

REVISITANDO CAMPOS DE OUTRORA: EXERCÍCIOS DE COMPARAÇÃO ETNOGRÁFICA A PARTIR DA OBRA DE C. WAGLEY E E. GALVÃO SOBRE OS TAPIRAPÉ E TENETEHARA (1940-1949)

REVISITING ERSTWHILE FIELDWORKS: ETHNOGRAPHIC COMPARISON EXERCISES STARTING ON C. WAGLEY AND E. GALVÃO'S WORK ON TAPIRAPÉ AND TENETEHARA INDIANS (1940-1949)

*Camila Galan de Paula**

Cite este artigo: PAULA, Camila Galan de. Revisitando Campos de Outrora: Exercícios de Comparação Etnográfica A Partir da Obra de C. Wagley e E. Galvão sobre os Tapirapé e Tenetehara. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais - IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.128-143, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

Resumo: Enfocando as produções textuais de Charles Wagley e de Eduardo Galvão sobre as populações Tapirapé e Tenetehara-Guajajara (1940-1949), busca-se entender como as relações ameríndias com não humanos (animais, plantas, espírito etc.) foram retratadas. Parte-se, portanto, de tema que é importante para a etnologia indígena contemporânea, e reelabora-se o material desses antropólogos dos anos 1940 a fim de se estabelecer uma comparação e possível diálogo entre antropologias de duas épocas distintas.

Abstract: Focusing Charles Wagley's and Eduardo Galvão's work on Tapirapé and Tenetehara-Guajajara groups (1940-1949), this article intends to comprehend how Amerindian relations with non-human beings (animals, plants, spirits etc.) were characterized. The starting point is, therefore, an important theme in contemporary Amerindian ethnology. The material by these 1940s anthropologists was revisited so that a comparison and a dialog between anthropologies of two distinct periods could be established.

Palavras-chave: Charles Wagley; Eduardo Galvão; etnografia; história da antropologia.

Key words: Charles Wagley; Eduardo Galvão; ethnography; history of anthropology

1. Introdução

A partir de produções textuais de Charles Wagley (e de Eduardo Galvão, nos casos de coautoria) sobre as populações Tapirapé e Tenetehara-Guajajara do período 1940-1949, busca-se apresentar uma releitura possível do modo pelo qual o antropólogo retratou as relações ameríndias com não humanos. O recorte adotado no presente artigo tem dupla motivação: por um lado, enfatiza-se parcela da obra de Wagley e Galvão que frequentemente é marginal nas pesquisas sobre a produção intelectual desses antropólogos (SILVA, 2007; ROSA, 1993; FIGUEIREDO, 2004; DOMINGUES, 2010); de outro, parte-se de construções erigidas ao longo das últimas décadas na etnologia sul-americanista que colocam em cheque a universalidade da ontologia naturalista (DESCOLA, 1994; 1996; 2005) nas cosmologias regionais, ao ressaltarem a importância das relações entre humanos e não humanos nas práticas e concepções indígenas, realçando-se que nessas filosofias, os marcadores Natureza e Cultura não operam como entre euro-americanos modernos (id.; ibid; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a).

Os termos da releitura aqui proposta ficam, assim, mais claros: parte-se de temas notadamente caros a certo tipo de reflexão e prática antropológica contemporâneos, em especial no campo do americanismo tropical; trata-se, portanto de um esboço de comparação entre reflexões, questões e descrições contemporâneas e de outrora. Busca-se, assim, apresentar como esses antropólogos retrataram conexões entre humanos e animais, vegetais, espíritos, donos etc. e quais reflexões elaboraram sobre elas. Temas como xamanismo, caça, horticultura ocupam, portanto, lugar privilegiado no tratamento dispensado ao material de campo de Wagley e Galvão. Ressalta-se, porém, que esses temas não tinham a centralidade que têm para a etnologia indígena dos tempos atuais e/ou que, e principalmente, não se elaboravam reflexões e questões antropológicas do mesmo modo.

Para aquela antropologia dos anos 1940, pensar espíritos, animais, plantas, donos como “gente”, não é algo que se coloca como questão ou como reflexão[1]. Pensar, também, que elaborar reflexões e pesquisas nesses termos contemporâneos seja o único modo possível de se compreender o Outro seria, no mínimo, desrespeitoso com os trabalhos dos antropólogos aqui em estudo. Assim, quer-se entender a partir de um exercício comparativo[2] que declaradamente parte de temas contemporâneos, de que modo certa antropologia e certos antropólogos pensaram e elaboraram reflexões que buscavam, talvez de outro modo, a partir de outro referencial teórico e certamente de outras questões, entender as práticas e pensamentos de seus interlocutores indígenas.

Uma vez que se fez um recorte temático no nosso *corpus* de análise, o que se apresenta a seguir não são propriamente as formulações dos antropólogos, e sim uma reelaboração e reorganização – umas das possíveis, e certamente não a única - de seus artigos e monografia com vistas a iluminar o esboço comparativo a que se visa aqui. Wagley e Galvão foram a campo com seus referenciais teóricos, tendo lido certos autores, dialogando com certos antropólogos e tudo isso certamente ressoa na sua relação com seus sujeitos de pesquisa, nas questões que se colocam e que colocam aos Tapirapé e Tenetehara-Guajajara. De modo semelhante, adentrei a

leitura das etnografias desses antropólogos tendo também lido certos autores, tendo também elaborado determinadas reflexões, tendo aprendido um modo de me relacionar com a teoria antropológica e com a leitura de trabalhos de outrora. (Tudo isso, claro, de modo ainda muito incipiente). O que se quer é tão somente destacar a qualidade da etnografia de Galvão e Wagley, a seriedade com que eles, em seu tempo e com suas questões, buscaram entender a alteridade. Na tentativa de comparação – implícita – de modos distintos de se buscar entender pensamentos e práticas indígenas sobre sua relação com “não humanos”, contudo, talvez eu seja mais influenciada pelas sistematizações e reflexões contemporâneas da etnologia indígena sul-americana do que desejável. É possível, assim que eu resvale em anacronismo, ao deixar a sensação para o leitor de que a antropologia dos anos 1940 seja mais incompleta que a atual, ou que esta tenha superado aquela, e descoberto definitivamente como se constitui e organiza o pensamento e a vida indígenas. A intenção não é esta. Passemos, sem mais delongas, à releitura interessada dos trabalhos de Galvão e Wagley.

2. Breve nota sobre o corpus

Recorre-se, para as seções seguintes, a artigos (WAGLEY, 1940; 1942; 1943a; 1943b; WAGLEY, GALVÃO, 1963 [1948]) e monografia (WAGLEY, GALVÃO, 1949) publicados no período entre 1940 e 1949[3]. A opção por esse material se deveu, em primeiro lugar, a sua pequena exploração por outras pesquisas, que em geral – e por motivações diversas, sobretudo por causa dos recortes feitos pelos autores - se ativeram mais ao livro *Amazon Town* (WAGLEY, 1953), estudo de comunidade de Wagley (SILVA, op. cit.; DOMINGUES, op. cit.; FIGUEREDO, op. cit.). Quanto a trabalhos dedicados a Eduardo Galvão, há mais comentários sobre as pesquisas dessa fase inicial de sua carreira (SILVA, op. cit.); no entanto a dimensão etnográfica - as descrições advindas da pesquisa de campo, que se referem às práticas e elaborações indígenas - é preterida em detrimento de discussões acerca das orientações teóricas contidas nesses textos. Em segundo lugar, enfoca-se período em que ambos os autores estiveram dedicados a essas duas populações indígenas de modo mais ou menos contínuo. Ainda que se possa ver, no Quadro I, mudança de interesse de pesquisa por parte de Charles Wagley a partir de meados dos anos 1940, é somente a partir de 1948 que Galvão e Wagley estudam os caboclos de Gurupá e apenas no ano seguinte que o antropólogo norte-americano inicia sua participação no Programa Bahia-Columbia. A partir de 1947, Galvão empreende pesquisas sem a participação de seu mestre. Assim, nosso *corpus* refere-se a publicações dos anos 1940-1949 resultantes de pesquisas de campo realizadas entre 1939-1945.

Ano	Wagley Campo/Visitas	Galvão Campo	Wagley & Galvão Campo
1939			
1940			Campo entre os Tapirapé (fev/maio 1940)
1941			Campo entre os Tenetehara (out/1941 a mar/1942)

1942	Visita a Gurupá anterior a planejamento do SESP*.		Campo entre os Tenetehara (out/1941 a mar/1942)
1943			
1944	Visita a Juazeiro		
1945			Campo entre os Tenetehara (fev a maio)
1946			
1947		Expedições ao Alto Rio Xingu (abr/jun), em especial Kamairurá	
1948			Pesquisa no Vale Amazônico (jun-set) para a Organização Cultural, Científica, e Educacional das Nações Unidas para o Instituto Internacional da Hiléia Amazônica. Pesquisa em Gurupá no âmbito do "Gurupá research project"
1949			
1950	Bahia	Expedição ao Alto Rio Xingu (abr/jul)	
1951		Excursão científica ao Alto Rio Negro (set 1951- jan 1952)	

Quadro I - Vistas e Campos de Wagley e Galvão 1939-1951. Fontes: ROSA, 1993; SILVA, 2007; FIGUEIREDO, 2004. *SESP: Serviço Especial de Saúde Pública

Por fim, outro motivo nos levou a restringir nosso material de pesquisa a trabalhos de campo realizados ao longo desses seis anos: trata-se de focar somente os estudos desses antropólogos entre populações indígenas, para assim manter a classificação de nossos “nativos”, uma vez que para esses autores, caboclos e índios são muito diferentes, como se percebe no trecho a seguir e nas discussões empreendidas por Silva (op. cit., p. 287-300) em seu livro sobre Galvão:

Finalmente, deve-se dizer que o *caboclo* brasileiro, até mesmo aqueles da Amazônia cujos modos de vida contêm tantos elementos indígenas, não é um índio. Embora os indivíduos possam obviamente ter descendência ameríndia, eles não se pensam como índios; não têm orgulho nem vergonha da herança indígena. São brasileiros que jogam futebol, apostam no jogo do bicho, discutem política local e nacional e celebram o Carnaval e o Dia da Independência, do mesmo modo que os brasileiros fazem pelo país afora. Apenas os poucos grupos tribais são pensados como índios. Tais grupos tribais são tidos com menosprezo como “selvagens” ou curiosidades pelos caboclos; e as tribos remanescentes estão rapidamente sendo assimiladas. (WAGLEY, 1951, p. 132, tradução nossa)

Aliás, essa divisão operada nos trabalhos desses autores permaneceu por muito na etnologia indígena, ou ainda permanece. Escrevendo nos anos 2000, Marta Amoroso (2006, p. 194), em comentário a livro de Peter Gow, nota que antropólogos com Wagley e Galvão construíram “uma imagem dominante de uma Amazônia nativa perdendo suas culturas e se assimilando à massa não indígena de camponeses rurais”, de caboclos, cujas comunidades, “por meio das transformações sócio-econômicas advindas do sistema dos padrões acabaram por se assimilar a comunidades modernas, baseadas no cristianismo e nas relações de mercado”. São relativamente recentes os trabalhos que enfatizam modos nativos de se pensar esses processos – e o trabalho de Peter Gow comentado pela antropóloga é importante para isso. A partir desse tipo de pesquisa, abre-se a possibilidade de se matizar a diferença radical entre indígenas e caboclos com que Galvão e Wagley trabalharam. Trabalha-se neste artigo, contudo, com a divisão celebrada pelos antropólogos aqui em destaque.

3. Reelaboração das descrições sobre os Tapirapé e os Tenetehara

3.1 Os Tapirapé

Por serem predominantemente agricultores e sedentários os Tapirapé têm uma experiência espacial limitada, mas a ânsia por conhecimentos novos é suprida pelas viagens dos xamãs. O tipo de contato entre homens e sobrenaturais naquela sociedade é feito exclusivamente pelo pajé (WAGLEY, 1942, 285). Leigos podem também sonhar – as viagens dos xamãs são tidas como deslocamentos oníricos –porém sentem medo, uma vez que não detêm os saberes necessários para domesticar e familiarizar os *acúnga* (espíritos) malignos. A força sobrenatural do pajé permite-lhe se mover livremente nesse mundo de espíritos e demônios. Um pajé nunca tem medo em suas viagens de sonho, pois os espíritos são seus amigos e a força de um pajé aumenta à proporção em que ele confraterniza com esses seres (id., 1943b, p. 10-11).

Quando compara os pajés tapirapé aos tenetehara, Wagley (1942, p. 286-288) nota certas diferenças sobre como e onde se dá a sua relação com os sobrenaturais. Os pajés tapirapé não são possuídos por espíritos, como os xamãs tenetehara. Mesmo quando os sobrenaturais entram em seu corpo, no caso de transe da cerimônia do Trovão, as almas (*iungá*) dos pajés tapirapé separam-se do corpo (*eté*) (ibid., p. 10) e viajam, embarcadas em canoas ou transformadas em pássaros, à morada do Trovão.

Um relato do pajé Panteri, que o antropólogo coletou, sobre seu transe-viagem em uma cerimônia do Trovão é o seguinte[4]:

Comi muita fumaça e tornei a fumar ainda. Cantei, vi um grande sol que se aproximou de mim e desapareceu. Vi muitos sóis pequenos. Eles aproximaram-se e distanciaram-se. Eu vi o Trovão. Era pequeno e veio numa pequena canoa. Era um filho do Trovão (*Topi*). Usava um pequeno ornamento de cabeça, feito de penas de arara vermelha. Tinha um pequeno tembetá. Tentei arrancar-lhe o tembetá (deste modo Panteri vencerá o *Topi*), mas ele deixou a casa. Então tudo escureceu (Panteri não derrotara o *Topi*, e conseqüentemente este o havia atingido com uma flecha). Vi muitos sóis. Viajei, cantando enquanto andava. Andei três dias e subi num grande

morro, no outro lado do Araguaia. É de lá que o sol se levanta. Vi o Trovão; é grande; e o seu corpo é coberto de cabelo branco. Tem muitas penas de arara vermelha. Vi muitas almas de pajés e Topi próximo dele. Não falei e voltei depressa. (ibid., p. 34)

O pajé e seus deslocamentos têm importância na vida tapirapé de maneiras diversas: na agricultura, na pesca, na caça, na concepção de crianças. Quanto às atividades agrícolas, o antropólogo relata a função do pajé de purificar alimentos, enfatizando duas cerimônias: a do mel e a do milho. Esse cultivar só pode ser consumido após o pajé o ter purificado. Não apenas proteger os índios dos perigos do consumo do milho, mas também assegurar a proteção das roças é algo que deve ser feito pelo xamã. Quando a época de chuvas se inicia, o xamã deve “combater’ o Trovão e seus sobrenaturais” (ibid., p. 22) de modo a proteger as plantações. Quanto à purificação do milho, o autor não apresenta considerações nativas sobre as causas do perigo de se o comer antes da cerimônia. Também não explana em que consiste o ritual, apenas dizendo que o pajé sopra tabaco sobre o milho. Aqui não se relata viagens oníricas, comunicação com espíritos, nada disso. O diálogo dos pajés com vegetais não aparece em nenhum trecho dos artigos; se plantas possuem “espíritos” – é essa a tradução adotada para o que os animais possuem – não se consegue saber a partir das descrições de Wagley. No artigo de 1943, apenas se diz que o pajé experimenta o milho para ver se ele está perigoso. O trecho seguinte mostra isso: “os informantes eram incapazes de lembrar de alguma ocasião em que o milho ou o mel silvestre, provados pelos pajés, tenham sido considerados perigosos para o consumo.” (ibid., p. 22). Mas os pajés purificam o alimento para torná-lo seguro ou atestam a segurança de consumi-lo? Nas duas páginas em que trata do tema, Wagley parece oscilar em sua interpretação. Talvez a dúvida dos antropólogos sobre como tratar o tema decorra de diferentes respostas dadas a suas perguntas; é possível que seus informantes em campo não concordassem quanto ao que acontece. Dada a opção em trabalhar com artigos prontos, não conseguimos identificar a origem da ambiguidade, deixando apenas registrado que não se a compreende como uma falha do trabalho desses etnólogos, mas como algo inerente à pesquisa etnográfica.

Os sonhos-viagens do pajé também têm importância para a caça e a pesca. Nos meses em que os Tapirapé precisam nadar para pescar tartarugas, o xamã precisa protegê-los de jacarés, arraias, piranhas e cobras grandes - que acreditam se esconderem no fundo dos rios – e para tanto se desloca oniricamente e “amarra com cipós as mandíbulas dos jacarés, bate nos dentes das piranhas, de modo que elas não possam morder, e amarra as cobras com nós feitos de suas próprias caudas.” (ibid., p. 20). O controle do xamã sobre as varas de porcos-do-mato é uma possibilidade, ainda que Wagley não tenha conhecido ninguém com essa capacidade enquanto esteve em campo, e a garantia de abundância desses animais para a caça é realizada por meio da ida do xamã às aldeias dos porcos, da cópula com suas fêmeas e do controle sobre os *ampukáya* – “espíritos que choram”, de quem os porcos são xerimbabos (ibid., p. 20). O pajé também consegue informar os caçadores onde encontrar varas de porcos (id., 1940, p. 259). A morada desses animais é num morro, próximo ao rio Tapirapé, denominada *Towaiyawá*, rabo anelado do quati (id., 1943b, p. 20).

Interessante notar que as moradas dos animais e sobrenaturais possuem localização geográfica precisa. A noroeste, “onde a terra acaba e a água começa” (ibid., p. 24), fica *Maratawa*, morada dos deuses, heróis culturais, das almas descorporificadas dos pajés no pós-morte (*pancé-iúnwera*). Ainda sobre esse local, Wagley escreve que

Diversos informantes descreveram Maratawa como uma ilha. Para os Tapirapé, o céu iluminado é circundado por um céu negro e em todos os lados abaixo das bordas do céu iluminado, ‘onde o céu negro começa’, a terra termina e a água principia. Assim, a terra é uma ilha ampla cercada de água por todos os lados. Os Tapirapé estão dispostos a admitir, porém, que para além dessa água pode haver outra terra. (id., 1940, p. 254, tradução nossa)

Além de todos os seres já mencionados, Wagley cita os espíritos (*ancúnga*), divididos em dois tipos principais: (1) *ancúnga iúnwera* – alma ou espíritos descorporificados dos mortos – que vivem apartados dos vivos em aldeias abandonadas e (2) as criaturas malignas, muito diferentes entre si, divididas em “classes e naturezas” (id., 1943b, p. 8) não explicitadas pelo antropólogo.

Os (1) *ancúnga iúnwera* em geral vivem afastados dos vivos, porém às vezes vagueiam pelas aldeias tapirapé, em especial quando sentem frio (ibid., p. 9). Raramente aparecem para os vivos, que quando os vêem, ficam assustados. Já em sonhos – sobretudo nos do pajé – são visitados pelos Tapirapé, que com eles aprendem cantos novos para as cerimônias. Esses espíritos de mortos falecem novamente, se transformando em animais como sapo (se o *ancúnga iúnwera* for de homem prestigiado), pombo, rã, veado, paca. Já os (2) *ancúnga* malignos habitam o interior das florestas, distantes dos índios. Quando esses espíritos encontram os vivos, em geral os matam. Em tempos míticos, um pajé chamado Waré matou muitos deles em guerras e por isso contemporaneamente os espíritos malignos existem em número mais reduzido. Atualmente alguns desses seres são xerimbabos dos Tapirapé e vivem na casa dos homens durante algumas temporadas do ano.

Os xamãs e seu contato com outros seres também são fundamentais na concepção de crianças. Diversas “espécies” (ibid., p. 19) ou entidades – Wagley lista algumas delas: o trovão, a noite, os macacos, porcos-do-mato, jacu, jacamim, tucunaré, pacu, piranha e curimatã - controlam os “espíritos de crianças” (ibid., p. 19) . Cabe ao xamã tomar os espíritos infantis desses seres em suas viagens de sonhos e os trazer aos pais, que lhe haviam ofertado presentes. Assim, consegue-se saber a origem dos filhos, conforme relata o antropólogo:

Um pai contou-me que levou mel ao pajé Urukumú, fazendo-lhe sonhar. Urukumú viajou à casa do Trovão, trazendo-lhe uma criança para sua esposa. Outro presenteou com peixe a um pajé, que lhe trouxe uma criança de um pequeno peixe chamado piau (*Leporinus* sp.), e ainda deu mel a um pajé que lhe trouxe uma criança de mutuca (Tabanidae). (ibid., p. 19)

Quanto ao Trovão, Wagley parece não esclarecer nos artigos a diferença entre o trovão (*Kanawana*), cujo nome próprio seria Pururuka (id., 1940, p. 257), e suas criaturas, os *topü*[5], pois escreve tanto “*topü* cause lightning” quanto “Thunder is angry and make lightning” (ibid.,

p. 257). Apesar dos Tapirapé descreverem os *topü* como xerimbabos do Trovão, Wagley nota certa intercambialidade entre os termos. A morada do Trovão e de suas criaturas é descrita como sendo no topo de um morro próximo a *Maratawa* no artigo de 1940. Já em “Xamanismo Tapirapé” (id., 1943b), o antropólogo escreve que o Trovão vive em *Maratawa*.

As descrições acerca da cerimônia do Trovão são bastante extensas, e aqui apresentaremos apenas um resumo breve. Acontece em mais de um dia, durante o período de chuvas, em dezembro ou em janeiro. Os pajés “chamam o trovão” e desafiam seus sobrenaturais. Sinteticamente, Wagley resume todos os acontecimentos que irá descrever em maior minúcia mais adiante do seguinte modo:

Numa intoxicação frenética, pelo engolir da fumaça do tabaco, constante dançar e cantar, [os pajés] caem em transe durante os quais viajam até a casa do Trovão. Os pajés e corajosos leigos que tomam parte nesta cerimônia, são abatidos pelas flechas dos *Topi*, caindo ao chão em contorções. O comportamento violento é a nota principal dessas cerimônias contra o Trovão e seus seres. (ibid., p. 29)

3.2 Os Tenetehara

Uma vez que dentre os materiais analisados sobre os Tenetehara encontrava-se uma monografia, nossas reelaborações sobre as relações indígenas com “não humanos” puderam ser mais extensas. Dividimo-las em tópicos.

Classes de sobrenaturais

No capítulo de *The Tenetehara Indians of Brazil* dedicado à vida religiosa, os autores identificam quatro classes de seres sobrenaturais (*karowára*, termo genérico) pensadas pelo grupo: (1) criadores ou heróis culturais, (2) donos da água e da floresta; (3) *azang*, espíritos dos mortos e (4) os *piwára*, espíritos dos animais.

Sobre os (1) heróis culturais, os autores escrevem que Maíra é o mais importante. O trecho da *lenda*[6] sobre Maíra é longo, e está transcrito a seguir:

De acordo com a lenda, ele veio à terra em busca da “Terra Bela” (*Ywý poráng*). Uma vez tendo encontrado esse local ideal, ele criou o homem e a mulher. Esse casal original vivia em paz sob condições ideais até que Ywan, deidade da água, sorrateiramente começou a manter relações sexuais com a mulher. O homem era inocente em relação ao sexo até que Maíra lhe contou o que estava acontecendo e o instruiu a matar o espírito da água (ver p.131). Ele ensinou, então, o homem e a mulher a procriar e disse, “Agora vocês farão um filho e morrerão. Mais tarde, quando seu filho tiver um filho, ele morrerá também.” Maíra ensinou o homem a plantar mandioca e como dela fazer farinha. Inicialmente, a mandioca plantava-se sozinha, crescia e amadurecia em um mesmo dia, mas por a humanidade não acreditar em Maíra, ele ficou furioso e fez com que a mandioca crescesse devagar. Agora os homens esperam toda a estação chuvosa entre a plantação e a colheita da mandioca, e devem desempenhar a estafante tarefa de plantar e desenterrar os tubérculos da terra. Maíra também trouxe o algodão e ensinou as pessoas a fazer redes; ele roubou o fogo dos abutres e ensinou os homens a assar a carne ao invés de deixá-la secar ao sol. Maíra

logo cansou-se de viver entre os homens e se retirou para a “Aldeia dos Deuses”; lá ele ainda vive uma existência ideal com abundância de alimentos, que crescem sem serem cultivados. Antes de Maíra vir até nós, dizem os Tenetehara, “Os homens não sabiam nada. Apenas Maíra sabia.” (ibid., p. 100-101, tradução nossa).

Também há *Makwaní*, que roubou a noite da Mulher Velha (*Old Woman*) e *Aruwé*, que “os ensinou a fazer a Festa do Mel de acordo com o ritual que Ele aprendeu quando visitou a aldeia dos jaguares” (ibid., p. 101, tradução nossa). Tupã também é herói cultural nativo. Os antropólogos apontam, baseando-se principalmente nos trabalhos de A. Métraux (1928)[7] sobre os Tupinambá, que entre os Tenetehara ele não é tão importante quanto o tornou os missionários.

Também se escreve sobre demônios da floresta: *Zuruparí*, criador de insetos e répteis incômodos, como mosquitos, cobras, aranhas e centopéias venenosas. Esse demônio é contemporâneo aos heróis, no entanto vive ainda hoje no fundo da floresta ou dos rios.

Outros sobrenaturais são os (2) donos da floresta (*Marana ýwa*) e da água (*Ywan*), considerados maus por punirem, causando doenças e má sorte na caça e pesca. São temidos e respeitados. Esses seres masculinos protegem seus domínios e as criaturas que vivem neles. Suas punições em geral referem-se a excessos cometidos durante a caça ou a pesca, ou à contaminação das águas, conforme o caso descrito no livro atesta:

um rapaz que vivia na aldeia do Jacaré um dia matou um macaco quando estava caçando. Ele já tinha mais carne do que conseguiria usar, mas ele decide assar o macaco e levá-lo a sua aldeia. Ele notou que o macaco pulou e estremeceu enquanto estava sendo cozido. Era algo estranho, mas ele não prestou muita atenção ao fato naquele momento. Ele permaneceu na floresta por muitos dias para caçar e então, repentinamente, foi acometido por um ataque de febre e não conseguia encontrar o caminho de volta à aldeia. Cinco dias depois seus companheiros o encontraram semi-enlouquecido vagando pela floresta e tiveram que o arrastar à força de volta à aldeia. “Marana ýwa coloca um pedaço de folha dentro do corpo de alguém e essa pessoa enlouquece”, explicou-se. “Apenas um xamã consegue trazer essa pessoa de volta a seu juízo.” (ibid, p. 102-103, tradução nossa).

Marana ýwa é em geral associado aos porcos selvagens e às árvores de copaíba (ibid., p. 103). O leitor é remetido ao capítulo sobre “Vida Econômica,” ao trecho em que Wagley e Galvão escreveram sobre a caça (ibid., p. 57).

Tanto humanos quanto animais possuem espíritos, que se distinguem de seus corpos. Os dos humanos são chamados *ekwe*, e vivem após a morte na aldeia dos deuses. No entanto, aqueles que morrem por feitiçaria ou por desobediência das interdições do incesto ou nascimento de filhos tornam-se (3) *azang*, espíritos errantes. Comparando essa cosmologia com a de outras populações Tupi –os autores não explicitam a quais grupos se referem, nem a que etnografias recorreram - Wagley e Galvão chegam a pensar que é possível que, em tempos aborígenes, se acreditasse que apenas o espírito dos xamãs iriam à morada dos deuses e que todos os outros humanos teriam suas almas transformadas em *azang*[8]. Esses sobrenaturais

em geral habitam cemitérios, mas podem ser encontrados na floresta. Há diversos relatos de encontros tenetehara com *azang* transformados em animais, eles só podem ser distintos de outros animais quando uma flecha ou bala de um caçador os atinge. São os donos do milho e o controlam. Uma nota de rodapé na página 105 da monografia (ibid.) indica haver discordância entre os informantes dos antropólogos sobre se os *azang* de fato se metamorfoseiam em veados, tapires ou sapos, ou se, alternativamente, o que se vê são os espíritos desses animais, e não um *azang* transformado.

Esse espírito dos animais é chamado (4) *piwára* e vive após a morte. São considerados malévolos frente aos humanos, pois protegem suas espécies. Quando se quebra os tabus alimentares da gravidez, do pós-parto ou da infância, o *piwára* do animal ingerido pode causar doenças físicas ou mentais às pessoas. Muitas doenças cotidianas são atribuídas a *piwára*, e o xamã descobre qual o animal responsável pelo objeto que foi introduzido no corpo do doente. O *piwára* do jaguar parece ter mais importância no imaginário tenetehara do que os outros. Ele pode entrar nos corpos de outros animais, que passam a adquirir algumas de suas características morfológicas. Nem todos os animais possuem *piwára*, em especial as espécies de menor porte, como alguns peixes e roedores pequenos.

A caça é uma atividade que envolve riscos, pois a maioria dos animais possui *piwára*, conforme se explanou acima. Além disso, porcos selvagens são protegidos pelo sobrenatural *Marana ýwa*, o dono da floresta. Outro risco envolvendo a caça de animais é a possibilidade de se encontrar um *azang*, espírito errante, na floresta. Um homem que enfureceu um sobrenatural é dito *panema*, porém, na realidade, são seus instrumentos de caça e pesca que se tornam “azarados” (*unlucky*).

Roças

Ao escreverem sobre as roças tenetehara os autores são minuciosos e investigam em profundidade e detalhe a questão da produtividade agrícola. Uma vez que uma roça é aberta, não dura mais de três anos e necessita-se de mata virgem para se cortar e queimar, abrindo-se uma nova área de roçado. As regiões de crescimento secundário, capoeiras, têm rendimento inferior para a plantação. As roças são plantadas em áreas de “planalto” (*highlands*) – por causa das chuvas sazonais, que alagam a várzea - o que torna os trechos adequados à abertura de novas plantações ainda mais escassos. Alguns cultivares como o milho são produzidos na várzea, pois podem ser semeados e colhidos durante a estação seca.

Os cultivares tradicionais mencionados por Wagley e Galvão são: milho, feijão, abóbora, pimenta, inhame, melancia, tabaco, amendoim, algodão e mandioca. Também se planta arroz, quiabo, pepino, cebola, cana de açúcar, banana, mamão, mamona e haxixe (ibid., p. 34), hábito adquirido com o contato com brasileiros. A cultura mais importante é a da mandioca, alimento consumido em todas as refeições. Ela é tão significativa na vida tenetehara que seria *refletida* nos mitos. Nas palavras dos autores:

Seu “sustento de vida” e cultivar de base, no entanto, é a mandioca, ou cassava, como por vezes é chamada. Sob uma forma ou outra, a mandioca configura a base de todas as refeições tenetehara. *Isso é refletido na mitologia nativa.* Uma história relata como em tempos legendários os Tenetehara viviam à base de uma fruta silvestre chamada *kamamô (Solanacea)*, coletada pelas mulheres na floresta. Em seguida um importante herói cultural, Maíra, trouxe-lhes a mandioca, que miraculosamente plantava-se sozinha, amadurecia em um dia e era colhida sem nenhum trabalho. Era uma era áurea de lazer e abundância. Mas a esposa de Maíra envelheceu e adoeceu e ele desposou uma jovem. Quando ele lhe disse para ir apanhar a mandioca que ele havia ordenado que se plantasse no dia anterior, ela duvidou de seu marido e se recusou a ir. Maíra enfureceu-se e disse, “Doravante, vocês (pessoas) esperarão durante todo o inverno (estação chuvosa) para a mandioca crescer.” Desde aquele dia, a mandioca cresce lentamente, e os homens tem tido de a plantar, colher e transformar em farinha para comida. (ibid., p. 34, tradução nossa, grifo nosso)

Ao tentar estimar o tempo necessário para a abertura e plantação de uma roça, os antropólogos não conseguiram obter dos informantes dados consistentes ou similares, pois segundo eles os índios não trabalham diariamente ou com a mesma intensidade todos os dias em seus roçados. Os autores ainda mediram as roças (ibid., p. 42-47) buscando averiguar sua capacidade de suprir as necessidades alimentares dos índios. Os Tenetehara mediam a área de suas plantações por *linhas*, o que aprenderam a fazer com a população rural da região. As estimativas indígenas quanto ao tamanho de suas roças e as medidas dos antropólogos mostram certo descompasso. Além disso, os índios, diferentemente dos brasileiros locais, não planejam quanto devem plantar para suprir suas necessidades. Quando questionados, estimam algo como 1,5 linha para sustentar uma família, mas essa informação é tirada da experiência e não de planejamento.

Os autores avaliam que se um homem plantar uma roça desse tamanho a cada ano e continuar plantando na roça antiga, a quantidade de alimento é suficiente para o sustento de sua família, gerando inclusive algum excedente para venda.

Devido à alta do preço do babaçu muitos homens se ocupavam de atividades extrativistas em 1945. Assim, o tamanho das roças naquele ano era menor do que anteriormente, quase não sendo suficientes para alimentar uma família. O importante é notar, contudo, que a despeito da pouca fertilidade da terra e da necessidade freqüente da abertura de novas roças, as plantações indígenas eram capazes de sustentar os habitantes das aldeias.

Trata-se agora de outro aspecto dos roçados, daquilo que os autores denominam roças cooperativas ou comunais (ibid., p. 46) das famílias extensas. Cita-se o caso de um homem que trabalhou no jardim de seu cunhado, e de outro que trocou seu trabalho nas roças de cada um de seus cinco irmãos por comida: “O grande grupo da família extensa oferece ao indivíduo o máximo em termos de segurança econômica e os membros de tais grupos são unidos não apenas pelo parentesco, mas também por fortes laços econômicos.” (ibid., p. 47, tradução nossa). Outro trecho do livro atesta que o caráter da roça tenetehara ultrapassa as fronteiras da esfera econômica[9]. Homens que não trabalham nas roças, mesmo que colem babaçu e ganhem dinheiro o bastante para prover alimentos para sua família, são considerados preguiçosos e

genros malquistos. Além de proverem os índios com alimento, seus roçados criam relações entre as pessoas. Não se pode aprofundar essa hipótese, no entanto, pois essa não era uma questão investigada por Wagley e Galvão.

Interdições alimentares

Quando uma mulher está grávida ela e seu marido devem adotar certas proibições alimentares. As caças interditas são ditas *tapiwára*, carregam espíritos que podem entrar no feto, causando-lhe anormalidade. Os antropólogos listaram os animais tabu e o que a sua caça e ingestão pelos pais causaria aos filhos ainda não nascidos (ibid., p. 65). Exemplo disso é o seguinte: caso ingira-se uma arara vermelha, a criança pode nascer retardada ou com um bico no lugar do nariz. Essas restrições alimentares quanto a animais *tapiwára* continuam até a criança estar dura ou começar a andar; a ligação física entre pai e filho continua nesses primeiros meses do infante.

Uma vez que a criança começou a engatinhar, faz-se um pequeno ritual, *wira o hámo-i* – termo diminutivo de *wira o háwo*, a denominação da cerimônia de puberdade (ibid., p. 73) – para proteger a criança, pois é nesse período que ela começa a comer algumas carnes. Nem todo tipo de caça é permitido à ingestão de uma criança tenetehara. Antes dos ritos de passagem rapazes e moças não podem comer carnes *piwára* (a lista é semelhante à dos tabus alimentares da gravidez e pós-parto). Galvão e Wagley comentam a possibilidade das crianças ficarem insanas. É somente no final das festividades que os jovens comem as carnes outrora interditas, em um festival de carne moqueada. As cerimônias de passagem são descritas como sendo uma das fases da Festa do Milho.

A Festa do Milho e a Festa do Mel

A Festa do Milho é realizada na época das chuvas, quando esse cultivar é plantado e colhido, e tem por objetivo protegê-lo. O pajé chama espíritos familiares – pode ser um *uwan* (dono dos bichos das águas), um espírito de animal (cururu, veado, gambá, rato, anta) ou um *azang* – para auxiliá-lo (WAGLEY, 1943a; 1942, p. 287). Um desses espíritos possui o xamã e é a partir daí que este pode curar. Wagley faz breve comentário acerca desses sobrenaturais: segundo os Guajajara eles possuem um “espírito” e uma parte material, um *umae* (“coisa” é a tradução sugerida). É essa “coisa” que é introduzida pelo feiticeiro (“pajé mau”) e depois retirada pelo xamã nos processos de cura.

Para se atingir o estado de êxtase, em que o espírito familiar o possui, o pajé fuma tabaco “enrolado entre casca de taquari” (id., 1942, p. 286), bate o maracá, e homens e mulheres acompanham seu canto. A intensidade da dança e dos cantos cresce, e quando intoxicado pelo tabaco, sai para dançar fora do grupo e “pula para trás com as mãos chegadas ao peito” (ibid., p. 286), são esses os sinais físicos da incorporação. O pajé pode ainda perder o controle de seus movimentos e cair no chão sem sentidos.

Diferenças físicas e comportamentais do pajé indiciam o tipo de espírito que lhe possuiu. Quando se trata de um *uwan*, “ele dança com os braços abertos” (ibid., p. 287), quando

pelo espírito de um gambá, dança com os joelhos juntos, em saltos curtos. Uma vez possuído por um veado, um xamã, durante uma Festa do Milho observada por Wagley, passou a comer folhas de mandioca, tal qual aquele animal faz. “No mesmo dia um outro [pajé] comeu tapioca crua quando possuído pelo *azang*, espírito de um morto, porque como eles dizem: ‘Azang gosta só tapioca crua’” (ibid., p. 287).

A outra festividade importante na vida guajajara, a Festa do Mel, ocorre na época de seca. O mel é colhido e posto em cabaças, que são colocadas em uma maloca separada. Durante a noite cantos são entoados para “benzer o mel” (id., 1943a) e esse cantos referem-se a animais e pássaros da floresta (WAGLEY, GALVÃO, op. cit., p. 122). Há correlação entre essas festividades e o sucesso na caça.

Ambas as festividades, do mel e do milho, garantem alimentos aos Tenetehara. As técnicas utilizadas nas roças provêem alimento suficiente para o sustento dos índios, mesmo que o solo amazônico e a queima de roçado sejam considerados ruins por Galvão e Wagley. Não só as técnicas, porém, mas também as relações indígenas com outros seres afiançam a regularidade da produção de alimentos.

4. Considerações finais

Assim como abordagens contemporâneas sugerem que os *socius* ameríndios não se limitam às relações entre seres humanos (tomando humanidade nos termos naturalistas) (DESCOLA, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 1996; 2002a), as etnografias aqui estudadas também retratam essas relações dos indígenas com diversos outros seres. Charles Wagley e Eduardo Galvão, contudo, conduziram suas pesquisas e escreveram seus trabalhos nos anos 1940; antropologia do período era outra. A tematização, o tratamento e a centralidade das descrições sobre relações entre humanos e “não humanos” operados por esses antropólogos diferem das reflexões da etnologia indígena contemporânea. Foi necessária uma releitura e reelaboração interessadas dos trabalhos que compõem o *corpus* para que se pudesse realizar uma comparação. A antropologia dos autores aqui em estudo é distinta de uma antropologia renovada que busca partir das questões e esquemas filosóficos próprios às sociedades indígenas para então levar à reflexão antropológica mais ampla os novos conceitos e conexões apreendidos a partir da etnografia. Viveiros de Castro explicita assim a diferença entre essa nova antropologia e outras:

O que estou sugerindo, em poucas palavras, é a incompatibilidade entre duas concepções da antropologia, e a necessidade de escolher entre elas. De um lado, temos uma imagem do conhecimento antropológico como resultando da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto: sabemos de antemão o que são as relações sociais, ou a cognição, o parentesco, a religião, a política etc., e vamos ver como tais entidades se realizam neste ou naquele contexto etnográfico — como elas se realizam, é claro, pelas costas dos interessados. De outro (e este é o jogo aqui proposto), está uma idéia do conhecimento antropológico como envolvendo a pressuposição fundamental de que os procedimentos que caracterizam a investigação são *conceitualmente* da mesma ordem que os procedimentos investigados. Tal equivalência no plano dos procedimentos,

sublinhe-se, supõe e produz uma *não*-equivalência radical de tudo o mais. Pois, se a primeira concepção de antropologia imagina cada cultura ou sociedade como encarnando uma solução específica de um problema genérico — ou como preenchendo uma forma universal (o conceito antropológico) com um conteúdo particular —, a segunda, ao contrário, suspeita que os problemas eles mesmos são radicalmente diversos; sobretudo, ela parte do princípio de que o antropólogo não sabe de antemão quais são eles. O que a antropologia, nesse caso, põe em relação são problemas diferentes, não um problema único ('natural') e suas diferentes soluções ('culturais'). A "arte da antropologia" (Gell 1999), penso eu, é a arte de determinar os problemas postos por cada cultura, não a de achar soluções para os problemas postos pela nossa. (Viveiros de Castro 2002: 116-117)

Será que esse modo novo de se fazer antropologia é o único que realmente busca entender com seriedade a alteridade ameríndia? Minha resposta certamente não é negativa, tenho muito respeito pelas questões postas pela antropologia contemporânea, que muito me entusiasma. Antes, contudo, de dar à questão uma resposta afirmativa em definitivo, o que tentei foi exercitar a dúvida, a partir de trabalhos de etnólogos pioneiros, que, a meu ver, preocuparam-se seriamente em compreender o que diziam seus informantes. A antropologia, claro, era outra. Não cobremos dela aquilo que ela nunca se propôs fazer.

Em suma, o intento deste artigo foi modesto: reler trabalhos antropológicos pioneiros sobre populações indígenas das terras baixas sul-americanas, a partir, sobretudo, de suas descrições minuciosas[10] e de um recorte temático que possibilite a comparação (ainda que implícita) com a etnologia indígena contemporânea. Os desdobramentos da antropologia regional desde então foram inúmeros, e são sem dúvidas bastante conhecidos pelo leitor. Menos conhecidas por nós, alunos de graduação em Ciências Sociais, são as produções antropológicas que se dedicaram a populações sul-ameríndias antes dos anos 1980. 🌐

NOTAS

*Aluna de graduação da Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP). Realizou essa pesquisa sob orientação da Professora Marta Rosa Amoroso no projeto do "Centro de Estudos Ameríndios". Atualmente, é bolsista da USP. E-mail: camila.paula@usp.br

[1] Fazendo justiça ao perspectivismo ameríndio, é evidente que quando Viveiros de Castro elabora essa sistematização do pensamento indígena, não diz que certos animais são gente, para os humanos, o tempo todo, mas apenas quando assumem o ponto de vista de sujeito.

[2] Uma comparação, é bem verdade, que apresenta apenas um dos termos que se está comparando. A etnologia indígena contemporânea a qual nos referimos, tomamo-la como já conhecida do leitor. Por limitações de espaço e, sobretudo, de competência, o que fazemos neste artigo é uma comparação mais referida do que de fato feita. O exercício comparativo proposto, porém, está enunciado, mas não completo; fica implícito. Ressalta-se o caráter de esboço de comparação, de início de reflexão que tem este artigo.

[3] A utilização dos diários de campo de Galvão, organizados por equipe dirigida por Marco Antônio Gonçalves (1996) como material de pesquisa poderia ter sido interessante para entender a antropologia "em ação", digamos, parafraseando Bruno Latour. Conforme notou uma das pareceristas em versão anterior deste artigo, o que está nos livros e artigos desses antropólogos são textos que "purificam" muitas das ambiguidades e controvérsias do que se

aprendeu em campo, na interlocução com os indígenas. É necessária a reflexão: o que se aprende em pesquisas antropológicas é fruto de interlocução, não precede a relação intersubjetiva (Cardoso, 2011) entre pesquisador e pesquisado. Assim, o que se apresenta nos textos é fruto de generalizações dos autores, pois tudo o que aprenderam sobre os Tapirapé e Tenetehara, o fizeram a partir de observações e conversas situadas, com determinadas pessoas. Ao ater minha análise em textos que encobrem as ambiguidades da vida indígena e do que os antropólogos puderam dela compreender, assumo o problema que se coloca na homogeneização do entendimento que esses autores tiveram das conexões estabelecidas e vividas por seus sujeitos de pesquisa. Ao leitor fica, portanto, o alerta de que tudo é mais complicado do que aquilo que apresento. A dificuldade em se lidar com essas questões ao mesmo tempo em que se quer situar o debate nas discussões e história da etnologia indígena – e esta era a ideia original – é algo que só recentemente percebi.

[4] Segundo Wagley, trata-se de uma tradução livre (ibid., p. 34).

[5] Os *topü* são descritos assim: “*Topü* are described as small beings about a hand’s length in size, with with hairy down over their bodies, and wearing a small headdress of red parrot feathers, European beads, and a lip plug” (WAGLEY, 1940, p. 257). Mais uma vez, essa aparente incapacidade do antropólogo em descrever de modo coerente e definitivo as relações, nesse caso entre trovão e suas criaturas, decorre das dissensões de seus sujeitos de pesquisa, muito provavelmente, ou ainda do contexto em que os diálogos entre pesquisador e pesquisado ocorreram. Há mesmo uma diferença no que tange ao tratamento desse tema nos dois artigos em que ele aparece.

[6] Mais uma vez, seguimos os termos mobilizados pelos autores pesquisados. Wagley e Galvão usam o termo lenda (*legend*) e não mito.

[7] Em diversos trechos dos artigos de nosso *corpus*, faz-se referência a trabalhos de A. Métraux, sobretudo a *La religion des tupinamba...* (1928). Muitas vezes os comentários de Wagley, em especial no seu artigo de 1940, parecem buscar complementar as comparações traçadas por Métraux entre a religião das diferentes populações tupi-guarani. Não tendo sido esse o foco de nossa pesquisa, no entanto, apenas apontamos a relação entre os trabalhos desses dois antropólogos, sem que seja possível seguirmos essas conexões mais aprofundadamente.

[8] É possível que haja aqui comparação com os Tapirapé, uma vez que as descrições da seção anterior apontam para algo semelhante à hipótese dos autores, mas em relação ao outro grupo indígena. Os Tapirapé estariam em estágio de aculturação anterior ao dos Tenetehara, de acordo com a abordagem de Wagley.

[9] A impossibilidade de delimitação da vida tenetehara em esferas como “economia”, “vida pessoal”, “religião”, “mitos e lendas” é percebida pelos autores, apesar da divisão dos capítulos do livro. Eles seguem as conexões nativas frequentemente, remetendo o leitor a outras páginas.

[10] A qualidade e caráter detalhista dos trabalhos de Wagley foram notados por outros autores. Viveiros de Castro (1986, p. 91), por exemplo, reconhece a qualidade da etnografia desse antropólogo ao comentar seus artigos sobre os Tapirapé e sua monografia sobre o mesmo grupo, que por ser posterior ao recorte adotado neste artigo, não se encontra na nossa bibliografia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMOROSO, Marta. “Etnografia e história na Amazônia, por Peter Gow”. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, 2006, pp. 193-195.

CARDOSO, Ruth. “Aventuras de antropólogos em campo ou como escapar das armadilhas do método”. In: CALDEIRA, T. P. R. (org.). **Ruth Cardoso: obra reunida**. São Paulo, Mameluco, 2011, p. 210-220.

DESCOLA, Philippe. “The world of gardens”. In: _____. **In the society of nature: A native ecology in Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. pp. 136-220.

_____. “Construyendo Naturalezas: Ecología simbólica y práctica social” In: _____.; Pálsson, Gísli (org.) **Naturaleza y Sociedad: Perspectivas antropológicas**. México: Siglo Veintiuno Editores, 1996. pp- 101-123.

_____. “L’animisme restaure”; “Les certitudes du naturalisme”. In: _____. **Par-delà nature et culture**. Paris : Gallimard, 2005. pp. 183-202; 241-279.

DOMINGUES, Heloisa Maria Bertol. “Tradução Cultural na Antropologia dos anos 1930-1950: as expedições de Claude Lévi-Strauss e de Charles Wagley à Amazônia”. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**, Ciências Humanas, Belém, vol. 3, n. 1, jan-abr 2008, pp. 31-49. Disponível em: <http://www.museu-goeldi.br/editora> Acesso em: 07 nov. 2010.

FIGUEIREDO, Regina Érika Domingos de. **Cuidando da saúde dos vizinhos: as atividades de antropólogos norte-americanos no Brasil**. Setembro/2004. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2004.

GONÇALVES, Marco Antonio (org.). **Diários de campo de Eduardo Galvão: Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996. 395 p.

MÉTRAUX, Alfred. **La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani**. Paris : E. Leroux, 1928. 260p.

ROSA, Francisco Tadeu Ribas Santos. **A aliança e a diferença: uma leitura do itinerário intelectual de Charles Wagley**. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 1993

SILVA, Orlando Sampaio. **Eduardo Galvão: índios e caboclos**. São Paulo: Annablume, 2007. 417 p.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Pontos e linhas: teoria e tupinologia”. In: _____. **Araweté. Os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986, pp. 81-127.

_____. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 2, 1996, pp. 115-144.

_____. **A inconstância da alma selvagem** e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2 ed, 2002a, 552 p.

_____. “O nativo relativo”. **Mana**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 1, 2002b, pp. 113-148.

WAGLEY, Charles. Word view of the Tapirape Indians. **The Journal of American Folklore**. Vol. 53, n. 210, out./dez; 1940, p. 252-260

_____. O estado de êxtase do pagé tupi. **Sociologia**, IV, 1942, pp. 285-292.

_____. Notas Sobre Aculturação entre os Guajajara (Tenetehara). **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série, Antropologia, Rio de Janeiro n. 2, 1943a, pp.1-11.

_____. Xamanismo Tapirapé. **Boletim do Museu Nacional**, Nova Série, Antropologia, n. 3, pp. 1-55, set. 1943b, Rio de Janeiro.

_____. “The Indian Heritage of Brazil” in: SMITH, T. L. **Brazil: Portrait of Half a Continent**. Nova York: Dryden, 1951, pp. 104-124;

_____. **Amazon Town: a study of man in the tropics**. New York: Macmillan, 1953, 305 p.

WAGLEY, C; GALVÃO, E. “The Tapirapé” “The Tenetehara” in: STEWARD, J. H. (ed.) **Handbook of the South American Indians: the tropical forest tribes**. New York: Coopersquare, 1963 [1948] (vol. 3) pp. 167-178 e pp. 137-148.

_____; _____. **The Tenetehara Indians: a culture in transition**. New York: Columbia University Press, 1949. 200 p.