a uma pessoa somente, ou a um pensamento, mas que precisa que os outros vejam e sintam. “Partilhar”.

Foi o que despertou a sensação de desconforto em Caspar ao saber que sua viagem de volta se aproximava. Os Tuparí não eram mais estranhos e desagradáveis, eram amigos. Eram família ali. E continua:

Todos, de sua maneira, preocupam-se com meu bem-estar e todos sentiam ter eu ficado lhes querendo bem. Durante êsse tempo, nasceram crianças, outras aprenderam a andar sob os meus olhos e carreguei-as às costas. Só dois ou três ainda tinham medo da minha barba. Os outros faziam cerimônia em puxá-la e todos me chamavam confiantes, de vovô, ou de “totó amsi-tan”, o vovô de nariz comprido. (p. 206-207).

Saber que o outro vive em você imperceptivelmente causa espanto no sujeito, o mesmo que achara que não faria nada para ser notado, era considerado da família Tuparí, sua cor de pele e seus traços já não eram mais um problema. Ele era um Tuparí, somente ele quem não via isso. Para ele, era Caspar, suíço pesquisador.

Aqui vê-se a questão da identidade de como eu me vejo e como o outro me vê, olhares distintos no mesmo lugar. A despedida não poderia ser tão diferente quando ele diz que Waitó estava com a expressão triste, quando sempre vinha até ele conversar após saber da sua decisão de partida. E assim se procedeu:

Vestira outra vez, para a despedida, a calça e a camisa e colocara o velho chapéu de feltro na cabeça. Os outros Tuparí estavam também esperando eu me despedir deles. O velho Walete ensinou-me minuciosamente como devia soprar na corneta de cabaça, de mais de um metro de comprimento, para anunciar a minha chegada à maloca de meus pais. Senti lágrimas subirem-me aos olhos. Não fui capaz de balbuciar mais uma única palavra. (p. 218).

Caspar havia entendido, não importava aonde ele fosse, ou com quem ele fosse, muito menos quanto tempo passasse, ele era um Tuparí, era da família, ele sempre seria um e a prova disso eram os laços afetivos que os uniam, mesmo na distância, a corneta seria como um alento aos que ficaram e as memórias uma forma de consolo.

4.7 O CAMINHO DE VOLTA: “TUS” ME ACOMPANHAM

Entender como o sentimento flui e surge de dentro de si para todos os lados do corpo, nem o estudo da psiquê humana de Vygotski consegue descrever. Sentimentos são algo fluido que está sempre internalizado na mente e, por consequência, nos estímulos do corpo em decorrência da memória de algo.

Um das coisas que mais abalou Caspar, ao longo da sua jornada de volta, foi despedir-se de Tonga, o que o comoveu grandiosamente:

— O que você quer das minhas coisas? Perguntei-lhe, um espelho, um pente ou o quê?
 Tonga olhou-me com seus olhos vesgos e respondeu-me baixinho;
 — Para que você quer dar-me alguma coisa? Você vai embora e eu vou morrer aqui.
 Não acreditei nos meus ouvidos. Poderia uma índia, nua, uma “selvagem” dizer uma frase tão comovente?
 — Kadke? o que você disse? Balbuciei comovido. (p. 217).

Um gatilho sentimental tomou conta de Caspar, e o fez refletir muito nessa jornada de volta. Poderia alguém gostar tanto assim dele que, ao ponto de dizer algo tão doloroso, expressasse naquela frase todo o afeto e desgosto ao mesmo tempo, não apenas pela partida, mas como seria a vida desse alguém depois que ele partisse? Caspar, comovido, ecoou essas palavras por muitos meses, boquiaberto, abalado e cabisbaixo.

Um ano depois que Caspar deixou a maloca dos índios Tuparí, ele voltara para a sede de administração de seringueiros, vindo da Europa, para visitar o povo que ali morava. Encontrou muitos índios Tuparí doentes de tosse e febre. Com seus cuidados e o de seu Regino, todos os quinze sobreviveram.

Em sua estadia na sede administrativa, ele encontrou Toptö, que era um índio de descendência Tuparí, mas em uma de suas conversas, Caspar ficou surpreso por saber que ele

não era Tuparí, era Wakaraü. Não fazia muito sentido, já que Toptö era sobrinho de sangue de Waitó, que era o chefe dos Tuparí.

Toptö confessou a Caspar que isso foi no tempo de seus avós e bisavós que tinham tribos pequenas e se uniram. O índio contou minuciosamente a história dos atuais Tuparí a ele, e como restara apenas um descendente de cada tribo daquela época. Um dos Waikórotá, um dos Aume e outro dos Mensiató.

Foram destas pequenas tribos que se juntaram que formaram os Wakaraü, que, com o tempo, chamaram de Tuparí. Caspar havia se impressionado com a descoberta feita ali. Entendera que conhecer o povo naquela época só o fez penetrar em um fragmento de terra de uma enorme história.

Dali em diante, ele iniciaria uma nova jornada, mesmo sabendo que precisava de uma licença governamental agora para visitar os índios; mas o fazia “embaixo dos panos”, com o risco de pegar três anos de prisão. Ele desembarcou no rio para saber mais sobre os antigos e os novos Tuparí, e outras aldeias que o esperavam.

CAPÍTULO V: MEMÓRIAS DOS TUPARI SOBRE FRANZ CASPAR

5.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste capítulo, apresentaremos entrevistas com seu Luiz Mãy Tuparí, 89 anos, residente na aldeia Serrinha. Luiz é um dos mais idosos que conheceu Franz Caspar na “Maloca”, quando tinha cerca de 7 anos de idade. Com essa entrevista, buscamos reunir memórias de como os Tuparí viam Caspar e como essas memórias foram transmitidas às novas gerações. A entrevista foi realizada de forma remota, no dia 27 de abril de 2021, na qual Luiz Mãy relata sua visão de Franz Caspar quando tinha ainda criança. Ele compartilha a história que lhe foi contada sobre Caspar.

Contamos com a ajuda da profa. Edineia Aparecida Isidoro, que mediou o contato com os entrevistados. As entrevistas foram realizadas de forma remota e complementam o presente estudo, dando-lhe vida.

Erly — Fale um pouco sobre os Tuparí hoje!

Luiz — Hoje os Tuparí vivem muito diferente de antigamente, crianças de antigamente desde pequeno trabalhavam na roça junto com seu pai e sua mãe. Hoje não se vê mais isso, ninguém quer fazer mais isso. Criança de hoje não querem saber de trabalhar só quer ficar em casa brincando de celular. Antigamente os jovem acordavam cedo, tomavam banho de água fria com folha pra ficar esperto pra evitar de pegar doenças, levavam chicoteada pra crescer, ficar forte, academia nosso era isso, assim era o costume de antigamente, hoje não. Tuparí continua falando a sua língua materna, sempre mantendo viva a sua identidade como trabalho de agricultura, caça e pesca. Oque não tem é o nosso pajé, antigamente tinha. Muita coisa mudou por interferência não indígena e também pelo contato que ocorreu, a igreja trouxe uma grande desunião entre o que não “são evangélico”. Muita coisa nova aparecendo como doença, alimentação, “aparelhos eletrônicas”. Isso mudou a vida dos jovens. “Eu apanhei” muito do meu avô e do meu tio é por isso só forte até hoje.

Erly — Franz Caspar foi um etnólogo que morou com os Tuparí por duas vezes. O que os Tuparí de hoje sabem sobre Franz Caspar?

Luiz — Quando o Franz Caspar foi visitar os Tuparí, levou consigo quatro pessoas “das tribo” Wajuru e Jabuti. Esses guiaram o Franz Caspar ir até à maloca Tuparí. Passou dias caminhando pela picada, até chegar na maloca do povo Tuparí. Quando eles chegaram na

maloca, não havia homem, estavam todos caçando, só as mulheres e as crianças estavam em casa, as mulheres preparando chicha para os seus maridos.

Diz que as pessoas chegaram atirando “nas maloca” assim meu pai contava “acho que” isso era “pra” intimidar as pessoas, as mulheres ouviram os tiros ficaram “assustadas, mas” não correram não ficara lá mesmo. Disseram consigo mesmo: é, nós não vamos correr pro mato, não, se for de matar gente, “eles mata”.

“Acho que” os brancos que tão chegando à procura de gente falaram. Elas não sabiam como se comunicar, não sabia falar outra língua, mas assim mesmo as mulheres foram receber com abraço conversando sem ele mesmo sem entender a língua Tuparí, eles também não entendia a língua portuguesa, só alguns cacique da maloca sabia falar a língua do povo Jabuti. Depois os homens chegaram do mato e viram, eles sim conversaram com “os indígena” que estava acompanhado do Franz Caspar. No dia seguinte os caciques se reuniram para recebê-lo os visitantes. Ofereceram alimento como “milho cozido”, macaco assado, amendoim cozido com carne e o Franz Caspar comeu. Passou oito dias só. No seu retorno, levou vários objetos como pote de barro, pilão, colares entre outros artesanatos. Com um ano depois ele voltou de novo na maloca dos Tuparí, aí ele ficou com mais tempo. Aprendeu falar na nossa “língua”, conversava com as crianças, com as pessoas da maloca, tirava foto, gravava a fala das pessoas e fazia anotação no caderno, assim ele aprendeu rápido.

Erly — Na visão dos Tuparí a estadia de Franz Caspar na aldeia Tuparí foi positiva?

Luiz — Sim, Franz Caspar foi uma pessoa muito bom, até o cacique ofereceu mulher pra ele quando ele ficou com mais tempo, disse a ele: já que você mora com nós, vou entregar mulher pra você, mas ele não aceitou.

Erly — O que os Tuparí dizem a respeito do comportamento dele, na aldeia?

Luiz — Franz Caspar era um homem muito bom, gostava viver “com a gente”, ele se comportava em tudo. Ele caçava com os Tuparí. Tudo que observava ficava tirando foto, andava com gravador no ombro para gravar a conversa das pessoas, conversa dos homens e das mulheres fazia anotações no seu caderno, brincava com as crianças “ensinava” crianças a desenhar o seu corpo, era divertido.

Erly — Franz Caspar interferia nos modos de vivência dos Tuparí?

Luiz — Não, Franz Caspar não interferia em nada do nosso modo de vida, pelo contrário ele nos ajudava em tudo que fazíamos pescar, bater timbó, ajuntar, caçar, roçar, plantar, tudo ele acompanhava só pra ele estar registrando, falava bem ele aprende falar nossa língua, rápido, porque ele escrevia e gravava. Ele era muito curioso, observava tudo o que “nós fazia”.

Erly — Franz Caspar participava dos trabalhos, dos rituais, dos momentos de lazer, festas e outros momentos?

Luiz — Franz Caspar participava do trabalho, sim, ele “ajudava, mas” não muito, porque não tinha costume, serviço pesado ele fazia pouco, ajudava carregar marico “das mulher” com milho e mandioca. Era mais pra observar que ele ia “pra” roça. Em “vários momento” de trabalho ele estava presente, participava dos rituais, interferindo! Você vai ficar doente, mas ele queria registrar, aí então sempre estava junto, e os pajés respeitava a curiosidade dele, assim que ele vivia na nossa maloca, participava da festa, culinária, artesanato, dançar dançava pouco, só quando as mulheres chamava pra dançar, aí ele dançava. O que ele queria mais era de estar fotografando e gravando as “músicas cantado” pelos homens e das mulheres também. O nosso povo gostava do jeito dele, ele estava em tudo momento das atividades do dia dia, todo “dia” de manhã cedo acordava e ligava “seu rádio”, “aí” os Tuparí se juntava para ouvir a voz que saía de dentro do rádio. Arrodeava o rádio a procura de gente. Assim que ele viveu no nosso meio, ele era muito bom não tem ninguém igual a ele.

Erly — Como era o comportamento dele com as mulheres Tuparí?

Luiz — Comportamento do Franz Caspar com as mulher Tuparí era bom, nunca teve problemas, ele respeitava, não era como hoje, lá era diferente, eram respeitado, hoje em dia, quando branco vê índia bonita, fica querendo, ele não, até ofereciam mulher pra ele, mas não queria.

Erly — Qual o comportamento dos Tuparí ao receber Franz Caspar no seu meio?

Luiz — Como nosso povo já tinha visto primeiro pesquisador que já tinha passado na nossa maloca, por isso eles não se estranharam com Franz Caspar, quando ele chegou, os cacique já tinham informação que havia o homem branco. Por isso receberam ele com carinho, assim, meio assustado, mas, não houve conflito. Ele só viveu no nosso meio tranquilo. Quando passava avião, passava, ele explicava “pra” nós que os brancos que estava indo. Tuparí dizia

“pra” ele, assim você vai também? Ele respondia que sim. Perguntavam “pra” ele onde ele morava. Ele explicava que “pra” chegar na casa dele de avião duraria cinco dias, assim mostrava os dedos fazendo gesto para os Tuparí entender.

Erly — A relação dos Tuparí com Franz Caspar era de cordialidade ou havia uma preocupação dos Tuparí em relação à estadia dele, na aldeia?

Luiz — Acho que não, meu pai dizia que não. Nosso povo, não se preocupava com estadia dele não, “pra” eles, era tudo normal o que ele fazia, até porque ele não fazia as “coisas” escondido. Quando ele fazia alguma coisa os Tuparí perguntava o que era aquilo, aí ele explicava e mostrava, a curiosidade era grande tanto por ele e por nós ele era divertido não tinha tristeza não. Povo Tuparí tinha muita confiança com o Franz Caspar, ele vivia como uma pessoa que era de lá mesmo, por ele ser bom, “nosso parentes” também “eram bom” com ele.

Erly — Como era Franz Caspar na visão dos Tuparí? Descrever um pouco sobre as atitudes dele nas duas vezes que ele ficou entre vocês.

Luiz — Bom, na primeira viagem dele foi assim rápido, por isso ele não aprendeu muita coisa, agora que estávamos conhecendo melhor foi quando ele foi embora, avisou que ia voltar de novo, então ele cumpriu sua palavra voltou novamente. Agora no retorno dele novamente, aí demorou mais, nesse tempo que ele foi se adaptando com os nossos parentes, ele comia tudo o que nós comemos, como gongo, congomelo, caça do mato entre outros, não rejeitava nada, tudo ele comia e bebia em nosso meio. Como ali estrava com mais tempo, por isso a convivência dele foi aumentando, ficava sempre junto das pessoas mais jovem, mais velhos contando história ele estava ali por perto fazendo registro, a vida dele era assim, participava das conversa, conto depois ficava escrevendo, assim ele era. Nosso parente se acostumaram muito com ele, principalmente as crianças, mulheres, todo mundo gostava dele, ele era como fosse da nossa família de verdade, como Tuparí ele era por isso quando ele foi embora pessoas choraram por ele. Foi muito triste quando ele saiu no meio de nós, maloca ficou vazia triste.

Erly — Na primeira vez que Franz Caspar esteve na aldeia (6 meses) a relação dele com os Tuparí foi de que forma? Houve conflitos?

Luiz — Não, não houve conflito, até porque ele foi acompanhado por “outros indígena” que o nosso povo Tuparí já conheciam como povo Jabutí, Wajuró e Arikapú. Esse povo, o nosso

cacique já tinham contato por isso facilitou a chegada do Franz Caspar na maloca do Tuparí. Eles “foram recebido” com carinho, “nosso povo nunca foram” de conflitar com os outro povo sem motivo. Por isso “os visitantes sempre foi recebida” com alegria, com alimentação e hospedagem.

Erly — Na segunda vez que Franz Caspar esteve na aldeia (3 meses) a relação dele com os Tuparí foi de que forma?

Luiz — Agora no retorno dele de volta para maloca do Tuparí, Franz Caspar ficou sozinho no meio do nosso parente nesse dia ele ficou mais tempo. Aí os Tuparí foram acostumando com ele chamava ele de (Tóto) “vovô” na língua Tuparí. As crianças acostumaram com ele que tudo chamavam de Tóto, davam presente para ele, pintavam o corpo com jenipapo e com “breu pintura” usada por mulher. Ele também dava alguma coisa em troca de presente como espelho, pente e outros objetos.

Aí foram ensinando ele a falar língua Tuparí “pra” se comunicar, aprendeu rápido, porque ele gravava e escrevia no seu caderno de anotação conversava “igual” “a gente”. Não tinha como falar outra língua. Língua única era essa, a nossa.

A demora “dele na” maloca fez com que os Tuparí se deram bem com ele, levavam ele “pra” caçar ele carregava bicho morto “nas costa”, e tudo que os homens faziam ele está junto.

Erly — Franz Caspar demonstrava respeito pelo povo ou agia de outra forma?

Luiz — Olha, ele demonstrava respeito muito grande, ele respeitava tudo desde adulto até criança. Eu disse que ele era igual pessoal nosso, ele viveu lá, não sei como? Longe da sua família, a segunda família dele era o nosso parente na maloca, porque vivia tranquilo. Parecia gente daquele lugar assim meu pai falava dele. Conheço ele, mas eu era pequeno tamanho desse meu neto, “acho que” eu tinha 7 a 8 “anos de idade”.

Erly — É possível dizer se Franz Caspar oferecia segurança aos Tuparí? ou inspirava preocupação aos Tuparí?

Luiz — Sim, é possível dizer que o Franz Caspar oferecia segurança para o povo Tuparí, porque, quando ele estava lá, havia muita gente, muito, muito mesmo. Depois que ele veio em bora trazendo artesanato pra levar para sua casa, foi aí que o chefe do seringal Revoredo brigou com ele, dizendo que ele estava carregando tudo o material indígena, aí proibiu a vinda dele

novamente pra maloca do Tuparí. Quando ele foi embora que pessoal mandaram recado que os Tuparí tem que sair de lá, porque o branco estava se aproximando e este iam matar tudo mundo, ou da aqui mesmo vamos mandar o nosso capataz ir até lá. Com essa notícia os povos Tuparí começaram a se preocupar e algumas famílias vieram para o São Luiz começar trabalhar para os seringueiros, foi aí que as doenças dizimou a população. Se não fosse éramos muito população, e também não sei se estaríamos aqui ou em outro lugar, ou se “os fazendeiros tinha nos matado” todo.

Erly — Franz Caspar mostrava serenidade, carinho e cordialidade para com os Tuparí ou os Tuparí notavam alguma forma desrespeitosa?

Luiz — Sim, Franz Caspar era um homem branco muito carinhoso por todos “nós povo” Tuparí, ele não se mostrava como homem sério, sempre estava alegre com as pessoas da maloca conversando pesquisando, era Franz Caspar. E os nosso povo também alegre com jeito dele, ele participava de tudo brincadeira que os Tuparí praticava, jogos de peteca, futebol e sempre com gravador na mão, quando não era gravador, era caderno, para ele fazer as anotação. Franz Caspar nunca desrespeitou ninguém na nossa maloca, ele era bom, não se “incheridava” por nenhuma mulher do nosso parente. Por ele ser bom ninguém desconfiava dele. Estava ali sempre presente com os mais velhos na beira do fogo se esquentando, ouvindo contar história, ouvindo as músicas que os mais idosos cantavam no dia a dia. Ele aprendeu cantar música do Tupari, cantava bem, cantava ‘igual nós’.

Erly — Como os Tuparí viam Franz Caspar?

Luiz — Os Tuparí viam Franz Caspar como uma pessoa da sua própria família, por ele ser muito bom simpático e carinhoso. Ele não ficava isolado, vivia tudo tempo com a gente, ajudando pessoas nas atividades, quando ele não estava ajudando, estava fotografando. Observava tudo. Não era “pessoa tímido”, parecia que ele já era de lá mesmo, assim que Franz Caspar viveu junto “com a gente”. Lembro dele até hoje! Nunca vou esquecer dele.

Na visão dos Tuparí o Franz Caspar era como um chefe de pessoas de confiança, os Tuparí tratava ele como “vovô”. Nossa ele era muito querido, não deixava ninguém fazer nada sozinho “ajudava” tudo mundo, quando as mulheres iam “pra” roça quebrar milho ou arrancar macaxeira “pra” fazer chicha, ele “ajudava” carregar no marico, assim que ele “ajudava”. Ele não era parado não. Trabalhava também junto com nosso parente. Comia junto, não rejeitava

nada, hoje branco não quer comer nosso alimento, ele não era assim, comia tudo mesmo. Esse era bom.

“Eu digo” que, nas vezes que ele morou na “nossa maloca, deixou” nós felizes por ele ser gentil e quando foi embora deixou saudade, quem conheceu ele fala que não esqueceu, “as vezes” eu fico” pensando “nele daquela” época em que vivemos na maloca. Dizemos que ele foi o único branco que viveu “com a gente”, praticamente morando aquela época, quando ainda não conhecíamos o homem branco. Hoje as pessoas que conheceram “ele estão” se acabando, resta pouco “eu sou” um deles, a minha sogra também lembra pouco do Franz Caspar, até hoje lembramos dele quando vejo foto que ele tirava, “nosso foto” quando era criança ainda. É bom lembrar dele, eu nunca vou esquecer. Ele caçava junto com meu pai, matava macaco, porcão com espingarda dele, ele era esperto, não ficava pra trás não. Fazia tudo o que Tuparí faziam.

Erly — Qual a importância dele para o povo Tuparí?

Luiz — A importância do Franz Caspar “pra” nós, Tuparí, é porque ele deixou história dele e a nossa história, deixou foto do nosso antepassado, “os lugar, nossos objeto” que levou consigo, ainda bem isso que “tá” lá no país dele guardado. “A gente” vê só as fotos de lembrança. O jovem de hoje não querem saber disso, saber da história. Quando eu “conto” história, eles falam que só “conto coisas passado”, aí então eu não “conto” também. Só você se interessa a saber disso, é bom saber da nossa “história pra” contar para futuro geração, os netos, os filhos que vão aparecendo, assim que eu falo. “Eu sinto” saudade do nosso lugar que hoje não existe mais, hoje é fazenda, não dá “pra” saber onde que era.

Erly — Houve alguma mudança na cultura do povo Tuparí com a presença de Caspar?

Luiz — Sim, muita mudança na cultura do Tuparí na presença do Franz Caspar ocorreu. Muita coisa já se deixou principalmente alimentação tradicional da época não se faz mais. Tudo que hoje “consumimos vem” tudo de fora como: sal, açúcar, óleo, tempero, entre “outras coisa” que não existia na época. Antigamente vivíamos de maloca, trabalhávamos só na “roça ano todo”. No inverno só festejavam, era assim. Hoje Tuparí de agora vivem tudo espalhado de aldeia em aldeia, os Tuparí não são como de “antigamente”, muitos são evangélicos e outros “ainda” não, tem gente que não gosta nem de estar “junto bebendo” nossa bebida que os “nosso avôs” consumiam, faz alimento de “antigamente” “pra” ver se “os jovem” come, come nada! “ainda” bem que a nossa língua está viva, ninguém sabe fazer artesanato como “antigamente”,

poucas pessoas “ainda” consegue fazer colares, cocar, não se caça mais de flecha, e sim usa flecha “pra” flechar peixe não “pra” caçar “animais terrestre”.

Erly — Qual a contribuição dele para o povo Tuparí?

Luiz — A contribuição do Franz Caspar para “nós foi” fundamental de ele ter vivido “com a gente”, conhecer a nossa convivência, a realidade de cada família.

Até agora material nosso que ele levou está lá com filho dele. Assim falamos quem já foram “pra lá”. Ele enfrentou barreira “pra” chegar até lá na maloca do Tuparí, ele foi direto, por isso que os gerentes dos seringueiros não “gostaram do que” ele fazia, começaram ter ciúme da gente, diziam que ele levava tudo artesanato indígena “pra” bem longe, e fizeram documento proibindo a vinda dele novamente. “Mas” ele ganhava de presente as coisas que levava. “As vezes trocava” com “alguns objeto” que ele trouxe.

Contribuição maior dele também com Tuparí é de ter ficado junto, fazendo amizade, ensinando as pessoas a falar um pouco da língua portuguesa. Falava “pra” as pessoas tomarem cuidados com os brancos que estava se aproximando ou trazendo algumas pessoas para barracão do São Luiz para trabalhar para os seringueiros. Assim que aconteceu, só isso que sei. Não sei muita coisa porque eu era pequeno ainda. Meu pai falava bem dele.

5.2 CONFRONTANDO MEMÓRIAS

Caspar descreve os homens Tuparí como sérios e sempre apoiados pelos seus arcos e flechas. Seus costumes não estavam relacionados de forma alguma ao homem branco, apenas a troca do trabalho para obtenção de materiais (armas, alimentos). Caspar foi muito bem recebido não o consideraram invasivo ou ignorante. Dizer que comia de milho a macaco revela muito sobre o papel do etnólogo e historiador, que estudava, anotava, mas também, se entregava ao espaço e à vida da aldeia.

Um dia, estava sentado com os meus professores ao pé de uma das muitas pequenas fogueiras que ardiem na sua choça. Kuarumé levantou-se de seu banquinho improvisado e tirou de cima de uma viga qualquer coisa misteriosa envolta em grandes folhas verdes e atada com fibra. Os amazonenses chamam a isto “moqueca”. É um embrulho no qual se assam carne ou outras comidas colocando-as em cima da brasa aberta. Cheirei. Tinha cheiro de pombinha, ou qualquer outra ave assada. Mas, o que apareceu? Um grande lagarto verde! Kuarumé sorriu arrancou uma perna do lagarto e a estendeu a mim. Uma repugnância apertou-me a garganta, mas não podia fazer outra coisa senão pegar o bicho. Os índios levantaram-se e se chegaram a mim. Comeriam mesmo o lagarto? Sabiam muito bem que a maioria dos brancos sentia nojo por tal

petisco. Fechei os olhos e levei a coisa à boca. Mordi e engoli: o lagarto era muito saboroso [...] (p. 48).

Na sua chegada à aldeia, comentava sobre as tantas vezes que os Tuparí preparam a chicha, um fermentado de mandioca e milho. Como aponta Mãy'aop, a presença espontânea de Caspar não era semelhante ao comportamento dos seringueiros “ladrões”, já que não pagavam o suficiente pelos serviços. Franz Caspar os compreendia, se importava e queria cada vez mais se acomodar à rotina dos Tuparí. O próprio etnólogo ressalta que o contato da aldeia era bastante intermitente, ofereciam o trabalho e recebiam como pagamento machados, tabaco e roupas.

Ao dizer, que Caspar era positivo, estava na vontade de conhecer como citou “as incomensuráveis florestas que flanqueiam [...], além do mais caudaloso rio do mundo, curso do Amazonas” (p. 9). Os registros que fazia na aldeia, como seus hábitos, costumes, idiomas, as fotos que tirou em sua convivência têm muito a ver com a preservação de uma história de um povo em extinção no seu próprio espaço. Seu exercício etnográfico e etnológico gira em torno da função, da estrutura e cultura de um grupo, nesse caso, os Tuparí. A função está na escolha de observar e registrar; a estrutura, na forma de como lidar com sua pesquisa; já a cultura envolve-se na forma de vida daquele grupo. Algo que Caspar fez muito bem. Alimentava-se de macaco, larvas do coqueiro, da chicha, lagartos. Estas foram algumas das muitas experiências que realizou. Ele participava das atividades, desde matar macacos, cobras, abater árvores, lidar com colmeias, colher larvas.

O jovem Moam caçara com minha espingarda um macaco que foi assado à noite. Tive de levar o animal, solenemente para a praça e trinchá-lo com minhas próprias mãos... apenas começara a me balançar na rede, com meu diário e caneta, quando o chefe se chegou a mim com arco e flecha na mão e o machado sobre os ombros sêco e resoluto, com a expressão severa que já conhecia e mesmo temia, ordenou-me ir com ele à floresta para abater árvores. (p. 91).

A função como antropólogo se dá no contato com uma cultura diferente à que pertence, não interferindo, não fazendo juízo de valor ou algo que pudesse ser preconceituoso.

Caspar não interferia no modo de vida dos Tuparí. Sua participação nas atividades foi uma forma de ganhar confiança da aldeia, além disso, aproveitava para aprender a língua com as crianças: “tinha o hábito de escrever imediatamente todas as minhas impressões, pois, receava que passado algum tempo, deixaria de anotar muita coisa por parecer-me trivial pela familiarização” (p. 91).

Na relação de Caspar com as mulheres, havia respeito, ele as ajudava com as crianças, carregava suas cestas de milho, mandioca.

Passei a tarde, a lavar a cabeça, braços e pernas de umas criancinhas, amolecer crostas velhas, desinfetar com uma solução de mercuriocromo, as feridas purulentas, causadas decerto pelas inúmeras picadas de isentos. Um papai desconfiado cheirou a tintura vermelha e me perguntou se aquilo era sangue. Finalmente, permitiu que com ela pincelasse sua filhinha. Eu mesmo duvidava se, das minhas experiências não me sairia como um bom curandeiro. (p. 95).

Os Tuparí gostavam da presença do historiador, os homens, as mulheres e as crianças. Eles o levavam para todo lugar: “os jovens se tornaram cada vez mais confiantes e os mais velhos me tratavam com benevolência meio paternal” (p.49). Chamavam-no pelo nome. Tinham o costume de ficar em rodas, escutando o rádio, as músicas regionais suíças.

Queriam ver as fotografias e umas revistas ilustradas que sabiam estar nos meus sacos. Tinha de lhes explicar fotografia, tão bem quanto meu Tuparí estropiado permitia. Quiseram saber se meus pais ainda viviam, quantos irmãos eu tinha, seus nomes, queriam mesmo saber sobre meus avós, tios, tias, primos e primas, sobrinhos. (p. 125).

Havia uma troca de histórias, gostavam de falar do seu povo, isso enriqueceria o trabalho de Caspar, como “Os espíritos celestes e a origem da humanidade”, “sobre as almas dos santos” e os “vizinhos selvagens”. A sua volta para casa o afetou, pois, havia uma relação enraizada, sem conflitos, até mesmo com outras tribos. Seu carinho e cordialidade o fizeram ficar comovido.

Pela última vez, cantamos as cantigas de dança, cujo sentido eu mal compreendia, na maior parte, mas que se me haviam tornado familiares nestes longos meses. Tinha o coração apertado e bem que sentia vontade de chorar... O cacique achegou-se com expressão triste [...] Para que você quer dar-me alguma coisa? Você vai embora e eu vou morrer aqui. Não acreditei nos meus ouvidos. Poderia uma índia nua, uma “selvagem” dizer uma frase tão comovente? (p. 215-217).

Levou consigo a história, cultura, fotos, materiais que conservou e preservou a vida dos Tuparí. O etnólogo deixou, assim, para a nova geração toda existência que, de alguma forma, poderia deixar de existir. Atualmente com 89 anos, Mãy'aop mora na aldeia “Serrinha”, na cidade de Costa Marques, em Rondônia, e vê as mudanças que seu povo sofreu de lá pra cá. Lembranças que ele sente muita saudade, de um povo que gostava de ser um só, da alimentação que era produzida e consumida por eles, das festas constantes, das bebidas que hoje já não são consumidas, dos alimentos que essa geração não tem vontade de comer, da falta de produção nos artesanatos além da mudança na caça, mas agradece por sua língua ainda estar viva e preservada, esta que traz consigo a história do seu povo. Diante disso, Caspar foi fundamental ao participar da realidade dos Tuparí, os materiais do qual levou para contribuição do seu trabalho, além da fixa e enriquecedora amizade, que não acharia possível, mas aconteceu.

6. CONCLUSÃO

Concluir esta tese é, na verdade, desdizer a ideia de Caspar, pois o conhecimento é vivenciar, a cada dia, momentos únicos com a família Tuparí, e isso é singular na vida de um pesquisador. Nós, pesquisadores, precisamos vivenciar fatos históricos semelhantes aos descritos por Caspar, para compreendermos melhor a pesquisa que nos propomos a fazer.

Nesta tese, sugerimos observar questões humanas de contato entre Caspar e os Tuparí, numa concepção dialógica dos fatos históricos, pois o ser humano só ganha existência própria porque é dotado de uma capacidade de reflexão, que o coloca frente a si mesmo de forma questionadora e aquilo que é se torna um objeto de estudo para si.

A questão é que esse ser não tem respostas finitas para sua própria origem e nem o faz, daí a importância da pesquisa. Nesse sentido, os Tuparí, descritos por Caspar e nas entrevistas que fizemos, demonstraram interesse em relacionar-se com o outro, trocar experiências e vivências, a fim de cristalizar sua cultura para novas gerações tanto indígenas quanto não indígenas. Caspar relata nessa obra que os Tuparí sentem desejo de se conhecer, contam histórias dos antepassados, riem, brincam, trocam carícias, e sabem relacionar-se com os outros.

Nesse sentido, Caspar nos mostra que os fatos históricos que descreve podem instigar questionamentos que não conseguimos responder nesta tese, pois o autoconhecimento, a personalidade, a interação, a empatia e a alteridade são vieses que desencadeiam outras formas de olhar e ver o mundo, principalmente quando se trata de relacionamento com o outro.

Cabe ao nosso leitor julgar as nuances que escolhemos discutir na obra os Tuparí. Ler, analisar e interpretar passa por um processo de escolha e pontos de vista. Assim, a leitura é apenas uma das muitas possibilidades que a obra, em sua riqueza de significações, oferece. A leitura de uma obra e sua crítica passam sempre pelo filtro pessoal de alguém situado num tempo histórico e influenciado, de alguma forma, por ele. A obra “Tuparí”, narrada em 1.^a pessoa, mostra, sobretudo, que contar um fato não significa mostrar o real, mas uma vivência de 3.^a pessoa incluída numa cultura, num espaço e num momento de produção desse discurso, mesmo sendo cuidadosamente demonstrado e com argumentos, o outro nunca será totalmente descrito, pois seus discursos ultrapassam qualquer ideia de descrever.

Caspar, no meio dos Tuparí, descreve seu olhar diante de um povo e, sobretudo, de uma cultura que desconhecia. Ele estabelece parâmetros para compreender os Tuparí de uma forma brilhante, — respeito —, palavra principal quando se propõe a enveredar em outras culturas. Quem não vê bem uma palavra, não pode ver bem uma alma, já dizia Fernando Pessoa. O relacionamento de Caspar com os Tuparí demonstra isso e nos sugere que cada comunidade pode

transformar o que está convencionalizado em outro que não está, como a interação e o comércio que foi descrito por Caspar na aldeia Tuparí.

Nesse sentido, a presente tese espera construir um diálogo sólido nos estudos dos povos indígenas e, através dela, visualizar pesquisas etnográficas para o conhecimento e fortalecimento dos povos indígenas e toda sua cultura.

Procuramos, nesta tese, mostrar, nas narrações de Franz Caspar sobre o povo Tuparí, uma narrativa que desvela nas metáforas e imagens que desafiam o leitor a descobri-las, como manifestações discursivas registradas pela enunciação implícita do sujeito. Caspar nos leva a usufruir de pensamentos imaginários da cultura Tuparí de uma forma tão profunda e, às vezes, poética que o leitor consegue situar no espaço e tempo visualizando cada formação apresentada. Caspar usa uma linguagem que coloca os Tuparí em contato com o mundo. Sua narrativa, poderosa e forte mostra que o ser humano é um andarilho à procura de sentidos.

Numa perspectiva diacrônica e sincrônica dos fatos vivenciados na aldeia Tuparí, Caspar descreve a língua em uso pelo povo Tuparí e, implicitamente, demonstra a presença de outro discurso, que sobrepõe, que pré-existia e que dialoga com este. Há toda uma história pessoal e social contaminando qualquer discurso. Dessa forma, não há a posição única de emissor, pois todo enunciado, de certa maneira, responde a uma rede de outros enunciados que vieram antes dele. Sendo assim, sobre a linguagem que se lê, emerge sempre outra (BAKTHIN, 2000).

Caspar demonstra, em seu livro, ter sido junto aos Tupari um historiador, um etnólogo, um linguista e um amigo, travando com eles um diálogo mútuo. Extraiu, dessa comunidade indígena, lições sobre história, língua e cultura. Como nossa epígrafe sugere: “parecemos mais com a época que vivemos do que com nossos pais”, é perceptível, na etnografia, que Caspar faz em relação ao povo Tupari daquela época a mesma perspectiva como a história viu e vê os povos indígenas.

Na visão de quem conta e vê determinados fatos históricos, pressupõe-se o conhecimento do que se pretende contar. Na aldeia Tupari, Caspar propôs um diálogo com o povo de forma a adentrar a sua cultura e compreender o outro, estabelecendo respeito mútuo com esse povo. Seu trabalho mostra o povo Tuparí em sua intimidade (suas malocas) e em suas formas de estar e ver o mundo. Somente um etnólogo com esse propósito chegaria a viver quase um ano no seio indígena, depois de tanto ouvir histórias sobre esse povo.

Na obra de Caspar, a subjetividade vai ganhando contornos no decorrer de sua estada na aldeia Tupari. Caspar se coloca como historiador e propõe contar o fato histórico — “Tupari”

— de forma a dar voz e lugar a esse povo. Bloch (2001, p. 25) coloca que, para o historiador, o que importa é a faculdade de apreensão do que é vivo, qualidade suprema do historiador, que tem o contato com o hoje. Para ele, o objeto da história são os homens e, mais precisamente, os homens no tempo. Fazer história, narrar acontecimentos não é ofício isolado, pois é necessário fazer a interrelação com o outro e isso requer envolvimento. Nenhum pesquisador, por mais eficiente que seja, consegue isolado produzir pesquisa. Saberá pela metade. A história só pode ser feita com uma ajuda mútua. Nesse sentido, o povo Tupari dá a Caspar a possibilidade de conhecer a sua individualidade, seus costumes e seus saberes.

Construir e relatar uma história oficial, uma história dialógica, a que não é contada por outros, mas numa relação mútua de metodologias e valorização do que se propõe a contar.

Os Tupari são, nesse sentido, o documento histórico que Caspar propõe investigar; e, para Bloch (2001), qualquer documento ou testemunho só fala quando sabemos interrogá-lo. O documento histórico guarda a identidade do povo. Daí vemos a perspicácia caspariana em conduzir sua pesquisa de forma a conseguir não só a convivência com os Tupari, mas também a amizade e a permissão de os conhecer em suas individualidades.

Para uma investigação, é necessário que haja um profissional, ferramentas e técnicas que permitam que sua pesquisa tenha forma. Nesse sentido, Caspar utiliza como técnica, por exemplo, a observação atenta, que o leva a analisar o que ele havia ouvido sobre o povo Tupari e o que ele encontra ao chegar na aldeia.

Tupari? Ouvi dizer que eles são selvagens e ainda canibais? — É verdade, mas eles vão de vez em quando para São Luís e este rapaz nunca mais voltou à sua tribo. Ficou no Barracão e demos-lhe o nome de Jordão. Trabalha na embocadura há uns dois anos. — Não posso levá-lo comigo? perguntei, poderia guiar-me até sua tribo. — Não, não... não pode ser... respondeu; um velho pajé quer matá-lo e devorá-lo. Ele não quer mais voltar [...] (p. 28).

Não se deu tal confusão quando chegamos às malocas dos Tupari. Meus companheiros decerto já eram esperados com saudades há tempo, a chegada do hóspede estranho era tolerada com indiferença. Os homens que vieram antes de nós, deveriam tê-los informado ser eu um rapaz inofensivo, do qual não se devia ter medo, mas que, pelo contrário, trazia punhados de presentes preciosos. (p. 83).

Os vestígios estão nos arquivos, nos documentos, na parceria e nos monumentos que florescem no povo, ou seja, em seus rastros deixados pelo passado e presente, assim para guardá-los para o futuro. Isso está claro na sua pesquisa, como as histórias que lhe eram contadas, no ensino das atividades, já que são diferentes das de hoje, e assim também as festas, que são tradições da aldeia. Esses vestígios são, pois, documentos que descrevem o povo

Tuparí. A descrição está em ampliar as evidências e os vestígios, conforme a experiência do historiador, e o tratamento se submete à objetividade, para não se desviar do assunto, estabelecendo provas e rastros deixados pelo povo em estudo, criando, assim, suas fontes.

Caspar teve uma relação de crítico, baseada na sinceridade do testemunho sem conter falácias ou mentiras, na veracidade do depoimento, e analisou, a partir de sua objetividade, como os eventos ocorreram dentro desse contexto, relacionando a interpretação e as fontes.

Conforme Bloch (2001), sempre terá que se fazer perguntas recorrentes, porque não há fato sem perguntas e é nelas que o historiador vai tentar encontrar respostas.

Caspar deu voz à memória do povo Tupari, as histórias que contavam, as danças, as músicas. A diversidade dos testemunhos históricos é quase infinita. Bloch (2001) acrescenta: “[...] tudo o que o homem diz e escreve, tudo que fabrica, tudo que toca e pode e deve informar sobre ele”. A partir das experiências com os alimentos que ele teve que comer, o trabalho que ele fez, as atividades das quais ele participou, tudo fez parte da razão da vivência com esse povo e da sua curiosidade como historiador, além de utilizar, como provas, os registros orais do povo Tuparí em sua caderneta e as fotografias.

Os registros são importantes para que possamos visualizar e entender como tudo aconteceu, como era a situação daquele povo em pesquisa, como vivia, o que comia. Para Bloch (2001), toda investigação histórica supõe, desde seus primeiros passos, que a busca tenha uma direção. Caspar trouxe essa direção ao relatar as atribuições de tarefas que haviam na aldeia, a forma de fazer suas plantações, a demonstração de autoridade, a caça, a pesca, a colheita, a construção das malocas, suas crenças e suas relações com as demais tribos e com o homem branco. Para os Tuparí, é fundamental que existam esses registros, as fotos que Caspar tirou dos lugares onde viviam e passaram e, que hoje, não é mais da mesma forma, os objetos que ele levou consigo. Tudo está guardado. Tudo se fez história.

É importante salientar que cada indivíduo possui uma historicidade própria, com fatores que o caracterizam enquanto indivíduo, sua identidade associada à história. Caspar não tenta determinar um discurso baseado em suas concepções, mas se utiliza da historicidade do grupo enquanto sujeitos históricos ao dar voz aos Tuparí.

Dessa forma, Caspar, baseado na etnografia que propõe estudar a cultura e o comportamento de determinados grupos, detalha o dia a dia dos indivíduos que estão imersos no estudo. Nesse estudo etnográfico não há restrições de grupos ou pessoas para estudar. A imersão se dá pela presença física do pesquisador e a observação no próprio local e de um determinado tempo. Tal estudo contém coleta de dados no campo da pesquisa, observação,

entrevista, diário de campo, gravações e fotos. A partir disso, escreve seus resultados de forma a oferecer um retrato mais completo possível do grupo em estudo e depois discute esses dados. Um estudo etnográfico possui dados fundamentados na experiência. “O historiador, já o dissemos, não estuda o presente com a esperança de nele descobrir a exata reprodução do passado. Busca nele simplesmente os meios de melhor compreender, de melhor sentir” (BLOCH, 2001, p. 108).

A partir da etnografia surge a etnologia, que processa, do texto etnográfico, reflexões e metodologias da etnografia e para a etnografia, ou seja, um etnólogo estuda as raças humanas, buscando analisar e comparar todos os dados da pesquisa etnográfica feita. A etnologia é o estudo das análises, interpretações e comparações entre as variadas culturas existentes, considerando suas semelhanças e diferenças, como, por exemplo, é o caso do ser humano e o seu meio, assim como o indivíduo e a cultura. Tudo aquilo que acontece no espaço não necessariamente tem a ver com funcionamento da vida pessoal do etnólogo, ou seja, a interferência no espaço atrapalha toda a investigação, pondo em risco a relação da história daquele povo, pois, o etnólogo trabalha a favor do benefício do ser humano, sendo que o próprio indivíduo e seus atos são o seu material de estudo. O objetivo da etnologia está no conhecer características sociais e culturais da sociedade, por exemplo, das atividades produtivas, do modo de vida, da cosmologia, dos rituais de um povo, e de como essas características constroem o homem, criando um documento histórico e preservando a cultura e a história da civilização.

Caspar nos trouxe informações sobre o território, a demografia, a aparência física, a estatura, as relações com os grupos vizinhos, o contato com a civilização, as suas formas de habitação. Para os Tuparí, o trabalho de Caspar produziu registros muito importantes sobre sua cultura, de várias práticas que já não são mais vivenciadas pelo povo. Atualmente, os Tuparí moram na Terra Indígenas Rio Branco, localizada nos municípios de Alta Floresta, São Miguel e São Francisco, e Terra Indígena Rio Guaporé, localizada no município de Guajará, Estado de Rondônia. A agricultura é ainda forte na aldeia, porém, com o impacto das Pequenas Centrais Hidrelétricas (PCHs), a pesca tem tido resultados negativos.

Em relação à educação, os Tuparí ainda precisam de mais investimento na educação, e como “[...] praticamente toda a população é falante da língua Tupari” (ISIDORO, 2020), é necessário que sua língua seja preservada. O processo etnológico tem continuado, na aldeia, com pesquisadores e estudiosos que trabalham em prol da conservação da história e do povo Tuparí. Portanto, Caspar abriu portas para pesquisas como também para o avanço do grupo Tuparí.

Por meses, Caspar viveu com o povo Tupari, aprendeu sua língua, tornando-a conhecida para os linguistas da época e para os de agora: “O acervo vocabular da língua tupari é um importante documento”. Segundo Alves (2004, p. 3), a análise serve para pesquisas futuras envolvendo o povo e a língua, como:

Comparação do Tupari com outras línguas relacionadas, reconstrução das suas estruturas com a finalidade de se constatar a evolução histórica das línguas que possuem origem comum verificação de universais de categorias gramaticais e o próprio aprendizado da língua tupari.

O trabalho de Caspar foi e é de suma importância para a linguística, que ajuda a desenvolver materiais para compreensão da língua, como gramáticas e dicionários, com pesquisas atualizadas sobre o povo Tuparí e sua língua. Adquirir interesse em informações sobre as línguas indígenas, especialmente as do tronco Tupí, que foi foco do trabalho de Caspar e também do linguista Rodrigues. Registrar esses fatos linguísticos do léxico à gramática da língua Tuparí são tesouros da língua-cultura de um momento histórico determinado.

Para Rodrigues (1986), um dos pioneiros no estudo das línguas indígenas do Brasil, as línguas indígenas precisam de uma atenção maior dos linguistas, pois, cada língua descoberta e estudada traz contribuições à linguística, assim como “a manifestação de como se realiza a linguagem humana”. Ou seja, o trabalho do etnógrafo Caspar de ter a experiência concreta com a língua Tuparí, da experiência social, e suas anotações fizeram com que estudiosos de hoje adquirissem informações suficientes para organizar o estudo de tal língua, descobrir raízes dessas línguas, a que tronco linguístico ela está inserida, acompanhar seu desenvolvimento. E, para os Tuparí, assim como para outras línguas, a conservação da sua língua-cultura é, conseqüentemente, como vimos, a conservação da história e da riqueza de um povo.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Poliana. *O Léxico do Tuparí: uma proposta de dicionário bilíngue*. 2004. Tese (Doutorado em Linguística). São Paulo: Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita”, Faculdade de Ciências e Letras — Campus de Araraquara, 2004.
- ALVES, Valderiza de Almeida. (UFAM). O ciclo da borracha na Amazônia: nas linhas da história e nas entrelinhas da literatura. Disponível em: http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2017_1522171537.pdf.
- ARROJO, Rosamary. *Oficina e tradução: a teoria prática*. São Paulo: Ática, 2007.
- BAKHTIN, Michael. *A estética da criação verbal*. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: um pouco-antes e além-depois*. 2.ed. revisada. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2010.
- BERGMANN, Juliana F.; LISBOA, Maria A. *Teoria e prática da tradução*. Curitiba: LBPEX, 2008.
- BERMAN, Antoine. *A prova do estrangeiro*. São Paulo: Signum, 2002.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História: ou o ofício do historiado*. Jacques Le Goff. Apresentação à edição brasileira. Lília Moritiz Schwarcz. Tradução: André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BORBA, Francisco da Silva. *Introdução aos Estudos Linguísticos*. São Paulo: Cultrix, 1971.
- CASPAR, Franz. Some sex beliefs and practices of the Tupari Indians. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. VII, p. 202-248, 1953.
- _____. A expedição de P. H. Fawcett à tribo dos Maxubi em 1914. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 31., São Paulo. *Anais...* São Paulo: Editora Anhem, v. I, p. 113-120, 1955.
- _____. Puberty rites among the Tupari Indians, Guaporé District, Western Brazil. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, São Paulo, v. X (1956-1958), p. 143-154, 1958.
- _____. *Tuparí: entre os indígenas, nas florestas brasileiras*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1959.
- _____. A Aculturação do Tuparí. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1976. p. 486-514.
- CORREA, Célia Nunes (Célia Xakriabá). *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) - Programa de Pós-Graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2018.
- CUNHA, E. T.; MOSER, L.M. 2010. Os projetos de colonização em Rondônia. *Revista Labirinto*, Porto Velho, v. 10, n. 14, p. 124-151, 2010.
- CUNHA, Euclides da. *Amazônia: um paraíso perdido*. 2. ed. Manaus: Valer, 2011.

DEL PRIORE, Mary. Fazer história, interrogar documentos e fundar a memória: a importância dos arquivos no cotidiano do historiador. *Revista Territórios e Fronteiras*, v. 3, n. 1. jan./jun. 2002.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. Tradução: Sandra Castello Branco. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

ISIDORO, Edineia A. *Morfologia e morfossintaxe da língua Tuparí (família Tuparí, tronco Tupí), com o foco na reflexão relacional e casual e no sistema de dêiticos demonstrativos*. 2020. Tese (Doutorado em linguística), Universidade de Brasília, Instituto de Letras, Brasília, DF, 2020.

FARIA, Ederson; SOUZA, Vera Lúcia Trevisan de. Sobre o conceito de identidade: apropriações em estudos sobre formação de professores. *Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 35-42, jan./jun. 2011. Disponível em <https://www.scielo.br/pdf/pee/v15n1/04.pdf>.

FAVERO, Leonor Lopes; et al. *Oralidade e escrita: Perspectivas para o ensino de língua materna*. São Paulo: Cortez, 1999.

FONSECA, Mary Gonçalves. *Casa de escrever no papel: a escola Tuparí da terra indígena Rio Branco, Rondônia*. 2011. 103 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente), Núcleo de Ciência e Tecnologia, Universidade Federal de Rondônia, 2011.

GUEDELHA, Carlos Magalhães. *A metaforização da Amazônia em textos de Euclides da Cunha*. 2013. Tese (Doutorado) — Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2013.

KARNAL, Leandro; TATSCH, Flavia. Documento e História: A memória evanescente. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tânia Regina de (org.). *O historiador e suas fontes*. São Paulo: Contexto, 2012, p. 9-27.

LANZETTI, Rafael. Anyrw pov metron parten. *Rev. Est. Intr. de Humanidades*, dez. 2009.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini*. Paris: Livre de Poche, 1990.

_____. *Alterity and transcendence*. New York: Columbia University Press, 1999.

LIMA, Lucilene Gomes. *Ficções do ciclo da borracha: “A selva”, “Beiradão” e “O amante das amazonas”*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MILTOM, John. *Tradução: teoria e prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

NETO, Moreira. *Índios da Amazônia, de maioria a minoria*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964. [2.ed. São Paulo: Pioneira, 1972.]

_____. Problemas e Hipóteses relativos à Fricção Interétnica: Sugestões para uma Metodologia. *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. IV, n. 1, 1967.

PERINI, Marcos. *A língua no Brasil amanhã e outros mistérios*. Belo Horizonte: Parábola, 2004.

PESSOA, Fernando. *Obra poética*. Organização: Maria Aliete Galhoz. 2. ed. Rio de Janeiro: Aguilar, 1965.

ROCHA, Hélio Rodrigues da. *O mar e a selva: relato da viagem de Henry Major Tomlinson ao Brasil*. Estudo e tradução: Hélio Rodrigues da Rocha. Campinas, SP: 2011.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo. Edição Loyola, 1986.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna; CASPAR, Franz. *Esboço da gramática da língua Tuparí*. Tradução: Enrique Huelva Unterbäumen; Laura Wägerle, Ariel Pheula do Couto e Silva; Ana Suelly Arruda Câmara Cabral. Brasília, DF: LALLI/UnB, 2017. Título original: Versuch einer Grammatik der Tuparí Sprache (1957).

SANTOS, Andreia; FERREIRA, Joana Fojo. Eu e o outro na relação! [s.l.], 2014. Disponível em: <https://www.espacop.com/blog/eu-e-o-outro-na-relacao>.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 28.ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense: do colonialismo ao neocolonialismo*. Manaus: Valer, 2003.

_____. *História d/a Amazônia*. Manaus: Valer, 2009.

SOUZA, Pedro Carvalho Loureiro. *Economia da Borracha na Amazônia*. Monografia de final de curso apresentada a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, jun. 2006. Disponível em: http://www.econ.puc-rio.br/uploads/adm/trabalhos/files/Pedro_Carvalho_Loureiro_de_Souza.pdf.

TAVARES NETO, José Querino; KOZICKI, Katya. Do “eu” para o “outro”: a alteridade como pressuposto para uma (re)significação dos direitos humanos. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, jun. 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/direito/article/view/15735>. Acesso em: 21 dez. 2021. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/rfdufpr.v47i0.15735>.

TUMOLO NETO, Roque João. *Manejo de pastagem com o uso do fogo em unidade de conservação de uso sustentável no Cerrado: estudo comparativo entre a RDS Veredas do Acari (MG) e a APA Nascentes do Rio Vermelho (GO)*. Brasília, DF, 2014.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes. 1983.

VYGOTSKI, L. S. *Obras escogidas I: problemas teóricos y metodológicos de la psicología*. Madrid: Visor, 1991.

WAGLEY, Charles. *Amazon town: a study of man in the tropics*. [s.l.], 1974.

YANOMAMI, Davi Kopenawa. *Descobrimos os Brancos*. Depoimento recolhido e traduzido por Bruce Albert, na maloca Watoriki, set. 1998.

ZANELLA, Andreia Vieira. Sujeito e alteridade: reflexões a partir da psicologia histórico-cultural. *Psicologia & Sociedade*, v. 17, n. 2, p. 99-104, maio/ago. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/psoc/v17n2/27049.pdf>.

ZIPPELIUS, Reinhold. *Teoria Geral do Estado*. Tradução: Karim Praefke e Aires Coutinho. Coordenação e prefácio de J. J. Gomes Canotilho. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

ANEXOS**ANEXO A — FRANZ CASPAR, 1916-1977****ANEXO B — PRIMEIRO ENCONTRO DE FRANZ CASPAR COM OS TUPARÍ**

Foto: Franz Caspar (1959).