

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

FÁBIO GONÇALVES FERREIRA

OS “REPÓRTERES” DO BRASIL PRÉ-COLONIAL:
gêneros e formatos folkcomunicacionais

São Bernardo do Campo – SP, 2013.

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO
Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social

FÁBIO GONÇALVES FERREIRA

**OS “REPÓRTERES” DO BRASIL PRÉ-COLONIAL:
gêneros e formatos folkcomunicacionais**

Dissertação apresentada em cumprimento parcial às exigências do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), para obtenção do grau de Mestre.
Orientador: Prof. Dr. José Marques de Melo

São Bernardo do Campo – SP, 2013.

FOLHA DE APROVAÇÃO

A dissertação ***Os “repórteres” do Brasil pré-colonial: gêneros e formatos folkcomunicacionais*** elaborada por Fábio Gonçalves Ferreira, foi defendida no dia_____ de _____ de _____, tendo sido:

() Reprovada

() Aprovada, mas deve incorporar nos exemplares definitivos modificações sugeridas pela banca examinadora, até 60 (sessenta) dias a contar da data da defesa.

() Aprovada

() Aprovada com louvor

Banca Examinadora:

Professor Dr. José Marques de Melo
Orientador

Área de concentração: Processos Comunicacionais

Linha de Pesquisa: Processos Comunicacionais Midiáticos

Projeto Temático: Folkcomunicação

EPÍGRAFE

“A esse grande Deus que, segundo o Apóstolo, é o único a bem conhecer os seus, nunca deixa de outorgar-lhes as suas graças em tempo e hora. Sabe encontrá-los em todos os climas e lugares e chamá-los a si com infinito amor e bondade, proporcionando-lhes meios suficientes para alcançarem a graça prometida”, afirma Abbeville (1975, p.109).

AGRADECIMENTOS

Ao Deus, Todo-Poderoso, criador dos céus e da terra e a seu filho unigênito, Jesus Cristo, feito homem e mandado a terra para a salvação da humanidade.

Ao amigo, orientador, professor, pesquisador e doutor José Marques de Melo, maior incentivador dessa empreitada e dona Sílvia Marques, sua esposa, e também incentivadora;

Aos professores do Poscom (Programa de Pós-Graduação) notadamente ao coordenador, Doutor Laan Mendes de Barros (um agradecimento especial pela aposta de que seria um pesquisador quando era simplesmente um jornalista) e ao corpo docente.

A professora Cicília Peruzzo, pelas aulas e orientações metodológicas, palavras de apoio, incentivo e carinho pessoal;

A minha banca de qualificação deste mestrado pela valorosa orientação e contribuição constituída pelos pesquisadores doutores José Marques de Melo, Magali Cunha e Marli dos Santos;

Aos servidores da Pós-com, especialmente, Kátia França e Vanete Gonzaga da Rocha Viegas; da Cátedra Unesco de Comunicação, Rônia Barbosa e Antônio de Andrade;

Aos funcionários da Biblioteca Central, da Ecumênica, da Faculdade de Teologia e do Campus Planalto, pertencentes à Universidade Metodista de São Paulo (UMESP);

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Ensino Superior) pelo financiamento desta pesquisa.

A USP (Universidade de São Paulo) por seus acervos depositados nas bibliotecas da ECA (Escola de Comunicações e Artes), MAE (Museu de Arqueologia e Etnologia), Biblioteca “Florestan Fernandes” da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas e na Faculdade de Educação;

A UESPI (Universidade Estadual do Piauí), Campus de Picos, pelo uso de seu acervo;

A UFPI (Universidade Federal do Piauí) pelo uso de seu acervo situado na Biblioteca Comunitária “Carlos Castelo Branco”, em Teresina (PI) e no Campus Helvídio Nunes de Barros, em Picos;

Aos mestres e mestrandos Lourdes Crespan, Clarissa J. Pereira, Suelen Aguiar, Malena Mota, Maria Eugênia Ribeiro, Margarete Sales, Jorge Tarquini, Patrícia Garcia Costa e Johnny Cardoso; doutores e doutorandos Ticyanne Vaz, Orlando Berti, Iury Parente Aragão, Sônia

Jaconi, Rose Vidal, Katarini Miguel, Alexandre Cavalcanti Marquesi, Eduardo Amaral Gurgel, Ieda Borges e João Benvindo de Moura.

Aos amigos e colegas Evandro Alberto de Sousa, Neide Bezerra, Nyanne Oliveira e Raquiline Rocha

A revisora deste trabalho Raquiline Rocha.

A minha mãe, Odila Raimunda da Conceição, fonte de inspiração, amor e aconselhamento; ao meu pai, Antônio Gonçalves Ferreira e aos meus irmãos, Flávio, Fabiano e Alexandra Gonçalves Ferreira.

A minha segunda mãe, Isabel Raimunda de Moura Muniz.

A minha tia e madrinha, Maria Vilani de Sousa e aos primos Emerson Leal e Katiúscia Leal, pelo apoio em São Paulo durante minha estada no mestrado.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Estatueta antropomorfa masculina_____	40
Figura 2- Vaso de efígie de xamã com abertura ondulada_____	40
Figura 3- Em cena o sol e a lua_____	160
Figura 4 – Reprodução de inscrição rupestre de gravidez_____	164
Figura 5 - Figura humana feminina agachada em vaso_____	165
Figura 6 – Animal gigante sendo caçado_____	167
Figura 7 - Cena de captura de veados_____	168
Figura 8: Culto à árvore em inscrição rupestre no Piauí_____	170
Figura 9: Culto à árvore em inscrição rupestre em outro local no Piauí_____	170
Figura 10: Cena em que grupos rivais armados se enfrentam_____	172
Figura 11: Cena de violência_____	172
Figura 12: Cena de caça de animal silvestre_____	172
Figura 13: Cena em que rivais armados se enfrentam_____	172
Figura 14: Ritual de dança em comemoração a animal morto_____	173
Figura 15 – Casal se beijando_____	174
Figura 16: Cena que retrata vários cervos e veados_____	175
Figura 17: Vários desenhos indefinidos_____	176

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – para as manifestações folkcomunicacionais orais _____	183
Tabela 2 - para as manifestações folkcomunicacionais visuais _____	185
Tabela 3 - para as manifestações folkcomunicacionais icônicas _____	189
Tabela 4 - para as manifestações folkcomunicacionais cinéticas _____	192

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
1.1 Procedimentos metodológicos	17
1.2 Estrutura da dissertação	21
 CAPÍTULO I – A CULTURA INDIGENA	 23
1.1 A Amazônia habitada	37
1.2 A comunicação na floresta	44
1.3 O litoral ocupado	47
1.4 A comunicação no litoral	52
1.5 Outras regiões habitadas	55
1.6 Outros tipos de comunicação	58
2. Brasil geográfico	59
2.1 Pós-colonização	64
2.2 A terra, a pesca e a caça	65
2.3 Antropófagos	71
3. A cultura entre indígenas	72
 CAPÍTULO II – O AMBIENTE COMUNICACIONAL DO REPÓRTER INDÍGENA E A FOLKCOMUNICAÇÃO	 78
1.1 Portugal reage contra o tupi	85
2 Evolução da comunicação	86
2.1 Repórteres indígenas	90
2.2 Comunicações nas mensagens de negócios	95
3 O itinerário de Beltrão e a folkcomunicação	97
3.1 Folkcomunicação: Origens e postulados	102
3.2 Pressupostos funcionalistas	106
4 A folkcomunicação no ambiente indígena	108
4.1 O papel de cada meio folk	116
4.1.1 Linguagem como signos	123
4.2 Festas folclóricas	126

4.3 Os gêneros folkcomunicacionais indígenas _____	130
CAPÍTULO III – A INSCRIÇÃO RUPESTRE COMO CANAL DE FOLKCOMUNICAÇÃO NO BRASIL PRÉ-COLÔNIA _____	132
1 Histórico sobre as inscrições rupestres _____	132
1.1 Os primeiros contatos com os registros _____	137
2 Correntes debatem as inscrições rupestres _____	140
2.1 Sistemas de comunicação _____	145
3 Mensagens codificadas e decodificadas _____	149
4 Classificação das inscrições rupestres por regiões culturais: litoral, floresta e interior _____	157
4.1 O litoral _____	159
4.2 A floresta _____	162
4.2.1 Inscrições mitológicas _____	165
4.3 O interior _____	166
5 Eixos temáticos das inscrições _____	170
5.1 Rituais religiosos _____	170
5.2 Ações coletivas _____	172
5.3 Diversão _____	173
5.4 Ações amorosas _____	174
5.4 Reprodução biológica de pessoas e animais _____	175
5.5 Cosmologia indígena _____	176
CAPÍTULO IV- A TIPOLOGIA FOLKCOMUNICACIONAL APLICADA NA ERA PRÉ-COLONIAL _____	178
1.1 A aplicação da tipologia folkcomunicacional _____	181
1.2 Folkcomunicação oral _____	181
1.3 Folkcomunicação visual _____	184
1.4 Folkcomunicação icônica _____	188
1.5 Folkcomunicação cinética _____	191
CONCLUSÃO _____	196
REFERENCIAS _____	203

RESUMO

Trata-se de inventário da existência de meios de comunicação no território brasileiro no período anterior a “descoberta” pelos colonizadores europeus (pré-1500). O objetivo da pesquisa é mapear como se produziam as mensagens e como se estabeleciam os canais folkcomunicacionais entre os indígenas e as tribos existentes no Brasil pré-colonial. Pretendemos, ainda, estudar elementos de folkcomunicação adotados entre os índios e traçar um paralelo a partir dos conceitos do pesquisador pernambucano Luiz Beltrão e de seus discípulos, resultando na aplicação, revisão e atualização da Tipologia da Folkcomunicação em uso para aquele período histórico. O estudo tem como base empírica observáveis que demonstram a importância da comunicação indígena brasileira naquele contexto como pessoas que viviam agrupados em sociedade e tiveram valores subjugados e destruídos pelos colonizadores. A metodologia comportou uma confluência de técnicas quais sejam: pesquisa bibliográfica (livros, artigos e jornais) e pesquisa documental (em revistas especializadas, periódicos impressos e virtuais) localizadas em acervos públicos e privados.

Palavras-Chave: Comunicação - Folkcomunicação – Gêneros e formatos – “Repórteres” indígenas – Brasil pré-colonial

RESUMEN

Se trata de un inventario de la existencia de medios de comunicación en el territorio brasileño en el período anterior al “hallazgo” por los colonizadores europeos (pre-1500). El objetivo de la investigación es mapear cómo se producían los mensajes y cómo se establecían los canales folkcomunicacionales entre los indígenas y las tribus existentes en Brasil pre-colonial. Pretendemos, además estudiar elementos de “folkcomunicación” adoptados entre los indios y plantear un paralelo a partir de los conceptos del encuestador pernambucano Luiz Beltrão y de sus discípulos, resultando en la aplicación, revisión y actualización de la Tipología de la Folkcomunicación en uso para aquel período histórico. El estudio tiene como base empírica observable que demuestra la importancia de la comunicación indígena brasileña en aquel contexto como personas que vivían agrupados en sociedad y tuvieron valores sojuzgados y destruidos por los colonizadores. La metodología comportó una confluencia de técnicas tales como: investigación bibliográfica (libros, artículos y diarios) e investigación documental (en revistas especializadas, periódicos impresos y virtuales) localizadas en acervos públicos y privados.

Palabras-Clave: Comunicación – “Folkcomunicación” - Géneros y formatos – “Perodistas” indígenas – Brasil precolonial.

ABSTRACT

This work is an inventory about the existence of means of communication in Brazilian territory, on the period before its discovery by the European colonists (before 1500). The main goal of this survey is to trace how they used to produce their messages and how they established their folk communication channels between the Indians and the tribes that existed in pre-colonial Brazil. We also intend to study the elements of folk communication adopted by the Indians and to draw a parallel, coming from the starting point of the concepts of the *pernambucano* (a person who is born in the city of Pernambuco) researcher Luiz Beltrão and his disciples created. This will result in the application and updated review of the typology of folk communication that was used in that historical period. The study was made with empiric foundation due to observation, which shows the importance of Indian communication in the context of Brazil, where people lived in society groups and had their values reduced and destroyed by the colonists. The methodology used in the work was able to embrace a confluence of techniques, such as: bibliographic research (books, articles and journals), documental research (in specialized magazines, printed and virtual publications). All this material was gathered in public and private collections.

Key-Words: Communication – Folk communication – Genres and formats– “Reporters” indigenous – Precolonial Brazil

INTRODUÇÃO

No ingresso do curso de mestrado na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) tinha em mãos um pré-projeto sobre a relação que se estabeleciam entre a folkcomunicação e as mais significativas inscrições rupestres do Parque Nacional da Serra da Capivara, no Sudeste do Piauí, nordeste brasileiro, cujas principais cenas “retratam” rituais de dança, caça, acasalamento e manifestações tribais as mais diversas.

Na maioria do parque piauiense existe inscrições rupestres¹, classificadas pelos antropólogos, como pertencentes aos estilos Nordeste² e Agreste³, que datam entre 12 mil e 6 mil anos antes do período atual. Essa datação é determinada a partir de pigmentos de tintas extraídas das inscrições e analisadas em laboratório pela técnica do Carbono 14, aceita nos meios científicos como método de atestar a antiguidade do material analisado.

As inscrições rupestres piauienses retratam, com detalhes, a evolução sociocultural de grupos humanos naquela região durante pelo menos 6 mil anos, “o que constitui um dos mais longos e importantes arquivos visuais sobre a humanidade disponível, hoje, no mundo” (GUIDON, 1992, p.43-44). Há outros estilos de inscrições rupestres catalogados pelos antropólogos como os de tradição Amazônica, São Francisco, Planalto, Litorânea, Meridional e Geométrica – esta última de interpretação mais confusa -, espalhadas pelo País.

Estava fascinado porque no interior do Parque Nacional da Serra da Capivara, tombado como patrimônio histórico da humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação e Cultura (UNESCO) existe “mais de 40 mil diferentes pinturas ou gravuras

¹ As inscrições (ou pinturas ou registros) rupestres “consistem em manifestações gráficas realizadas em abrigos, grutas, paredões, blocos e lajes feitas através de técnica de pintura e gravura. As gravuras podem ser elaboradas através de picotamento ou incisão; já as pinturas foram realizadas por meio de diversas técnicas: algumas com africção de um bloco de pigmento seco e duro na pedra; outras, com o uso de um pincel feito de galhos de árvores; em outros casos, a pintura foi feita com o próprio dedo ou o pigmento foi transformado em pó e soprado na rocha” (GASPAR, 2003, p.15).

² Na tradição *Nordeste*, os pintores atingem “o seu apogeu tecnológico, suas representações gráficas apresentam as primeiras cenas de violência: execuções, lutas individuais e batalhas coletivas; as cenas sexuais inicialmente simples e envolvendo duas ou três pessoas se transformam também: grupos numerosos de indivíduos de ambos os sexos praticam conjuntamente atividades sexuais” (GUIDON, 1992, p.48).

³ Na tradição *Agreste*, a “pintura se caracteriza pela abundância de grafismos reconhecíveis, particularmente da classe das figuras humanas, sendo raro os animais. Nunca aparecem representações de objetos, nem de figuras fitomorfas. Os grafismos representando ações são raros e retratam unicamente caçadas” (GUIDON, 1992, p. 46 *apud* PESSIS, 1987).

rupestres” (GASPAR, 2003, p.66), que foram descobertas em 364 sítios arqueológicos⁴ até 1992 ou 530 sítios arqueológicos com a composição de “60 mil figuras pintadas ou gravadas”, segundo Hetzel e Negreiros (2007, p.66). Indiferentes aos números expressivos, as inscrições rupestres retratam, em parte, modos de vida do homem americano que em solo brasileiro aportou há mais de 48 mil anos, segundo a teoria defendida pelos pesquisadores da Fundação Museu do Homem Americano, que administra o parque e coordena ou participa de grupos de estudiosos que elaboram pesquisas em diversas áreas (botânica, arqueologia, antropologia, física, biologia, entre outras), desvendando parte da história dos primeiros habitantes das Américas.

Os primeiros habitantes das Américas se abrigaram no Piauí e vieram da África pelo Estreito de Bering, segundo a teoria defendida pela pesquisadora franco-brasileira Niède Guidon, que preside a Fundação Museu do Homem Americano, e dedica ininterruptamente, há quase quarenta anos, estudos científicos naquele espaço territorial. A teoria é aceita ou contestada nos meios científicos, dependendo dos interesses em jogo.

Entretanto, o que me fascinava, era o conjunto de inscrições rupestres de vários tamanhos. Painéis de inscrições em vermelho, preto ou amarelo escuro, às vezes nas três tonalidades, dependendo do sítio arqueológico, retratavam o ambiente de convivência dos primeiros homens que por aqui aportaram. São retratações de rituais de caça, acasalamento, de rituais religiosos e de multiplicação de animais e homens. Tem até um “suposto” beijo pintado em uma das paredes das cavernas cuja cena encanta aos casais apaixonados.

O Professor doutor José Marques de Melo olhou o “pré-projeto” e brincou que tinha chegado à UMESP mais um integrante da “República de Piracicaba”. Rindo, me explicou que para os procedentes daquela próspera cidade paulista todos os assuntos de comunicação que são relevantes, tem origem lá.

Dois dias depois me pediu que lesse atentamente a um catálogo de dissertações e teses de universidades brasileiras, defendidas entre 1997 e 2000, para ver se o tema das inscrições rupestres piauienses era inédito. Nessa busca deparei-me com uma dissertação (de mestrado) de 1999, defendida na PUC (Pontifícia Universidade Católica) em São Paulo, de autoria da pesquisadora Zozilena de Fátima Froz Costa - uma piauiense que estudou o tema sobre a perspectiva da semiótica, orientada pela pesquisadora Ana Claudia Mei Alves de Oliveira que

⁴. Prous (1997, p.4) afirma que “sítios arqueológicos são locais onde, por razões específicas (abandono de restos resistentes, ausência de perturbações erosivas e deposição rápida de sedimentos; condições estáveis de umidade...), foram preservados vestígios reconhecíveis da presença e das atividades do homem”.

ficou com o título “Análise semiótica de configurações rupestres do Parque Nacional da Serra da Capivara – Piauí”.

Marques de Melo deixou-me muito a vontade para prosseguir naquele caminho não tão original e inédito. No entanto, perguntei-lhe se tinha em mente outro tema ou abordagem sobre os caminhos traçados pelos nativos para o desenvolvimento inicial da comunicação em solo brasileiro.

Depois de pensar, mandou-me ler o livro *Comunicação e Folclore* (1971) de Luiz Beltrão. O capítulo 2 é “Comunicação na era Pré-Cabralina”. Perguntou-me se tinha interesse em “inventariar” os meios e as técnicas de comunicação a partir do que ensaiou Beltrão em nove páginas daquele capítulo, no qual registrava a importância do que chamou de “modos de comunicação primitivos” dos indígenas brasileiros antes da chegada dos europeus, dentre eles, o lusitano mais famoso a aportar por essas terras, o navegador Pedro Álvares Cabral.

A presente pesquisa surgiu desse ponto de partida. Nesse ínterim, o professor Marques de Melo abriu o Colóquio Internacional Comunicação, Contraste e Confrontos: Bolívia, Brasil e Espanha, promovido pela Cátedra UNESCO para o Desenvolvimento Regional, num dos auditórios da Universidade Metodista, na manhã do dia 31 de maio de 2011, com observações à palestra do professor Carlos Arroyo (PUC/La Paz) sobre a importância do indígena no processo comunicacional nas Américas. No mesmo colóquio, participou também o professor Manuel Chaparro Escudeiro, da Universidade Málaga, na Espanha.

A nova proposição do orientador não desprezava as inscrições rupestres também inicialmente abordadas por Beltrão, apenas dava uma contextualização diferente ao trabalho e englobava outros canais folkcomunicacionais dos nativos brasileiros antes da chegada dos colonizadores europeus, como os sinais de fumaça, os sons dos tambores de aviso, a atuação dos líderes de opinião como o cacique e o pajé e as festas regulares, que reunindo tribos de relações amistosas e com quem se faziam escambo de mercadorias e alimentos, formavam o que classicamente Beltrão denominou de “os modos de comunicação primitivos e expressão de ideias populares”.

O tema indígena era-me saudosista e remetia à infância, em Vilhena (RO), no final da década de 70, do século XX. Centenas de índios, viciados em álcool e desprezados pelas autoridades, perambulavam pelas ruas da cidade depois que militares e civis construíram por dentro dos territórios dos índios, as estradas, ligando os centros urbanos do País às regiões periféricas. O asfalto e o loteamento de terras que antes pertenciam aos índios foram doados

aos grandes grupos empresariais e políticos do País. Era uma política de desenvolvimento estimulada pelo governo militar de outrora que expulsava as tribos de seu habitat natural.

Outro recorte temporal que nos envolve com os indígenas brasileiros é na adolescência no município de Jaicós (PI). Os idosos contavam lendas atribuídas a tribo Jaicós, uma das sete etnias que existiam no Estado, antes dos primeiros contatos com os colonizadores há 399 anos. No próximo ano completa-se o quarto centenário do primeiro contato do colonizador com a tribo Jaicós de cujos descendentes remanescentes não chegam a 400 pessoas, segundo o último censo do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

Esta pesquisa se propõe a explorar as trilhas abertas e deixadas por Beltrão, que vivenciou o cotidiano dos índios quando esteve na condição de Relações Públicas da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em Brasília, entre os anos de 1973-75 e cujo trabalho resultou no livro *Índio, um mito brasileiro* (1977), publicado pela Editora Vozes. Na publicação, Beltrão analisa a cobertura da mídia impressa brasileira naquele período sobre os embates entre brancos e índios e o papel dos irmãos Villas Bôas e de outros sertanistas ligados a FUNAI de tentar pacificar as relações entre ambos. Nessa época os assuntos indígenas eram o vice-líder de cobertura do noticiário brasileiro, perdendo apenas para o futebol como tema de maior interesse dos jornalistas.

O mergulho no universo indígena brasileiro era parte das inquietações de Beltrão, surgidas ao longo dos anos e da leitura da nossa história inicial de como a indiferença da sociedade pós-colonial maltratava e desprezava o índio, desde o início do século XVI, negando-lhes os direitos básicos, submetendo-os aos desejos, ambições e caprichos de ações colonizadoras e exploratórias de recursos naturais.

Beltrão já havia feito um levantamento preliminar sobre os modos de vivência e de comunicação do índio, demonstrado nas nove páginas iniciais do livro *Comunicação e Folclore*, em 1971, sob o título “Comunicação no Brasil Pré-Cabralino”. Buscamos inventariar em pesquisa bibliográfica o que estava registrado sobre os modos de se comunicar dos nativos e damos nossa contribuição na classificação das tipologias folkcomunicacionais, embalados pelos postulados de Beltrão, Marques de Melo e outros discípulos e seguidores.

1.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

As manifestações oriundas do folclore têm atraído o olhar dos pesquisadores que propagam e perpetuam os conceitos trabalhados por Luiz Beltrão ainda na década de 1960, com a origem de sua tese “Folkcomunicação: um estudo dos agentes e meios populares de informação de fatos e expressão de ideias” (1967).

A pesquisa das formas de comunicação das comunidades periféricas nas zonas urbana e rural do Brasil fez surgir a Folkcomunicação, que

É o processo de intercâmbio de mensagens através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore e, entre as suas manifestações, algumas possuem caráter e conteúdo jornalístico, constituindo-se em veículos adequados à promoção de mudança social (BELTRÃO, 2001, p.73).

Os pressupostos do folclore são a base inicial das pesquisas na área de folkcomunicação, “entendida como a comunicação por meio do folclore, a comunicação a nível popular, que se refere ao povo e não se utiliza dos meios formais de comunicação (sic)”, afirma Castelo Branco (2008, p.110). Entre as pesquisas nesse campo, estão as de comunicação interpessoal e grupal, ocorrente na cultura folk que abrange o estudo dos agentes, meios de informação, meios de expressão de ideias, opiniões e atitudes referidos por Beltrão em sua tese doutoral.

É o universo propício às pesquisas relacionadas ao comunicador, à mensagem, ao canal, ao receptor, e também ao que se refere às intencionalidades e aos efeitos relacionados ao processo de comunicação interpessoal e grupal ocorrente entre a população de cultura folk (SCHMIDT, 2008, p.154).

Para alcançar os objetivos, que é o estudo das mensagens e manifestações folkcomunicacionais indígenas no período pré-colonial e classificá-las quanto a tipologia de Marques de Melo (2008), este estudo adotou a pesquisa qualitativa, com o uso da pesquisa bibliográfica e documental.

O corpus do trabalho foi construído a partir da literatura composta de: Cardim (1925, 1980), Thevet (1944), Staden (1974), Varnhagen (1974), Abbeville (1975) e Léry (1980), e estudos posteriores de historiadores, antropólogos e sociólogos como Fernandes (1970, 1979, 1989), Schaden (1972, 1974, 1989), Holanda (1989, 1994, 2000), Guidon (1992), Darcy

Ribeiro (1970, 1995), Prous (1997, 2006), Gaspar (2003) e Fausto (2005) somados aos comunicólogos Beltrão (1971, 1977, 1980, 2001, 2004), Marques de Melo (1970, 1982, 2001, 2004, 2008), Benjamin (2002, 2007), Ipanema, M. e Ipanema, C. (1967) e Bordenave (2005) e folcloristas Carneiro (1965) e Cascudo (1971, 2000).

Os meios folkcomunicacionais, por seu caráter horizontal, por trocas de informações interpessoalmente, criam laços, tornando propícia a difusão de histórias, de conhecimentos, da cultura do povo. Conforme afirma o próprio Beltrão, no processo de folkcomunicação, a mensagem é estruturada artesanalmente, vinculada horizontalmente e dirigida a uma determinada recepção constituída, na sua maioria, por membros de um grupo de referência primário.

Beltrão deu pistas em seu livro *Comunicação e Folclore* e o orientador, pesquisador Marques de Melo, forneceu contribuições que ajudaram a apresentar o nosso problema de pesquisa: ***Como ocorreram os fluxos de comunicação indígena no Brasil antes da chegada dos primeiros colonizadores europeus aqui aportados?***

Para que se chegasse a resposta, estabelecendo comparações com os diferentes autores, entre eles, os primeiros cronistas que aportaram pelo Brasil, no século XVI e XVII, e alguns antropólogos, historiadores, sociólogos e comunicólogos, que vieram depois e abordaram o indígena brasileiro em suas pesquisas, tornou-se necessário o cumprimento dos objetivos que seguem:

- a) Resgatar a história dos processos folkcomunicacionais indígenas anteriores a chegada dos primeiros europeus ao Brasil, entre os séculos XV e XVI, denominados por Beltrão (1971, p.25) de “modos de comunicação primitivos” ou “artesanais”;
- b) Registrar como os nativos eram informados, através do processo folkcomunicacional, do que se passava ao redor e longe do ambiente em que viviam e como essas informações, nos modelos de transmissão indígenas, eram processadas pelos agentes, rediscutidas e redistribuídas em forma de mensagem para alcançar outras tribos no Brasil de então.
- c) Investigar quem foram os precursores da folkcomunicação, apresentar seus traços constitutivos e verificar as práticas adotadas para efetivar a disseminação da comunicação entre os índios e as tribos.
- d) Expor os estudos de Luiz Beltrão sobre o comportamento do “pajé”, considerando-o um dos primeiros repórteres/relações públicas do Brasil pré-colonial; e o aparecimento

de repórteres indígenas responsáveis pelas inscrições rupestres, emissões de sons em tambores de aviso e em signos visuais transmitidos por sinais de fumaça.

- e) Refletir sobre os fluxos de comunicação adotados na sociedade indígena daquela época, a partir das informações apresentadas neste estudo, realizados por meio do referencial teórico e documental, a fim de constatar possíveis contribuições na aplicação, revisão e atualização da Tipologia de Folkcomunicação adotada por Beltrão e Marques de Melo.

A título de esclarecimento, vale destacar que a análise das tipologias e das manifestações folkcomunicacionais indígenas teve como base a proposta classificatória elaborada por Marques de Melo, em 1979, e mantida em seu livro *Mídia e Cultura Popular*, de 2008, que pressupõe a vigência de quatro categorias: oral, visual, icônica e cinética.

Como norte ao trabalho investigativo foram estabelecidas três hipóteses, que pressupunham os seguintes aspectos:

- a) Os canais folkcomunicacionais, tais como os sinais de fumaça, os sons dos tambores de aviso e as assembleias com as presenças dos líderes de opinião, o cacique e o pajé, além das festas entre os povos tribais estabeleciam o fluxo de comunicação no período pré-colonial.
- b) As inscrições rupestres datadas do período pré-colonial produziam mensagens direcionadas aos indígenas e “não pretendiam ser obra de arte, mas transmitir informações, tais como hoje fazem os sinais de trânsito, as bandeiras e as letras organizadas numa mensagem” (PROUS, 2006, p.133).
- c) As características das inscrições rupestres do litoral, interior e floresta variam conforme a região em que estão pintadas/gravadas.

Metodologicamente optou-se por uma pesquisa qualitativa, em razão da natureza do objeto a ser pesquisado: as manifestações de comunicação dos indígenas brasileiros antes do período colonial. No percurso metodológico foram feitas pesquisas bibliográficas (livros, publicações periódicas e impressos diversos) e documentais (em relatórios, revistas especializadas, periódicos impressos e virtuais), analisando as principais referências sobre a temática indígena adotada por Luiz Beltrão no sentido de compreender melhor o contexto.

Utilizou-se também o método de reconstrução histórica mencionado por Romancini (2010, p.23-41), em que determinado fato histórico é recontado e reconstruído justamente para um entendimento histórico e comunicacional dos fatos. Esse método balizou os três primeiros capítulos da dissertação.

Fez-se um estudo bibliográfico, buscando as relações entre os diversos fenômenos nos seus sistemas estabelecidos: histórico, social, político e cultural. A pesquisa bibliográfica utiliza-se, fundamentalmente, das contribuições dos “diversos autores sobre determinado assunto” (GIL, 2002, p.45) e “a pesquisa documental vale-se de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico, ou que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetos da pesquisa”, ensina Gil (2002, p.45). Gil explica que “a pesquisa bibliográfica também é indispensável nos estudos históricos. Em muitas situações, não há outra maneira de conhecer os fatos passados se não com base em dados bibliográficos” (1996, p.50).

As metodologias aplicadas em folkcomunicação, assim como em qualquer campo das ciências sociais aplicadas, “são resultado de uma reflexão do pesquisador sobre seu objeto e também sobre as diversas possibilidades de observar e analisar este objeto” (OLIVEIRA, M., 2007, p.93).

1.2 ESTRUTURA DA DISSERTAÇÃO

O primeiro capítulo, intitulado “A cultura indígena” aborda os modos de vida, costumes, tradições dos indígenas brasileiros. No capítulo faz-se um resgate das primeiras tribos a ocupar o solo nacional, marcadamente, no litoral, no interior e na região amazônica. Destaca-se a importância que o índio atribui a sua vida religiosa, aos seus costumes, legados dos antepassados, e os modos de vida aplicados ao cotidiano.

O objetivo do segundo capítulo “O ambiente comunicacional do repórter indígena e a folkcomunicação” é retratar a influência dos líderes de opinião, o cacique e o pajé, nas relações que se estabeleciam nas tribos e de como os primeiros repórteres produziam mensagens a partir de meios artesanais como os tambores de aviso, os sinais de fumaça e as inscrições rupestres.

O segundo capítulo demonstra a importância das festas, rituais e das relações de negócios estabelecidas pelas tribos, com as quais os índios mantinham relações amistosas. Essas festas aumentavam o fluxo de comunicação entre eles, influenciando a cultura de cada

lado com bens, produtos e mulheres que eram utilizadas nas trocas. O segundo capítulo, teórico, discute as relações folkcomunicacionais estabelecidas pelos índios a partir dos conceitos teóricos de Luiz Beltrão e Marques de Melo, tendo por objeto da folkcomunicação, o folclore e a cultura, tema abordado na tese defendida por Beltrão, em 1967.

“A inscrição rupestre como canal de folkcomunicação no Brasil pré-colonial” é o terceiro capítulo. Neste capítulo é feito um histórico sobre o surgimento da inscrição rupestre no mundo, de seus primeiros descobridores no Brasil, das polêmicas e significados atribuídos as inscrições rupestres e de como os indígenas brasileiros as utilizaram para a função comunicativa.

O capítulo 4 é dedicado a identificação e classificação tipológica das manifestações folkcomunicacionais indígenas no período que antecede ao ingresso dos colonizadores europeus no Brasil, entre o século XV e XVI, captadas por meio da leitura dos primeiros cronistas em terras brasileiras

Na conclusão são apresentadas as contribuições dos indígenas brasileiros no intercâmbio de informações (por festas, rituais e negócios) entre as tribos da floresta, do interior e do litoral.

O complemento do estudo do tema não o esgotará – e nem essa é nossa intenção. É apenas uma contribuição modesta para que ajudemos a entender como os índios, muito antes dos colonizadores europeus, comunicavam-se no amplo território brasileiro, embora algumas etnias vivessem em situação constante de guerras e disputas de poder e espaço.

CAPÍTULO I

A CULTURA INDÍGENA

Pindorama, antes do processo de colonização europeia que a transformou em Brasil⁵, tinha várias culturas em diversas regiões e grupos étnicos. Umas mais desenvolvidas que outras. São, claro, três sistemas mais diferenciados: o da região amazônica, o do interior e o do amplo litoral brasileiro - extensão de 7.500 quilômetros, segundo Darcy Ribeiro(1970, p.242) -, este último ambiente espacial foi onde o europeu encontrou a presença humana, entre os séculos XV e XVI. A cultura de Pindorama tinha a influência dos três sistemas, modificados pelo tempo e pelo convívio com outras etnias no amplo espaço territorial, compartilhado ou disputado por guerras e migrações coletivas causadas por efeitos climáticos, místicos e de esgotamento do ecossistema.

“Pindorama – terra das palmeiras – na linguagem sonora dedicada, copiosa e elegante dos indígenas” (BELTRÃO, 1971, p.17) era o futuro Brasil, “descoberto”⁶ inicialmente como “ilha”, segundo afirmam Maestri (1997, p.14) e Darcy Ribeiro (1995, p.29). O Brasil ganharia esse nome “a partir de 1503” (HOLANDA, 1989, p.37), no que discorda Lévi-Strauss (1996, p.78): “do nome Brasil documentado desde o século XII, pelo menos, como denominação – segredo ciosamente guardado – do continente mítico, de onde provinham as madeiras para tingir”, com o contraponto de Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.16): “os primeiros documentos que falam do Brasil, ou de Brasis, talvez nem se refiram a nós. São registros cartográficos de ilhas oceânicas com este nome, datados de séculos antes do descobrimento”.

⁵ Para os historiadores Funari e Noelli, “Brasil é um país surgido em 1822, com menos de duzentos anos” (2012, p.9). Eles entendem que ao se referir ao termo “Brasil” antes de 1822, estamos nos referindo “ao território que faz parte de nosso país, e não ao nosso Estado nacional” (FUNARI; NOELLI, 2012, p.11).

⁶ O uso das aspas é para indicar que os navegantes Vicente Yañez Pinzon, Américo Vespúcio e Cristóvão Colombo já teriam estado em solo brasileiro bem antes de Pedro Álvaro Cabral, conforme a Carta Mundus Novus (1878). O termo “descoberto” é controverso. Southey (2010, p.27) afirma que “a primeira pessoa que descobriu a costa do Brasil foi Vicente Yañez Pinzon, que acompanhara Colombo na sua primeira viagem, como comandante e capitão da Niña”. Segundo o autor, “tendo sofrido calores insuportáveis e tormentas, que a sua mercê os impeliavam, avistaram terra a 26 de janeiro de 1500, em latitude 81/2° S, a que Vicente pôs o nome de Cabo da Consolação... mas que hoje se chama de Santo Augustinho” (SOUTHEY, 2010, p.27). Southey (2010, p.49) revela que meses antes, em fins de 1499, “Alonso d' Hojeda acompanhado de Américo Vespúcio, e do piloto biscainho João de la Cosa, descobriu uma terra alagada aos cinco graus ao sul da linha equinocial que julgavam-se estar na embocadura do rio das Piranhas ou do Apodi”. Santos, Myazaki e Barracco (1979, p.147) explicam: “Em 1499, Américo Vespúcio e Alonso de Hojeda descobrem o rio Amazonas”. Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.20) confirmam “acharam-no (o Brasil) onde estava e se sabia”.

Por decisão do capitão lusitano Pedro Álvares Cabral, quando aportou por aqui em 22 de abril de 1500, Pindorama foi chamada de “Terra de Vera Cruz” conforme registra Holanda (1989, p.35). A frota que saiu de Lisboa, em Portugal, com suposto destino as Índias e comandada por Cabral, tinha “1.200 homens e 13 navios” (MAESTRI, 1997, p.14). O número de homens é contestado por Coelho (2000, p.17) são “1.500 homens, era uma das grandes vilas ou cidades portuguesas que navegava no mar oceânico”. A Terra de Vera Cruz descoberta “seria pouco mais do que uma pousada no caminho da Índia”, afirma Holanda (1989, p.51).

O piloto e cosmógrafo florentino Américo Vespúcio esteve novamente no Brasil, em expedição de 1501, momento em que revelou “que o Brasil não era uma ilha e sim um vasto contingente” (SOUTHEY, 2010, p.52), na mesma oportunidade teve contato com os nativos habitantes do litoral por onde sua embarcação atracou com comitiva.

A Europa ficou perplexa sobre a origem desses habitantes, “de um tipo diferente dos europeus e africanos”, afirma Pereira (2000, p.17). A descoberta dos primeiros habitantes do novo continente deu margem às especulações de que “seriam de outras plagas conhecidas da Fenícia de navegadores, da Suméria ou do Egito” (PEREIRA, 2000, p.17), ou consideradas “desconhecidas” (ALMEIDA PRADO, 1935, p.135). “Por semelhança em alguns indivíduos, supõe-se que os índios remontam a populações asiáticas e oceânicas”, afirma Almeida Prado (1935, p.135).

A natureza dos nativos encontrados pôs em oposição a opinião de dois dos mais influentes cronistas do século XVI, o frade franciscano André Thevet (livro publicado em 1558) e o pastor calvinista Jean de Léry (livro de 1578). O primeiro viu um povo em geral, “bem estranho, sem fé, sem lei, sem religião, sem civilização alguma, vivendo à maneira dos animais irracionais, alimentando-se, sobretudo de raízes e andando, homens e mulheres, inteiramente nus” (THEVET, 1944, p.27) e o outro enxergou nos índios que “não são maiores e nem mais gordos que os europeus; são porém mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias” (LÉRY, 1980, p.111).

A nudez foi desclassificada pelo frade Léry “tantos os homens como as mulheres estavam tão nus como ao saírem do ventre materno, mas para parecer mais garridos tinham o corpo pintado e manchado de preto” (1980, p.78). “Não só não ocultam nenhuma parte do corpo, mas ainda não dão o menor sinal de pudor ou vergonha” (LÉRY, 1980, p.112).

Coelho reforça a impressão “quando os ameríndios saem da sombra das árvores e caminham pela praia de Porto Seguro, as imagens vivas trazem à memória a nudez bíblica e imaginária de Adão e Eva, cercados pelas bondades do paraíso terreal” (2000, p.18). “E os portugueses, vestidos, sentem-se nus” (COELHO, 2000, p.18).

O espanto ficou presente nas interpretações de Darcy Ribeiro e Moreira Neto: “Seriam bichos? Seriam gentes? Não eram, aparentemente, hereges apegados a crenças sacrílegas, como os detestáveis sarracenos e judeus que estavam sendo expulsos da Ibéria” (1992, p.18). “Também não pareciam ser infiéis porque, ignorando as santidades bíblicas, não estariam atraído a palavra revelada, que desconheciam. Em consequência, só podiam ser vistos como inocentes” (RIBEIRO, D. ; MOREIRA NETO, 1992, p.18).

“O certo é que esta gente veio de outra parte, porém donde não se sabe, porque nem entre eles há escrituras, nem houve algum autor antigo que deles escrevesse”, aponta Salvador (2010, p.95). Vicente Rodrigues Palha, “conhecido como Frei Vicente do Salvador, foi o autor da primeira história do Brasil” (BANDEIRA, 2007, p.59). Os autores Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.19) endossam: “Uma interminável polêmica se travou, desde então, sobre a natureza da terra e dos povos descobertos”. E continua: “Para uns, inclusive Colombo e Vespúcio, as terras que acharam bem podiam ser o Paraíso Perdido, de tão belas e floridas eram elas e tão inocentes e formosos lhes pareceram seus moradores” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.19).

“Se o paraíso terrestre existe em alguma parte, não podia ser longe dali” (SOUTHEY, 2010, p.45). Essa mesma visão contagiou o padre jesuíta Simão de Vasconcelos quando produziu o livro *Notícias curiosas e necessárias das coisas do Brasil* com que abre a Companhia de Jesus, sendo suprimidos sete parágrafos da obra, mesmo depois de ter “iniciado o processo de impressão de dez livros, em 1663, para subtrair o trecho anteriormente aprovado por uma comissão de sábios, de que o Paraíso está na América, e mais precisamente no Brasil” (HOLANDA, 2000, p. XXIII) ⁷.

Visão diferente a de Holanda (2000, p.230) cinco séculos depois, entende que “ora, sucede que o Paraíso Terrestre é, pela sua própria essência inatingível aos homens, ou, na

⁷No início da existência histórica brasileira, os livros eram submetidos a três censuras, segundo Sodré (2011, p.27-28): “a episcopal, ou do Ordinário, a da Inquisição, e a Régia, exercida pelo Desembargo do Paço, desde 1576, cuja superioridade firmava-se nas Ordenações Filipinas, que proibiam a impressão de qualquer obra sem primeiro ser vista e examinada pelos do Paço, depois de vista e aprovada pelos oficiais do Santo Ofício da Inquisição”. “A partir de 1624, os livros dependiam das autoridades civis para serem impressos, isto é, das autoridades reconhecidas pelo Estado entre as quais, para esse fim, estavam as da Igreja; mas dependiam ainda, para circularem, da Cúria Romana” (SODRÉ, 2011, p.28).

melhor hipótese, só pode, talvez, ser alcançado à vista de ingentes e sobrenaturais esforços”. O paraíso – ou suposto - responderia pelo nome de Brasil, terceira escolha de nomes dos colonizadores. Segundo Varnhagen (1979, p.35), Brasil foi o nome dado pelos portugueses à parte mais oriental do novo continente, em virtude de haverem ali encontrado em abundância, certo lenho, que subministrava ao comércio uma tinta vermelha análoga à que até então, com esse nome, a Europa importava da Ásia. Abreu (1976, p.128) justifica:

Seu nome deve a nossa pátria a um pau, matéria-prima de certa substância vermelha, empregada nas tinturarias medievais e modernas, hoje substituída pelos derivados da anilina e produzida artificialmente nos laboratórios. Dava no Oriente do Velho Mundo; com o sândalo, o ébano e outras madeiras, perfumes e especiarias, marfim e pedras preciosas, entrava no trato que, desde eras apartadas, mais ou menos ligava ao europeu o extremo continente asiático.

Os tupis do litoral chamavam a árvore de *Araboutam* “e com lavadura da sua cinza sabem dar uma cor vermelha muito durável” (SOUTHEY, 2010, p.52). O pau-brasil era chamado de “ibirapitanga ou pau-de-tingir” (SOUZA, M., 1994, p.41) e também de “pau-vermelho” (VARNHAGEN, 1979, p.35). A terra de Pindorama (na língua geral, o tupi) era extensa, na interpretação de Couto de Magalhães (1935, p.293) e se estendia do “Amazonas até mais ou menos a Bahia dos Patos”, amplamente ocupada e no interior não ocupado pelos tupis era denominado de “Tapuirama, que quer dizer região de ranchos ou de aldeias” (COUTO DE MAGALHÃES, 1935, p.293), integrando o que viria a ser parte do Novo Mundo – as Américas.

Nas Américas, de um modo geral, a estimativa sobre o número de índios que aqui viviam “varia de 8 milhões e 400 mil até 50 milhões” (RIBEIRO, B., 1983, p.28). Outro levantamento informa que “os índios eram 90 milhões aproximadamente, no ano de 1492”, afirma Suess (1992, p.56), de onde “surgiram grandes culturas, com corpos de sábios, conhecimentos sofisticados em astronomia, agricultura, medicina, línguas e religiões grandiosas” (BOFF, 1991, p.11).

Para Zwetsch (1992, p.309), havia povos vivendo em áreas frias da Patagônia e Argentina e nas regiões quentes do Equador e dos trópicos, além de “povos instalados junto aos grandes rios e matas e povos vivendo em região desértica; povos à beira-mar e povos nas grandes altitudes dos Andes bolivianos e peruanos” (ZWETSCH, 1992, p.309).

O alemão Kurt Unkel (1883-1945), que adotou o nome indígena de Curt Nimuendaju, produziu, em 1944, um mapa etno-histórico, enumerando em 1.400 tribos que falavam 40 famílias linguísticas diferentes como as que habitavam no território brasileiro e nas regiões adjacentes.

Para Berta Ribeiro, a publicação daquela obra datada de 1982 - do ingente esforço de Nimuendaju, “baseado em sua experiência de 40 anos de trabalho de campo e a consulta a 973 fontes bibliográficas, permitirá uma reavaliação do montante da população nativa brasileira em melhores bases” (1983, p.30). Essa é uma das fontes estatísticas em estimativas indígenas que os estudiosos consultam.

As nações indígenas, encontradas pelo europeu quando por aqui aportou, eram estimadas entre meio milhão e dez milhões de nativos. Elas estavam implantadas “no Brasil há mais de 12.000 anos e tiveram muito tempo para se transformarem desde então” (PROUS, 2006, p.7-8). Fernandes (1989, p.78) registra a existência de meio milhão, Lima Figueiredo (1939, p.47) e Couto de Magalhães (1935, p.31) especulam em 10 milhões o número de índios brasileiros. Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.15) e Heck (1999, p.15) estipulam em 6 milhões. Gomes, M., (1991, p.16) e Zwetsch (1992, p.310) afirmam serem 5 milhões.

Bethell (1997, p.131) relata que foi encontrado no solo brasileiro entre “5 e 6 milhões de índios”. Padre Antônio Vieira, que chegou ao Brasil aos seis anos, em 1614, e foi um dos maiores estudiosos dos assuntos indígenas, afirma que em pouco mais de trinta anos, depois da entrada dos colonizadores “até aquele tempo, eram mortos dos ditos índios mais de dois milhões de almas” (VIEIRA, 1992, p.10). Nascido em Lisboa, em 1608, Vieira morreu na Bahia oitenta e nove anos depois (HAUBERT, 1990, p.13).

Até o final do período colonial (1822), o Brasil, na estimativa de Heck (1999, p.15) exterminou 5 milhões e 400 mil índios, caindo drasticamente do número impressionante de 6 milhões de índios para 600 mil. E no final do período imperial (1889) dizimou mais 300 mil índios, segundo a mesma fonte, ficando o País com 300 mil índios (HECK, 1999, p.15).

Os índios foram “massacrados” pelos colonizadores europeus com “as guerras, as expedições para captura de escravos e, principalmente, as epidemias e a fome” (FAUSTO, 2005, p.70). Entre as enfermidades “a gripe, a tuberculose, o sarampo, a bexiga, a caxumba e muitas outras” (RIBEIRO, D; MOREIRA NETO, 1992, p.28). O massacre dos índios por doenças é reforçado em Gomes, M., (1991, p.20), ao dizer que o sistema imunológico dos povos americanos não conhecia as terríveis bactérias, vírus e parasitas que durante anos

havia sido o flagelo dos povos de lá, mas que por isso mesmo, adquiriram as defesas naturais para o seu combate e a sua sobrevivência.

Alcida Ramos (1988, p.48) afirma que “somente no Brasil, a população indígena caiu de uns três a cinco milhões em 1500 para os atuais duzentos e poucos mil índios”, isto é, 0,18% da população do País, afirma Suess (1992, p.62). No censo demográfico do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) divulgado em 2000, “as pessoas que se diziam indígenas subiram de 294 mil (Censo de 1991) para 734 mil, ou seja, 0,4% da população atual”, afirmam Pagliaro, Azevedo e Santos (2005, on-line). Funari e Noelli dizem que apesar de a maior estimativa de contagem da população indígena no Brasil no início do século XVI, ter chegado a 8 milhões essa conta deverá ser superada quando pesquisas regionais e locais começarem, “sendo provável que dobre, triplique ou seja muito maior do que se imaginava, pois todos os que propuseram estimativas demográficas sempre disseram que suas contas eram conservadoras” (2012, p.51).

Mesmo comparando a estimativa menor do período do “Descobrimento”, Darcy Ribeiro (1995, p.31) anota: “Não era pouca gente, porque Portugal àquela época teria a mesma população ou pouco mais”. Outras duas comparações: a população da Espanha “não ultrapassava 3,5 milhões de pessoas” e a “Inglaterra tinha 3 milhões” (ZWETSCH, 1992, p.310). As origens das etnias eram as mais diversas e difíceis de serem documentadas pelos cronistas europeus no período colonial.

Baseado nos primeiros cronistas dos séculos XVI e XVII, Fernandes explica que os indígenas brasileiros se encontravam espalhados de diversas formas. E cita a região de Angra dos Reis, no Rio de Janeiro, como ponto de concentração de indígenas que se estendiam até sessenta milhas em direção do litoral ao interior. Fernandes também informa que dominavam uma região de 28 milhas de comprimento ao longo do rio Paraíba, o que dificultava uma “contagem oficial” por parte dos primeiros cronistas.

“Na Bahia, toda a zona costeira do rio São Francisco até junto de Ilhéus estavam sujeita ao domínio de grupos locais Tupinambás”, afirma Fernandes (1989, p.32). Grupos diferentes ocupavam áreas próximas e pertenciam a outras etnias mesma situação se repetindo em outras regiões do Brasil.

Hemming (1997, p.116) explica a existência de uma confusão inicial provocada pelos colonizadores portugueses e franceses, que davam nomes diferentes à mesma tribo. Sempre existiu uma dificuldade no estudo dos índios americanos: embora algumas tribos não tivessem

nome que designassem a si próprias, davam nomes – geralmente pejorativos – aos inimigos; “desse modo, no curso da conquista colonial esses nomes pejorativos acabaram por vincular-se erroneamente a uma tribo antes que lhe fosse contatada ou pacificada” (HEMMING, 1997, p.116).

A isso se agravava o que aponta Heck (1999, p.14) ao afirmar que existiam “900 nações indígenas que viviam neste território, que hoje denominado “Brasil” descendentes das “quatro principais famílias linguísticas (na ordem provável de tamanho da população): tupi (ou tupi-guarani), jê, caraíba e aruaque” (HEMMING, 1997, p.101) ou na definição do médico, explorador, etnólogo e antropólogo alemão Karl von den Steinen (1855-1929), “os índios brasileiros poderiam ser agrupados – ou divididos, como se queira – em quatro grandes grupos ou troncos linguísticos: tupi-guarani, macro-jê, aruaque e caribe” (SILVEIRA, 2012, p.25).

A definição de tupi-guarani para a mesma tribo encontra resistência de Moraes (2000, p.207) “creio que tupis e guaranis devam ser considerados particularmente, dadas as especificidades de cada um”. Para ele, por exemplo, “há de se considerar que, em termos de distribuição regional, os guaranis são povos da Bacia Platina” (MORAIS, 2000, p.207), com características de “um povo bem organizado, excelentes agricultores e de profunda religiosidade” (HEMMING, 1997, p.118). Moraes completa “indígenas da região do Prata, os guaranis foram subjugados pelos conquistadores ibéricos do século XVI” (2000, p.207).

Egon Schaden dá sua contribuição:

portadores de cultura característica da região florestal, em que atividades de subsistência incluem as lides da caça em combinação com o amanho da terra, os guaranis se estabelecem, sempre que possível, no seio da mata, evitando a paisagem aberta dos campos. As suas aldeias, longe de constituírem conglomerados compactos de habitações, consistem em casas isoladas, mais ou menos distantes uma das outras, espalhando-se por áreas abertas de floresta (1974, p.25).

Karl Steinen, que viajou pelo interior do país entre 1884 e 1887, constatou “que cada um desses (quatro) supergrupos é dividido, por sua vez, em dezenas ou centenas de nações, com sua língua, cultura, costumes e modos de vida” (SILVEIRA, 2012, p.25). Esses vários grupos tribais distintos habitavam o Brasil no período anterior e posterior à conquista. “No entanto, apenas tribos pertencentes ao estoque linguístico tupi foram descritas de forma relativamente extensa e precisa” (HOLANDA, 1989, p.72). Segundo Darcy Ribeiro (1995,

p.32), todos os índios descendiam da macro etnia Tupi, vivendo espalhados em nosso território, a maioria deles no litoral, divididos em tribos, com sistemas próprios de comunicação⁸, religião, cultura e político até a “chegada” dos colonizadores europeus a partir do século XV, em grandes embarcações que faziam as rotas transoceânicas por motivos mercantilistas e religiosos.

Apesar da unidade linguística e cultural que permite classificá-los numa só macro etnia, oposta globalmente aos outros povos designados pelos portugueses como tapuias (ou inimigos), os índios do tronco tupi não puderam jamais se unificar numa organização política que lhes permitisse atuar conjugado. “Sua própria condição evolutiva de povos de nível tribal fazia com que cada unidade étnica, ao crescer, se dividisse em novas entidades autônomas que, afastando-se uma das outras, iam se tornando reciprocamente mais diferenciadas e hostis” (RIBEIRO, D., 1995, p.32-33). Entretanto, havia exceções a esse padrão de guerra intertribal, que subsistem ainda hoje. “Alguns grupos de tribos aprenderam a viver pacificamente entre si” (HEMMING, 1997, p.111). O autor atribui que tal amistosidade estivesse ligada ao escambo.

Os primeiros cronistas notaram a existência de um comércio de troca de alguns produtos como a jadeíta, que passava de tribo para tribo ao longo da costa do Brasil, ou de objetos de ouro trazidos ao rio Negro e ao Solimões pelos nativos ou de madeira para arcos que os goitacás da foz do Paraíba do Sul trocavam por peixe seco com as tribos do interior (HEMMING, 1997, p.111).

Florestan Fernandes (1989, p.63) aponta que os nativos viviam divididos em dezenas de grupos tribais, cada um deles compreendendo um conglomerado entre oitocentos e cinquenta a oito mil indivíduos. A esse raciocínio soma-se ao do antropólogo Darcy Ribeiro, de que “em certos locais, especialmente ricos, tanto na costa marítima quanto nos vales fecundos, esses aldeamentos excepcionais chegavam a alcançar três mil pessoas” (1995, p.32).

A sociedade tribal não poupava ninguém do trabalho, exceto “alguns líderes religiosos (os pajés e caraíbas) e uns poucos chefes guerreiros (tuxauas)” (RIBEIRO, D., 1995, p.32). Para a manutenção do grupo, eram necessários os estabelecimentos de normas de convivência

⁸ Em termos históricos, “efetivamente a comunicação afigura-se como a única forma de sobrevivência social, de acordo com o próprio fundamento da existência humana, solidificada através da cooperação e da coexistência” (MARQUES DE MELO, 1970, p.20).

social, rituais religiosos e comemorativos e sistema próprio de comunicação, que garantiam a sobrevivência da espécie contra as adversidades naturais e as surpresas desagradáveis, impostas pela natureza e pelos adversários. Afinal, eram numerosas e diferentes as nações indígenas e se estranhavam mutuamente a ponto de guerrear entre si.

Prous reforça essa multiplicidade “é claro que há e sempre houve grande diversificação dos grupos indígenas no vasto território brasileiro” (2006, p.125). Isso se derivava, em parte, a divisão numérica dos membros das tribos e a nova dimensão territorial que lhes competiria a partir de então.

Segundo Prous, em vez de formar grupos numerosos, tornando difícil a obtenção de alimentos para todos, muitas “populações limitaram sua densidade, garantindo uma relativa abundância dentro de um território fixo, cujos recursos eram perfeitamente conhecidos” (2006, p.124). Para se ter uma ideia, na América Latina, que era conhecida por Abya Ayala, nome que significa “terra madura”, “já existiam populações há mais de 40 mil anos” (BOFF, 1992, p.11) e esse mundo indígena se comparava

à vasta enciclopédia da diversidade cultural e linguística da humanidade, ao vasto repertório de conhecimento e de soluções técnicas e científicas muito engenhosas e uteis, à extrema variedade de processos civilizatórios que vão desde pequenas organizações tribais aos grandes impérios agrícolas que desenvolveram ao mesmo tempo cidades, estradas, templos, observatórios astronômicos e um complexo sistema religioso (ZWETSCH, 1992, p.311).

Nesse ambiente eram frequentes as grandes migrações, por motivos religiosos ou atrás de uma terra sem males e de muita bonança, como por exemplo, aquela jornada de 300 índios do Brasil que, em 1549, levando consigo dois portugueses, penetraram terras do Peru pelo caminho de Chachapoyas (HOLANDA, 2000, p.172).

Berta Ribeiro (1983, p.22) descreve essa mesma migração, identificando como sendo de grupos tupis, que teriam saído com “uns 12.000 índios que se largaram da Bahia ou Pernambuco em 1540, dos quais apenas 300 sobreviventes chegaram a Chachapoyas, no Peru, comandados por um aventureiro português” (1983, p.22), ou na versão de Fernandes interpretada a partir do texto de Gandavo, que cita que era o cacique Viarazu o chefe da migração que partiu em 1539 do litoral brasileiro e após uma série de acidentes, “alguns membros atingiram o Peru” (FERNANDES, 1989, p.92). A referida viagem teria sido

influenciada pelo pajé, líder carismático, movendo 60 mil indivíduos atrás da terra sem males. “Essa euforia contaminou as tribos por onde eles passaram” (FERNANDES, 1989, p.92).

Outro exemplo de grande migração tem-se a que ocorreu há três séculos a partir dos platôs bolivianos quando os índios, fugindo às arremetidas conquistadoras dos incas procuraram “as regiões pacíficas do grande mar onde viveriam desde tempos imemoriais gentes de sua raça” (BELTRÃO, 1971, p.17), chegando ao final da jornada ao litoral brasileiro.

Hemming (1997, p.101) registra, em parte, essa migração histórica quando afirma que os tupis-guaranis estavam estabelecidos ao longo da maior parte da costa atlântica e que talvez “tenham provindo dos contrafortes dos Andes ou do planalto do médio Paraguai e do Paraná”. Para Hemming (1997, p.101), eles “tinham seguido um processo de gradativa invasão da costa brasileira rumo ao norte”.

Fausto advoga a necessidade de rompermos com o caráter estanque das tipologias e de pensarmos toda a América do Sul – e não apenas a várzea – em outra escala e nível de complexidade. Para o autor, “só assim daremos conta dos processos e formas de integração e interdependência, que deveriam atravessar o continente” (FAUSTO, 2005, p.41-42). Isso fez com que com frequência, confundiu-se “o tipo com as formações sociopolíticas reais, criando uma barreira intransponível entre os Andes e as terras baixas, entre o Caribe e a floresta tropical, e entre esta e os chamados bandos marginalizados” (FAUSTO, 2005, p.42).

Lévi-Strauss reavalia “após as descobertas recentes e, no que me concerne, graças aos anos dedicados ao estudo da etnologia norte-americana, compreendo melhor que o hemisfério ocidental deve ser considerado como um todo” (1996, p.236-237). Sanders e Marino reforçam esse entendimento ao associar as tribos do Novo Mundo a quatro áreas principais de cultura, quais sejam “as Florestas do Leste, o Sudoeste, as Planícies Tropicais da América do Sul e os Andes Meridionais” (1971, p.37). Para eles, “todos os grupos nessas áreas compartilhavam das mesmas características sócio e econômicas” (SANDERS; MARINO, 1971, p.37).

Na análise deles, eram todos agricultores, usavam a cerâmica e faziam instrumentos de pedra polida e lascada, osso e madeira; “o uso dos metais era desconhecido, com exceção dos grupos dos Andes Meridionais, que usavam instrumento de cobre e de bronze; e todos viviam em casas sólidas, agrupadas em vizinhanças ou aldeias” (SANDERS; MARINO, 1971, p.37-38). No que concorda outra autora:

Historicamente, o continente sul-americano como um todo tem fornecido um grande leque de diversidade de sistemas sociopolíticos. Encontramos nele sociedade de caçadores, pescadores e coletores, vivendo em comunidades altamente móveis, desfrutando de sistemas culturais baseados na posse coletiva de um território, na distribuição igualitária de recursos, em formas acéfalas de organização política; populações organizadas em aldeias permanentes, com agricultura acompanhada de caça, pesca e coleta, onde o governo descentralizado não permite o exercício de força ou dominação de uns membros sobre os outros; cacicados hierárquicos, com centralização de poder, coordenando uma vasta rede de comunidades inter-relacionadas, sem falar em cidades-Estados e impérios como o incaico e seus precursores (RAMOS, A., 1988, p.9).

Para Alcida Ramos, os membros das sociedades indígenas têm grande conhecimento concreto da anatomia, dos hábitos alimentares e de outras características da fauna em seu território. Ela explica que estes conhecem as propriedades das plantas que “compõem a flora, das condições dos solos, de drenagem, de sombra e luz, de amadurecimento de plantas e tudo mais que faz parte da bagagem cognitiva necessária para uma subsistência bem-sucedida” (RAMOS, A., 1988, p.36). Maria Luiza Souza (1994, p.41) esclarece que os índios encontravam-se organizados em unidades produtivas e militares, “ocupando as várzeas dos grandes rios e os vales fluviais, um ecossistema de galerias florestais e fluviais que permitia uma horticultura sem adubos e sem instrumentos de ferro”. Fausto (2005, p.9) ressalta a existência de vastas redes comerciais unindo áreas e povos distantes.

Fausto completa “movimentos em parte produziam efeitos em outro, por vezes a quilômetros de distância” (2005, p.9-10). O mesmo cita que “o comércio, a guerra e as migrações articulavam as populações indígenas do passado de um modo mais intenso do que observamos hoje” (FAUSTO, 2005, p.9-10). Na hipótese levantada por Paul Rivet, citado em Katzenstein (1986, p.69), há especulação de que “as migrações humanas atravessaram o Pacífico de maneira irregular até a época das descobertas”. Para o antropólogo, “é certo que existia uma grande corrente de comércio costeiro em épocas pré-colombianas ao longo de toda costa do Pacífico e assim ocorreram intercâmbios culturais” (KATZENSTEIN, 1986, p.69), que adentraram e influenciaram a floresta amazônica brasileira.

Meneses (1992, p.12) expressa que as mobilidades dos grupos tribais, ainda que semissedentários de variadíssima natureza e alcance, estavam relacionados às razões de rituais, rixas familiares ou políticas, trocas simbólicas (de bens materiais, informações e

mulheres), pragas animais e, sem dúvida, à guerra, fator importante de coesão social e de qualificação dos guerreiros no seio do grupo. “É claro que também se poderia falar nas guerras para a garantia de territórios de caça ou campos agricultáveis, mas seus indícios são bem mais tênues” (MENESES, 1992, p.12).

Sobre as guerras, em parte, Darcy Ribeiro (1985, p.31) afirma que a existência delas entre as tribos estava relacionada “por sítios mais apropriados à lavoura, à caça e à pesca”, no que concorda e limita Maestri (1997, p.43), pois “na faixa litorânea – de clima ameno, de terras próprias à agricultura, com importantes recursos fornecidos pelo mar (peixes, mariscos, crustáceos) – era duramente disputada pelas comunidades tupis-guaranis”.

As adversidades climáticas, aparentemente, não tinham tanto impacto no processo de migração de uma sociedade tribal em outras regiões. Os índios sabiam conviver com inundações e secas, porque “construíam suas aldeias nos altos das montanhas e junto aos rios da selva” (SUESS, 1992, p.56), no que discorda Maestri (1997, p.43), citando que “as baixas temperaturas do Planalto Central e a impropriedade das terras do interior a uma agricultura, que desconhecia a metalurgia do ferro, determinavam que dessa disputa territorial dependesse a própria sobrevivência das comunidades nativas”.

A favor da teoria de Suess, Krause (1943, p.188) conta que uma “aldeia é composta de 5 casas com uns 100-150 habitantes, está situada à beira duma lagoa; transferem-na várias vezes dum lugar para outro no decorrer da estiagem”. Informação confirmada por Hans Staden (europeu que virou prisioneiro dos tupinambás por longo período, no início do século XVI) demonstra a migração como questão de sobrevivência: “(Os índios) edificam suas habitações em lugares cuja proximidade tem água e lenha, assim como caça e pesca. Se uma região se exaure, transfere seu lugar de morada para outro” (STADEN, 1974, p.155).

Essa mobilidade iria “se refletir no trabalho diário na agricultura, na caça, pesca ou coleta de caça silvestre e insetos” (HEMMING, 1997, p.104). O autor pondera:

O resultado foi o desenvolvimento de uma sociedade baseada em comunidades que moravam em aldeias, populações de alta mobilidade, que podiam transportar suas poucas posses rapidamente para áreas mais ricas de caça ou pesca, ou cujo ciclo anual muitas vezes incluía migrações para coleta de frutas, castanhas ou ovos no local e na estação apropriada. Não é por acaso que grande parte do Brasil era pouco habitada ou percorrida pelos europeus até poucos anos atrás. Tanto a floresta tropical amazônica entre os rios quanto os secos campo, cerrado e mato dos planaltos sempre se revelaram

ambientes muito difíceis para os seres humanos (HEMMING, 1997, p.104).

A perenidade das casas é destacada por Varnhagen (1979, p.37), “são construídas de modo que apenas duram uns quatro anos”, quando as sociedades indígenas migravam de uma área a outra, protegendo-se contra o calor da Amazônia ou o frio dos Andes, e procurando sítios mais apropriados para se estabelecerem. Toma-se, por exemplo, o amplo território amazônico. As “condições ecológicas da maior parte da Amazônia são tais que fazem com que a exploração intensiva e ininterrupta de um determinado sítio leve à rápida exaustão do solo e de outros recursos naturais”, afirma Alcida Ramos (1988, p.21). A migração se dava por que o “cultivo continuado de uma mesma roça por mais de três anos conduz à eventual esterilidade da terra e à queda vertiginosa de produtividade da lavoura” (RAMOS, A., 1988, p.21), fazendo com que os índios buscassem outras terras.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss, que viveu no Brasil, na década de 30 – contribuiu com aulas na recém-fundada USP (Universidade de São Paulo) e excursionou pelo Brasil Central, em “uma longa expedição” (LEVI-STRAUSS, 1996 p.34), resultando em livros, dentre eles, *Tristes Trópicos* – o mesmo sustenta em artigo publicado na *Revista do Arquivo Municipal*:

Difícilmente se explicariam a fragmentação dos povos primitivos da América do Sul, sua dispersão em uma verdadeira poeira de pequenas unidades sociais pertencentes quase sempre às mesmas famílias linguísticas, e entretanto, isoladas nas extremidades mais opostas da floresta ou do planalto brasileiro, se não se admitisse que, na história pré-colombiana da América tropical, as forças de dispersão prevaleceram sobre as formas de união e de coesão (1942, p.132).

Os índios tinham suas técnicas agrícolas, antes do processo de colonização. A origem da agricultura, em geral, é questionada por não se “saber se o seu desenvolvimento foi independente ou se foi, pelo contrário, o produto de uma difusão direta ou indireta a partir dos Andes”, afirmam Sanders e Marino (1971, p.146). Guidon (1992, p.52) especula que “a agricultura apareceu entre 4 mil e 3 mil anos, sendo praticada em todo o território nacional desde 2 mil anos, mesmo que de maneira restrita”. Entre os avanços da área, está a de “domesticar plantas, retirando-as da condição selvagem para a de mantimento de seus roçados” (RIBEIRO, D., 1995, p.31).

Entre elas, a mandioca, o que constituiu uma façanha extraordinária, porque se tratava de uma planta venenosa a qual eles deviam não apenas cultivar, mas também tratar adequadamente para extrair-lhe o ácido cianídrico, tornando-a comestível. “É uma planta preciosíssima porque não precisa ser colhida e estocada, mantendo-se viva na terra por meses” (RIBEIRO, D., 1995, p.31).

Lévi-Strauss reforça esse entendimento ao explicar que esses nômades haviam “descoberto e depois domesticado e espalhado por enormes territórios, as espécies selvagens que se tornaram, em suas mãos, o tabaco, o feijão, a mandioca, a batata-doce, a batata, o amendoim, o algodão e, especialmente, o milho” (1996, p.237). Darcy Ribeiro acrescenta, além dessas, “a abóbora, o urucu, as cuias e cabaças, as pimentas, o abacaxi, o mamão, o caju, o pequi” (1995, p.32); “bananas, goiabas, graviolas, sapotis, utis, pupunhas, maracujá e cacau” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.38).

E ainda, “a erva-mate, o guaraná, as taquaras, de fazer flechas, os cipós, de traçar cestos, e dezenas de plantas mais” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.38), além de “uma grande variedade de materiais para o fabrico de artefatos, condimentos, venenos, pigmentos e estimulantes” (RIBEIRO, D., 1970, p.246), não significando que estivesse todas essas culturas agrícolas no mesmo sítio ou em territórios próximos, bem como pertencerem às mesmas tribos, entretanto poderia haver trocas de sementes ou produtos entre os índios.

Meneses (1992, p.11) estima que a domesticação ou semidomesticação da mandioca doce deu-se há pelo menos 2.000 a. C nos atuais Estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo; “em Minas Gerais é o milho que se encontrava em 1.500 a. C, provavelmente de origem mexicana, transmitido via Andes”, afirma Meneses (1992, p.11). Segundo Darcy Ribeiro e Moreira Neto, a principal herança recebida dos indígenas foi a sabedoria ecológica. Principalmente seu sistema de roças de coivaras itinerantes, tão admiravelmente adaptado à natureza tropical: “Roças em que eles cultivavam dezenas de plantas, domesticadas diretamente da riquíssima flora brasileira, cujas qualidades eles descobriram e, ao longo dos milênios, desenvolveram” (1992, p.38).

“Faziam, para isso, grandes roçados na mata, derrubando as árvores com seus machados de pedra e limpando o terreno com queimadas”, atesta Darcy Ribeiro (1995, p.32) e complementa que deste modo, escapavam da condição de carência alimentar a que estão “sujeitos os povos pré-agrícolas, dependentes da dadivosidade da natureza tropical que, se

provê fartamente frutos, cocos e tubérculos durante uma quadra do ano, na outra os condena à penúria” (RIBEIRO, D., 1970, p.246).

A mandioca, por exemplo, era um dos principais produtos e a base alimentar de todas as tribos da costa brasileira “que é cultivada e preparada por processos indígenas” (SOUZA, M., 1994, p.39). Entre os instrumentos encontrados nas ocas para o seu preparo estão “o tipiti, para espremer o sumo da mandioca-brava; o pilão; o ralador; a peneira; e os balaios”, complementa a pesquisadora Souza M. (1994, p.39). Darcy Ribeiro e Moreira Neto observam que “cada povo índio tem de seu ambiente, esse conhecimento copioso que denomina cada árvore ou arbusto, cada inseto e cada peixe, as aves e todo outro animal e planta, definindo-lhes características e lhes atribuindo utilidade” (1992, p.38).

Suess registra o avanço das culturas e expressa que não é algo estático. “Os diferentes povos souberam adaptar suas culturas, seus instrumentos materiais, sua organização social e política e seu universo religioso, às novas circunstâncias históricas” (SUESS, 1992, p.61). Para o autor, “a vida de cada povo está abraçada e guiada por esses dois braços: pela cultura e pela história” (SUESS, 1992, p.61).

1.1 Amazônia habitada

As pesquisas em sítios arqueológicos, entre elas, as que comprovam a existência do homem em solo amazônico antes da chegada dos europeus, foram motivadas inicialmente pelo interesse científico da monarquia, dentre os interessados, o imperador do Brasil, D. João VI (reinado de 1816-1826), de acordo com Lopes (2009, p.23) e o início da arqueologia, atribuído ao período de 1870-1910, segundo o recorte temporal do arqueólogo francês radicado no Brasil, André Prous (ROSA, 2008, p.19). O Museu Real, depois transformado em Museu Imperial e por último em Museu Nacional, foi criado em 06 de junho de 1818, “quando moravam na cidade do Rio de Janeiro 90 mil pessoas” (LOPES, 2009, p.41).

As pesquisas arqueológicas e antropológicas brasileiras ganharam mais consistência com a profissionalização das mesmas, a partir da atuação conjunta com estudiosos norte-americanos e franceses, além da implantação de centros de pesquisas e “os grandes projetos de escavações” (ROSA, 2008, p.19), patrocinados inicialmente pelos governos e entidades internacionais, posteriores ao período do pós-guerra.

A americana Betty Jane Meggers foi a “pioneira” ou a “desbravadora” da pesquisa arqueológica na região amazônica (ROSA, 2008, p.15). Com o seu cônjuge, o também pesquisador norte-americano, Clifford Evans Júnior, doutorandos da *Columbia University*, ambos influenciaram na construção da bibliografia na área em sua interpretação da ocupação humana na pré-história da Amazônia, “a partir das escavações realizadas na foz do Rio Amazonas em 1948 e 1949” (ROSA, 2008, p.15). Outra pesquisa de grande repercussão foi conduzida pela arqueóloga Anna Roosevelt, na época ligada ao Museu Field, de Chicago, e vários colaboradores, dando conta de “uma ocupação humana em plena floresta amazônica datada de 11,3 mil anos”, afirmam Neves e Piló (2008, p.71).

As pesquisas conduzidas por Roosevelt no abrigo de Pedra Pintada, no Pará, revelaram ainda que “os primeiros homens que chegaram à região amazônica interagiram com uma paisagem muito similar à atual, tendo adotado uma estratégia generalizada de caça e coleta, baseando-se a primeira apenas sobre a fauna atual, de pequeno e médio porte” (NEVES; PILÓ, 2008, p.71). Essa datação histórica de Roosevelt “causou arrepios nos clovistas ortodoxos” e “foi relatada em 1996 na prestigiada revista *Science*” (NEVES; PILÓ, 2008, p.71), colocando por terra a datação relatada pelos clovistas, pois os mesmos, notadamente clovistas da comunidade norte-americana, são pesquisadores que defendem o limite máximo de ocupação da América por seres humanos, entre 5 mil a 6 mil anos a.C.

O grupo contrário, os pré-clovistas, estudam a chegada dos primeiros americanos ao Novo Mundo anterior há 6 mil anos a.C., entre eles estão os pesquisadores Lévi-Strauss (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.237), Niède Guidon (GUIDON, 1992, p.38), André Prous (NEVES; PILÓ, 2008, p.136) e os integrantes do projeto denominado Origens, que atribuiu a existência de nativos brasileiros na atual região metropolitana de Belo Horizonte, em Minas Gerais, 11 mil anos atrás, a partir da descoberta do crânio de “Luzia”, osso preservado por ter sido achado em região calcária.

Silveira destaca que Anna Roosevelt (bisneta do presidente americano Theodore Roosevelt) encontrou, na caverna de Pedra Pintada, em Monte Alegre, próximo a Santarém, no Pará, “milhares de lascas de rocha trabalhada e mais de 20 instrumentos de pedra (pontas de facas, dardos, lanças e arpões), alguns datados de até 11,3 mil anos” (2012, p.26).

A descoberta de Anna, que trabalhou na região por quase uma década com uma equipe composta também por pesquisadores brasileiros, revolucionou o conhecimento da ocupação do Brasil e, por extensão, das Américas. Ela demonstrou que, ao contrário da teoria corrente

na época, “a floresta tropical amazônica era capaz de abrigar uma sociedade organizada” (SILVEIRA, 2012, p.26).

Fausto (2005) aponta pesquisas arqueológicas realizadas por Betty Meggers, Clifford Evans e Anna Roosevelt, que demonstram a existência de formações sociopolíticas complexas localizadas na calha principal do rio Amazonas, notadamente na bacia do rio Napo, “um formador do Solimões que nasce na cordilheira equatorial, e a ilha da Marajó, na foz do Amazonas” (FAUSTO, 2005, p.26).

Fernando Silva e Betty Meggers (1972, p.13) relatam que, antes do processo de fabricação de cerâmicas, existiam ocupações humanas na bacia amazônica, porém “nenhum objeto de osso ou madeira sobreviveria ao clima tropical” para comprovar materialmente essa teoria. “O registro arqueológico começa somente com a fabricação de cerâmica” (SILVA, F.; MEGGERS, 1972, p.13), ou com a localização de objetos líticos como os da pesquisa de Anna, realizada anos depois. As pesquisas de Fernando Silva e Betty Meggers estudaram o desenvolvimento das cerâmicas e apontaram que o mais remoto complexo delas estavam representados por quatro sítios muito distantes entre si, distribuídos ao longo da enorme extensão que vai do leste do Peru à foz do Amazonas (Tutishcainyo, Yasuni, Jauari, Ananatuba).

A cerâmica encontrada em escavações era caracterizada por largas listas incisadas e decoração sombreada em zonas, relacionando-se, de modo generalizado, ao último complexo formativo do Peru e do Equador. A distribuição e cronologia dos sítios indicam uma “introdução rio-abaxo, a partir do oeste, e a pequena diferenciação entre as ocorrências do leste e as do oeste fazem parecer provável que este complexo tenha sido distribuído por migração” (SILVA, F.; MEGGERS, 1992, p.13-14).

A região amazônica era habitada e disputada “por três dos principais grupos linguísticos – tupi, aruaque e caraíba – e foi palco das culturas mais sofisticadas do Brasil antes da conquista”, afirma Hemming (1997, p.101). Os índios amazônicos são descritos por Denise Gomes (2006, p.51) como “fabricantes de fina cerâmica, guerreiros numerosos, colecionadores de troféus de crânios de inimigos e possuidores de uma organização social com hierarquia de chefia”.

Os nativos amazônicos prosperavam, ao seu modo, naquela época, conforme registra Fausto (2005, p.45) “com recursos abundantes, grandes populações reunidas em povoados de dimensões consideráveis, estruturas públicas com função político-cerimonial, capacidade de

mobilização de numerosos guerreiros e a existência de articulação social entre povoados”. É lá que se ouve falar, “pela primeira vez, em atividades com cerâmicas desenhadas, bem acabadas e de mesmo valor estético que as produzidas pelos chineses”, conforme relata Hemming (1997, p.124), ou com as cerâmicas “das conhecidas e populares culturas Maias e Incas”, afirma Callia (2006, p.16).



FIGURA1– Estatueta antropomorfa masculina

Fonte: Acervo MAE/USP. Foto: Wagner Souza e Silva

Data: Século V, de acordo com Denise Schaan (2006, p.36).



FIGURA 2 – Vaso de efígie de xamã com abertura ondulada

Fonte: Acervo MAE/USP. Foto: Cláudio Wakahara

Data: Entre 4.000 anos e 800 anos atrás, segundo Denise Gomes (2010, p.222).

Schaan faz uma datação histórica. “A partir do século V surgiu na ilha de Marajó um estilo de vida que iria marcar definitivamente a paisagem da ilha e o imaginário de seus habitantes” (2006, p.35). Marajó com 49.606 km² faz “parte de um arquipélago de mesmo nome localizado no delta do rio Amazonas, que banha a ilha em sua porção noroeste” (SCHAAN; SILVA, 2004, p.16). Lá nasceu a “cultura marajoara”, como ficou conhecida a partir das primeiras pesquisas realizadas no século XIX, no que “caracterizou-se por um conjunto de práticas culturais que se difundiram e dominaram a cena social, política e econômica da ilha até o alvorecer do século XIV” (SCHAAN, 2006, p.35).

Fausto explica que com o desenvolvimento das pesquisas na ilha de Marajó constatou-se a existência de grandes tesos.

Os tesos são aterros artificiais construídos em campos inundáveis, com fins habitacionais, cerimoniais e/ou

funerários; elevam-se de 3 a 20 metros acima da atual superfície, tendo em média 7 metros de altura. Começaram a surgir no século IV d.C. e parecem ter sido erguidos em estágios sucessivos até o século XIII-XIV. A maioria possui de 1 a 3 hectares, mas chegam a ter dimensões bem maiores, em particular os sítios arqueológicos formados por um sistema de vários tesos (como o do igarapé dos Camutins, que possui uma área em torno de 50 hectares) (FAUSTO, 2005, p.26).

Schaan e Silva afirmam que os locais escolhidos para a construção de tesos eram a “ocupação das cabeceiras de rios, lagos e áreas sazonalmente alagados, onde eram reproduzidos sistemas de controle hidráulico para otimizar a captura de recursos aquáticos” (2004, p.14). “Esse sistema consistia na construção de barragens, escavações de reservatórios para água e construção de plataformas de terra para moradia e realização de cerimônias, rituais e festas” (SCHAAN; SILVA, 2004, p.14).

Essa visão de construção com engenharia de sofisticados diques para o direcionamento de água, seus rituais mortuários e a cerâmica, impressionou o pesquisador Callia (2006, p.16). Fausto baseado em estudo de Anna Roosevelt – que coordenou um grande projeto arqueológico naquela região, em 1980 - conforme mencionado anteriormente – sugere que “sobre os sítios maiores erguiam-se vilas de 1 a 5 mil habitantes, chegando a 10 mil, onde havia múltiplos aterros articulados entre si – uma escala que seria, definitivamente, urbana” (FAUSTO, 2005, p.26).

Pinto (1935, p.15) destaca a qualidade da cerâmica marajoara construída e desenhada pelos nativos, da qual “se fazem pratos, discos, potes, lâmpadas, máscaras, amuletos, rodela ou fusaiolas, e, notadamente, urnas antropomorfas e ídolos ou figuras ocas”. Os nativos produziam as peças de argila, “conhecida como tabatinga (tauá = argila; tinga = branca)”, afirma Toledo (1942, p.149).

“Sua cerâmica também era sofisticada, variando em tamanho de enormes alguidares para alimentos a delicadas peças policrômicas que os conquistadores compararam à cerâmica chinesa” (HEMMING, 1997, p.124). “As cerâmicas policromáticas impressionaram pela exuberância das cores, das formas e pelos movimentos” (CALLIA, 2006, p.16). Os cerâmicos “debuxavam desenhos interessantíssimos” (BELTRÃO, 1971, p.17).

Para os autores Macedo e Vasconcelos, a mentalidade dos marajoaras desenvolveu-se de modo original e complexo. Certas figuras de cerâmica, conforme a posição em que sejam observadas parece bem representar diferentes seres. “Há uma que vista horizontalmente, é um

jacaré, verticalmente, uma coruja e, invertida a peça sugere outro animal difícil de identificar” (MACEDO; VASCONCELOS, 1933, p.119). “A magnífica cerâmica marajoara, cujo refinamento e sofisticação não têm paralelo contemporâneo na Amazônia indígena”, afirma Fausto (2005, p.27), é descrita assim:

É comum na iconografia marajoara a ocorrência de personagens híbridos, que mesclam características humanas e animais. Frequentemente esses personagens são representados de maneira dual: de um lado, vê-se uma anta, mas, girando a peça, aparece uma cabeça humana. Essa dualidade na representação é muito comum na arte das sociedades indígenas e sugere que o que está sendo representado é um ser mitológico, ou seja, apesar de podermos identificar na fauna local alguns dos animais representados, não se trata de uma representação do real, mas de ideias e concepções que são traduzidas por meio desses personagens e de sua epopeia mítica (SCHAAN, 2006, p.44).

A influência da ilha de Marajó sobre os povos que se fixaram nas duas margens do rio Amazonas “é inegável, e, nos rios Xingu e Trombeta ela se reflete principalmente nos ídolos e vasos antropomorfos”, revela Toledo (1942, p.149). Segundo a mencionada autora, havia um comércio de permutas entre as tribos, como atestam inúmeros machados de diorito - rocha de região distante, provavelmente do litoral - no cemitério da ilha do Pacoval, no Arari.

Toledo explica que “apesar de certa semelhança dos vasos antropomorfos, e mesmo dos “ídolos”, extraídos dos cerâmicos de Santarém, Maracá e de Miracunuera, com os de Marajó, possuem certos caracteres peculiares a cada uma dessas localidades” (1942, p.150). E diferencia “em Santarém, encontram-se as formas empregadas na América Central e na Cordilheira para a fabricação da cerâmica, enquanto em Marajó, centro essencialmente artístico, o trabalho era feito a mão livre” (TOLEDO, 1942, p.150).

Toledo expõe as diferenças. A região amazônica é uma revelação quanto à sua arte cerâmica, mas a encontrada em Santarém, muita rica e original, tem uma tendência inegável em sobrecarregar a ornamentação. “Encontramos em um só vaso ou taça uma quantidade enorme de enfeites, de todos os tamanhos e em todas as posições, sendo muito frequentes encontrarmos aplicações de cabeças de homens ou animais” (TOLEDO, 1942, p.152). Schaan identificou uma série de urnas funerárias com ossos depositados no seu interior. “A urna teria sido colocada dentro de uma moradia ou templo, permitindo, assim, constantes contatos com

a pessoa falecida” (2004, p.20). “As urnas funerárias são antropomorfas e policrômicas, havendo predominância das decorações pintadas e excisas” (SCHAAN, 2004, p.25).

Abelardo Duarte (1950, p.200) registra também a existência de urnas funerárias indígenas e cabeças de ídolos com adornos em outra ilha, a do Pacoval, no Arari, fabricadas muito antes da chegada dos colonizadores europeus. Na referida ilha há uma cabeça enorme, construída de argila, que “possuía o aspecto do jabuti, o animal mais popular do vale do Amazonas, em cujas lendas mitológicas é sempre a mais importante individualidade, pela astúcia e alto discernimento que a tradição lhe atribui” (DUARTE, 1950, p.201). Ladislau Neto compara o monumento citado às construções indígenas do Texas e do Mississipi, situadas em territórios estadunidenses.

Na ilha do Pacoval localiza-se um cemitério indígena, “nos quais se encontram restos humanos e o material em sílex ou cerâmica” (COSTA, 1934, p.87). “Sem dúvida, as práticas funerárias variam segundo os grupos”, completa Lévi-Strauss (1996, p.217). Para ele, “provavelmente não existe nenhuma sociedade que não trate seus mortos com consideração” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.217). Os objetos encontrados no Pacoval eram “utensílios domésticos, tais como potes, furnas de farinha, bacias, ídolos representando a figura humana e urnas funerárias” (COSTA, 1934, p.75). Os americanos chamam esses lugares de *mounds* (cemitérios indígenas) “e o Pacoval entra nessa categoria por ter a evidência de uma ideia religiosa” (COSTA, 1934, p.87).

“Quase todos (os objetos) são ornamentados com gosto admirável, com figuras pintadas ou gravadas, sendo os desenhos pela maior parte decorativos, raras vezes representando objetos naturais” (COSTA, 1934, p.75). Para o arqueólogo, são “figuras em relevo, representando vários animais, inclusive o homem, que são comuns aos bordos e asas das vasilhas” (COSTA, 1934, p.75). Entretanto, o pesquisador aponta que “o artefato mais abundante e precioso por não ser encontrado em outras paragens é a tanga” (COSTA, 1934, p.135).

Schaan contextualiza a peça, segundo os rituais de puberdade: “representados na cultura material por meio das tangas de cerâmica, delicados triângulos convexos destinados a cobrir a genitália feminina, que podiam ser atados ao corpo por cordões” (2006, p.43). Santos, Myazaki e Barraco (1979, p.49) explicam que “as tangas de formato triangular, de uso feminino, apresentam-se quase sempre pintadas de vermelho”. Determinadas peças são decoradas com finas linhas em tons vermelho e marrom. Alguns estudiosos interpretaram-na

como possíveis marcas individuais, “semelhante as que se encontra, segundo se supõe, nas marcas individuais da pintura facial e corporal dos índios Kadiwéu” (SANTOS; MYAZAKI; BARRACO, 1979, p.49).

Para Denise Gomes (2006, p.51), as pesquisas arqueológicas atuais indicam que “Santarém (PA) possui uma longa história de ocupação pré-colonial, com uma sequência cronológica que vem sendo construída aos poucos, cujo término se dá com a presença dos Tapajós, grupo que habitava a região na época da chegada dos europeus”. Os sítios ocupados pelos Tapajós, outra etnia, tinham “cerâmica decorada” e “machados de pedra polida” e segundo estudo de Anna Roosevelt “é o local de produção de cerâmica mais antiga das Américas, com datações de 7.000 anos” (GOMES, D., 2006, p.51).

Para Schaan e Silva (2004, p.18), as sociedades tribais do Amazonas não estavam isoladas, pois existiam “itens de troca com sociedades distantes, tais como os ornamentos e machados líticos, que indicavam a participação em redes de troca de bens de prestígio”.

1.2 A comunicação na floresta

As sociedades tribais eram mais adiantadas ou atrasadas culturalmente, tanto pelo perfil quanto pelas relações ambientais que mantinham antes do processo de colonização europeia. Não se estabeleceu uma relação direta entre tipos de comunicação específicos e as etnias que as dominavam. Há pouca documentação relativa aos processos de comunicação utilizados pelos indígenas. A circulação de informações estava restrita aos códigos emitidos em sinais de fumaça, sons de tambores de aviso e os mensageiros. Inscrições rupestres em cachoeiras, cavernas e paredões rochosos continham imagens como formas de comunicação naquele período.

Sabe-se que “a bacia amazônica, ligada geograficamente ao centro andino, é acessível por rotas fluviais facilmente navegáveis, e sofreu a transição para a agricultura e fabricação de cerâmica mais cedo do que a região sul”, afirmam Fernando Silva e Betty Meggers (1972, p.23). Além dessa ligação fluvial, e “ganhando maior domínio sobre a natureza, e sendo mais numerosos, os homens galgaram estruturas mais complexas de vida em comum e tanto para esta, como para as fases anteriores, a comunicação era elemento essencial de vida”, afirmam Marcelo Ipanema e Cybelle Ipanema (1967, p.4).

E para que serve a comunicação? Bordenave (2005, p.36) explica que “serve para que as pessoas se relacionem, transformando-se mutuamente e a realidade que as rodeiam”. Para o autor, “pela comunicação, as pessoas compartilham experiências, ideias e sentimentos” (BORDENAVE, 2005, p.36). Dimenstein e Kotscho (1990, p.26) acrescentam “informação é poder”. Para Marcelo Ipanema e Cybelle Ipanema, a comunicação feita pela imagem, pelo som, pelo olfato e pelo tato “foi sempre imprescindível e arma essencial à sobrevivência humana e à sua expansão dominadora” (1967, p.4), no que concorda Bordenave (2005, p.26): “Para resolver o problema do alcance, o homem inicialmente apelou a signos sonoros e visuais, tais como o tantã, o berrante, o gongo e os sinais de fumaça”.

Fernandes (1970, p.97) aponta que “o uso constante das técnicas de orientação, baseadas nas relações adaptativas com o meio natural circundante, desenvolvia naturalmente os sentidos dos indivíduos, em particular a vista e o olfato” no que concorda Abbeville (1975, p.244). Abbeville afirma que os índios têm, além da vista, outros sentidos do ouvido, do paladar e do tato desenvolvidos. A recepção das mensagens passava pelos canais auditivos e visuais.

Fiske explica que “a mensagem é o que o emissor nela coloca, independentemente dos meios utilizados” (2005, p.16-17). Na floresta amazônica, por exemplo, o som dos tambores de aviso, em comunicação indireta, “transmitia advertências e notícias sempre que uma necessidade urgente se apresentava” afirma Beltrão (1971, p.23) e “servia para convocar as tribos mais distantes” (BELTRÃO, 1971, p.24). Sonoros, mas produzidos pelas mãos, foram os tambores usados em idênticas áreas e cujo uso na comunicação é por demais conhecido em todos os continentes e em diversos estágios de cultura. “Seu uso, porém, alcança nas regiões de floresta, excepcional importância e a comunicação por este veículo atinge a distâncias imensas” (IPANEMA, M.; IPANEMA, C., 1967, p.5).

Isso por que “quanto mais aperfeiçoava as técnicas de comunicação, mais seguro se sentia (o homem) na sua ação de ocupação” justificam Marcelo Ipanema e Cybelle Ipanema (1967, p.5). Com essa invenção e no afã de informar e ser informado, o ser humano cria, aproveita ou adapta, “os elementos que mais facilmente encontra, para serem usados como veículo de comunicação, mantendo-se constantemente em contínuo melhoramento a voz e os sons que ele mesmo produz” (IPANEMA, M.; IPANEMA, C., 1967, p.5).

Os tambores de aviso eram substituídos em distâncias pequenas pelo cambiassu, que era um instrumento construído a partir de coco oco, tendo uma extremidade fechada com

couro, que transmitia sons a partir de toques de madeira no tronco do coqueiro. O comunicador do instrumento, como em sinais Morse, produzia uma sequência de sons, batendo no cambiassu, atitude que o receptor, possuindo o mesmo equipamento e com ele no ouvido, sabia traduzir o conteúdo da mensagem entre as tribos, e respondia de acordo com as conveniências.

Porquanto cada vez mais o indígena brasileiro estava aperfeiçoando seu aparelho de recepção, para bem “colher e distinguir o que colhia e, por sinal, seu aparelho de transmissão, através, primeiro de sons e sinais, depois fogo, fumaça, instrumentos produtores de sons – de sopro e manuais – pôde manter-se informado e informar bem a seu grupo” (IPANEMA, M.; IPANEMA, C., 1967, p.4). Uma demonstração de sinais de fumaça como telégrafo ótico utilizado na floresta é descrito por Couto de Magalhães:

Como exemplo do arranjo que lhes presta o fogo, servindo-lhes de telégrafo ou meio de fazer sinais, direi: é impossível chegar às aldeias dos Carajós, no Araguaia, mesmo a vapor e de águas baixas, e elas se estendem em uma zona de quase trinta léguas, sem que as últimas aldeias abaixo tenham aviso prévio da chegada do cotêdão, como eles denominam os vapores; o meio de que se servem é acender fogueiras, esperando a hora em que não haja vento, porque a fumaça sobe em coluna para o ar (1935, p.59).

Uma légua varia entre 5.555 metros e 6.600 metros. O raio de alcance dos sinais das mensagens por fumaça alcançava dezenas de quilômetros. Para Couto de Magalhães, quando havia urgência, esse era o canal utilizado, particularmente, “ao meio-dia em que o chefe da tribo se via com falta de comida ou com receio de algum ataque” (1935, p.59-60). Pois, segundo Couto de Magalhães (1934, p.89), “o chefe da tribo, marchava sempre na retaguarda com sua família”. Segundo ele, não se duvida asseverar o uso desses signos com certa perfeição, de “modo a designarem não só a presença de um chefe, como também qual dos chefes está presente, e afirmo isto porque já se tem dado comigo esse fato mais de uma vez” (COUTO DE MAGALHÃES, 1935, p.60).

Os sinais faziam com que o restante da sociedade indígena que estivesse em atividade de caça, pesca ou colheita reunissem, imediatamente, ao redor do cacique ⁹. Couto de Magalhães (1935, p.59-60) explica outro uso dos sinais “quando andam em caçadas, servem

⁹.Melatti (1970, p.105) relata que “não raro se houve chamar o chefe indígena de cacique. Convém esclarecer que se trata de um termo tirado de uma língua indígena não falada no Brasil e que se tornou de uso generalizado pelos autores para se referir aos chefes indígenas de um modo geral”. É termo antilhano-espanholado, segundo o Dicionário de Chilenismos (SOUZA, B., 1939, p.65). O autor da dissertação também optou pelo termo.

também desse meio para indicar o lugar que está o chefe, porque o costume é o de se espalharem de dia e se reunirem à noite para dormir”. O autor revela que em ocasiões normais “esses sinais são dados ao morrer do dia, quando é necessário chamar o povo para se reunir” (COUTO DE MAGALHÃES, 1934, p.89).

Tive ocasião de saber de um meio engenhoso de que se serve para se reunirem no meio desses desertos: vão subindo por um buriti e amarrando em torno dele, com um palmo de espaço, faixas de capim verde; descem, depois, e ateiam-lhe fogo: a última das faixas comunica-se com as outras, de modo que a gigantesca palmeira serve de farol, não só por ficar toda em brasas, como também pela elevada coluna de fumaça, que sobe ao céu em forma de espiral (COUTO DE MAGALHÃES, 1934, p.89).

O autor complementa que este tipo de comunicação “é comum aos Xavantes, Carajás e Chambioás, que são, como os Canoeiros, Caiapós, Carajais, Apinagés e Gradahús, os dominadores destes desertos do Araguaia” (COUTO DE MAGALHÃES, 1934, p.89). Ele filosofa sobre o teor das mensagens: “Havia naquelas colunas cinzentas, que se erguiam no ar límpido e transparente, no meio do silêncio absoluto daquelas solidões, um não sei o quê de tão incerto e vago, que apertava o coração e abatia o espírito”, afirma Couto de Magalhães (1934, p.95).

Bahia explica a importância da comunicação, pois é através dela que respira uma comunidade: “A sociedade não existiria sem a troca de ideias, de emoções, de informações, sem o discurso – essas unidades criadoras de laços humanos, essas fontes geradoras de laços que tornam comuns as relações entre indivíduos e grupos” (BAHIA, 1973, p.74). Ele acrescenta “por isso que cientificamente é um processo social básico e socialmente um processo útil” (BAHIA, 1973, p.74-75).

1.3 O litoral ocupado

Segundo Hetzel e Negreiros, grupos humanos ocuparam boa parte do litoral brasileiro entre 7 e 2 mil anos atrás. “Eram sambaquieiros, pescadores-coletores que desenvolveram diferentes repertórios de sobrevivência para arrancar o seu sustento do mar e dos ambientes próximos” (HETZEL; NEGREIROS, 2007, p.212-213). Os sambaquieiros instalavam-se geralmente em baías de onde retiravam alimentos específicos e recursos em água, madeira e

rochas diferentes. Prous afirma que logo devem ter edificado estabelecimentos estáveis e formado populações bastante densas nos locais adequados, contando com algumas centenas ou até milhares de pessoas. “Os grandes mamíferos marinhos encalhados forneciam enorme quantidade de carne, gordura e ossos utilizados como matéria-prima para estruturas funerárias e fabricação de instrumentos” (PROUS, 2006, p.34).

Esses grupos sambaquieiros devem ter “atingido sua maior difusão entre 5 e 3 mil anos atrás, declinando em seguida e desaparecido com a chegada dos povos jê e tupi à costa” (FUNARI; NOELLI, 2012, p.90). Os sambaquieiros foram antecessores dos tapuias, de tronco jê, que habitavam o local quando do desembarque das caravelas europeias e estavam em processo de guerra contra os tupis. De tronco tupi, os tupinambás estavam expulsando os tapuias, entre eles as etnias “guaianás, gaitacazes, aimorés e os cariris, pertencentes a outros grupos linguísticos” (SOUZA, M., 1994, p.41).

Tupi significa “pequeno raio ou filho do raio, derivada de Tupã” (COUTO DE MAGALHÃES, 1935, p.98). O povo tupi guerreou contra o povo “tapuia”, que “seu nome quer dizer tristonho, calado, silencioso” (RIBEIRO, B., 1983, p.24). Melatti (1970, p.132) afirma que tupã “é um ser sobrenatural”. “Somente os índios que falam a língua do tronco tupi acreditam” (MELATTI, 1970, p.132). O padre João de Aspicueta, em carta datada de 1555, dirigida a sua ordem, a Companhia de Jesus, considerou os tapuias (inimigos dos Tupis) “uma geração de índios bestiais e ferozes” (ABREU, 1988, p.106).

Sanders e Marino (1971, p.148) relatam que a documentação etno-histórica das migrações é particularmente detalhada nesse aspecto. A maioria dos agricultores históricos da floresta tropical falava tupi-guarani. Segundo os autores, a arqueologia e a história indicam que os grupos tupis-guaranis deslocaram-se do Baixo Amazonas para o Alto Paraná entre 800 e 1.200 d. C., expandindo-se primeiro na direção da costa meridional do Brasil, por volta de 1.000, e avançando então para o norte, ao longo da costa. “Esse movimento costeiro para o norte estava ainda em pleno curso quando os europeus chegaram” (SANDERS; MARTINO, 1971, p.148).

Segundo Darcy Ribeiro, “a costa atlântica, ao longo dos milênios, foi percorrida e ocupada por inúmeros povos indígenas. Disputando os melhores nichos ecológicos, eles se alojavam, desalojavam e realojavam, incessantemente” (1995, p.29). Pacheco (1977, p.47) acredita que “os povos tapuia, nome dados pelos tupis às tribos inimigas (do tupi: ta' pii) sejam os mais antigos do Brasil”. Ele se apoia nas tradições segundo as quais “eram eles os

senhores de toda a costa brasileira até serem rechaçados pelos tupis numa grande guerra ainda viva na memória dos mais idosos, por ocasião da descoberta" (PACHECO, 1977, p.47). Quanto a essa hipótese, Fausto (2005, p.74) adverte “devemos, contudo, manter as barbas de molho, à espera de novas evidências arqueológicas”.

Cortesão (1969, p.12) identifica o período do início da colonização do Brasil “estava, havia pouco, e na quase totalidade, ocupado por uma raça invasora e antropófaga, a dos tupis, que expulsara de toda a parte os jês, provavelmente os verdadeiros autóctones do lugar”. Esses conflitos estariam relacionados à busca da terra sem mal a quem os tupis estariam atrás desde tempos remotos, hipótese levantada por Lévi-Strauss.

Talvez tivesse se postos a caminho algumas centenas de anos antes do descobrimento, impedidos pela crença de que existia em algum lugar uma terra sem morte e sem mal. Esta ainda era a sua convicção ao final de suas migrações, quando pequenos grupos foram parar, em fins do século XIX, no litoral paulista, avançado sob o comando de seus feiticeiros, dançando e entoando loas a terra onde não se morre, e jejuando por longos períodos, a fim de merecê-la (1996, p.236).

No que contesta Hemming, para quem os tupis do litoral absorviam-se em mortais conflitos intertribais e parecem ter sido muito mais belicosos do que os índios de outras partes do Brasil. “A guerra ocupava uma posição central na vida social e religiosa da tribo. O prestígio do homem era resultado direto do número de inimigos mortos ou capturados. A finalidade dos combates intertribais era mais capturar prisioneiros do que ocupar terras ou obter pilhagem” (HEMMING, 1997, p.114).

Darcy Ribeiro dizia antes de Hemming a mesma coisa e interpreta que nos últimos séculos, porém, os índios de fala tupi, bom guerreiros, instalaram-se, dominadores, na imensidade da área, “tanto à beira-mar, ao longo de toda a costa atlântica e pelo Amazonas acima, como pelos rios principais, como o Paraguai, o Guaporé, o Tapajós, até suas nascentes” (1995, p.29).

Os tupis “eram povos agricultores, mas com grande mobilidade espacial” atesta Berta Ribeiro (1983, p.19). “Sua mobilidade no espaço era relativamente grande. As atividades eram desenvolvidas sem nenhuma tentativa de preservação ou restabelecimento do equilíbrio da natureza”, observa Holanda (1989, p.73). Por isso, a exaustão relativa das áreas ocupadas exigia tanto o deslocamento periódico dentro de uma mesma região, quanto o abandono dela e

a invasão de outras áreas, consideradas mais férteis e ricas em recursos naturais. “O que quer dizer que a migração era utilizada como uma técnica de controle indireto da natureza pelo homem” (HOLANDA, 1989, p.73).

Esse deslocamento periódico encontrava pela frente tribos concorrentes e provocava resistência e guerra, muitas delas com ex-integrantes de sua própria matriz cultural. Segundo Cortesão (1969, p.12-13), os tupis encontravam-se, por sua vez, divididos em duas tribos mais numerosas, que se entregliavam e se devoravam sem quartel: “a dos tupiniquins, que constituíram a primeira onda de invasores e a dos tupinambás, que por toda a parte acossava e repelia os primeiros” (CORTESÃO, 1969, p.12-13).

Para Darcy Ribeiro (1995, p.29), o povo tupi não se constituía numa nação. “Não era, obviamente, uma nação, porque eles não se sabiam tantos nem tão dominadores”. Eram tão só, “uma miríade de povos tribais, falando línguas do mesmo tronco, dialetos de uma mesma língua, cada um dos quais, ao crescer, se bipartia, fazendo dois povos que começaram a se diferenciar e logo se desconheciam e se hostilizavam” (RIBEIRO, D., 1995, p.29). A única coisa evidente é que ela abrangia certo número de unidade menores, as “aldeias” ou grupos locais, distanciados no espaço, “mas unidos entre si por laços de parentesco e pelos interesses comuns que eles pressupunham, nas relações com a natureza, à preservação da integração tribal e na comunicação com o sagrado” (HOLANDA, 1989, p.73).

A discussão sobre a rapidez de deslocamento e ocupação ao longo do litoral faz com que Prous sugira uma nova leitura para os meios de deslocamento dos primeiros povos americanos.

Talvez a expansão tupi-guarani do último milênio pudesse fornecer um modelo um pouco mais adequado, sendo até estranho que não tenha sido utilizada por nenhum teórico da penetração no continente americano. De qualquer forma ela é bastante ilustrativa dos limites de uma expansão acelerada, na medida em que os tupis e guaranis limitaram-se essencialmente a certo tipo de ambiente (o das florestas tropicais, que forneciam terras adequadas para a mandioca que cultivavam). A velocidade de sua expansão foi certamente facilitada pela utilização das vias fluviais e da rota marítima, ao longo da qual encontravam alimentação farta o ano todo. É bem provável que as regiões litorâneas tenham desempenhado um papel essencial nesse sentido em todas as Américas (PROUS, 1997, p.19).

A cultura dos tapuias é referida na literatura como rústica e baseada apenas na caça, pesca e coleta “de frutos e raízes e não se dedicavam à agricultura. Pertenciam a família Jê”

(PEREIRA, 2000, p.23) enquanto a cultura tupi-guarani que se teria desenvolvido há cerca de “três mil anos, estava assentada num complexo econômico baseado na caça, na pesca, na coleta, na cerâmica e na tecelagem e, sobretudo, numa horticultura de floresta tropical e subtropical” (SOUSA, M., 1991, p.41). Maestri (1997, p.43) acrescenta, ainda, “a cestaria, a fabricação de armas e instrumentos musicais eram práticas artesanais que alcançavam relativo refinamento”.

Fausto (2005, p.62) contribui com argumentos de uma das partes “os tupi-guarani do litoral chamavam os povos do sertão de tapuia e os descreviam como gente bárbara, desprovida de aldeia, agricultura, canoa, rede e cerâmica”. Fernandes (1989, p.16) explica que “todos os grupos tribais tupi constituíam ramos de um tronco comum e provavelmente tiveram um mesmo centro de dispersão”. “Os tupis praticavam a horticultura, a coleta, a caça e a pesca, possuindo o equipamento necessário que permitia a realização dessas atividades econômicas” (1989, p.72-73; RAMOS, D., 1964, p.43). Além disso, Cortesão assinala “estes homens conheciam algumas das práticas mais rudimentares da agricultura; construíam cabanas; teciam redes para dormir; navegavam em canoas; e caçavam ou combatiam com flecha” (1969, p.13).

Lévi-Strauss (1996, p.236) explica que no litoral, os viajantes do século XVI tinham encontrado “por toda parte representantes da grande cultura tupi-guarani que também ocupavam a quase totalidade do Paraguai e o curso do Amazonas, traçando um anel partido de 3 mil quilômetros de diâmetro, apenas interrompido na fronteira paraguaio-boliviana”.

Mesmo assim “os índios tupis são conservadores em seus atos, atitudes e comportamentos e suas atividades econômicas eram básicas” (HOLANDA, 1989, p.72). Para o autor, “os tupis, que são melhores descritos pelas fontes quinhentistas e seiscentistas, habitavam o litoral nas regiões correspondentes aos atuais Estados do Rio de Janeiro, da Bahia, do Maranhão e do Pará” (HOLANDA, 1989, p.72). “Muitos grupos étnicos aqui se encontravam, mas os lusitanos tiveram contato principalmente com os tupis, porque estes é que habitavam as costas aonde os invasores chegaram e se fixaram” (RAMOS, D., 1964, p.43).

Fausto (2005, p.68) afirma que os tupis “eram uma população bastante homogênea em termos linguísticos e culturais”. Varnhagen expõe:

A fora a língua, e certo progresso material na indústria, nenhum caráter essencial, nem corpóreo, distinguia os tupis das raças limítrofes. Eram todos de estatura ordinária, reforçados e bem feitos; de aspecto tristonho, olhos pequenos,

com frequência negros, encovados e erguidos, por via de regra, no ângulo exterior, como na raça mongólica, sobre olhos estreitos e mui arqueados; orelhas grandes, cabelo liso, seguro e sempre negro, bem como as barbas, que arrancavam por costume, e vem assim os cabelos do corpo, pestanas e sobrancelhas, ficando limpinhos; dentes alvos e persistentes, e pés pequenos (1979, p.38-39).

Os tupis “estendiam-se no litoral de norte a sul, em cerca de 6.000 quilômetros de costa e vão se encontrar com os europeus num momento em que a migração do tupi-guarani ainda estava em curso” (MENESES, 1992, p.12).

Fausto destaca que os tupis evitavam “as regiões mais áridas, assim como as mais altas altitudes, onde o clima é mais frio, preferindo as matas pluviais tropicais ou subtropicais” (2005, p.69). Provavelmente a migração indígena, que chegou ao litoral, saiu das regiões geladas como indica Pereira (2000, p.22): “Avançaram os mais audazes. Após transporem as montanhas andinas, depararam vastos altiplanos, onde se deixaram ficar os que não temiam o frio das alturas”.

Karl von Martius, em sua obra de 1867, acreditava que os tupis haviam descido das regiões do Titicaca, no altiplano dos andes, na fronteira do Peru e da Bolívia como centro de sua origem na América do Sul. Para Pereira (2000, p.29), “há uma prova convincente que leva o habitat dos tupis às margens do Lago Titicaca ainda neste milênio, há cerca de duzentos anos antes do descobrimento do Brasil, uma tradição concreta e relativamente recente”.

“Os ameríndios das nações tupi e guarani, viveram originalmente no altiplano boliviano, indo para o Brasil e o Paraguai no começo do século XIV”, afirma Pereira (2000, p. 23). “Evidentemente os tupi-guarani também viveram na Bolívia andina, ao mesmo tempo em que os Aruaques e na sua vizinhança, sendo mesmo possível que os dois povos derivassem de um só, cuja língua-mãe pertencera a ambos” (PEREIRA, 2000, p.29).

Segundo Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.38), os índios, aqui, viveram milhares de anos, numa interação fecundíssima com a natureza tropical, acumularam uma minuciosa sabedoria adaptativa.

1.4 A comunicação no litoral

O indígena brasileiro comunicava-se utilizando as vias terrestres e fluviais. As primeiras tornam o índio, no conceito do folclorista Luis da Câmara Cascudo, “o mais

plástico, o mais viajante, o mais inquieto dos povos americanos” (BELTRÃO, 1971, p.21). E parece ter absoluta razão, bastando considerar que as suas tribos espalhavam-se por “vasto território que hoje compreende seis nações sul-americanas, varando florestas ainda impenetráveis aos civilizados, transpondo cordilheiras e navegando rios-mares impetuosos” (BELTRÃO, 1971, p.21).

Beltrão (1971, p.22), citando Heitor Magral, observou que “o índio tem preferência pelos caminhos terrestres”. No que complementa “orientava-se perfeitamente no mais espesso matagal, garantia a volta ou assinalava o roteiro para os que o seguiam [...] deixando inscrições, desenhos, figuras singelas nas rochas” (BELTRÃO, 1971, p.22).

Holanda chama a atenção para a forma de orientação do indígena ao caminhar na floresta. “Quando em terreno fragoso e bem vestido, distinguíam-se graças aos galhos cortados a mão de espaço a espaço. Uma sequência de tais galhos, em qualquer floresta, podia significar uma pista” (1994, p.19). “Nas expedições breves serviam de balizas ou mostradores para a volta” (HOLANDA, 1994, p.19).

Se não fosse possível utilizar esse sistema, o indígena “encontrava meios de se guiar pelo sol com total habilidade” (HOLANDA, 1994, p.20), usando a “sombra que o polegar deixa na mão” (HOLANDA, 1994, p.20) ou “durante a noite marcavam as horas em alguns lugares pela observação das estrelas e constelações”. Cortesão considerava essa “astrologia incipiente” (1969, p.265). O autor de *Caminhos e Fronteiras* acrescenta

é possível, talvez, ter ideia da segurança com que os índios se guiavam pelos astros ou rastros, conhecendo a perícia de nosso caboclo no distinguir ou identificar os menores vestígios da passagem de animais nos carreiros. Um exame superficial das pegadas de um homem ou bicho basta-lhe muitas vezes para tirar deduções mais precisas sobre sua origem, sua direção e a época em que foram produzidas (HOLANDA, 1994, p.21).

Com o domínio da navegação que aprendeu com outra cultura no decorrer do tempo, o índio construiu canoas e jangadas com que frequentavam rios e parte dos mares. Esse é o entendimento do pesquisador alagoano Moacir Soares Pereira:

No Brasil do seu primeiro século, indígenas de uma nação tupi, os caetés que vieram morar em Pernambuco e Alagoas cem anos antes, havia, encontrado nos alagados da banda norte do São Francisco o nosso piri-piri, junco com características semelhantes ao "totora" boliviano. Eles conservavam a longínqua tradição dos seus antepassados, pescadores do lago Titicaca, que faziam os barcos de junco, pela falta da madeira no altiplano. A tradição passava de

geração a geração e os novos índios conheciam em detalhes a técnica de construir embarcações com esta espécie do material franciscano. Mas ultrapassavam o saber dos velhos mestres, por necessitarem de enormes canoas que pudesse navegar sobre as ondas do Atlântico (PEREIRA, 2000, p.31).

Melatti explica que as canoas e jangadas dos nativos eram de variados tamanhos, cabendo até 30 pessoas e com elas “chegavam a avançar duas milhas mar adentro” (MELATTI, 1970, p.61). “As canoas comuns dos ameríndios do Brasil eram feitas de cascas ou troncos de árvores pelos tupinambás em geral” (PEREIRA, 2000, p.31) e “tinham 13 metros de comprimento” (SOUZA, M.,1994, p.44).

Exemplo carregado de excesso das atividades de pesca é visto no depoimento do padre, missionário, reitor, procurador e provincial, Fernão Cardim (considerado por Capistrano de Abreu como figura de mesma importância política e religiosa que os colegas jesuítas José de Anchieta e Antônio Vieira), quando afirma que os rios do Brasil estão cheios de tubarões “que são tão cruéis que já ocorreu de após um índio que ia numa jangada, e pô-lo em tanto aperto que saltou juntamente com ele, e cuidando que o apanhava ficou em seco aonde o mataram” (CARDIM, 1925, p.85).

Nicolas Barré (1555) em carta reproduzida por Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.110) registra que os indígenas “navegavam em canoas (ou jangadas) que têm trinta ou quarenta pés de comprimento” e que “nadam naturalmente bem, pois não se preocupam em afundar na água ou não”. Pereira nota um curioso excerto do livro de Gabriel Soares de Sousa, no qual descreve o cronista surpreendido, “a estranha habilidade dos índios caetés da margem alagoana do rio São Francisco, para construir embarcações usando um junco local, "o piripiri", sendo capazes as maiores de navegar em águas oceânicas” (PEREIRA, 2000, p.30). Fernandes (1989, p.29) registra a numerosa produção dos tupis que tinham “mais de duzentas canoas” com que travavam guerras pelos rios e baías próximas aos mares.

Gabriel Soares de Sousa, senhor de engenho, capitão-mor e governador da conquista e descobrimento do Rio São Francisco, em livro produzido em 1587, enfatiza:

As embarcações de que este gentio (caeté) usava, era uma folha comprida, a que eles chamam piripiri, as quais fazem em molhos muito apertados, com umas varas como vime a que eles chamam "timbós", que são muito brandas e rijas, e com estes molhos atados em umas varas grossas faziam uma feição de embarcações, em que cabiam dez a doze índios, que se remavam muito bem, e nelas guerreavam com os Tupinambás

neste rio São Francisco, e se fazia uns aos outros muito dano. E aconteceu por muitas vezes os fazerem os Caetés desta palha tamanhas embarcações que vinham nelas ao longo da costa fazer seus saltos aos Tupinambás junto à Bahia que são cinquenta léguas (1938, p.34).

Pereira reproduz parte do Diário de Navegação de Pero Lopes de Souza (1530-1532), no qual registra:

Estando nesta Bahia no meio do rio, pelejaram cinquenta almadias (canoas) de uma banda e cinquenta de outra, que cada almadia traz sessenta homens, todos apavesados de paveses pintados como os nossos (escudos grandes); e pelejaram desde o meio dia até o sol posto; as cinquenta almadias da banda de que estávamos surtos foram vencedores; e trouxeram muito dos outros cativos, e os matavam com grande cerimonia, presos por cordas, e depois de mortos, os assavam e comiam (2000, p.30-31).

Para Pereira (2000, p.31), o uso das canoas demonstra "um traço de civilização da época, conseqüente da inteligência destes índios da costa do Brasil". Pereira aponta "uma verdadeira batalha naval de arcos e setas, algumas incendiárias" (2000, p.31). "Cem barcos com o efetivo de seis mil homens, travaram uma guerra diante da esquadra do irmão de Martim Afonso de Sousa, sem os contendores se preocuparem com a sua presença" (PEREIRA, 2000, p.31). O autor considerou um "espetáculo extraordinário para os marujos da tropa lusa, que ainda testemunharam a antropofagia ritual dos tupis, que devoraram os inimigos capturados após suas cerimônias tradicionais" (PEREIRA, 2000, p.31).

Para comunicar algo na movimentada via fluvial – em grandes rios e lagoas - o indígena desenvolveu mensagens gravadas nas pedras ao longo do percurso deles, sinalizando locais perigosos, cachoeiras, correntezas e rios traiçoeiros.

Marcelo Ipanema e Cybelle Ipanema (1967, p.6) explicam essa técnica com o argumento de que "na ânsia de ser bem-informado, o homem recorreu ao que pôde, e usou a pedra, a areia, usou o barro. Na pedra, pintou com tinta, gravou mensagens em efemérides que quis; na areia escreveu ou desenhou símbolos". No que concorda Gaspar (2003, p.16) "com muitas gravuras estão em áreas abertas, bem iluminadas, geralmente perto de águas, picotear ou fazer incisões na pedra talvez fosse o único recurso para demarcar, de maneira duradora, locais na paisagem". "Já os desenhos feitos na areia são parte do discurso no qual experiências são trocadas e eventos comunicados" (GASPAR, 2003, p.11).

Prous vê nas inscrições rupestres um meio de mapeação geográfica. “Os sítios decorados talvez desempenhassem um papel específico, ao marcar fronteiras ou pontos estratégicos dos territórios” (2006 p.68). “O aspecto total do painel, com todas as figuras, ao contrário, indica uma composição, que evidentemente tem um significado e não é feito por mero acaso” (PALLESTRINI; MORAIS, 1982, p.73).

1.5 Outras regiões habitadas

André Prous entende que, entre 9.000 e 10.000 anos atrás, os achados convincentes da presença humana tornam-se mais numerosos em todo o Brasil nordestino (Piauí, Pernambuco, Bahia), Central (Goiás, Minas Gerais, Mato Grosso) e meridional (Rio Grande do Sul), “o que pode traduzir uma densidade de população já razoavelmente grande” (PROUS, 1997, p.17). Análises de materiais – como pigmento de inscrição rupestre – realizadas em laboratório são um dos meios que comprovam presença de humanos em territórios brasileiros. “A arte rupestre, pintada nos paredões ou gravada em blocos abatidos, aparece inquestionavelmente apenas entre 9.000 e 7.000 anos atrás” (PROUS, 1997, p.17).

Além das inscrições rupestres, outros vestígios de existência de vida entre os nativos foram encontrados na mesma região. “A técnica de fabricação de vasilhas em cerâmica, fora da Amazônia, parece ter sido corrente a partir de 3 mil anos, pelo menos na área arqueológica de São Raimundo Nonato, no Piauí”, afirma Guidon (1992, p.52). As pesquisas em Minas Gerais, que suspeitavam da existência de tribos em tempos remotos, datam de 1843, quando o naturalista dinamarquês Peter Wilhelm Lund (1801-1880), considerado o pai da paleontologia brasileira, então com 33 anos, descobriu ossadas humanas misturadas com restos de animais já extintos. Lund passou 46 de seus 79 anos de vida em Lagoa Santa (MG), atual região metropolitana de Belo Horizonte, onde descobriu “mais de 12 mil peças fósseis, identificou 115 mamíferos extintos e estudou mais de 800 cavernas” (HETZEL; NEGREIROS 2007, p.48).

Em 21 de abril de 1843 – a mesma data em que, coincidentemente, 343 anos antes o escrivão Pero Vaz de Caminha relatara os primeiros sinais de terra na viagem do “descobrimento” do Brasil em 1500 - Lund descobriria os ossos fossilizados da mulher de Lagoa Santa, segundo Hetzel e Negreiros (2007, p.48), que viria mais tarde receber o apelido de Luzia.

Pesquisas financiadas pela FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), com os nomes de “Origens e Microevolução do Homem na América” (1994-1999) e “Origens e Microevolução do Homem na América: uma abordagem paleantropológica” (1999-2008), reincluiu Minas Gerais na discussão internacional da comunidade acadêmica sobre a ocupação do continente americano, após anos esquecida. Um novo hiato abriu-se nessa área com as descobertas científicas de “Origens”, reunindo “a participação de bioantropólogos, arqueólogos, arqueobotânicos, geoarqueólogos, zooarqueólogos, geólogos, paleontólogos, geógrafos, biólogos e palinólogos” (NEVES; PILÓ, 2008, p.227).

Administrada pelo Laboratório de Estudos Evolutivos Humanos do Departamento de Genética e Biologia Evolutiva do Instituto de Biociências da USP (Universidade de São Paulo), a pesquisa consumiu investimentos de cerca de R\$ 2,2 milhões (PIVETTA, 2012, p.239) e foi conduzida pelos pesquisadores brasileiros Walter Alves Neves (antropólogo físico ou bioantropólogo) e Luís Beethoven Piló (doutor em geografia física pela USP), com o auxílio de vários colaboradores ao longo dos últimos vinte anos, permitindo “a formulação de ideias polêmicas sobre a ocupação do continente americano”, afirmam Neves e Piló (2008, p. 14).

Segundo os resultados alcançados “as atuais tribos de ameríndios derivaram de antigas populações de traços ditos mongoloides (de olhos puxados), típicos da Ásia, que, segundo alguns modelos de ocupação das Américas, estabeleceram-se aqui posteriormente” afirma Pivetta (2011, p.45). Pela teoria defendida pela equipe de Neves, duas migrações teriam sido responsáveis pelo povoamento das Américas.

A primeira era composta por indivíduos com morfologia negroide, com traços similares aos de Luzia, parecido com os atuais africanos e aborígenes australianos. Possivelmente pisaram nas Américas há cerca de 14 mil anos, mas, com o passar do tempo, extinguiram-se e não deixaram descendentes entre as tribos de índio hoje vivas. A segunda onda migratória foi formada por indivíduos com aparência mais próxima a dos asiáticos, a chamada morfologia mongoloide (asiática). Esse grupo deve ter entrado no Novo Mundo aproximadamente 12 mil anos atrás e se tornou o dominante. As tribos atuais ameríndias são herdeiras desse tipo biológico (PIVETTA, 2012, p.236).

As pesquisas basearam-se no crânio de uma mulher de cerca de 20 anos de idade que se encontrava depositado no Museu Nacional do Rio de Janeiro e foi apelidada de “Luzia”.

“O material ósseo tinha sido resgatado, em meados dos anos 1970, pela missão franco-brasileira no sítio da Lapa Vermelha IV, no município de Pedro Leopoldino” (PIVETTA, 2012, p.236), sendo “o esqueleto humano mais antigo encontrado nas Américas” (PIVETTA, 2012, p.236) com estimativa de 11 mil anos.

Segundo Neves e Piló (2008, p.292), por se tratar de caçadores-coletores, o grupo do qual Luzia fazia parte, não deveria ter mais do que umas 25 pessoas. “Seu grupo devia fazer parte, entretanto, de uma comunidade maior, denominada macrobando” (NEVES; PILÓ, 2008, p.292).

Provavelmente a dieta desses nativos era constituída de recursos vegetais e animais. Espécies “como jatobá, pequi, coquinhos e araticum foram muito apreciados pelos primeiros grupos humanos da região” (NEVES; PILÓ, 2008, p.265). A caça certamente foi muito praticada, sobretudo “a de pequenos e médios mamíferos (veados, porcos, tatus, pacas, capivaras, cotias, gambás e preás)”. A coleta de moluscos foi intensificada, como também a pesca. “Belos anzóis, feitos em osso, foram recuperados nas escavações já empreendidas” (NEVES; PILÓ, 2008, p.266).

Ab' Saber expressa que o mais longo período de tempo e a mais complexa trajetória de homens ficam para os grupos ameríndios, de raízes mongoloides. “Uma história que possui maior profundidade de tempo quando estendida para a época ou épocas da passagem dos asiáticos para as Américas” (AB' SABER, 2000, p.32). Os índios nômades atravessavam vastas distâncias a pé ou em canoas, dessa forma, não é de se duvidar que povoassem o país em todos os quadrantes em busca de melhores condições de vida e da suposta terra sem males, insuflados pelos pajés, que tinham o privilégio de locomoção entre as tribos amigas ou inimigas de sua matriz cultural.

Os índios não se retraíam “aos 14.500 quilômetros de fronteiras terrestres que limitam o Brasil, do sul ao norte, e em toda a extensão ocidental, com a quase totalidade dos povos hispano-americanos” (AZEVEDO, 1971, p.55) e se estendiam aos “cerca de 8 mil quilômetros de orla marítima, na face oriental banhada pelo Atlântico” (AZEVEDO, 1971, p.55), já que na chegada dos colonizadores europeus, os índios estavam espalhados pelo litoral e pelo interior do país, percorrendo “com facilidade 400 a 500 léguas só para atacar seus inimigos” (FERNANDES, 1989, p.89).

Guidon (1992, p.37) afirma que “ainda hoje é impossível fornecer um quadro sintético coerente da pré-história brasileira”, no que concorda Holanda (1989, p.72): “É duvidoso que

os dados de que dispomos revelem essas sociedades tais quais elas eram no ponto zero da história do Brasil”.

1.6 Outros tipos de comunicação

Tanto no litoral, como na floresta e no interior do Brasil pré-colonial, os indígenas tinham em seus sistemas de comunicação o uso de instrumentos para se entenderem, tais como: os sinais de fumaça, as inscrições rupestres e os tambores de aviso (entre eles o cambiassu), este retratado pelo major Lima Figueiredo.

A transmissão à distância era do conhecimento dessas tribos. Utilizavam um instrumento chamado cambiassu que consistia num oco, tendo uma extremidade fechada por meio de um couro. Para haver a correspondência era mister que na maloca vizinha existisse instrumento semelhante. A operação era simples: o transmissor produzia com um bastão de madeira fortes pancadas no tronco, ao ouvi-las aplicava o ouvido no couro do seu fone e recebia os sinais enviados, do mesmo modo que fazem os radiotelegrafistas com os sinais Morse (1939, p.261-262).

A maioria das comunicações nas tribos era oral e mediada em assembleia pelos seus mais importantes líderes de opinião, o cacique e o pajé. O cacique era o portador da palavra final em cada reunião e o tomador de decisão; e o pajé o mais influente comunicador diante dele e dos demais nativos, a quem competia à interlocução com o sobrenatural. Outra importante contribuição dos pajés para os nativos era o conhecimento do que pensavam os espíritos para os “casos de vingança de parentes memoráveis ou de ancestrais míticos” (FERNANDES, 1970, p.79).

Segundo Schaden (1989, p.35), os pajés entre os índios sul-americanos eram tidos como heróis salvadores e redutores dos povos tribais e estes se ligavam estreitamente aos movimentos messiânicos. “Os tupinambás não possuíam culto religioso algum. Contudo acreditavam em feitiçaria e em adivinhações”, explica Lima Figueiredo (1939, p.123).

2 Brasil geográfico

A configuração territorial do Brasil mudou muito a partir do século XVI - quando foi “descoberto” pelos europeus e deu início ao processo de colonização – em decorrência,

principalmente, do Tratado de Tordesilhas, que dividiu o Novo Mundo, entre Portugal e Espanha (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.107; RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.17; ABREU, 1988, p.154). O tratado uniu “os Reis de Portugal e da Espanha, com a aprovação do Santo Padre, acordando dividir entre eles dois, o mundo extra europeu” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.17).

Santos, Myazaki e Barraco confirmam a repartição entre Portugal e Espanha “das terras ultramarinas já descobertas e as ainda por descobrir” (1979, p.147). “Os portugueses ficaram com o Atlântico, inclusive o Brasil, que oficialmente nem fora descoberto. A Espanha ganha o resto, que seria o Pacífico, também por descobrir, e as prodigiosas Índias, também por alcançar” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.15).

Mattos explica que o Brasil, com larga fronteira terrestre, ficou confinando com dez Estados vizinhos em extensa fronteira marítima, “tem uma velha tradição no trato dos problemas de sua extremadura territorial” (1990, p.7). “Começamos a existir na fase colonial, comprimidos pela linha de Tordesilhas, que o espírito aventureiro e audaz do português jamais aceitou” (MATTOS, 1990, p.7). Em consequência disso, “vários tratadistas especializaram-se nos direitos reconhecidos na época, buscando libertar a colônia para a sua expansão rumo ao oeste” (MATTOS, 1990, p.7).

O Tratado de Tordesilhas, assinado pelos representantes dos reis católicos e de D. João II no dia 7 de junho de 1494 e, logo em seguida, ratificado por d. Fernando e d. Isabel (2 de julho) e pelo monarca português (5 de setembro), é tido como “paradoxal” “e as dificuldades de sua aplicação são bem conhecidas” (MARQUES DE ALMEIDA, 2000, p.8). Meneses (1992, p.12) afirma que “as descobertas europeias foram impulsionadas por um projeto colonial, de início pouco explícito e confuso, em que os interesses econômicos e políticos articulavam-se solidariamente com os propósitos da catequese”. “Tudo isso condimentado com a atração do desconhecido e da aventura” (MENESES, 1992, p.12).

O documento resume-se ao estabelecimento de dois meridianos para separar o setor luso do espanhol. “Um passando 250 léguas a oeste das ilhas do Cabo Verde e outro – que realmente valeu – a 370 léguas; a ocidente estariam as terras espanholas; a oriente, as portuguesas”, atesta Holanda (1989, p.33). Para Marques de Almeida, as incongruências do documento são inúmeras: em primeiro lugar, como se marcavam as 370 léguas de longitude; depois, a definição da extensão de um grau do meridiano terrestre; e, por fim, a partir de que

ilha do arquipélago cabo-verdiano se iniciava a contagem das 370 léguas a oeste, “pois a origem da contagem é omissa” (2000, p.8).

O autor destaca que “no tempo de Tordesilhas o conhecimento do espaço geográfico era uma concepção de finitude, um momento breve de crisálida, aguardando a anunciada transformação” (MARQUES DE ALMEIDA, 2000, p.9). E complementa:

Um tempo único de metamorfoses que dificilmente voltaria a repetir-se no processo histórico da cultura europeia. E é igualmente no domínio da geografia que se joga o maior desafio da cultura europeia (e também a mais fecunda inovação), que consiste na configuração espacial do Atlântico, esse Mediterrâneo às avessas, com o eixo dos meridianos no lugar do eixo dos paralelos, sendo também verdadeira a recíproca (MARQUES DE ALMEIDA, 2000, p.9).

Marques de Almeida (2010, p.14) pergunta se ao deparar com as inconsistências das demarcações, Tordesilhas não seria um espaço do impossível. “Pois o que é traçar uma linha imaginária, que precipita a ser definida como um meridiano e não passa afinal de um semimeridiano, entre dois espaços, um físico, que mal se lê, e outro mental sem representação possível?” Ele próprio responde: “Assim foi Tordesilhas” (MARQUES DE ALMEIDA, 2010, p.14).

Depois das primeiras disputas – e muitas mortes - por maiores espaços territoriais, e como consequência de mais riquezas nesses locais a serem descobertas ou disputadas, ocorreu um fato inusitado: “a união de Portugal e Espanha facilitou os planos dos portugueses, porque pôde adiar-se a questão do Prata e tratar sem demora do Amazonas” (ABREU, 1988, p.135), até porque “a Amazônia, pelo Tratado de Tordesilhas, é parte integrante da Espanha” (REIS, 1965, p.13) e os “espanhóis que formavam o vice-reinado do Peru jamais concordaram em perder a condição de possuidores do mundo amazônico” (REIS, 1965, p.13).

“As fronteiras coloniais, como se sabe, não coincidem com as de hoje, e parte do Brasil de hoje era possessão espanhola”, reafirma Cunha (1992, p.20). Pero de Magalhães de Gandavo, em 1575, descrevia desse modo o nosso território:

Está situada naquela grande América, uma das quatro partes do mundo. Dista o seu princípio dois graus da Equinocial para a banda do Sul daí se vai estendendo para o mesmo sul até quarenta e cinco graus. Está formada à maneira de uma harpa. Pela banda do norte corre do Oriente a Ocidente e está olhando a Equinocial. Pela do Sul confina com outras províncias da mesma América, povoadas e possuídas de povo gentílico com que ainda não temos comunicação. Pela do Oriente com o mar oceano africano e olha os reinos de Congo

e Angola até o cabo da Boa Esperança que é o seu oposto. E pela do ocidente confina com as altíssimas terras dos Andes e fraldas do Peru (GANDAVO, 1858, p.26).

Marques de Almeida (2010, p.22) completa “o mar assegurava a unidade do território”. Cortesão aponta outros aspectos geográficos: É certo que a estrutura geral do Brasil apresenta o aspecto duma meseta elevada a leste, caindo em rápida vertente para o Atlântico, e descendo suavemente ao norte e a oeste até morrer numa dupla e vastíssima depressão; a do Amazonas e a do Paraguai. “Mas nem esta meseta possuía as fortes altitudes da coluna dorsal centro-sul-americana, nem a sua inclinação, orientando as grandes estradas fluviais paralelamente às costas, favorecia a penetração dos nautas” (CORTESÃO, 1969, p.11).

Darcy Ribeiro (1970, p.242) descreve o território brasileiro, configurando um enorme “losango irregular com a face menor projetada para o Atlântico, numa linha litorânea de 7.500 quilômetros e a maior separada do Pacífico e do Caribe por um cinturão de sete repúblicas hispano-americanas, através de 16 mil quilômetros de fronteiras”. Ele observa que “na América do Sul, apenas o Chile e o Equador não têm limites com o Brasil” (RIBEIRO, D., 1970, p.242). A extensão territorial brasileira – de 8,5 milhões de quilômetros quadrados – torna-o o quinto maior país do mundo “ultrapassado somente pela Rússia, Canadá, China e Estados Unidos, ocupando 47% da América do Sul” (BAER, 2009, p.27).

Azevedo (1963, p.57) aponta “as duas bacias hidrográficas que caracterizam o Brasil amazônico e o Brasil platino, comunicando-se diretamente com o oceano pelas suas redes fluviais, e fazendo dessas regiões, por isso mesmo, dois mundos mais ou menos excêntricos”, que “alongam-se, do norte para o sul, o norte subequatorial e a vertente oriental dos planaltos, que são como que chamamos a estabelecer a ligação entre aquelas duas vastíssimas regiões” (AZEVEDO, 1963, p.57).

Para o historiador e geógrafo Prado Júnior,

em conjunto, o Brasil se apresenta em compacta massa territorial, limitada a leste por uma linha costeira extremamente regular, sem sinuosidades acentuadas nem endentações, e por isso, em geral, desfavorável à aproximação humana e utilização nas comunicações marítimas; e a oeste, por territórios agrestes, de penetração e ocupação difíceis (e por isso, até hoje ainda, muito pouco habitados), estendidos ao longo das fraldas da Cordilheira dos Andes, e barrando assim as ligações com o litoral Pacífico do continente. O Brasil,

embora ocupe longitudinalmente a maior parte do território sul-americano, volta-se inteiramente para o Atlântico (2004, p.9).

Na época do descobrimento, o Brasil tinha o seu território "pouco menos que virgem, quando se abriu à colonização dos portugueses", afirma Cortesão (1969, p.255). Darcy Ribeiro (1970, p.242) explica os limites da ocupação humana "uma faixa paralela ao litoral atlântico, que se aprofundasse 500 quilômetros adentro, prosseguindo pelo curso do rio Amazonas, englobaria 60% do território e 90% da população brasileira".

Em termos climáticos, Holanda observa que de fato, o Brasil, predominantemente quente e úmido, tanto pela fisionomia de suas formas de relevo, devido a sua cobertura vegetal e sua densa rede hidrográfica, quanto pelos seus tipos de solo: o "conjunto das terras brasileiras tem bem marcadas as feições peculiares às áreas situadas sob a ação mais direta dos raios solares e, ao mesmo tempo, sujeitas a condições favoráveis de umidade e pluviosidade" (1989, p.55). "Apenas um trecho relativamente pequeno no país, situado no Nordeste Oriental e no extremo norte do Brasil Leste, restou mal servido pelas precipitações e, sobretudo, irregularmente regado pelas chuvas subequatoriais", afirma Holanda (1989, p.55-56).

Segundo ele, o próprio extremo sul do Brasil, onde se processa a transição dos climas tropicais para os temperados quentes, ainda reflete muito a tropicalidade geral do país, quer através de algumas manchas de florestas pluviais, quer através do sistema de decomposição das rochas e da quota elevada de precipitações, ali dominantes. "Trata-se, aliás, de uma das áreas subtropicais mais úmidas de que se tem notícia" (HOLANDA, 1989, p.56).

Aliás, a rede hidrográfica brasileira, em seu conjunto, reflete perfeitamente as excepcionais condições de umidade reinantes na maior parte do país. Daí possuímos a mais densa e importante rede de cursos de água do globo, "não se conhecendo, em todo o território brasileiro, nenhum caso de drenagem interior, ficando todos os rios brasileiros com um roteiro aberto diretamente para o oceano" (HOLANDA, 1989, p.57).

"O Brasil é, antes de tudo, um grande território tropical de face leste, refletindo em seus tipos de climas, como em seus grandes domínios paisagísticos, ou nos fundamentos de sua economia agrária, todas as consequências dessa tropicalidade" (HOLANDA, 1989, p. 55). A ausência de uma aridez acentuada tornou o "continente" brasileiro extensivamente "ocupável e colonizável, tendo o homem efetivamente desenvolvido, com maiores ou

menores probabilidades de êxito, atividades econômicas em todos os ambientes geográficos do território” (HOLANDA, 1989, p.57).

A existência de minerais nessas terras era abundante. O ouro, por exemplo, era chamado pelo indígena de “sol da terra” (HOLANDA, 1989, p.134). Nicolas Barré, citado por Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.109) mencionava, em 1555, que no Brasil tinha minas de “ouro, prata e cobre” e a terra é banhada por lindos rios de águas doces, as mais puras que ele já viu.

2.1 Pós-colonização

No século XVI, além de lusitanos e espanhóis, a região amazônica sofria com a invasão feroz de povos ingleses, irlandeses e holandeses, que começaram “a explorar as riquezas do vale, mantendo feitorias, comercializando intensamente com os nativos e levantando mesmo pequenos estabelecimentos militares” (REIS, 1965, p.23). Portugal menosprezou inicialmente as riquezas brasileiras. “Embora o território adquirido pela Coroa portuguesa fosse imenso, não trouxe a esperada sorte econômica obtida pelos espanhóis em suas conquistas do Peru e México” compara Baer (2009, p.32). Os espanhóis tomaram posse de “metais preciosos e uma população ampla, estável e bem organizada que poderia ser empregada na mineração e nos setores agrícolas de apoio” (BAER, 2009, p.32).

A disputa de espaço territorial e das riquezas aprofundou-se a ponto de forçar Portugal¹⁰ e Espanha, a assinar novos tratados como o de Utrecht, em 1713, o de Madri, em 1750, e o de San Ildefonso (1777) e por fim a invasão mútua das terras e povos apropriados.

Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal (1699-1782), “na prática, um primeiro-ministro encarregado dos assuntos mais importantes do império de 1750 a 1777” (DINIZ SILVA, 1997, p.479) - “completou a reorganização administrativa do Brasil que se iniciara durante o reinado de Dom João V”, afirma Diniz Silva (1997, p.486).

Segundo o autor,

o objetivo era criar uma estrutura administrativa e política que atendesse às necessidades estratégicas e geográficas decorrentes do Tratado de Madri e às novas realidades econômicas e aos problemas de comunicação que se

¹⁰Outro passo importante foi à independência do Brasil, em relação a Portugal em 1822. “O Brasil iniciou o processo de desintegração do império português, quando proclamou sua independência” afirma Diniz Silva (1997, p.518).

originavam da exploração e colonização permanente do interior do Brasil (DINIZ SILVA, 1997, p.486).

Entretanto, isso não evitou a Guerra dos Sete Anos quando tropas espanholas invadiram o noroeste de Portugal, tomando Colônia do Sacramento (outubro de 1762) a partir de Buenos Aires e “desfecharam um ataque vitorioso contra a capitania do Rio Grande de São Pedro (abril de 1763)”, afirma Diniz Silva (1997, p.492) atrás de riquezas e expansão territorial.

Reis (1965, p.84) aponta o Acre, antes Território, como objeto de disputa entre Brasil, Bolívia e Peru. Depois de um período de 36 anos de desentendimentos e guerras, em 17 de novembro de 1903, “graças a Rio Branco, o Tratado de Petrópolis foi assinado e definitivamente reconhecido como parte do Brasil o que é hoje o Acre (vales do Acre – Purus)” (REIS, 1965, p.93).

2.2 A terra, a pesca e a caça

Evreux (1615) citado por Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.152-154) exemplificam as fases de vida do índio: a) Peitã (recém-nascida até os 5 anos); b) Kounoumy miry (menino pequeno); c) Kounoumy (idade entre 8 até 15 anos); d) Kounoumy ouassou (idade entre 15 e 25 anos) e) Aua (idade entre 25 anos e 40); e o mais importante o sexto grau (40 anos até a morte) “é o mais honroso de todos; é ele que coroa com respeito e majestade os bravos soldados e os prudentes capitães¹¹; e são honrados por todos aqueles cuja idade é inferior à deles” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.154).

São com esses integrantes ligados por laços de parentesco que se formam “os grupos locais através de laços extremamente fortes, que imprimiam à ordem comunitária uma realidade vicinal” (HOLANDA, 1989, p.76). Para o autor, “a própria distinção entre o nosso grupo e o grupo dos outros (nossos inimigos) emanava do parentesco ou aliança” que sem elas “não poderiam viver juntos e uns e outros se devorariam” (HOLANDA, 1989, p.76).

As tribos não “constituem um bando desorganizado de indivíduos, mas uma sociedade organizada com sistema político, religioso, econômico e de parentesco” (BELTRÃO, 1977b, p. 259). Nesse sistema, a terra é muito mais do que simples meio de subsistência. “Ela representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e

¹¹ Capitães aqui tem o mesmo significado de caciques. Ver Dicionário de Termos Indígenas no anexo desta dissertação.

conhecimento. Não é apenas um recurso natural, mas – é tão importante quanto este – um recurso sociocultural” conceitua Alcida Ramos (1988, p.13).

Alcida Ramos explica que “sendo um recurso natural vinculado à vida social como um todo, a terra não é e não pode ser objeto de propriedade individual. De fato, a noção de propriedade privada da terra não existe nas sociedades indígenas” (1988, p.13). No local escolhido, os indígenas construíam habitações, realizavam cerimônias religiosas e festivas, enterravam seus entes queridos e realizavam a plantação agrícola. O historiador Sérgio Buarque de Holanda explica:

Os grupos locais compunham-se, em média, de quatro a sete malocas ou habitações coletivas. Estas eram dispostas no solo de modo a deixar uma área quadrangular livre, o terreiro, bastante amplo para a realização de cerimônias como as reuniões do conselho de chefes, o massacre e a ingestão das vítimas, as atividades religiosas lideradas pelos pajés, as festas tribais, etc., as quais muitas vezes também envolviam a participação dos membros dos grupos locais vizinhos (1989, p.73).

As malocas teriam uma largura constante, variando seu comprimento de acordo com o número de moradores. Nela viviam, segundo as estimativas mais baixas, “de cinquenta a duzentos indivíduos, agrupados nas subdivisões internas, reservadas aos lares polígonos, de vinte a quarenta em cada maloca” (HOLANDA, 1989, p.73-74), no que concorda e amplia o número de habitantes nativos, o cronista Léry (1960, p.211), “consistem os imóveis deste povo em choças e terras excelentes muito mais amplas do que as necessárias à sua subsistência. Em algumas aldeias mora, na mesma casa, de quinhentas a seiscentas pessoas e não raro mais”.

Fernandes (1989, p.61) aponta uma “oscilação entre quatro e sete malocas” na composição de uma tribo com a praça principal, ficando situada ao centro, na qual se realizavam uma parte importante da vida social dos nativos. “Nela, se realizavam os sacrifícios rituais, os bailes e festas, e as reuniões do conselho de chefes” (FERNANDES, 1989, p.61).

Southey afirma que uma tribo era

composta por nove ou dez casas, cada uma do tamanho da almiranta e todas feitas de pau e cobertas de palha. Nenhuma destas vivendas tinha divisões internas; havia nelas muitos postes de que prendiam macas ou redes, por baixo das quais ardiam fogueiras. Cada cabana, que tinham sua portinha baixa em ambas as extremidades, poderia conter de trinta a quarenta pessoas (2010, p.40).

Para o índio construir outra maloca precisava atrair para seu grupo cerca de quarenta homens e mulheres e reunindo-os estes construíam sua nova morada. O índio que liderava a construção tornava-se “o chefe da unidade social, ou como escrevem os cronistas, seu morubixaba ou principal” (FERNANDES, 1989, p.61). O acesso e a saída dos indivíduos eram feitos por três aberturas localizadas nas extremidades e, outra, no centro da maloca. “Enquanto duravam os materiais de que eram construídos, proporcionavam boa renovação do ar e abrigo confortável” (HOLANDA, 1989, p.74).

Léry (1980, p.111) afirma que o ambiente externo “demonstra não só um bom clima da terra, sem geadas nem frios excessivos que perturbem o verdejar permanente dos campos e da vegetação” condição semelhante descrita por Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.81) “além disso habitam formoso país, de bons ares, terra fértil em frutos, aves e animais, e o mar piscoso, sendo as espécies dessemelhantes das da Europa”.

Essa condição climática - aliada a alimentação - fazia com que muitos nativos chegassem, na concepção dos primeiros cronistas, a alcançar a idade de “120 anos, poucos são os que na velhice têm os cabelos brancos ou grisalhos” (LÉRY, 1980, p.111). Cristóbal de Haro (1914) atribuiu maior longevidade aos indígenas brasileiros e afirmava que “o povo naquele lugar alcançava até os cento e quarenta anos” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.114). “O que mais me impressionou nesses anciões foi ver com que idade avançada, 140, 160, 180 e mesmo 200 anos, poucos têm cabelos brancos e nem são calvos” (ABBEVILLE, 1975, p.211).

Depois de construídas as malocas em local de “provimento fácil e contínuo de água potável, de lenha para a cozinha ou para fornecer calor à noite”, (HOLANDA, 1989, p.74), a preocupação se voltava para os mantimentos que precisavam ser obtidos “nas proximidades de rios piscosos e da costa marítima, de terrenos férteis para plantação, de bosques ricos de caça” (HOLANDA, 1989, p.74). Os nativos levavam em conta, também, as condições “de defesa do grupo local e do arejamento” (HOLANDA, 1989, p.74) presentes nas redondezas de onde “não se demoram em geral mais de cinco a seis meses no mesmo lugar” (LÉRY, 1960, p.222). Para as novas construções quando migravam, os índios

carregam grossos pedaços de madeira e grandes palmas de pindoba para a construção e cobertura de suas casas e mudam as aldeias sem lhes mudarem os nomes o que faz com que às vezes os encontramos a um quarto de légua ou mesma meia légua de distância do lugar em que antes habitavam (LÉRY, 1960, p.222).

Segundo Holanda (1989, p.73), na vida cotidiana, os indivíduos podiam agir, largamente, como membros da ordem existencial criada pelo grupo local. Mas, em assuntos “relacionados com o deslocamento da tribo de uma região para outra, a circulação das mulheres entre as parentelas, a realização de uma expedição guerreira, o sacrifício de inimigos etc., as ações eram reguladas pela referida teia de interesses comuns” (HOLANDA, 1989, p.73). Fernandes afirma que os índios ao “abandonar um lugar incendiavam primeiramente suas malocas” (1989, p.95).

Gabriel Soares de Sousa (1938, p.24) admirava os indígenas como “grandes lavradores dos seus mantimentos, de que estão sempre mui providos, e são bons caçadores e tais flecheiros, que não erram fechadas que atirem”. “São grandes pescadores de linha, tanto no mar como nos rios de água doce”, completa ele (1938, p.24).

Para pescar os indígenas utilizavam-se de equipamentos como “a rede, o cercado, o cesto e o jequi”, afirma Teodoro Sampaio (1901, p.72), e usava técnicas, entre as quais, o envenenamento. “Nos rios costumavam envenenar as águas com o suco de timbó para apanhar o peixe” (SAMPAIO, 1901, p.72).

A riqueza e a abundância das espécies de peixes variavam de acordo com as estações do ano e as regiões geográficas em que se encontram. Para se ter uma ideia, nos rios que cortam a Amazônia, a expedição do suíço Louis Agassiz naquela região, entre 1865 e 1873, resultou no encontro de “mais de 1.800 espécies de peixes, além das que tinham sido estudadas no Oceano Atlântico” (COSTA, 1934, p.33) ou a de peixes gigantes, como as piratingas pescadas por Couto de Magalhães (1934, p.113), que lhe causou admiração “era maior do que o mais alto soldado de nossa comitiva; tinha nove palmos e algumas polegadas de comprimento e a grossura era igual ao tronco do corpo de um homem robusto”.

Ele retrata que os índios “pescavam o pirarucu com redes que faziam de cipós” (COUTO DE MAGALHÃES, 1874, p.385). “O pirarucu tem grande força proporcional a seu corpo, que pesa, pelo comum, de três a cinco arrobas” (ou seja, de 44 a 73 quilos), completa o autor que viveu do período de 1837 a 1898 e presidiu as províncias de Goiás, Pará, Mato Grosso e São Paulo. Uma das pescarias de Couto de Magalhães na região do Araguaia resultou “em perto de oitocentos peixes grandes – tambaquis, pacus, surubins, pintados e etc.”. “O que caçávamos e pescávamos dava para sustentar 400 homens, e toda nossa comitiva não excedia a 10 pessoas” (COUTO DE MAGALHÃES, 1934, p.113).

Os indígenas aproveitavam a pesca do tubarão para com os seus dentes “fazerem suas flechas por serem muito agudas, cruéis e peçonhentas” (CARDIM,1925, p.86). “Os selvagens matam a flechadas como fazem a muitos outros ou os apanham com armadilhas astuciosas” (LÉRY, 1960, p.11). Na visão daquele autor, os três maiores animais do Brasil de então seriam: “a anta, o veado e o javali, chamados de tapirassú, soouassú e taiassú pelos indígenas” (LÉRY, 1960, p.13). Outra técnica era buscar locais com água disponível na estação seca que também são frequentemente visitados por muitos animais. “Através de algumas evidências ou vestígios deixados por animais, é possível confirmar se esses animais viveram em uma determinada época” (CARVALHO JÚNIOR; LUZ, 2008, p.9-10).

Carvalho Júnior e Luz destacam que “os mamíferos, juntamente com os insetos, são os animais mais adaptados aos ambientes existentes da Terra” (CARVALHO JÚNIOR; LUZ, 2008, p.7). Entre os mamíferos, “há uma variação muito grande de tamanho corporal, alimentação, tipo de habitat, comportamento social e outras preferências que possibilitam a esses animais viverem nos mais diferentes tipos de ambientes” (CARVALHO JÚNIOR; LUZ, 2008, p.7).

Katzenstein afirma que para o homem pré-histórico, as pegadas de homens e animais eram auxílio vital na guerra e na caça, mostrando-lhe o caminho a tomar. Nas pegadas estão contidos os elementos básicos da técnica de impressão posteriormente desenvolvida: “um desenho a ser multiplicado – o pé – o material que mostrasse a impressão do desenho – o chão -, e a pressão que produzisse a impressão – o peso do homem ou animal” (KATZENSTEIN, 1986, p.265).

Outras evidências são “a vocalização ou cantos dos animais; e fezes” (CARVALHO JÚNIOR; LUZ, 2008, p.10), de onde, com a experiência do índio, sabia-se pela marca deixada na terra o animal que podia ser caçado. “Preste atenção ao número (quantos são), a forma (redondo, alongado) e a presença ou não de sinais de unhas. Essas informações facilitarão muito a identificação” (CARVALHO JÚNIOR; LUZ, 2008, p.11).

Segundo Léry, os animais caçados pelos indígenas eram espécimes de tatus, veados, antas, patos, porcos do mato, capivaras, cutias, pacas, macacos, gambás, onças, tiús, jacarés, lagartos, cobras, sapos, jacus, patos, jacutingas, jacu grande, entre outros (LÉRY, 1960, p.11). Os índios abdicavam de se alimentar de animais vagarosos, como patos, coatis e arraias; impuros, como aves de rapina e preferiam “os animais considerados rápidos como pássaros e peixes ou ferozes e fortes, que eram os mais desejados para serem comidos. Esta alimentação

lhes comunicaria tais qualidades” (FERNANDES, 1989, p.82). Animais temidos pelos nativos eram o leão ou a onça, conforme descrito por Léry.

Os selvagens (sic) temem essa fera, pois vive de presa como o leão e quando pode agarrar algum índio o mata, despedaça e devora. E como os selvagens são cruéis e vingativos contra tudo o que os prejudica, quando pilham nas suas armadilhas uma dessas feras, o que não raro conseguem, flecham-na e a golpeiam e a deixam nos fossos durante muito tempo antes de acabar de matá-la (LÉRY, 1960, p.16).

As tribos distribuem funções entre seus membros, cabendo ao homem atividades de pesca, caça e a queima de plantação por coivara. “O plantio e o resguardo são funções da mulher, mas a colheita e o transporte são atribuições da menina” (VILLAS BOAS, 2000, p.27). “Carregar água é função da mulher. Rachar lenha é função do homem, mas transportá-la é da mulher – porque a lenha rachada é prenúncio de fogo e manter o fogo vivo é tarefa da mulher. Se porventura não houver fogo, cria-lo é esforço do homem”, completa Villas Bôas (2000, p.27).

Krause (1943, p.189) afirma que “as fogueiras para cozinhar se acendem dentro da habitação, no interior das construções em arco, uma de cada lado das entradas, de sorte que em cada casa se contam quatro lareiras”.

Alcida Ramos (1988, p.31) exemplifica que cabem “aos homens se encarregam da caça, da derrubada preparatória de uma nova roça, da feitura de instrumentos de caça; as mulheres plantam, cuidam da roça, colhem os alimentos, coletam produtos silvestres, cozinham, buscam água”. Holanda (1989, p.76) observa que “a mulher suportava uma carga extremamente pesada de trabalho no sistema de ocupação. Mas prevalecia a interdependência de trabalhos e serviços, de modo que eles se completavam e amparavam mutuamente”.

“A preparação da comida cabe à mulher, a não ser em caso de doença ou outro impedimento qualquer. Em todo caso, porém, os homens conhecem perfeitamente, até os mais insignificantes pormenores, os segredos da arte culinária” (SCHADEN, 1974, p.76).

Holanda contribui nos pormenores:

A divisão do trabalho, nos grupos locais, obedecia a prescrições baseadas no sexo e na idade. As mulheres ocupavam-se com os trabalhos agrícolas (desde o plantio e a semeadura até a conservação e a colheita) e com as atividades de coleta (de frutas silvestres, de mariscos, etc.), colaboravam nas pescarias, indo buscar os peixes flechados pelos homens, transportavam produtos das caçadas, aprisionavam as formigas voadoras, fabricavam as farinhas, preparavam as

raízes e o milho para a produção do cauim, incumbindo-se da salvação do milho, fabricavam o azeite de coco, fiavam o algodão e teciam as redes, trançavam os cestos e cuidavam da cerâmica (tanto da fatura de panelas, alguidares, potes para cauim, etc. quanto de sua ornamentação e cocção), cuidavam dos animais domésticos, realizavam todos os serviços domésticos, relacionados com a manutenção da casa ou com a alimentação, e dedicavam-se a outras tarefas, como a depilação e tatuagem dos homens pertencentes a seu lar, o catamento do piolho deles ou das mulheres do grupo doméstico, a preparação do corpo das vítimas humanas para cerimônias de execução e para o repasto coletivo, etc.(1989, p.75).

Segundo Neves e Piló (2008, p.270), na América, a produção de alimento, através da agricultura e do pastoreio, surgiu de forma independente pouco mais tarde e só se generalizou por todo o continente nos últimos 4 mil anos. “Mesmo para os grupos que adotaram o cultivo de vegetais na América do Sul, a caça e a coleta não deixaram de ter importância” (NEVES; PILÓ, 2008, p.270). Holanda (1989, p.74) destaca a distribuição desses alimentos na tribo “os produtos da caça, da pesca, da coleta e das atividades agrícolas pertenciam à parentela que os conseguisse”. “Não obstante, se houvesse anteriores, eles eram divididos com os membros de outras parentelas ou distribuídos entre os componentes de todo o grupo local” (HOLANDA, 1989, p.74).

2.3 Antropófagos

Tribos de tronco tupi - como os tupiniquins e os tupinambás- encontrados no litoral brasileiro estranhavam –se e aprisionavam o adversário para a prática de canibalismo - o que assustou os europeus no contato com os nativos.

Nas suas cabanas se viram penduradas peças de carne humana, que os europeus erroneamente supuseram salgada, sendo na realidade seca e curada ao fumo, e quando os visitantes lhes manifestara, a sua surpresa de haver quem matasse e comece gente, não se mostraram eles menos maravilhados de que os portugueses a matassem e não a comecessem (SOUTHEY, 2010, p.44-45).

Entretanto, antes da morte do prisioneiro capturado, era precedido de um ritual típico. Os índios “preparam uma bebida de raízes de abati (mandioca), quando querer comer um homem, somente depois do festim em que bebem é que o matam” (STADEN, 1974, p.112). O

canibalismo servia para, entre outras coisas, demonstrar força da tribo diante do inimigo capturado e de seus semelhantes.

O inimigo era um troféu, que seria oferecido em confraternização tribal. Darcy Ribeiro e Moreira Neto (1992, p.18) endossam “faziam cerimônias de antropofagia ritual em que um milhar de pessoas se juntavam para comungar, comendo-o, a um herói”.

Darcy Ribeiro acrescenta “um guerreiro lutava, bravo, para fazer prisioneiros, pela glória de alcançar um novo nome e uma nova marca tatuada cativando inimigos” (1995, p.47). A festa do canibalismo é um “fenômeno de natureza sociocultural e permeia toda a sociedade, significando uma trégua no cotidiano rotineiro e na atividade produtiva” (MARQUES DE MELO, 1997, p.110).

“Também servia para ofertá-lo numa festança em que centenas de pessoas o comeriam convertido em paçoca, num ato solene de comunhão, para absorver sua valentia, que nos seus corpos continuaria viva” (RIBEIRO, D., 1995, p.47), no que acrescenta Lima Figueiredo (1939, p.127) “o povo fazia um barulho, gritando e tocando instrumentos musicais”. Cardim (1925, p.182) completa “e assim se vai engordando, sem por isso perder o sono, nem o rir e o folgar”. A natureza da festa “é intrinsecamente diversional, comemorativa, pautando-se pela alegria e pela celebração” (MARQUES DE MELO, 1997, p.110).

3 A cultura entre indígenas

Fernando de Azevedo explica que “a vida da sociedade reduz-se, certamente, a um sistema de funções que tendem à satisfação de suas necessidades fundamentais” (1963, p.37-38), condição essa que se aplica à nação indígena brasileira anterior ao descobrimento pelos europeus.

Azevedo enaltece a importância de se associar a função econômica (para atender às suas necessidades materiais), função política (defender a existência da sociedade, tomada como conjunto e também reunião de grupos particulares) e função espiritual (criadora de valores), num primeiro momento, na cultura indígena brasileira como elementos constitutivos.

Para o autor, compreender a cultura implica em situá-la no seu quadro geográfico, social e histórico, acompanhá-las nas diferentes etapas de sua evolução, nas suas orientações e tendências, para mostrar, em seguida, “quais as instituições que se organizaram, prepostas ao fim de transmiti-la, já sistematizada, de geração em geração para assegurar a sua continuidade no tempo, a sua unidade, a sua difusão e os seus progressos” (AZEVEDO, 1963, p.39).

A cultura nas nações indígenas variava entre as diversas etnias e regiões, com maior destaque as localizadas no litoral, na região amazônica e no interior do país, entretanto tinha vários pontos em comum, a começar pelo total desapego aos bens materiais e a inexistência de propriedade individual. Suess (1992, p.62-63) sustenta que as sociedades indígenas autônomas, com sua cultura de subsistência, distinguem-se da sociedade nacional essencialmente pela questão da terra: “pela origem da sua apropriação (posse primária, não compra), pelo uso prático (subsistência), estrutural (propriedade coletiva) e pela visão religiosa (terra sagrada)”.

O antropólogo norte-americano Marshall Sahlins desmistifica a noção, ainda aceita por alguns, “do nativo desprovido, sempre em busca de alimento, ocupado demais com o estômago para se dedicar à cabeça, incapaz, enfim, de construir obras de arte ou cultura sofisticada” (RAMOS, A., 1988, p.29). Segundo Alcida Ramos (1988, p.29) ao desfazer esse mal-entendido, Sahlins também “indica que o gosto pela acumulação de bens materiais não é universal, nem algo dado pela natureza, mas simplesmente um valor cultural característico das sociedades de consumo”. Alcida Ramos (1988, p.30) completa que não “há produtores versus consumidores, e muito menos intermediários, comerciantes profissionais” entre os indígenas brasileiros. Villas Bôas afirma que o grande diferencial, que foge a regra geral de outras culturas fora do universo indígenas, “é a não existência de desníveis econômicos” (2000, p.25).

De acordo com Macedo e Vasconcelos, no princípio da colonização se supôs que todos os índios do Brasil eram da mesma estirpe, “mas dentro em pouco se percebeu que se distinguiam muito, uns dos outros, pela diversidade de costumes, sempre incultos, pela índole pacífica ou feroz ou ainda pelo hábito de comerem a carne humana, o qual não era de todas as tribos” (1933, p.16). Além disso, “distinguiam-se igualmente pela variedade de línguas” (MACEDO; VASCONCELOS, 1933, p.16).

A identidade étnica é sempre fruto de um processo de interferência entre duas ou mais tradições culturais, construída no confronto com o diferente e é sempre reelaborada. A produção artística e o sistema de comunicação dos povos indígenas estão intrinsicamente ligadas à sua identidade. A arte, tal como a língua, as crenças, os mitos e outros elementos da cultura, “são mecanismos ideológicos que reforçam, unem e caracterizam a resistência à dissolução da etnia” (RIBEIRO, B. 1989, p.33).

Discutir as culturas indígenas como os tupinambás, como antropófagos; os marajoaras, cerâmicos de construções belíssimas; os potiguares (localizados na costa Leste-Oeste entre os rios Parnaíba e Paraíba do Sul), como plantadores; os guaranis (próximo ao atual estado do Paraná e a leste do Paraguai), como povo religioso; os jês (se distribuíam ao longo da costa) como caçadores ágeis; os machiparos (ao longo do Rio Amazonas), como criadores de tartarugas; os Nhambiquaras para quem “as aves amansadas servem de bonecas para as crianças” (MACEDO; VASCONCELOS, 1933, p.12), ou os Tupinambás que usavam tatuagem em homens e mulheres da tribo, diferenciam algumas das culturas nativas.

Por exemplo, a “antropofagia não podia entender-se fora da crença no aumento de forças que se receberiam pela absorção do corpo e da alma de inimigos mortos em peleja honrosa” (BOSI, 1992, p.69). O pensamento de Alfredo Bosi indica poder falar em cultura bororo ou cultura nhambiquara, tendo por referente a vida material e simbólica desses grupos, antes de sofrerem a invasão e aculturação dos europeus. “Mas depois, e na medida em que há fracções do interior do grupo, a cultura tende também a se rachar, a criar tensões, a perder a sua primitiva fisionomia que, ao menos para nós, parecia homogênea” (BOSI, 1992, p.308).

É cultural, também, o processo de tomada de decisões nas tribos que são aceitas pelo grupo, sem divergências. Se surgisse algum imprevisto, “as exigências novas podiam ser examinadas pelos mais velhos – os cabeças da parentela – em reuniões feitas no âmbito do grupo doméstico ou como parte das atividades dos conselhos de chefes dos grupos locais e das tribos” (HOLANDA, 1989, p.79). Nesta área aplica-se o conceito de Bosi (1992, p.16): “cultura supõe uma consciência grupal operosa e operante que desentranha da vida presente os planos para o futuro”.

No ambiente de comunicação, é também cultural a forma de transmissão da notícia em decorrência da localização geográfica e dos meios propícios do habitat, conforme preceituam os autores Marcello Ipanema e Cybelle Ipanema “na região de florestas temperadas são conhecidos os elementos nas árvores e em pedaços de cascas retirados ou em peles de animais”. Na região de estepes, a característica a mais é a fumaça, além dos comuns de sopro e tambor” (1967, p.55), porque “a comunicação é central para a vida da nossa cultura: sem ela, toda e qualquer cultura morrerá” (FISKE, 2005, p.14).

Villas Bôas (2000, p.43) observa que a cultura indígena “é vasta e complexa”, ao mesmo tempo, aceitando para tanto a definição de Bosi (1992, p. 319), de que a cultura indígena é um “conjunto de modos de ser, viver, pensar e falar de uma dada formação social”.

O autor explica que “cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social. A educação é o momento institucional marcado do processo” (BOSI, 1992, p.16).

Rosental e Iudi conceituam cultura na mesma linha com mais elementos

Conjunto dos valores materiais e espirituais criados pela humanidade, no curso de sua história. A cultura é um fenômeno social que representa o nível alcançado pela sociedade em determinada etapa histórica: progresso, técnica, experiência de produção e de trabalho, instrução, educação, ciência, literatura, arte e instituições que lhes correspondem. Em um sentido mais restrito, compreende-se, sob o termo de cultura, o conjunto de formas da vida espiritual da sociedade que nascem e se desenvolvem à base do modo de produção dos bens materiais historicamente determinados (1950, p.104).

Partindo dessa premissa, é evidente que possuímos herança cultural e acervo cultural, como os tinham os indígenas antes da chegada dos europeus. Trata-se de definir-lhes as características. "A cultura compreende o patrimônio tradicional de normas, doutrinas, hábitos, acúmulo do material herdado e acrescido pelas aportações inventivas de cada geração" acrescenta Cascudo (2004, p.41).

Sodré diferencia as características entre índios, colonizadores e escravos. Na elaboração da etapa anterior da cultura de cada uma influiu, necessariamente, o regime a que estavam submetidos: “o índio vivia no regime de comunidade primitiva, em organização tribal; o português, em regime feudal; o africano, no regime da comunidade primitiva ou no regime escravista” (SODRÉ, 2003, p.11). Bosi (1992, p.62) afirma que “o olho do colonizador não perdoou, ou mal tolerou, a constituição do diferente e a sua sobrevivência”.

O colonizador é intolerante em relação ao diferente, mas afrouxa culturalmente com o desenrolar das relações com o índio e o negro, formando o mestiço, com o desenrolar do processo de exploração das riquezas brasileiras.

Bosi interpreta a repetição das fórmulas, o reiterar dos ritmos, o risco abstrato do desenho indígena, a expressividade fixa e retida na máscara africana, os rituais em toda parte ciosamente idênticos a si mesmos, a marcação regular de cada partícipe no coro e na dança – “tudo reflete uma vontade de conjurar, com fórmulas poucas e pregnantas, a temida e adorada transcendência (dos mortos, dos deuses, do Outro) que segura nas mãos o destino da pessoa e do grupo” (1992, p.47).

Edgar Morin entende cultura como uma palavra dúbia, —palavra mito que tem a pretensão de conter em si a completa salvação: verdade, sabedoria, bem-viver, liberdade e criatividade (...) (1999, p.75). Ele explica que são três os sentidos principais da palavra: o antropológico, que de um lado se opõe à natureza e por isso engendra tudo o que não necessita de comportamento inato e possui sentido; o etnográfico, que inclui crenças, valores e modelos comportamentais perpetuados de geração em geração e, por fim, o das humanidades, que é um sentido residual ou restrito e que na História centraliza a cultura nas humanidades clássicas e no gosto literário-artístico.

Como observa Clark (1962), os critérios de cultura na pré-história (ou seja, antes da colonização) estavam ligados à capacidade de fazer instrumentos e o surgimento da fala. “Sob muitos aspectos, a mais surpreendente delas, e a mais suscetível de encontrar reflexo no registro arqueológico, é a habilidade de fazer instrumentos” (CLARK, 1962, p.36). Esses instrumentos eram de “materiais relativamente duráveis, como a pederneira e a pedra, além dos materiais orgânicos que desapareceram quase que totalmente nos capítulos iniciais da história” (CLARK, 1962, p.39) e como exemplo citamos Holanda (1994, p.90) “para as sangrias serviam (os índios), em lugar de lancetas, bicos de aves, ferrões de arraias e dentes de quatis ou cotias”.

É cultural como os indígenas produzem fogo, tirando-o da madeira, ao invés de pedras. “E parece que são inventores originais desse processo, porque, pelo que suponho os outros povos rudes se servem da pedra para o mesmo fim” (COUTO DE MAGALHÃES, 1935, p.61). O principal sistema de contagem numérica dos tupis ia até cinco “quando precisavam referir-se a um número maior, contavam pelos dedos das mãos e dos pés e, se necessário, pelos de outras pessoas presentes” (SOUZA, M., 1994, p.46).

A principal unidade de tempo eram as lunações. Além disso, baseavam-se no movimento do sol, no movimento de certas estrelas, para preverem a chegada das chuvas, e na correlação entre as fases da lua e os movimentos das águas. “Tais conhecimentos permitiam situar no tempo os fatos da vida social, orientação em terra e mar, assim como uma segura noção dos fenômenos climáticos” (SOUZA, M., 1994, p.46).

O ritmo de vida era guiado por esses padrões climáticos, o que determinava a época de plantações e colheita, guerra e paz e deslocamento de tribos pelo amplo espaço territorial brasileiro. A comunicação tem papel importante no desenvolvimento cultural de uma sociedade. Marques de Melo (1970, p.117) atesta:

Em todo o mecanismo de formação e evolução de uma cultura, a comunicação desempenha papel fundamental. Como processo social básico que é, a comunicação representa o próprio motor da configuração do simbolismo que marca o fenômeno cultural. É através da comunicação que as gerações mais velhas transmitem às gerações mais novas o seu acervo de experiências, os símbolos, as normas, os mitos acumulados.

Segundo Marques de Melo (1970, p.117), é através da comunicação que os indivíduos de uma mesma geração transmitem aos demais as suas descobertas, as inovações que vão adaptando uma determinada cultura às condições e às exigências da sociedade em sua marcha evolutiva. Em outras palavras, a comunicação é o instrumento que assevera efetivamente a sobrevivência e a continuidade de uma cultura no tempo, promovendo inclusive a transformação dos seus símbolos em face aos novos fenômenos criados pelo desenvolvimento.

CAPÍTULO II

O AMBIENTE COMUNICACIONAL DO REPÓRTER

INDÍGENA E A FOLKCOMUNICAÇÃO

Desde o princípio, o indígena brasileiro interessou-se pela comunicação. Ela pode ser entendida como demanda de unidades de informação divididas em função econômica, social, política, cultural e técnica que puderam orientá-lo, com a devida interpretação de linguagem, no cotidiano. Com a entrada em cena de outros grupos indígenas, contrários a sua etnia, surgiram outras demandas indígenas de ordem informacional (vigilância sobre o meio ambiente); persuasiva (correlação das partes da sociedade em relação ao todo), educacional (transmissão da herança social de uma geração a outra), diversional (ocupação do tempo livre resultante da redução da jornada de trabalho) e operacional (tomada de decisões na sociedade tribal como deslocamentos e migrações).

Essa classificação obedece a pressupostos adotados na teoria funcionalista de Laswell (2008, p.123). Autores como Florestan Fernandes (1989), Fernando de Azevedo (1963), Darcy Ribeiro (1995), Úrsula Katzenstein (1986) e Luiz Beltrão (1971) classificam os índios de “pré-letrados” e enaltecem a cultura desenvolvida por eles como responsável pela perpetuação da espécie, do sistema de comunicação, dos costumes, das lendas, das ciências e dos saberes, desde tempos imemoriais, estando os nativos espalhados no litoral, na floresta ou no interior.

Camilo de Vasconcelos ressalta que as tribos que “aqui viviam antes da chegada dos colonizadores europeus sempre foram contemporâneas” (2006, p.24), acrescenta também que “nenhuma sociedade indígena vivia no congelador, parada no tempo, para só então ter a sua existência afirmada pela ótica do colonizador”, até porque a cultura indígena ou não é dinâmica. Além disso, “o critério de escrita é também etnocêntrico, pois, além de ser critério europeu, é necessário questionar o que significa a escrita para as sociedades indígenas que sempre foram ágrafas e de tradição essencialmente oral” (VASCONCELOS, C., 2006, p.24).

Schaden afirma que o europeu, qualificando os índios como selvagens e bárbaros, age na impossibilidade de julgá-los por outro critério que não seja o prisma de sua própria cultura. Cada qual, afirma ele, “considera bárbaro o que não é de seu costume” (SCHADEN, 1972,

p.4) e acrescenta que as crônicas escritas pelos conquistadores, missionários e aventureiros do século XVI nos deixaram “apenas uma imagem caricatural do indígena” (SCHADEN, 1972, p.2), no que concorda Hemming, explicando que alguns deles escreveram com clareza e registraram honestamente o que viram, mas eram observadores pouco treinados. “A maioria era missionários concentrados na tarefa de impor o cristianismo; os demais eram soldados ou aventureiros” (HEMMING, 1997, p.105). Schaden (1972, p.2) completa “pois não se costumava, de há muito, caracterizar como seres monstruosos a quantos vivessem nas trevas do paganismo?”. Por essas razões o índio era visto como ser não civilizado.

Aceitamos o conceito inicial de “que civilização pertence ao plano ideológico” (KATZ; DORIA; LIMA, 1971, p.45) e que os índios foram retirados do estado em que se encontravam “pela força das armas” dos invasores. “Formas de existência distinta, seu comportamento será medido numa escala em cujo cume se encontram os costumes, as leis e os valores da civilização ocidental cristã”, afirmam Katz, Doria e Lima (1971, p.45).

Entre as características que influenciam no desenvolvimento de uma civilização¹², qualquer que seja ela, uma “envolve a capacidade culturalmente adquirida de coletar e armazenar conhecimento e experiência, e transmiti-los aos demais” (ZIELINSKI, 2006, p.23). A outra característica é o nomadismo. “Os seres humanos são animais nômades; e nossas migrações levam a misturas produtivas de diferentes situações e tradições, que com frequência expressam-se em períodos subsequentes de rápido desenvolvimento”, relata Zielinski (2006, p.23). Os registros documentais produzidos pelos colonizadores informam que os índios dominavam essas capacidades.

Basbaum reforça que a característica da vida humana reside no fato de que o homem está sempre tomando decisões e as transformando em atos. “Através desses atos – ou ações – manifestação suprema da vida consciente, o homem ergue civilizações e faz a história” (BASBAUM, 1967, p.15). Franz Boas contesta a supremacia pregada por alguns teóricos que supõem a existência de uma equipe mental do homem primitivo diferente da do homem civilizado. “Eu jamais vi uma pessoa de vida primitiva a qual possa aplicar essa teoria” (BOAS, 2004, p.95). Mesmo em tempos modernos “encontram-se tribos isoladas vivendo de uma maneira que pode ser equiparada às condições antigas” (BOAS, 2004, p.95) “não denotando inferioridade mental orgânica”, afirma Boas (2004, p.95).

¹² O arqueólogo Thomas Patterson explica que a expressão civilização se originou a partir do século XVIII, “quando se inventaram as noções de civilização e barbárie, após a ascensão do capitalismo e a sua identificação com o termo civilização” (FUNARI; NOELLI, 2012, p.45).

Segundo Boas, citado por Beltrão (1980, p.17), a conduta de cada um, qualquer que seja a cultura a que pertença, determina-se pelo material tradicional de que faz uso, e o homem, em todas as partes do mundo, maneja o material que lhe foi transmitido, de acordo com os mesmos métodos. Boechat concorda e preceitua ainda que “cada sociedade está inserida em certo tempo histórico em um conjunto de sistemas de crença” (2006, p.200) que os orientam em suas ações no cotidiano.

A oralidade era o principal método de transmissão de experiências, conhecimentos e manifestações de comunicação no Brasil pré-colonial. “Parece haver poucas dúvidas de que a primeira forma organizada de comunicação humana foi a linguagem oral, quer acompanhada ou não pela linguagem gestual”, afirma Bordenave (2005, p.25). Katzenstein teoriza que o surgimento da linguagem oral pode estar relacionado a uma necessidade religiosa e social. Praticamente em todas as religiões, sejam elas pagãs ou monoteístas; na China, Índia, Egito, Babilônia, Pérsia, América do Sul, Central e Europa, “os cantos sagrados eram criações de mágicos, videntes e profetas, recitados por sacerdotes que deviam transmiti-los, palavra por palavra, e faziam-no às vezes com precisão exemplar” (KATZENSTEIN, 1986, p.15).

Minayo afirma que “dentro das dimensões históricas imemoriais até nossos dias, as religiões e filosofias têm sido poderosos instrumentos explicativos dos significados da existência individual e coletiva” (2009, p.9).

Como líder de opinião¹³, conceito que se traduz em ser uma pessoa cujas ideias e comportamentos servem como modelo e influência de posição a outras do próprio grupo social, o pajé influenciava as tribos que visitava a ponto de fazê-las migrar por centenas de léguas ou de colocá-las em guerra contra outras etnias, dizendo este ser o desejo de ancestrais históricos. Um exemplo clássico dessa influência é relatado por Abbeville, segundo o qual um pajé, que encarnava um de seus antepassados, fez com que mais de setenta mil indivíduos o acompanhasse em uma migração dos Tupinambás para o norte do Maranhão a fim de “alcançar o paraíso dos caraíbas e profetas” (ABBEVILLE, 1975, p.252). Isso aconteceu por que “os aborígenes não punham em dúvida as revelações dos pajés” (FERNANDES, 1970, p.78) e o final dessa história foi uma tragédia.

¹³ O conceito de líder de opinião no contexto indígena se aplica nesta dissertação por ser o cacique e o pajé os próprios veículos de transmissão de informações em suas tribos. Embora na teoria beltriana, o líder de opinião nem sempre ocupava cargo hierárquico, o pajé o cacique, eram detentores oficiais desses cargos, que lhe davam posição destacada entre os índios. O pajé, por ter influência com o mundo sobrenatural e o segundo por sua linhagem ancestral ou por ser escolhido pelo critério de demonstração de valentia em atos de guerra ou durante caçadas contra animais perigosos, como grandes cobras e felinos.

“O pajé errou feio”, atesta Abbeville (1975, p.252). O autor entende que o espírito incorporado pelo líder religioso era mal e só desejava a desgraça dele. Na travessia do primeiro rio, uma boa parte dos índios morreu afogada; outros foram mortos pelos inimigos e os restantes levados para o deserto, onde deveriam continuamente dançar em homenagem a Jurupari (tido e transformado pelos religiosos europeus como espírito mal). Ao invés de alcançar o paraíso terrenal no “final verificaram que se achavam próximas do rio Turi mais ou menos a seiscentas léguas de Pernambuco, de onde vinham” (ABBEVILLE, 1975, p.253).

Com a oralidade construíram-se as lendas dos caciques Arraia Grande, Farinha Molhada, Piragiba (o Braço de Peixe), Assento de Pássaro, Pacamão, Cabelo de Velha, Cumuaru, Nhaêpepô (o Açu), Farinha Grossa e Cunhambebe, que foram feitos grandes “heróis” por seus pares em razão de “serem afamados nas guerras” (FERNANDES, 1989, p.52). Eles tinham no currículo inúmeras mortes de inimigos e eram vencedores de batalhas épicas com liderança destemida, conquistando territórios e levando (ou não) presos que viriam a ser devorados em rituais antropofágicos, ampliando suas famas e acrescentando mais um nome ao já extenso que possuíam, além deste principal citado acima.

Pela oralidade ficava-se sabendo quando e os motivos de suas mortes por batalhas, acidentes ou causas naturais, que fazia com que a tribo pranteasse suas memórias pelo período de quatro a cinco meses consecutivos, o que scandalizaram os cronistas Fernão Cardim e Jean de Léry, que viram esse costume surreal para os padrões europeus. Cardim registrou esse tipo de luto, como saudação lacriminosa, escrevendo que os índios “ali contam em prosas trovadas quantas coisas têm acontecido desde que se não viram até àquela hora, e outras muitas que imaginam, e trabalhos que o hóspede padeceu no caminho e tudo o mais que pode provocar a lástima e o choro” (1980, p.94).

Thevet expressa que o luto é estranho e nos quatro ou cinco primeiros dias, os nativos “levantam tal ruídos e harmonias os quais fazem os cães e gatos” (1944, p.260). Estando os índios, homens e mulheres, estendidos em suas redes ou acorados em terra e abraçados uns aos outros, exclamam em sua língua:

- como nosso pai e amigo foi um homem de bem! Como combateu na guerra! Como destruiu tantos inimigos! Como era forte e possante, trabalhando bem os campos e apanhando caças ou peixe para o nosso alimento! Morreu! Nunca mais o veremos, senão após a morte, junto aos nossos amigos, na região onde já os viram os pajés, segundo nos contam! (THEVET, 1944, p.260).

Segundo Thevet, os índios dizem outras palavras, “mas nesse mesmo tom, que repetem, em seus lamentos, mais de dez mil vezes, dias e noites, por espaço de quatro a cinco horas cada vez” (1944, p.260). Debret afirma que quando o índio era ferido e não abandonado na guerra, conseguindo escapar ao dente do inimigo ou do tigre, morria na sua cabana com a honra de ser enterrado pela família. “Todos os parentes reúnem-se em torno dele e, após uma curta oração fúnebre, exprimem sua aflição com uivos e contorções que, entre as mulheres, participam de uma espécie de loucura” (DEBRET, 1975, p.19-20). Depois de enterrado o guerreiro, “os uivos recomeçam e se prolongam assim durante o dia inteiro, voltando tudo à ordem no dia seguinte” (DEBRET, 1975, p.20). A tradição entre a etnia botocudo é a de que se acendia uma fogueira durante um tempo ao lado da sepultura, a fim de conjurar o espírito malfazejo, que precipitou a morte do guerreiro. Na tribo bororo, a morte de um guerreiro é venerada como “um dos ritos mais prolongados e impressionantes de sua cultura: uma dança ritual, os cânticos fúnebres, a preparação do corpo, e enterramento provisório e, depois, a incineração e o lançamento dos restos mortais ao rio” (BELTRÃO, 1977b, p.213).

Se o morto é chefe guerreiro ou ligado à ancestralidade deste, os índios passam a cultuá-los como divindade, ficando o local em que será enterrado como “o céu sagrado da tribo, que dita o destino bom ou mau da nação” (BELTRÃO, 1977b, p.233).

Em caso de morte do cacique pelos inimigos tribais, o luto podia se estender por prazo maior e só se esgotava com a aplicação da mesma pena ao guerreiro responsável no lado oposto. Beltrão conta um caso de vingança em que índios Kreen-Akarore caminharam mais de seiscentos quilômetros, durante quase dois meses, até o Parque do Xingu para vingar uma morte provocada pela tribo Txucarramãe. Esses atos de vingança repetiam-se ao ponto de transcender a gerações. “O último grande combate foi em 1968, quando os Txucarramãe fizeram o mesmo trajeto dos inimigos e quase arrasaram uma aldeia, usando armas de fogo” (BELTRÃO, 1977b, p.101).

Com a oralidade, também, construíram-se em cada tribo outras lendas e mitos sobre a criação do mundo, do dilúvio, dos próprios indígenas, dos pajés, dos animais, das plantas, das coisas conhecidas e estranhas e dos costumes e reforçava a manutenção da tradição folclórica. Segundo Gobbi e Santos (2011, p.103), as lendas em geral retratam um episódio heroico ou sentimental com o elemento maravilhoso ou sobre-humano enlaçando à narrativa. As lendas relatam “acontecimentos, em certo espaço geográfico e em determinado período de tempo, onde o maravilhoso e o imaginário superam o histórico e verdadeiro” (GOBBI; SANTOS,

2011, p.103).

O sentimento de fatalidade no qual há a presença do destino (contra o que não se pode lutar) traz sempre um final maravilhoso e apresentam fatos, aparentemente verdadeiros, dando-lhes credibilidade popular. Para elas, as lendas apresentam caráter regional - podem sofrer alterações conforme a situação regional-, mas mantêm a estrutura essencial. “A lenda não existe sem o mito que vai retratar uma narrativa heroica e traz como conteúdo histórias dos deuses, dos duendes e dos heróis fantásticos”, completam Gobbi e Santos. O mito se diferencia da lenda pela função e confronto. “O mito pode ser um sistema de lendas, gravitando ao redor de um tema central, com área geográfica mais ampla e sem exigência de fixação no tempo e no espaço”, explica Cascudo (1962, p.422).

Pela oralidade sabiam-se as lendas e os mitos os mais diversificados possíveis na conformação das coisas indígenas. “As tribos primitivas, através dos mitos, explicaram e explicam os fenômenos que cercam a vida e a morte, o lugar dos indivíduos na organização social, seus mecanismos de poder, controle e reprodução”, argumenta Minayo (2009, p.9). Um exemplo: o encontro do pajé, líder mítico da tribo, com sua morte. Na lenda, Maivotsinin, outro espírito mal, na visão dos europeus, tragava a vida da vítima que encontra pelo caminho em três dias, como no caso que envolveram os jovens Mentsé e Uiacumálo, ambos da tribo cuicuro. Os dois resolveram ir até a roça ali perto – cerca de 200 a 300 metros.

Mentsé, sempre mais afoito, caminhava na frente. Uiacumálo, a passos mais curtos, ia há uns 20 ou 30 metros à retaguarda. Mentsé desembocou na roça e logo começou a gritar:
 - Eu vi Maivotsinin, eu vi Maivotsinin. – E, cobrindo os olhos com as mãos, continuou gritando: - Agora eu vou ficar cego!
 Uiacumálo, aflito, perguntou:
 - O que você viu? Como era?
 - Uma roda de luz atrás da cabeça. O peito brilhava da roupa que tinha. Não era de pano, parecia dessa coisa que brilha também (lata). Agora já sei, eu vou ficar cego e morrer!
 Levado para a aldeia por Uiacumálo, três dias depois Mentsé morreu (VILLAS BÔAS, 2000, p.96).

Katzenstein reforça o entendimento de que antes do advento da escrita, a transmissão oral era o único meio de preservar a memória coletiva. Ela capacitava o homem a transmitir os mitos sobre a criação do Universo ou “sobre as catástrofes cíclicas e ainda, informações sobre a própria história, tais como nomes e realizações de potentados, senhores de guerra, heróis e fundadores de religiões” (KATZENSTEIN, 1986, p.16). “A transmissão dos mitos e

lendas satisfazia o desejo inato do homem de investigar o próprio passado, tornando-o acessível às gerações futuras”, afirma Katzenstein (1986, p.16).

Os mitos são produzidos por culturas específicas que expressam uma ideia própria do universo, são guardados pela tradição de um grupo, refletindo sua maneira de viver, sua coletividade, sua história e oferecem modelos de vida que devem ser adaptados ao tempo que se está vivendo. O mito indígena é envolvente e toma contornos inusitados ao explicar como foram distribuídas as tribos – em raças pelo mundo:

Quando não havia terra, nem água, nem gente, Yepábokoo, a Avó-do-mundo, existia sozinha. Ela imaginou fazer um mundo com criaturas: comeu iapadu, fumou um cigarro e recolheu Suniapanami na fumaça do cigarro soprado. Suniapanami foi visitar os Trovões e viu a filha do Trovão comer um abiu, criar um filho na barriga e pari-lo três dias depois. O Trovão Avô-do-mundo se transforma numa cobra-barco, que Suniapanami usa para distribuir as pessoas pelo universo. As tribos foram desembarcando pelo mundo; a última a desembarcar foi o branco, que tinha um escravo negro e por isso é considerado inferior aos índios (BELTRÃO, 1977b, p.244).

Machado e Pageaux (1988, p.126-127) estabelecem quatro planos distintos para a definição de mito: 1- o mito é narrativa, cenário, é linguagem de um grupo, ele é uma forma de expressão social que conta, transmite e manifesta a afetividade profunda do grupo; 2- é saber, este saber é explicativo e organiza o real e propõe uma organização do mundo sensível; 3- é história, narra o tempo, o espaço, o lugar e a função do homem; 4- tem um valor ético, o que chamamos de sistema de valores social e moral. Campbell e Moyers (1990, p.32) afirmam que os mitos têm basicamente quatro funções: a) a mística, relacionado ao mistério do universo; b) a cosmológica, dimensão da qual a ciência se ocupa mostrando qual é a forma do universo; c) a sociológica, suporte e validação de determinada ordem social; d) a pedagógica, aquela em que os mitos podem ensinar como viver em sociedade sob qualquer circunstância.

Cascudo relata que os portugueses ao aportar no Brasil por ocasião do “descobrimento” já haviam encontrado entre os indígenas a poesia narrativa do processo oral, que transmitia a cultura indígena através das gerações. Os episódios “antigos e contemporâneos, individuais e coletivos, relativos ao interesse heroico das tribos eram transmitidos na possível fidelidade das velhas memórias, evocando os sucessos e os nomes ilustres dos grandes *tuxauas* valorosos” (CASCUDO, 1971a, p.1).

Os índios eram educados pelo processo oral como instrumento essencial à própria existência da sociedade. Sem educação, a sociedade não poderia existir. Citando Dewey,

Marques de Melo entende que dois são os fatores básicos para a existência: a vida biológica e o processo de transmissão. “A transmissão realiza-se por meio da comunicação de hábitos de fazer, pensar e sentir dos mais velhos aos mais jovens” (MARQUES DE MELO, 1970, p.65) mesmo porque na sociedade indígena não havia conflito de comportamento entre os seus componentes. “Tudo é assumido por todos” (LUYTEN, 2001, p.29).

Para a própria informação e instrução valem-se, preferencialmente, de canais interpessoais diretos: as conversas, o relato de causos e histórias, a transmissão de conhecimentos de trabalho e normas de conduta tradicionais, através dos pais, parentes, membros mais velhos e experientes da comunidade, que os aconselham e orientam, por terem adquirido deles a confiança no convívio diário.

As histórias, lendas e mitos transmitidos de geração em geração eram alimentados em tupi, a língua da gente, o *avanhehen*, que predominou como “a maior em solo pátrio até meados do século XVIII. Todos a falavam ou a compreendiam” (SAMPAIO, 1901, p.13). Couto de Magalhães dá uma ideia da extensão da língua indígena em solo brasileiro ao confrontá-la com as “do Velho Mundo, Ásia, África ou Europa, que nenhuma destas tivessem ocupado uma região igual a da área ocupada pela língua tupi” (1935, p.39). “De modo que ela pode ser classificada, em relação à região geográfica em que dominou, como uma das maiores línguas da terra, senão a maior” (COUTO DE MAGALHÃES, 1935, p.39).

1.1 Portugal reage contra o Tupi

Fortalecida pela conquista imposta pelas guerras, massacres e epidemias, no processo de colonização a partir do século XVI, a coroa portuguesa usou de todos os meios para exterminar qualquer traço da cultura indígena, a começar pela extinção do Tupi e do próprio índio que se negou a ser escravo ou ingressar nas reduções (vilas) construídas pelos catequizadores jesuítas e franciscanos.

O tupi era a língua geral do Brasil antes da colonização, afirma Couto de Magalhães (1935, p.41). O autor analisa: “Pelo lado da perfeição, ela é admirável; suas fórmulas gramaticais, embora em mais de um ponto embrionárias, são, contudo tão engenhosas que, na opinião de tantos quantos a estudaram, pode ser comparadas as mais célebres” (1935, p.39). Para ele, a língua tupi é “quase contemporânea” do sânscrito e do hebraico (COUTO DE

MAGALHÃES, 1935, p.98). Apenas como curiosidade, o tupi “não tem a letra “l”” (COUTO DE MAGALHÃES, 1935, p.316).

A extinção do índio foi uma política adotada pela coroa portuguesa. Abreu anota que o terceiro governador-geral Mem de Sá contabilizou “como serviços prestados” a Portugal, quando esteve à frente do Brasil, no período de 1558-1572, “as guerras do Paraguaçu, com a destruição de cento e setenta aldeias” (1988, p.58). Outra medida contrária à cultura indígena tomada por Portugal foi o decreto do rei D. João V, de 12 de outubro de 1727, proibindo expressamente o uso do idioma nativo no Brasil. Até então, o Tupi era “falado de norte a sul”.

Segundo Teodoro Sampaio, o Tupi era mais usado nas relações comuns na proporção de 3 para 1, em relação ao português dos agentes colonizadores nos séculos XVI e XVII. Azevedo afirma que o português não era, de fato, mais vulgarmente falado do que o tupi, em que, desde os primeiros anos da colonização, se adestravam os jesuítas para maior facilidade de sua missão, e que chegou a se vulgarizar de tal modo entre os colonos que no Maranhão e no Pará empregavam no púlpito exclusivamente o idioma do índio. “Assim, quando se pretendia falar ao povo, era a língua selvagem (sic) que mais se empregava, reservando-se o português, língua oficial, para as camadas mais cultas” (AZEVEDO, 1943, p.149).

Falavam-no os índios, que o aprendiam no berço; falavam-no os mamelucos, repetindo-o de suas mães ou pais caboclos; falavam-no os padres, queimando as pestanas na gramática de Anchieta; falavam-no os bandeirantes, que o utilizavam no batismo das povoações; dos acampamentos, dos montes que transpunham e dos rios que vadeavam ou para colher dos silvícolas as preciosas informações de roteiros para o eldorado da hinterlândia; falavam-no os escravos, no seu comércio de quilombos ou na labuta das plantações (BELTRÃO, 1971, p.20).

Em tupi estavam nomeados rios, lugares, animais, plantas e objetos em solo brasileiro antes da chegada dos europeus. Nada passou despercebido ao indígena que dava nomes aos achados, de acordo com sua experiência de vida e de utilidade, fossem recursos animais, vegetais ou minerais. Entre os nomes ainda mantidos pela conveniência do conquistador, por exemplo, estão Anhanguera, o “índio velho” ou “o índio vermelho”, colocado em vale, em São Paulo, expressão reproduzida em empresas distintas (como faculdade) ou em produtos variados da sociedade industrial (como produtos alimentícios e de higiene).

O colonizador se apropriou de nomes de etnias e os colocou em veículos de

comunicação, como as emissoras de rádio Tamoio (Rio de Janeiro), Tupi (São Paulo), Tamandaré, de Recife (PE); e Arapuã, e Tabajara, de João Pessoa (PB), bem como em muitos outros meios de comunicação.

2 Evolução da comunicação

A comunicação dos índios evoluiu com novas técnicas, além das importantes e principais assembleias e conclaves com as presenças do cacique e do pajé. Dessas reuniões saíam as decisões sobre guerra, transferência de tribo e determinações sobre caçadas, pescarias e plantios. Entre as técnicas de comunicação implantadas pelos nativos, estão os sinais de fumaça, as inscrições rupestres e os tambores de aviso (os sons do cambiassu, como um de seus instrumentos), classificadas por Beltrão (1971, p.25) como “modos de comunicação primitivos” ou “artesanais” de onde nasceram os “repórteres” do Brasil pré-colonial e as primeiras manifestações folkcomunicaçãois indígenas. Os indígenas brasileiros naquele período se informavam usando:

1. **O cacique como líder de opinião.** O índio era escolhido como cacique (ou chefe) por se mostrar em seu tempo “valente na guerra” (ABBEVILLE, 1975, p.229). “A vivacidade e a inteligência são qualidades exigidas para a direção da tribo”, confirma Lima Figueiredo (1939, p.307). As comunicações e decisões eram propostas e discutidas pelos chefes tribais (SOUSA, G., 1938, p.385). Basta ver como se comportavam “quando o principal da aldeia quer praticar algum negócio de importância, manda recados aos índios mais em conta (geralmente os mais velhos), os quais se reúnem no meio da aldeia e decidem o assunto” (FERNANDES, 1970, p.69). Antes, porém, de deliberarem, preparam um cauim e fumam e bebem à vontade. “Depois de beberem, aceitam sem discussão tudo o que os antigos resolvem” (ABBEVILLE, 1975, p.229). Para Fernandes (1970, p.71), é ao caráter sagrado das cauinagens, mais do que ao estado de embriaguez, que se deve atribuir os efeitos das decisões. Dessas decisões não participavam crianças e mulheres.

2. **O pajé como líder de opinião.** Considerado relações públicas por Beltrão (1971, p.23), o pajé conseguia “congregar grandes audiências, intercambiando informações, modificando costumes e levando-as à ação” (BELTRÃO, 1980, p.12) por ser um líder carismático, cujas ideias religiosas “representam contrafações, adulterações, exacerbações ou interpretações personalíssimas de dogmas e tradições consagradas pelas crenças e denominações religiosas

estabelecidas e vigentes no universo da comunicação social” (BELTRÃO, 1980, p.114). O pajé era considerado como os “nossos tiradores de ladainhas” (BELTRÃO, 1971, p.23), andando de tribo em tribo. Ele compunha o grupo messiânico, distinguindo-se pela ação comunicacional. O pajé é portador de “conhecimento, fortemente intuitivo, das aspirações e desejos mais íntimos da massa que buscam excitar” (BELTRÃO, 1980, p.114) e é o elo entre o sobrenatural e a tribo, já que “o índio é, essencialmente, um supersticioso”, afirma Villas Boas (2000, p.39). A intimidade do pajé “com o mundo espiritual, torna-o merecedor do profundo respeito de todos” (VILLAS BOAS, 2000, p.40).

3. As festas tribais. Nas primeiras formações de sociedades, em épocas muito remotas, dançavam-se e pulavam-se com a intenção de auxiliar a lua-nova a crescer; corridas e jogos de bola pretendiam assegurar que os corpos celestes permanecessem nos seus cursos regulares. “As pantomimas rituais e as danças tribais, em todas as partes tinham intenção mágico-simbólica – seja para evocar fertilidade, ou para apaziguar os maus espíritos ou para dar sorte aos caçadores” (KATZENSTEIN, 1986, p.13). Segundo Cardim (1980, p.93), os índios brasileiros cantavam e dançavam ao som do maracá e da voz de bom cantor com suas trovas “porque não fazem uma coisa sem outra, e tem tão compasso e ordem, que às vezes cem homens bailam e cantam em carreira, enfiando uns atrás de outros, acabando a dança com uma pancada, como se estivessem todos no mesmo lugar que iniciou”. As festas indígenas, dependendo da cultura, variam de iniciação de novo guerreiro, chamado pelo cronista de “novo cavaleiro” (CARDIM, 1980, p.100-101) aos rituais de antropofagia, colheita e celebração dos mortos. Na festa do canibalismo, toda a tribo era reunida. “O prisioneiro era banhado e depilado, seu corpo pintado de preto, untado de mel e recoberto de plumas. Todos consumiam muito cauim, uma bebida fermentada à base de mandioca, milho e frutas como o ananás e o jenipapo”, atestam Hetzel e Negreiros (2007, p.94-95). “Antes de ser executado, o prisioneiro falava de sua bravura, lembrando os guerreiros daquela tribo que tinham sido mortos pelos seus e da vingança que viria pela sua morte” (HETZEL; NEGREIROS, 2007, p.95). “Além da vingança propriamente dita, o canibalismo ritual servia para selar alianças entre diferentes tribos, encerrar guerras e realizar tratados. Por isso o banquete recebia convidados de outras aldeias”, completam Hetzel e Negreiros (2007, p.95). As festas serviam como ações ativadoras das relações humanas, produzindo comunal grupal ou comunitária em torno de motivações socialmente relevantes. Nesse contexto se trata de

fluxo de comunicação interpessoal, conforme defende Marques de Melo (2008, p.79) por reunir “grupos de parentesco, vizinhança e trabalho”.

4. Os sinais de fumaça. Os sinais funcionavam como “código telegráfico entre aldeias” (BELTRÃO, 1971, p.25) e conforme registrou Couto de Magalhães em seus livros *Viagem ao Araguaia* (1934) e *O Selvagem* (1935), serviam ainda, para avisar índios de aldeias remotas acerca da presença de estranhos se deslocando pelo território indígena, o que poderia significar ameaça ou oportunidade de negócios. Os sinais eram outro meio usado, no final do dia, para comunicar à tribo que haveria a reunião ao redor do cacique naquele momento e que as decisões tomadas precisavam ser de conhecimento de todos. Quando os sinais de fumaça eram usados ao meio-dia em ponto, era porque o chefe da tribo, “se via com falta de comida ou com receio de algum ataque” (COUTO DE MAGALHÃES, 1935, p.59-60) e a urgência da mensagem se fazia pelos sinais.

5. Os tambores de aviso. O som das mensagens, em comunicação indireta, transmitia “advertências e notícias, sempre que uma necessidade urgente se apresentava” (BELTRÃO, 1971, p.23). Os sons funcionavam como código na formulação da informação. A informação é uma comunicação que pode ser ativada a qualquer momento, “desde que a outra consciência (ou aquela mesma que codificou a mensagem) venha resgatar, quer dizer, ler, ouvir, assistir... enfim, decodificar ou interpretar aqueles traços materiais de forma a reconstruir a mensagem” (MARTINO, 2008, p.17).

6. As inscrições rupestres ou lapidares - denominadas assim por Sampaio (1901), Pinto (1935), Costa (1942) e Beltrão (1971); ou Itacoatiaras por Cascudo (1972), Pereira Júnior (1943), Abelardo Duarte (1950) entre outros autores. Eram gravadas em superfícies rochosas. Katzenstein (1986, p.317) discorre: “Gravar em pedra, à mão livre, requer grande experiência, destreza excepcional e uma mente muito ágil”. Angione Costa (1942, p.403-404) aponta a utilidade dela: “O que o índio não consegue transmitir pela palavra, procura explicar pelo risco, pela garatuja, pelo sinal traçado na pedra, no barranco, no chão”. As inscrições rupestres transmitiam informações do cotidiano, manifestações místicas e “enigmas” não decifrados pelos colonizadores e seus descendentes. Pinto (1935, p.56) atribui às inscrições rupestres aviso “sobre perigos reais ou perigos imaginários” a exemplo das “figuras de duendes ou gnomos, como o jurupari, que são espíritos maus” (PINTO, 1935, p.56). Nesse sistema, se olharmos para além da função de informação no processo de comunicação, seremos capazes de determinar nas inscrições rupestres, funções como a orientação e o

entretenimento, típicos do período pós-colonial, caracterizado pela introdução dos meios de comunicação de massa.

2.1. Repórteres indígenas

Para manusear os sistemas de comunicação artesanais como as fogueiras das quais se fazem os sinais de fumaça, os tambores de aviso, através do qual emitem os sons coordenados, de forma a tornar-se mensagens e as inscrições rupestres talhadas ou pintadas em pedras e abrigos, era necessário a existência de “repórteres indígenas” no período da pré-colonização brasileira. Repórteres são aquelas pessoas “que cumprem a determinação de colher notícia ou informação, preparando-as para divulgação” (RABAÇA; BARBOSA, 2001, p.408) e “não raro enfrentam situações muito difíceis” (RAMOS, J., 1970, p.220), trabalhando para “relatar, contar e noticiar”, (FERREIRA, 1999, p.1746), o que se passa em seu espaço territorial ou fora dele. Essa é a responsabilidade que assume perante a sociedade na qual vive e se estabelece.

No período pré-colonial, os primeiros repórteres eram escolhidos pelo domínio de sua habilidade em manejar os instrumentos de comunicação disponíveis em seu habitat e cultura, utilizando os canais de comunicação disponíveis como os sinais de fumaça, as emissões de som pelos tambores de aviso e cunhando em pedras as inscrições rupestres com mensagens singelas e de fácil tradução para o grupo que eram conhecedores dos códigos empregados. Os primeiros “repórteres” tinham o papel de serem mensageiros enviados pelos caciques para tribos de relações amistosas ou usados como profissionais para produzir mensagens entre eles.

A informação que este “repórter” colhe é mais completa. que a de seus pares, e tem “aplicação imediata porque lhe dá forma, julga-a, pesa-a, não em função dos seus próprios interesses, mas da sociedade que se sente receptor e transmissor” (OLIVEIRA, G., 1984, p.146).

Para o repórter, “o fato tem sentido que é preciso captar, definir, situar, comparar com outros, classifica-los pela sua maior ou menor importância e, finalmente, exprimi-lo, divulgá-lo, comunicá-lo” (OLIVEIRA, G., 1984, p.146).

De acordo com Lage, o repórter “tem uma delegação ou representação tácita que o autoriza a ser os ouvidos e os olhos remotos do público, selecionar e lhe transmitir o que possa ser interessante” (2001, p.23). O conceito de repórter é melindroso e delicado até para profissionais com longa carreira como Audálio Dantas, que relata “que não é fácil uma

definição do que seja um repórter pronto e acabado” (1998, p.10).

Beltrão explica o papel de um comunicador que serve para o autor desta dissertação como perfil de repórter que é “aquele que fala, escreve, desenha, faz gestos e movimentos significativos; pessoa ou organismo idealizador, codificador e emissor da mensagem” (1977a, p.93). Com a exceção da habilidade de escrever, o indígena dominava as demais, de forma que o receptor “a pessoa ou organismo capaz de ver, ouvir, sentir o impacto, receba e decodifique a mensagem partida do outro e, por sua vez, transforme-se em emissor, mediante uma reação (resposta) aos estímulos (reatores) nela contidos” (BELTRÃO, 1977a, p.93-94), se entendesse mutuamente.

Marques de Melo (1970, p.55) sintetiza por etapas o processo de comunicação que compreende a atividade desenvolvida por pessoas ou entidades (comunicadores) no sentido de transmitir conteúdos (mensagens), utilizando instrumentos específicos (canais), destinados a outras pessoas, a outras entidades ou a coletividades (receptores).

A mensagem é codificada quando procura traduzir ideias, objetivos e intenções em um código - conjunto sistemático de símbolos, em signos idiomáticos ou não -, tendo em conta o conhecimento que possui de si mesmo, do outro e dos meios adequados para provocar a reação do destinatário-receptor.

Os repórteres haviam apelado a modos de fixar seus signos e a modos de transmiti-los a distância como os sinais de fumaça e os tambores de aviso dos indígenas pré-coloniais que usavam esses canais comunicacionais como “o elo necessário entre o transmissor da mensagem e o seu receptor” (KATZ; DORIA; LIMA, 1971, p.39). Os canais são instrumentos “naturais ou artificiais, mediante o qual se emitem e recebem as mensagens” (BELTRÃO, 1977a, p.106).

Os canais indígenas acima eram artificiais, “quando fabricados, inventados, produzidos, criados especialmente para se tornarem extensões e desenvolvimento dos elementos da natureza ou dos sentidos do homem” (BELTRÃO, 1977a, p.107). Pignatari (1965, p.12) contribui com o entendimento de que “os homens e grupos humanos (...) só absorvem a informação de que sentem necessidade e/ou lhes seja inteligível”, daí não saber interpretar outros signos de fora de seu contexto comunicacional.

Bordenave (2005, p.24) afirma que a história mostra que os homens encontraram a forma de associar um determinado som ou gesto a um certo objeto ou ação entre eles. Assim nasceu o signo, isto é, qualquer coisa que faz referência à outra coisa ou ideia, e a

significação, que consiste no uso social dos signos. “A atribuição de significados a determinados signos é precisamente a base da comunicação em geral e da linguagem em particular” (BORDENAVE, 2005, p.24).

Os primeiros “repórteres” eram subordinados aos pajés e caciques, que eram prerrogativas masculinas antes do período de colonização (HOLANDA, 1989, p.75; GOMES, D., 2006, p.61; MELATTI, 1970, p.105; LIMA FIGUEIREDO, 1939, p.96) – na mesma tribo e também vetores comunicacionais. Competem aos líderes de opinião comunicar “mensagens a um grupo primário, para influenciar atitudes e comportamento de seus seguidores” (RABAÇA; BARBOSA, 2001, p.427). Tanto os repórteres como os líderes de opinião dependiam do crédito que gozam como fonte comunicadora, por serem merecedores de respeito, acatamento, autoridade reconhecida além de proporcionar ao receptor os meios de atingir os objetivos.

É razoável supor que os “repórteres indígenas” agissem sob a orientação do cacique, já que este é o responsável “por receber e enviar mensageiros para outras aldeias” (MELATTI, 1970, p.106), bem como “zelar pela conservação das tradições da tribo e indicar as atividades que devem ser desenvolvidas a cada dia” (MELATTI, 1970, p.106), entre outras atribuições. Tanto os líderes como os repórteres estão intimamente ligados à credibilidade que desfrutam no seu ambiente indígena e à habilidade de serem agentes comunicadores e decodificadores de mensagens no nível terreno (repórter, pajé e cacique) e no sobrenatural (pajé).

Outra técnica artesanal de comunicação dos indígenas era produzido pelos “repórteres” indígenas: a inscrição rupestre, signo visual desenhado nas paredes de rochas, no interior de cavernas ou na face de cachoeiras, com conteúdo comunicacional mais duradouro que transcende gerações. As inscrições rupestres são um rastro visual e físico deixado por uma “consciência sobre um suporte material de modo que outra consciência pode resgatar, recuperar, então simular, o estado em que se encontra a primeira consciência” (MARTINO, 2008, p.17), provocando o entendimento e, por consequência, estabelecendo a comunicação.

O conjunto de suportes de comunicação artesanais, somados a oralidade é, assim, aquilo que cria e mantém a comunidade com seu folclore e cultura, ou seja, “o agrupamento humano de interesse coletivo, cujas normas são por todos os membros acatadas, tornando-se a conduta geral e de cada um em particular, um patrimônio comum” (BELTRÃO, 1977a, p.56-57). Usando esses canais comunicacionais, manipulados pelos “repórteres” indígenas os nativos ficavam informados das últimas notícias e/ou dos acontecimentos mais importantes

ocorridos naquele perímetro de irradiação das mensagens com signos organizados.

Através dos seus repórteres, que frequentavam tribos de relações amistosas, tomando conhecimento de outros acontecimentos, eles funcionavam como mensageiros e correia de transmissão de assuntos internos. Com mensagens, codificada em signos (não verbais), como os sinais de fumaça e os sons dos tambores de aviso concebidos essencialmente como instrumento de comunicação, os indígenas sabiam o que transmitiam em seu raio de alcance. Martinet observa que a linguagem difere de uma comunidade para outra “de tal maneira que somente funciona entre os agentes de um grupo determinado” (1977, p.39).

Para Martino, outro teórico, “a informação é uma comunicação que pode ser ativada a qualquer momento, desde que a outra consciência (ou aquela mesma que codificou a mensagem) venha resgatar, quer dizer, ler, ouvir, assistir” (2008, p.17). Havia, sim, um “ler” nas mensagens compostas nas inscrições rupestres por terem sido feitas pelo mesmo grupo cultural ou antecessores que entendiam o conteúdo simbólico no contexto em que foram produzidas, como havia no “ouvir”, no som dos tambores de aviso e no “ver” dos sinais de fumaça codificados.

Katzenstein afirma que basicamente os símbolos são fórmulas sucintas, compactas, representando, significando e garantindo a presença de um contexto mais amplo. Os objetos simbólicos – pinturas, sinais, palavras, gestos – “são codificações que representam conceitos mentais complexos. Estes e os símbolos complementam-se mutuamente, um só é compreensível associado ao outro” (KATZENSTEIN, 1986, p.9).

Martinet aponta que “em última análise, é a comunicação, isto é, a compreensão mútua, que é necessário reter como sendo a função central desse instrumento que é a linguagem” (1977, p.40), no que concorda Marques de Melo: “A linguagem é o código mais importante para a comunicação humana. Por isso, o seu estudo apresenta importância vital para a transmissão de informações” (1970, p.63). Marques de Melo ensina que o principal instrumento da informação individual ou grupal é a linguagem – falada, escrita ou de outros signos convencionais – que, “aliás, constitui elemento imprescindível para qualquer tipo de informação. Sem informação não há comunicação; e sem linguagem, não há informação” (1970, p.62-63).

Santaella afirma que há uma diferença, portanto, que não pode ser esquecida entre língua e linguagem. “Enquanto a língua refere-se exclusivamente à linguagem verbal, ‘linguagem’ refere-se a qualquer tipo possível de produção de sentido, por mais ambíguo,

vago e indefinido que seja esse sentido” (SANTAELLA, 1996, p.313). Chalhub concorda e menciona que a pintura é um código, linguagem que desvenda liberdade infinita de combinatórias. Os sistemas de sinais implicam linguagem, implicam saber a natureza dos signos que a compõem – o que significa possuir repertório para operar o código e produzir informações originais. “Ou, o contrário – quando o emissor usuário desconhece o material à disposição, produz mensagens de baixo teor informativo” (CHALHUB, 1997, p.49).

Em outras palavras, a linguagem é o instrumento que assevera efetivamente a sobrevivência e a continuidade de uma cultura no tempo, promovendo inclusive a transformação dos seus símbolos em face aos novos fenômenos criados pelo desenvolvimento. Beltrão afirma que “os grupos acham-se vinculados a uma ordem semelhante de ideias e a um propósito comum: adquirir sabedoria e experiência para sobreviver e aperfeiçoar a espécie e a sociedade” (1980, p.3) e provoca:

Sabedoria e experiência, sobrevivência e aperfeiçoamento que só se conseguem mediante a comunicação, entendida como processo mímico, oral, gráfico, tátil e plástico, pelo qual os seres humanos intercambiam ideias, informações e sentimentos, através de signos simbólicos (BELTRÃO, 1980, p.3).

França (2008, p.41) sustenta que “é obvio que os homens sempre se comunicaram, que os primeiros agrupamentos humanos, aquilo que podemos intuir como o embrião da vida social apenas se constituiu sobre a base das trocas simbólicas, da expressividade dos homens”. Ele entende que a comunicação – processo social básico de produção e partilhamento do sentido através da materialização de formas simbólicas - existiu “sempre na história dos homens, e não foi inventada pela imprensa, pela TV ou pela internet” (FRANÇA, 2008, p.41).

Hohlfeldt complementa que partindo do pressuposto de que comunicação é a troca de mensagens, “pode-se dizer que o processo comunicacional é, antes de tudo, uma práxis objetiva”. Para ele, trata-se de uma habilidade que se aprende, uma habilidade exclusivamente humana. Ela ocorre por meio da linguagem, que é também uma capacidade pertencente apenas ao ser humano. “Como o ser humano é, além do mais, eminentemente social, isto é, ele é incapaz de viver isolado e solitário, decorre daí o fato de ser o fenômeno da comunicação também um fenômeno social” (HOHLFELDT, 2008 p.61).

O cientista político e professor da Universidade de Michigan Harold Lasswell, um dos fundadores da Escola Funcionalista, afirma que “podemos ter uma visão mais ampla das

sociedades humanas, quando notamos até que grau a comunicação é uma característica da vida em qualquer nível” (1971, p.106). Para os indígenas, a comunicação garantia a manutenção da cultura, dos valores, das tradições e da própria espécie no território brasileiro pré-colonial.

Alcida Ramos preleciona que as sociedades indígenas mantêm uma realidade socialmente construída, elaborada e intensamente vivida e que tem na comunicação um de mais fortes pilares. É o que acontece nos encontros regulares nas tribos, o que mais chama atenção do referido estudioso.

Um dos temas das conversas mais recorrentes entre pessoas da mesma aldeia ou de aldeias diversas é o estado geral e particular do território; trocam-se notícias e anedotas sobre caçadas, abundância ou escassez deste ou daquele produto, o processo no amadurecimento deste ou daquele fruto, as idas e vindas destes ou daqueles moradores desta ou daquela aldeia, os sustos e recompensas que a mata pode trazer, os aspectos extranaturais ou sobrenaturais da floresta ou dos rios ou das montanhas, como, por exemplo, o encontro ocasional com os espíritos na mata, e muitos outros assuntos (RAMOS, A., 1988, p.19).

O sistema de comunicação indígena não ocupava muito espaço físico nas tribos e nem era volumoso o número de informações e mensagens que lhe chegavam ao conhecimento por meio dos suportes como os sinais de fumaça, tambores de aviso ou inscrições rupestres no período anterior a ocupação do Brasil pelos europeus.

2.2 Comunicações nas mensagens de negócios

É certo que os nativos mantinham comunicações e negócios com tribos mais distantes, conforme conceitua Fausto (2005, p.24), para quem “desde um tempo remoto, recuando talvez ao século VI milênio a.C., havia uma interação importante entre a costa do Pacífico, os Andes e a floresta tropical brasileira”. O antropólogo relata que “essa interação se fez também no sentido oeste-leste, como difusão de ideias e técnicas dos Andes para a floresta” (FAUSTO, 2005, p.24), gerando relacionamentos, modificando culturas e estabelecendo negócios entre as tribos.

Apesar das evidências dos cronistas europeus, Fausto (2005, p.80) nega a existência de trocas entre os tupinambás, “como ocorria na Amazônica setentrional” e expressa que apesar da riqueza de informações históricas, “há algumas referências sobre o escambo silencioso

com povos do sertão, envolvendo as famosas pedras verdes (para confecção de adorno facial) e penas (para confecção de adornos)”, o que tornaria os produtos do comércio limitados. Fernandes (1970, p.114) afirma que a documentação disponível não permite verificar se, entre os tupinambás e seus inimigos, as relações hostis constituíam o prelúdio do intercâmbio comercial, como acontecia, com os Nhambiquara.

Os Nhambiquara mantinham negócios com tribos inimigas. “Eles se temem e ao mesmo tempo sentem-se necessários reciprocamente”, ateste Lévi-Strauss (1942, p.139). “E com efeito, por ocasião de um encontro que eles poderão obter artigos desejáveis, que só um dentre eles possui ou é capaz de produzir ou fabricar” (LÉVI-STRAUSS, 1942, p.139). Entre os artigos de troca estão as mulheres que somente as expedições vitoriosas permitem arrebatam, as sementes de cereais e legumes, como feijão, e objetos de cerâmica.

Trocam-se algodão descascado e novelos de fio; blocos de cera ou de resina; massas de tinta de urucu; contas, brincos, braceletes e colares; tabaco e sementes; penas e lascas de bambu destinados à confecção de flechas; meadas de fibras de palmeiras; espinhos de ouriço; potes inteiros e cacos de cerâmica; cabaças (LÉVI-STRAUSS, 1942, p.141-142).

Fernandes (1970, p.43) e Léry (1980, p.81) expõem duas complicações no negócio entre tribos de tronco tupi, antes da colonização europeia, “as trocas ocasionais transformavam-se em combates singulares, ou davam origem a verdadeiras ciladas, por meio das quais os Tupinambás matavam ou aprisionavam muitos adversários” (FERNANDES, 1970, p.43). Léry expõe sua visão:

Quando seus vizinhos os procuram e eles concordam em atendê-los, assim se procedem [...] mostra-lhe de longe o que tem a mostrar-lhe [...] e pergunta-lhe por sinais se quer efetuar a troca. Em concordando, o convidado exhibe por sua vez plumas, pedras verdes que coloca nos lábios ou outros produtos de seu território. Combinam então o lugar da troca, a 300 ou 400 pés de distância; aí o ofertante deposita o objeto da permuta em cima de uma pedra ou pedaço de pau e afasta-se. O outro vai buscar o objeto e deixa no mesmo lugar a coisa que mostrara, arredando-se igualmente a fim de que o [margaiá] ou quem quer que seja venha procurá-la. Enquanto isso se passa, são mantidos os compromissos assumidos. Feita porém a troca, rompe-se a trégua e apenas ultrapassados os limites do lugar fixado para a permuta, procura cada qual alcançar o outro a fim de arrebatá-lo a mercadoria (1980, p.81).

Para Fernandes, a acumulação de utilidades e a troca desempenhavam naquela economia tribal (dos tupinambás) “um papel muito limitado, alcançando acanhadíssimo

desenvolvimento” (1989, p.97-98). “Por isso, a satisfação das necessidades materiais, incluindo-se entre elas tanto a alimentação quanto a proteção dos organismos, dependesse direta e estreitamente, no sentido mais literal possível, dos recursos da natureza”, explica o mesmo autor (1970, p.54).

Lévi-Strauss (1942, p.141-143) registra o comércio entre “numerosas populações da América pré-colombiana”, antes da colonização europeia que envolvia os índios brasileiros e nativos de outras partes. Hemming atribui ao escambo, as festas e competições esportivas amistosas entre as tribos, uma forma de acalmar “a tensão e a violência ocasional sempre presentes entre tribos diferentes que viviam muito próximas” (1997, p.111).

Prous observa que no Alto Xingu tribos diferentes revezavam-se na produção de artefatos para negociarem entre si. Uma tribo faz os arcos para as demais; outra, os colares de concha; uma terceira, a cerâmica; e uma quarta fabricava as lâminas de pedra, de forma que entre eles se permutavam os objetos. “Dessa forma, Aruaque, Carib e Tupi possuem os mesmos objetos e as mulheres usam os mesmos *uluri* (colares)”, argumenta Prous (2006, p.127).

Baseado nos primeiros cronistas, Yves de Euvreux e Jean de Léry, Lévi-Strauss (1942, p.132) menciona que os índios da costa traziam introduzidas nos lábios, nas bochechas e nas orelhas, as pedras verdes – considerados bens preciosos - “cuja proveniência só podia ser estrangeira”.

Lévi-Strauss relata viagem de Von den Steinen ao Xingu, na região amazônica brasileira, onde encontrou entre as tribos trocas comerciais diversas.

A homogeneidade é apenas aparente e explica-se antes como o resultado de comércio entre os grupos. Este fenômeno é particularmente manifesto no que diz respeito à cerâmica, a qual, na época de Von den Steinen tinha sido fornecida aos Bakairi e aos Nahuqua pelos Kustenau e pelos Mehinaku e aos Trumai assim como às tribos de língua Tupi pelos Waura. Este sistema de trocas subsiste permanentemente pelo menos nos seus traços essenciais. Em 1887, os Bakairi eram especializados na produção do urucu e do algodão, e na confecção de redes de dormir, de contas retangulares e de outras espécies de contas de cascas de nozes (LÉVI-STRAUSS, 1942, p.134).

Costa amplia o conceito de comércio indígena com a entrada dos colonizadores como participantes. Quando se encontrou entre os Parecis, em sua viagem de 1888, nos vastos campos do Mato Grosso, Von den Steinen observou que entre “eles se faziam um inteligente

comércio com os brancos vizinhos e com outras tribos, trocando ou vendendo a sua moda entre outros produtos: fumo em rolo, peneiras, redes, penas, mandioca, algodão, cará, batatas e ipeca” (COSTA, 1934, p.212). “Todo esse ativo comércio era praticado especialmente com São Luiz de Cáceres e Diamantino”, afirma Costa (1934, p.212).

3 O itinerário de Beltrão e a folkcomunicação

O olindense Luiz Beltrão de Andrade Lima (1918-1986) realizou estudos humanísticos no Seminário de Olinda e no Ginásio Pernambucano, em Recife, posteriormente se graduando em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito da antiga Universidade do Recife, hoje Universidade Federal do Pernambuco, numa época em que existiam somente os cursos de Medicina, Direito e Engenharia. “Fora isso, não havia mais nada” (BELTRÃO, 2004, p.104).

No Seminário de Olinda estudava para se tornar padre católico, sonho que desistiu ao descobrir o jornalismo por meio de indicações de leituras do diretor da instituição religiosa “que logo percebeu seu potencial e o apoiou para encontrar no jornalismo sua forma de conhecer povos, culturas e alimentar sua vivacidade” (SCHMIDT, 2008, p.151). No seminário escreveu em seu caderno um romance chamado *O Aimoré*. “Era a réplica de *O Guarani*, de José de Alencar” (BELTRÃO, 2004, p.104), primeira incursão ao mundo indígena. As outras relações com este universo vieram com o segundo capítulo do livro *Comunicação e Folclore* (1971) e *Índio, um mito brasileiro* (1977b), este último livro decorrente da experiência no cargo de relações públicas da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em Brasília, que exerceu nos anos de 1973-1975.

Beltrão dedicou parte de sua vida profissional ao jornalismo, “atividade que iniciou em 1936, na reportagem do *Diário de Pernambuco*” (MARQUES DE MELO, 2004, p.22), ocupando os cargos de revisor, arquivista de clichês, tradutor de telegrama e repórter. Como jornalista, atuou em vários órgãos da imprensa pernambucana (entre eles, o *Diário da Manhã*, onde permaneceu por 17 anos, chegando a ser o redator-chefe), nacional (correspondentes de jornais) e internacional (correspondente da France Press e Asa Press), tornou-se líder sindical da categoria, com a participação ativa na criação do Sindicato dos Jornalistas Profissionais de Pernambuco (do qual foi presidente mais de uma vez) e alcançou projeção nacional. Beltrão “exerceu a profissão de jornalista durante quase 30 anos” (SCHMIDT, 2008, p.151).

Ele participou de congressos jornalísticos no país e no exterior, escreveu “ensaios e monografias em que refletiu criticamente sua profissão e seu impacto na sociedade” (MARQUES DE MELO, 2004, p.22). Essas reflexões geraram o livro *Iniciação a Filosofia do Jornalismo*, com o qual venceu o Prêmio Orlando Dantas, em 1959, em concurso promovido pelo *Diário de Notícias*, do Rio de Janeiro, e deu uma nova guinada em sua carreira, com o lançamento nacional da publicação pela Editora Agir, do Rio de Janeiro.

A esta altura, Beltrão preocupado com a formação do jornalista na academia, já lecionava técnicas de comunicação nos então cursos de Jornalismo do Instituto Nossa Senhora de Lourdes, em João Pessoa; na Fundação José Augusto, de Natal e na Universidade Católica de Pernambuco, como titular-fundador. Posteriormente dirigiria a Faculdade de Comunicação, da Universidade de Brasília, durante curto período do regime militar (1965-1969), lecionaria no Centro de Estudos Universitários de Brasília (CEUB) e na União Pioneira de Integração Social (UPIS).

O lançamento do livro *Iniciação a Filosofia do Jornalismo* representou uma virada na carreira de Beltrão. “A atividade profissional colocou-se em segundo plano, na medida em que avançava seu engajamento acadêmico” recorda-se o discípulo Marques de Melo (2004, p.22). Destarte, Beltrão tornou-se “o pioneiro dos estudos científicos sobre comunicação no Brasil” (MARQUES DE MELO, 2004, p.24), escrevendo livros e criando a tese sobre folkcomunicação, por ele defendida, “dentro dos estudos do pensamento comunicacional latino-americano, como a primeira teoria brasileira das Ciências da Comunicação e da Informação” (MACIEL, 2007, p.11).

Antes da produção da tese, Beltrão ministrou aulas e sofreu nítida influência do mais importante centro de estudos e pesquisas em comunicação nos anos 60 que foi o CIESPAL (Centro Internacional de Estudos Superiores de Comunicação para a América Latina), com sede em Quito, no Equador. “Por alguns anos, a entidade foi o principal centro de formação profissional na área de comunicação na região e era mantido pela UNESCO” (TRIGUEIRO, 2001, p.47). No CIESPAL, em 1963, ministrou um curso para profissionais e pós-graduandos que resultou no clássico livro, editado em espanhol, sobre métodos de ensino do jornalismo. Segundo Schmidt (2008, p.152), com a publicação da tese sobre folkcomunicação, o “estudioso faz um percurso acadêmico amplo, produzindo artigos, livros, ministrando cursos e palestras, formando seguidores e discípulos”.

O desenvolvimento da tese beltraniana “consumiu sete anos de trabalho”, segundo o

autor (BELTRÃO, 1980, p.23), e teve seu pontapé na análise comunicacional que se estabelecia sobre as peças de gesso e madeira ou retrato, representando parte do corpo humano de alguém que alcançava uma graça celestial, possuindo nítida intenção informativa na medida em que eram depositadas em igrejas católicas. Esse acerto de contas servia para veicular o potencial dos santos milagreiros, principalmente no Nordeste brasileiro, nos quais os romeiros haviam feito as promessas de cura ou libertação de álcool, drogas e espíritos. Os excluídos da sorte pagam suas promessas, depositando essas peças chamadas de ex-votos. Tais objetos funcionam como notícias toscas, entronizando no imaginário popular uma nova legião de “santos”.

Esse entendimento de que havia cultura, folclore e comunicação, atuando juntas para a ação do romeiro, gerou o artigo “Os ex-votos como veículo jornalístico”, publicado por Beltrão no primeiro número da revista denominada de *Comunicações e Problemas*, em 1965. A publicação do tema era uma forma de cobrir uma área negligenciada pelos comunicólogos, “mas que já vinha sendo competentemente estudada pelos antropólogos, sociólogos e folcloristas” (MARQUES DE MELO, 2004, p.15).

Assim, quando a mencionada revista *Comunicações e Problemas* surgiu, foi considerada a primeira publicação científica brasileira dedicada a temas comunicacionais, impressa em Recife, com o objetivo de divulgar o Instituto de Ciências da Informação, também criado por Beltrão. A revista veio a ser uma ligação entre a academia e a comunidade, publicando matérias jornalísticas e escritos com caráter acadêmico nos moldes de “sua congênere norte-americana *Journalism Quartely*” (MARQUES DE MELO, 2004, p.23).

O ICINFORM que Beltrão criou e dirigiu como entidade inicialmente associada à Universidade Católica de Pernambuco e depois à Universidade de Brasília, em 1963, publica a revista que lançou a plataforma de uma nova disciplina no âmbito das ciências da comunicação e da informação, a Folkcomunicação, em 1965. Lançada a semente da folkcomunicação naquele artigo seminal, Beltrão evolui na pesquisa e na coleta de informações e documentos, principalmente no Nordeste brasileiro, culminando com a tese “Folkcomunicação: um estudo dos agentes e meios populares de informação de fatos e expressão de ideias”. A defesa da tese aconteceu dois anos depois da publicação do artigo.

De nítida influência funcionalista, a teoria beltraniana sustenta que as manifestações da cultura popular “se tornam, simultaneamente, formas e meios de comunicação, que nem

sempre dependem ou pressupõem a inserção nos circuitos integrados das indústrias de produção cultural e de mídia da contemporaneidade” (GADINI; WOITOWICZ, 2007, p.16). Na teoria são estudados os esforços que fazem os chamados públicos marginalizados rurais e urbanos, minorias alienadas do processo de desenvolvimento econômico, social e cultural do Brasil, para se manterem informados dos assuntos que lhe interessam e que mexem e transformam sua vida cotidianamente.

Os principais usuários do sistema folkcomunicacional são os grupos rurais e urbanos, econômicos e geograficamente marginalizados que habitam áreas isoladas, ou em favelas e bairros periféricos. Os primeiros, carentes de energia elétrica, transportes eficientes e meios de comunicação modernos, estão em desvantagem em relação ao desenvolvimento dos centros econômicos do país, constituindo-se em indivíduos analfabetos ou semianalfabetos, de baixa renda per-capta e “cuja cultura está fundamentada em crenças e hábitos arraigados e tradicionais” (BELTRÃO, 1977a, p.124), e os moradores de regiões urbanas periféricas que começam a trabalhar logo cedo e mal frequentam a escola primária, “são subnutridos e desconhecem comodidades e facilidades que gozam as demais parcelas da comunidade urbana”, relata Beltrão (1977a, p.127).

Por isso, esses grupos coexistem tendo o intercâmbio de informações e a expressão de opiniões, ideias e atitudes, através de agentes e meios ligados direta ou indiretamente ao folclore. Alguns desses líderes de opinião frequentam os ambientes de trabalho, lazer ou familiar do referido público. Para Beltrão, os públicos marginalizados estão na sociedade industrial e se utilizavam, preferencialmente, de canais interpessoais diretos: as conversas, os relatos e desafios em verso, os pregões e as pregações, a canção popular, os autos e representações dramáticas e folclóricas, as cerimônias e festas do calendário religioso. No entanto, alguns canais indiretos são empregados, destacando-se “as inscrições, gravuras e pinturas, os folhetos de cordel, os almanaques e folhinhas, produtos artesanais como bonecos de barro, ex-votos, bentos e medalhas, fitas, velas e estandartes”, enumera o autor (1977a, p.124-125).

Fazem parte do arsenal folkcomunicacional de informação dos mencionados líderes a composição e impressão de folhetos, volantes, pequenos jornais e revistas cuja tipologia é artesanal, além de serviços de alto-falante. Tendo em vista que o universo vocabular desses grupos marginalizados é reduzido e particularíssimo, os mesmos dificilmente codificam mensagem, caso recebidas através do rádio (embora se haja vulgarizado os transistores), do

cinema e, mais raramente, da televisão, “quando a linguagem desses meios foge à linearidade ou alcança certo grau de preciosismo simbólico” (BELTRÃO, 1977a, p.125).

Essas peculiaridades já eram de conhecimento de outros funcionalistas, tais como os comunicólogos Lazarsfeld, Merton e Katz, que introduziram a figura de líderes de opinião em seus estudos e deram suporte teórico à construção da teoria beltraniana. Em seus primeiros estudos, Beltrão identificou o líder de opinião, capaz de influenciar a massa e fazê-la mudar de ideia ou posição, catalogando-os inicialmente como o cantador, o poeta de cordel ou o ceramista, que vivem em situação social idêntica a de seus liderados, que são considerados a audiência folk. Beltrão também ampliou o conceito norte-americano de fluxo de comunicação apenas em dois estágios (*two-step flow of communication*), para um fluxo em múltiplos estágios, com o advento da comunicação digital, “compreendendo meios, líderes com seu grupo mais íntimo, líderes com outros líderes e, afinal, com a grande audiência de folk” (BELTRÃO, 2004, p.79).

Esses líderes ocupam uma posição de competência em determinada área de ação, são extrovertidos, não se isolam e são muito relacionados e apreciados no meio em que vivem. Frequentam outros lugares e têm acesso a outros tipos de informação diferentes de seu público. O líder de opinião tem mais acesso aos meios de comunicação de massa e tem habilidades especiais em decodificar a mensagem captada através deles, de forma a recodificá-la aos padrões de consumo por sua audiência compreendida.

A folkcomunicação

é o estudo da comunicação através do púlpito, tão importante no Brasil colonial, e, ainda hoje, nas pequenas cidades do interior, onde o padre e o pastor, como “líderes de opinião” possuem toda uma influência na estrutura da comunidade. É também o estudo dos cantadores, jograis e trovadores do século XX, que percorrem o interior brasileiro, numa vida nômade, tão semelhante aos menestréis da Europa medieval. É o estudo dos caixeiros-viajantes e dos motoristas de caminhão, agentes de mudança social, que mantêm as cidades do interior informadas da grande vida que ocorre lá fora. É o estudo dos centros populares de informação (entendida por Beltrão como a feira, a cozinha das casas-grandes, o pátio da igreja, a farmácia, a barbearia, o bar, os portos fluviais, os postos de gasolina) onde as novidades são recebidas e interpretadas, provocando a cristalização de opiniões capazes de levar a massa, aparentemente dissociada e apática, a uma ação uniforme e eficaz (MARQUES DE MELO, 1972, p.74-75).

Marques de Melo (2004, p.16) destaca que Luiz Beltrão, na gênese da

folkcomunicação, descobrira que os processos modernos de comunicação no espaço brasileiro aconteciam ao mesmo tempo em que “os fenômenos de comunicação pré-moderna” como lembrança dos costumes trazidos ao Brasil pelos colonizadores europeus.

3.1 Folkcomunicação: Origens e postulados

A tese de Beltrão foi dedicada a elucidar as estratégias e os mecanismos adotados pelos agentes folkcomunicacionais no sentido de tornar inteligíveis fatos (informações), ideias (opiniões) e divertimento (entretenimento) aos vastos contingentes populacionais brasileiros que não eram alcançados diretamente pelas mensagens da imprensa, veiculadas em rádio, jornal, televisão ou cinema.

A teoria de Beltrão situava-se “na fronteira entre o folclore (resgate e interpretação da cultura popular) e a comunicação de massa (difusão industrial de símbolos por meios mecânicos ou eletrônicos destinados às audiências amplas, anônimas e heterogêneas)”, define Marques de Melo (2004, p.11). Beltrão “analisando as relações entre comunicação e folclore, identificou a posição daqueles meios tradicionais de manifestações de opiniões e de transmissão de informações populares” (MARQUES DE MELO, 1972, p.74) e formulou a teoria da folkcomunicação ambientado numa época, final da década de 60, em que vastos contingentes populacionais não tinham acesso aos veículos de comunicação de massa.

Beltrão identificou em três os grupos de audiência da folkcomunicação, todos distintos, considerando o contexto e período histórico que investigava:

Os grupos rurais marginalizados, sobretudo devido ao seu isolamento geográfico, sua penúria econômica e baixo nível intelectual. Os grupos urbanos marginalizados, composto de indivíduos situados nos escalões inferiores da sociedade, constituindo as classes subalternas, desassistidas, subinformadas e com mínimas condições de acesso (BELTRÃO, 1980, p.40).

Esses “bolsões” culturalmente marginalizados, situados nas periferias metropolitanas e nas zonas rurais no interior do amplo território brasileiro, criaram um sistema de comunicação alternativo, com veículos artesanais e canais rústicos, que ao mesmo tempo em que ignorava, alimentava-se do sistema hegemônico dominado pelos meios de comunicação de massa. Inicialmente a teoria estava ancorada no folclore por compreender Beltrão que as formas interpessoais ou grupais de manifestação cultural protagonizadas pelas classes populares e a

Folkcomunicação se complementavam, pois esta última tinha por característica a utilização de mecanismos artesanais de difusão simbólica para expressar em linguagem popular mensagens previamente veiculadas pela indústria cultural.

Em termos gerais, a Folkcomunicação é a interação entre o folclore e a comunicação, ou, como destaca o professor José Marques de Melo, um dos maiores estimuladores dessa área no Brasil, como sendo “a perspectiva teórica do resgate e a interpretação comunicacional da cultura popular” (2004, p.11). Esta era a compreensão original de Beltrão, que a entendia como processo de intermediação entre a cultura das elites (erudita e massiva) e a cultura das classes trabalhadoras (rurais e urbanas). Em termos mais simples, podemos afirmar que o campo de estudos, contemplado pelo autor, “foi o dos meios informais de comunicação, principalmente característicos das comunidades rurais, ainda não integradas naquele “vilarejo universal” de que nos fala Marshall Mac Luhan” (MARQUES DE MELO, 1972, p.74).

Com a tese que desenvolveu, chamando-a de “Folkcomunicação: um estudo dos agentes e meios populares de informação de fatos e expressão de ideias”, Beltrão tornou-se o primeiro doutor em Ciências da Comunicação do Brasil. A banca examinadora foi composta pelo sociólogo brasileiro Roberto Lyra Filho, o midiólogo norte-americano Hod Horton e o diretor do Seminário de Sociologia da Informação da Faculdade de Ciências Política da Universidade de Madrid, o espanhol Juan Beneyto.

O relatório da banca examinadora constata que o autor sistematizou farta documentação durante “muitos anos de esforço diligente (...), produzindo uma síntese adequada para ser avaliada de modo científico e rigoroso, culminando com a tese do maior interesse sócio-político” (MARQUES DE MELO, 2008, p.130). Argumenta a banca que “o doutorando esgota as possibilidades oferecidas pela documentação acumulada: não apenas o meio oral e escrito, mas também o agente; entram aí os cantadores, os caixeiros-viajantes, os caminhoneiros, etc., ao lado de folhetos, almanaques, literatura de cordel e livros de sorte; sem deixar de considerar os lugares a partir dos quais se difundem as opiniões, as festas populares, donde procedem a crítica e a sátira, assim como as representações plásticas do artesanato”. Segundo a banca, “o estudo em julgamento demonstra valor científico suficiente para obter o grau máximo” (MARQUES DE MELO, 2008, p.130).

A Folkcomunicação integraria inicialmente como disciplina das “ciências da informação individual ou grupal” (MARQUES DE MELO, 1970, p.57), em consequência da reforma curricular dos cursos de comunicação, ensejada pela Resolução 11/1969 do Conselho

Federal de Educação. Como disciplina, “a Folkcomunicação é instituída em várias universidades brasileiras, entre elas, a Universidade Católica de Pernambuco, a Universidade Federal da Paraíba e a Universidade Federal de Juiz de Fora” (MARQUES DE MELO, 2008, p.133-134).

A tese saiu em livro *Comunicação e Folclore*, em 1971, sem o capítulo introdutório - descartado – os fundamentos teóricos, que em tempos de “obscurantismo cultural, mantidos pela legislação extra constitucional decretada pelo AI-5 (ato institucional), desprezou o amparo nas teses da “dinâmica do folclore”, defendida pelo folclorista de esquerda, Edson Carneiro” (MARQUES DE MELO, 2001, p.12). Em parte, isso se explica por razões mercadológicas (poupar o leitor comum dos prolegômenos típicos das teses universitárias). “Mas a explicação verdadeira está no parecer feito pelo consultor editorial, professor Lourenço Filho, fascinado pela originalidade do autor, mas perplexo ante a sua ousadia teórica” (MARQUES DE MELO, 2001, p.12).

Ao publicar o segundo livro sobre a temática, *Folkcomunicação, a comunicação dos marginalizados* (São Paulo, 1980), Beltrão atualiza a teoria e a torna mais rica e estruturada. Ele realiza pesquisas empíricas “em outras regiões brasileiras, especialmente em Brasília (síntese cultural do país), e faz confrontos com pesquisas semelhantes desenvolvidas em outros países” (MARQUES DE MELO, 2008, p.22-23).

Essa revisão crítica minimizou o “reducionismo jornalístico e a focalização nordestina, contidos na proposição inicial” (MARQUES DE MELO, 2008, p.146), ampliando o universo espacial (para incluir várias partes do território nacional) o espectro cognitivo (para abranger as expressões lúdicas, educativas, mercadológicas e utilitárias). “O estudo da comunicação popular tradicional ganhou mais consistência e a disciplina ampliou seu corpo de pesquisadores”, afirma Marques de Melo (2008, p.146).

A teoria completa – com o capítulo teórico - só seria de domínio público, em 2001, com a publicação do livro *Folkcomunicação, um estudo dos agentes e dos meios de informação de fatos e expressão de ideias*, por iniciativa do coordenador do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social, Antonio Hohlfeldt, através da Editora PUCRS. Naquela obra, foram acrescentados “estudos introdutórios de autoria de José Marques de Melo, Juremir Machado e Antônio Hohlfeldt” (MARQUES DE MELO, 2008, p.180).

A teoria ganhou corpo e espaço acadêmico sendo disputada por correntes de pensamentos ou “escolas”, que a tem com uma visão mais funcionalista do processo,

enquanto seus críticos enveredam por uma visão mais ligada a teoria crítica e/ou principalmente aos estudos culturais. Na folkcomunicação, a elaboração teórica e a apresentação de seus resultados seguem o modelo das ciências humanas, trazendo dados quantitativos e qualitativos acrescidos de interpretação. “É nessa construção teórica que o homem aparece como sujeito concreto – classe social, relações de poder e faz a relação teoria/prática para a compreensão da práxis humana” (SCHMIDT, 2007, p. 33-34).

Os discípulos e seguidores de Luiz Beltrão, nos últimos quarenta anos, ampliaram o raio de observação dos fenômenos folkcomunicacionais, não se limitando a analisar os processos da recodificação popular de mensagens da cultura massiva, mas também rastreando os processos inversos, de natureza folkmediática. Em outras palavras, pesquisando a apropriação de bens da cultura popular pela indústria cultural.

“A Folkmídia é, de maneira geral, a forma pela qual a mídia representa e apresenta a cultura popular. Devemos lembrar que a mídia tem interesses econômicos na apresentação de seus produtos”, relata Oliveira (2012, p.104). Há, também, outro campo das pesquisas da folkcomunicação, que é o Folkmarketing, iniciado a partir da tese de doutorado de Severino de Lucena Filho (2007). O folkmarketing consiste no “conjunto de ações que comportam objetivos bem definidos, além da elaboração de estratégias adequadas à situação local, porém sintonizada com as transformações da sociedade industrial” (LUCENA FILHO, 2007, p.85).

Hohlfeldt aponta o hibridismo como grande contribuição da teoria de Beltrão, que mescla “elementos do funcionalismo norte-americano com uma perspectiva de cultura popular latino-americana, especialmente brasileira, sem qualquer traço ou ranço de subalternidade, que se constitui na folkcomunicação” (2007, p.79).

3.2 Pressupostos funcionalistas

O pressuposto básico do funcionalismo é o de que as atividades parciais contribuem para a atividade global do sistema ao qual pertencem. O funcionalismo assenta na definição das sociedades como totalidades formadas pela conjugação de sistemas particulares (político, econômico, familiar, etc.). Esta perspectiva aceita uma ideia de equilíbrio interno pelo qual o sistema social tenderia a se perpetuar tal como existe, sem que persistissem conflitos. Uma ação só se manterá enquanto continuar a desempenhar um papel vital na sociedade. O único meio de mudança social admitida pelos funcionalistas é o da resposta a mudanças no exterior,

caso em que o sistema é forçado a se alterar se quiser manter-se adaptado.

A folkcomunicação em seu nascedouro partiu dos pressupostos funcionalistas, com vistas ao diálogo, ao desenvolvimento, à integração social, às transformações sociais e à inter-relação, principalmente, dos sistemas comunicacionais, formais e informais, fazendo fluir a informação no espaço social, vencendo a “incomunicação”, promovendo a paz social e integrando o território ocupado.

Beltrão julga necessário pesquisar, primeiramente, o ser humano em seu contexto histórico, econômico e social, para, então, identificar os grupos sociais, seus líderes de opinião, seus mecanismos de persuasão, suas mensagens, suas linguagens e metalinguagens, seus discursos. É sabido que o método funcionalista, apesar de não ser o único método utilizável com esse fim, favorece a “compreensão dos fenômenos singulares em suas conexões e vinculações com os demais fenômenos do contexto social quer quando as conexões e vinculações são diretas ou indiretas” (FERNANDES, 1970, p.14-15), daí a teoria beltraniana ter esse viés.

Lasswell (1971, p.106) já observava que “qualquer processo pode ser examinado de dois ângulos, a saber: o estrutural e o funcional”. No funcionalismo, o modelo “baseia-se na concepção de sociedade como sistema”, conforme Parson (1959, p.17). Parson expõe que um sistema social (reduzido aos seus elementos mais simples) consiste numa pluralidade de atores individuais que interatuam entre si numa situação que tem, pelo menos, um aspecto físico e motivados por gratificações e realizações de situação, “mediadas e definidas por um sistema de símbolos culturalmente estruturados e compartilhados” (PARSON, 1959, p.17).

Cascudo interpreta no funcionalismo a valorização do conjunto cultural, reassociando nas séries estudadas tudo quanto poderá ser examinado desarticuladamente de um todo social. “As coisas criadas para o serviço do homem terão possivelmente a mesma interdependência funcional dos órgãos no corpo humano” (CASCUDO, 2004, p.37). Os funcionalistas partem “de uma linha sociopolítica, tendo como centro de preocupações o equilíbrio da sociedade na perspectiva do funcionamento do sistema social no seu conjunto e seus componentes” (ARAÚJO, C., 2008, p.122).

Cascudo (2004, p.36) relata que o funcionalismo, ou the funtional theory, “é mais uma interpretação que uma doutrina da antropologia ou etnografia”. Participa do clássico raciocínio mágico do *pars ex toto*, em que todos os elementos compõem indissolivelmente o conjunto, conservando cada um deles um sentido de colaboração individual “cada elemento

tem sua função no todo e deverá ser avaliado na relação objetiva e subjetiva dessa integração" (CASCUDO, 2004, p.36). O funcionalismo ressalta a inter-relação dos elementos formadores de uma cultura. Inter-relação que significa todo um sistema de interdependências e de recíprocas influências. A função, se não chega a criar a forma, modifica-a no tempo e pode pressionar alterações noutros objetos dentro da mesma área de ação.

Essa é a espinha dorsal do modelo funcionalista. "A natureza organísmica da abordagem funcionalista toma como estrutura o organismo vivo, composto por partes, e no qual cada parte cumpre seu papel e gera o todo, torna esse todo funcional ou não" (LASSEWELL, 1971). Para Carlos Araújo, "o sistema social na sua globalidade é entendido como um mecanismo cujas diferentes partes desempenham funções de integração e de manutenção do sistema" (2008, p.123). No caso dos seres humanos é feito por meio do sistema biológico que regula seus cinco sentidos: visão, audição, paladar, olfato e tato.

Para a manutenção do grupo indígena no período pré-colonial eram necessários os estabelecimentos de normas de convivência social, rituais religiosos e comemorativos, além de sistema próprio de comunicação, que garantiam a sobrevivência da espécie contra as adversidades naturais e as surpresas desagradáveis, impostas pelos adversários, pela natureza e pelos espíritos maus.

O sistema de comunicação estabelecido visava, sobretudo, a manutenção do próprio grupo, através do uso de sinais de fumaça ou sons de tambores de trocano que avisavam a presença de inimigos ou de perigos iminentes ou o uso de signos nas rochas como inscrições rupestres, sempre nas proximidades dos rios ou cachoeiras, alertando os pescadores e canoeiros do que aí lhe esperavam (coisas boas, como os tipos e abundância de peixes ou coisas ruins, como obstáculos não tão visíveis no meio do rio como pedras e cachoeiras); e ainda o intercâmbio de mensagens, ideias e novidades entre tribos por meio do trânsito livre de pajés (que tinham também a função espiritual e medicinal) e das decisões do cacique sobre guerras, migrações e transferência de tribos ou cotidianidades como caçadas, pescarias, plantios e as festas tribais.

As comunicações indígenas no Brasil pré-colonial cumpriram os modelos funcionais da teoria de Lasswell (2008, p.123): "de vigilância (informativa, função de alarme); de correlação das partes da sociedade (integração); de transmissão da herança cultural (educativa)"; de diversão (ocupação do tempo livre para jogos, artesanato e brincadeiras); e operação (tomada de decisões como deslocamentos, guerras e migrações), entre outras.

4 A folkcomunicação no ambiente indígena

A presente dissertação parte da análise dos conceitos de Luiz Beltrão, buscando extrair as contribuições do autor e de seus seguidores, bem como de autores de áreas conexas como a história, a sociologia e a antropologia, que ao adaptarem dimensões do folclore e da cultura popular, estão criando processos comunicacionais elencados na teoria da folkcomunicação.

O sistema de comunicação indígena pré-colonial é alternativo e não marginalizado. Não se identificava, no século XVI, com nenhuma das três propostas de grupos marginalizados apontados pelo pesquisador pernambucano, a partir dos meios de comunicação de massa.

A teoria beltraniana entra neste debate justamente, por haver a ligação entre a comunicação popular e o folclore, sendo a Folkcomunicação, nas palavras de Beltrão (2001, p.79), “o processo de intercâmbio de informações e manifestação de opiniões, ideias e atitudes de massa, através de agentes ligados direta ou indiretamente ao folclore” e elementos de outras disciplinas e ciências ajudam a compreender o objeto deste estudo: as manifestações folkcomunicacionais dos primeiros nativos do Brasil antes da chegada dos colonizadores europeus e a sua classificação tipológica em gêneros folkcomunicacionais, a partir daí.

Aqui cabe uma observação do pesquisador Roberto Émerson da Câmara Benjamin, de que não se pode perder de vista que “os estudos da folkcomunicação constituem um campo da comunicação social e, portanto, a utilização dos conceitos elaborados pelos folcloristas devem se sujeitar aos objetivos de natureza comunicacional” (2007, p.26).

Em folkcomunicação, a cultura e o folclore são estudados como objetos, sendo que interessa mais particularmente os processos comunicacionais aí localizados. “O estudo do folclore em folkcomunicação (públicos não marginalizados) é o estudo do intercâmbio de informações no âmbito da cultura”, completa Schmidt (2007, p.36). Cascudo define folclore como a cultura popular que se repete ao longo de gerações, com regras e singularidades, criando normas para a realização em comunidade, ao ponto de virar uma tradição.

Carneiro (1965, p.22) considera folclore como sendo “a expressão das aspirações e expectativas populares” que representam o pensar, o sentir e o agir das comunidades. Embora o autor afirme, em análise dialética do folclore, que este seja criado por ação e omissão de toda a sociedade, Carneiro identifica o caráter interativo e mobilizador do folclore, como resultante do processo comunicacional que o converte em cultura, catalisando os contatos

pessoais, as relações de produção, a comunidade de língua, os sentimentos religiosos, a identidade, etc.

Bosi citando Oswaldo Elias Xidieh, um dos maiores estudiosos do nosso folclore, expressa que onde “há povo, quer dizer, onde há vida popular razoavelmente articulada e estável, haverá sempre uma cultura tradicional, tanto material quanto simbólica, com um mínimo de espontaneidade, coerência e sentimento, se não consciência, da sua identidade” (1992, p.51).

Segundo Fernandes (1978, p.9), o folclore é objeto de investigação científica e não ciência, e que tal procedimento pode desenvolver-se no campo da história, da sociologia, da linguística, da psicologia, da antropologia ou da sociologia. “Ao contrário do folclorista, o psicólogo, o etnólogo, o sociólogo não estudam o folclore propriamente dito, mas a sua inserção e influência na organização da personalidade, da cultura e da sociedade” (FERNANDES, 1978, p.14).

Para Fernandes, o folclore, como disciplina humanística, versa conhecimentos que escapam ao âmbito das investigações científicas ou que cabem dentro dele de forma parcial e fragmentária. Mesmo comportamento tem o comunicólogo ao estudar os processos comunicacionais que transitam por meio do folclore. Fernandes explica que

o folclore oferece um campo ideal de investigação para os cientistas sociais. É que ele permite observar fenômenos que lançam enorme luz sobre o comportamento humana, como a natureza dos valores culturais de uma coletividade, as circunstâncias ou condições em que eles se atualizam, a importância deles na formação do horizonte cultural de seus portadores e na criação ou na motivação de seus centros de interesse, a relação deles e das situações sociais em que emergem com os sentimentos compartilhados coletivamente, a sua significação como índices do tipo de integração, do grau de estabilidade e do nível civilizatório do sistema sociocultural (1978, p.13-14).

O termo folclore aparece pela primeira vez nas ciências sociais, em 1846, em Londres, em carta publicada pelo criador da expressão, Willian John Thoms (1803-1885), que a usou para substituir a denominação “antiguidades populares”, que se atribuía à literatura popular, “cuja pesquisa tinha caráter do resgate do saber tradicional” (BENJAMIN, 2007, p.26). Era, relata John Thoms, “tarefa de recolher as poucas espigas que ainda restam espalhadas no campo, no qual os nossos antepassados poderiam ter obtido uma boa colheita” (BENJAMIN,

2007, p.26).

O foco de sua preocupação era o que existia de curioso e interessante nas antiguidades populares que, ainda se poderia salvar, com “esforços oportunos”. “Prevalecia, então, a ideia de que o folclore era constituído por sobrevivências exóticas de uma cultura em extinção” (BENJAMIN, 2007, p.26). O termo foi gravado inicialmente como folk-lore, “formada a partir de velhas raízes saxônicas em que folk significa povo; e lore, saber” (BENJAMIN, 2002, p.1). Folclore no conceito de Thoms significa “sabedoria do povo”. O termo foi ganhando musculatura ao ponto de Cascudo, maior folclorista brasileiro, assim defini-lo:

é a cultura do popular, tornada narrativa pela tradição. Compreende técnicas e processos utilitários, além da sua funcionalidade. A mentabilidade móbil e plástica torna tradicional os dados recentes, integrando-os na mecânica assimiladora do fenômeno coletivo, como a imóvel enseada dá ilusão da permanência estática embora renovada, na dinâmica das águas vivas. O folclore inclui nos objetos e fórmulas populares uma quarta dimensão, sensível ao seu ambiente. Não apenas conserva, depende e mantém os padrões do entendimento e da ação, mas remodela, refaz ou abandona elementos que se esvaziaram de motivos ou finalidades indispensáveis a determinadas sequências ou presença global (CASCUDO, 2000, p.240).

O folclore compreende técnicas e processos utilitários que se valorizam numa ampliação emocional, além do ângulo do funcionamento racional. Cascudo informa que em qualquer lugar haverá uma cultura sagrada, hierárquica, venerada, reservada para iniciação, e uma cultura popular, aberta à transmissão oral e coletiva, histórias e acessos às técnicas habituais do grupo, destinadas à manutenção dos usos e costumes no plano do convívio diário. “Não será degradação doutrinária, mas uma sistematização de conhecimentos e normas funcionais paralela às exigências da vida oficial da comunidade”, afirma Cascudo (1984, p.335).

Benjamin, na presidência da Comissão Pernambucana de Folclore, notou que o pesquisador Levy-Bruhl tinha no folclore a condição de rural e primitiva e aos seus portadores se davam os caracteres de ágrafos e pré-lógicos e que na sua origem estavam o anonimato (com a ideia de que os fatos folclóricos são criações coletivas); a transmissão oral (o aprendizado ocorreria, exclusivamente, por esta forma de transmissão) e a antiguidade (ser algo antigo era condição de fato folclórico), características aplicadas ao ambiente indígena

brasileiro, antes do intercâmbio com outras tribos e regiões no período pré-colonial.

Os indígenas não mudavam a interpretação de concepções de fatos universais (a criação da tribo, a criação da terra e dos animais), quando viviam isolados de contato com outras tribos de troncos diferentes. O folclore estático é tido por Benjamin (2007, p.28) como de natureza etnocêntrica – com o folclorista se considerando o centro do mundo.

Os nativos conservavam em estado original o folclore de fatos universais recebidos e tinham a missão de transmiti-los a geração posterior. Tanto é assim que nas tribos, os mais velhos ficam encarregados de transmitir as lendas e mitos tais quais escutaram de seus pais, avós e assemelhados. Krause afirma que entre os índios de etnia Carajás “as lendas se transmitem por intermédio da mãe” (1943, p.179).

O intercâmbio com outras tribos no período pré-colonial produziram efeitos no folclore indígena do cotidiano, preservando aspectos místicos e tradicionais, alterando, entretanto, alguns detalhes que lhe ajudassem no entendimento e fosse de conveniência da tribo. Isso se explica pelo conservadorismo dos índios com suas tradições e costumes. “Pode-se presumir que as tribos não contatadas mudaram pouco durante esses séculos” (HEMMING, 1997, p.105). Se houvesse alguma ingerência de qualquer cacique ou membro da tribo para mudar os costumes e tradições, cairiam, logo, por terra com uma simples constatação feita por qualquer integrante da tribo de que “o costume é antigo e que não convém modificar o que aprendemos de nossos pais” (HOLANDA, 1989, p.79).

O historiador compreende que os indígenas guiavam-se pelo “legado dos antepassados como forma de ampliar a utilização prática dos conhecimentos fornecidos por aqueles exemplos e pela tradição” (1989, p.79) e que “as decisões tomadas estabeleciam como “norma” os ensinamentos inferidos pelas experiências coletivas anteriores, impondo-se como se elas próprias fizessem parte das tradições seculares da tribo” (HOLANDA, 1989, p.79).

Portanto, o folclore indígena, considerado tradição e costumes no período pré-colonial, não se retroalimentavam por vias diretas como a escrita e os meios de comunicação de massa, que não eram de seu conhecimento e domínio, e sim pela versão de seus contadores tribais. Seus saberes estavam circunscritos na unidade tribal a qual se integravam e as visitas que recebiam dos pajés e de integrantes de outras tribos com os quais mantinham relações amistosas ou trocas comerciais, que refletia o mínimo possível na sua maneira de ver, pensar e agir como povo.

Lévi-Strauss observa que “quanto menos as culturas tinham condições de comunicar entre si e, portanto, de se corromper pelo contato mútuo, menos também seus emissários respectivos eram capazes de perceber a riqueza e o significado dessa diversidade” (1996, p.40). Isso explica, também, a existência de diferente interpretação para fato folclórico de igual teor relatado por tribos vizinhas e inimigas (por exemplo, uma guerra era contada de modos diferentes entre eles), e interpretações variadas de lendas e mitos para a criação física dos próprios índios, da natureza, das coisas materiais e imateriais.

Nessa questão aplica-se o conceito de regionalidade no folclore defendido pelos autores Câmara Cascudo, Bráulio do Nascimento e Roberto Benjamin (2007, p.32), de que “as variantes do folclore são resultado da criatividade do portador e de sua comunidade”.

Para efeito do entendimento da construção do conceito de folclore desta dissertação, baseamo-nos na Carta do Folclore Brasileiro (1951) e no VIII Congresso Brasileiro de Folclore (1995), que

constituem o fato folclórico as maneiras de pensar, sentir e agir de um povo, preservadas pela tradição popular e pela imitação e que não sejam diretamente influenciadas pelos circuitos eruditos e instituições que se dedicam ou à renovação e conservação do patrimônio científico e artístico humano ou à fixação de uma orientação religiosa e filosófica (BENJAMIN, 2007, p.29).

A reinterpretação da mesma carta na reunião patrocinada pela UNESCO na República de Praga, em junho de 1995, chamada de Salvaguarda do Folclore ajustou ao folclore as características de aceitação coletiva, tradicionalidade e funcionalidade.

Para Fernandes (1978, p.15), o fato folclórico tomou uma delimitação demasiadamente ampla, que compreenderia, praticamente, todas as manifestações ou elementos da cultura popular. Benjamin acrescenta outra característica – a da espontaneidade – em que “os fatos e manifestações folclóricas nascem da comunidade, não surgem de decretos e portarias” (2007, p.31). Luyten (2001, p.29) compartilha com essa definição ao afirmar que as manifestações folclóricas são aquelas oriundas do povo (sejam danças, músicas ou vestimentas) e o indígena acrescentava outros fatos folclóricos, de acordo com a dinâmica da vida, como por exemplo, a morte de seu cacique em batalha ou o surgimento de um novo pajé para a tribo. “O folclore é uma manifestação de sabedoria do povo, quer dizer, o povo faz o folclore” (BELTRÃO, 2004, p.115).

O folclore, na abordagem de Beltrão, é como um arcabouço de conhecimento do povo e está presente na diversidade cultural, sendo recriado no contexto social global. Essa produção de conhecimento popular está ligada ao cotidiano, em que se apresentam os aspectos da vida habitual, os aspectos físicos, simbólicos e imaginários. E, principalmente no que se refere à cultura popular, é difícil separar a esfera material da espiritual, o novo do velho, o sagrado do profano, o original da cópia. É a partir do folclore que se cria cultura de um povo, de uma nação, de uma civilização.

Oliveira (2012, p.99) expressa que é necessário ao pesquisador em folkcomunicação um preparo que inclua o aporte de múltiplas disciplinas: a comunicação, com suas teorias e metodologias de pesquisa, e em especial a teoria da folkcomunicação; o folclore, com seus estudos sobre as manifestações de cultura popular, sua história e variantes regionais, a antropologia, com o conhecimento das particularidades das sociedades humanas e suas relações sociais. “Entre outras ciências e teorias que venham a auxiliar e a compor um arcabouço teórico-metodológico que torne o pesquisador apto a estudar e analisar os fenômenos comunicacionais presentes nas manifestações de cultura popular” (OLIVEIRA, 2012, p.99).

Beltrão ainda aponta que o estudo da folkcomunicação baseia-se nos processos comunicativos não ortodoxos utilizados pelo povo.

O encanto do folclore, seu pitoresco, a sua cor, tudo quanto de curioso, desafiador e até esotérico que contém suas formas leva o pesquisador muitas vezes a cingir-se ao significado manifesto, estratificado da mensagem, à aceitação pura e simples do caráter tradicional de que se reveste. Escapa-lhe, desse modo, a possibilidade de interpretá-la, de penetrar o sentido latente da manifestação folclórica decodificando com mais rigor a mensagem para entendê-la não apenas sob a forma acomodada da tradição, mas em toda a força do conteúdo crítico reivindicatório ou afirmativo da mensagem atualizada que emite (BELTRÃO, 2004, p.91-92).

Um exemplo ilustrativo do que propõe Beltrão é visto nas xilogravuras do livro de Hans Staden (1974), que retratam o ritual antropológico dos índios de tronco tupi (tupinambás ou tupiniquins), encontrados estabelecidos no litoral brasileiro antes da colonização europeia. Os indígenas capturavam um inimigo da tribo e de posse dele, o engordavam e lhe tratavam como convidado especial, oferecendo inclusive parcerias sexuais. Em períodos determinados do ano, conduziam o prisioneiro para o ritual antropofágico que já era do conhecimento de todos e das tribos vizinhas com quem mantinham relações amistosas. Léry chega a dizer que o

ritual era realizado mensalmente, contudo outros autores expressam que tal ritual era realizado duas vezes por ano, em épocas de colheitas.

Como manifestação folclórica, em sua essência, com as expressões do modo de pensar e do seu sentir, relatavam os integrantes da tribo os dissabores que a etnia inimiga tinha provocado entre eles (seus captores) e sua ancestralidade. O próprio prisioneiro provocava a tribo, dizendo que seus irmãos já haviam comido muitos deles e se mostrava cada vez mais corajoso para o destino final. Como processo comunicacional, a festa funcionava como uma mensagem direta, aos contrários da tribo de que o maior poderio militar e regional agora era de posse dos captores. A confraternização servia para colocar a conversa em dia, apaziguar diferenças, ampliar os feitos heroicos de integrantes da tribo e celebrar alianças regionais.

A festa, enquanto manifestação folclórica, era um meio de expressão das ideias indígenas e comunicações interpessoais “enquanto ativadora das relações humanas, produzindo comunhão grupal ou comunitária em torno de motivações socialmente relevantes”, segundo Marques de Melo (2008, p.79). O ato de canibalismo trata-se de um fluxo de comunicação interpessoal (com grupos de parentesco, vizinhança e trabalho), organicamente estruturado.

Alceu Araújo enaltece a festa por se inter-relacionar não apenas com a produção, mas também com os meios de trabalho, exploração e distribuição. A festa é, portanto, consequência “das próprias forças produtivas da sociedade, por outro lado, é uma poderosa força de coesão grupal, reforçadora da solidariedade vicinal cujas raízes estão no instituto biológico da ajuda, nos grupos familiares” (ARAÚJO, A, 1973, p.11). Essas festas eram propícias para as “sociedades não estratificadas”, completa ele e, teriam recebido uma nova “roupagem” com o advento do cristianismo em solo brasileiro, desaparecendo a morte real do inimigo, sendo substituída por encenações teatrais, feita pelos jesuítas, de trechos da bíblia, que tinham similitudes com a cultura indígena, como o dilúvio e a criação do mundo.

Antes disso, porém, “as festas tiveram uma origem comum: uma forma de culto externo tributado a uma divindade, realizado em determinados tempos e locais desde a arque civilização”, atesta Alceu Araújo (1973, p.63) para quem havia entre os povos “pré-letrados uma série de danças como as da caça, de máscaras, guerreiras e secretas, as nupciais, as de fecundidade ou eróticas ou genéticas” (ARAÚJO, A., 1973, p.63).

Para que a tradição indígena se conservasse, era necessário, entre outros fatores, que houvesse a homogeneidade (ARAÚJO, A., 1973, p.117). Hans Staden descreve o processo

que passou como cativo dos índios, por dez meses e meio em 1554, e submetido, por três vezes, a cerimônias antropofágicas com outros prisioneiros. Em língua tupi, era obrigado a gritar várias vezes *Ayyú ichebe enê remiurama*, isto é, “Eu, vossa comida, cheguei”, relata Cascudo (1971b, p.20). Hans escapava de ser transformado em paçoca, porque chorava copiosamente e se sujava com terra, e com esses atos era visto como medroso “não interessava ao indígena comer um covarde” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992), já que acreditavam que absorviam o espírito da vítima (que deveria ser guerreiro). A carne da vítima era dividida entre homens, mulheres, crianças da tribo e visitantes. O prisioneiro era “convertido em paçoca, num ato solene de comunhão, para absorver sua valentia, que nos seus corpos continuaria viva” (RIBEIRO, D., 1995, p.47).

Para esse ritual, os indígenas enfeitavam-se de plumas com o intuito de comerem “um prisioneiro de guerra em bacanais à moda pagã” (LÉRY, 1980, p.132). Na cerimônia que poderia durar até três dias, era servida uma bebida fermentada a partir de frutas e legumes, chamada de cauim, que preparadas e depositadas em potes, encontravam-se distribuídas ao longo do terreno do cerimonial, aquecidas por uma fogueira alimentada pelas mulheres.

A folkcomunicação, o seu processo comunicativo por trás desse ato, convalidado como cultura tribal, é uma mensagem escondida naquela manifestação de que o maior poderio militar era de domínio dos que faziam a festa, que se tornavam mais valentes com aquele ato, aproveitando a festa para por os assuntos em dia e celebrar uniões entre etnias. É o estudo da “sabedoria do povo” que o pesquisador em folkcomunicação converteu em “objeto” de estudo para compreender “a mensagem real, atual, escondida naquela manifestação antiquada”, relata Beltrão em depoimento autobiográfico registrado por Marques de Melo (2008, p.156).

Exemplo desse entendimento “oculto” é manifestado por Beltrão na dança do frevo, praticada em Olinda e Recife, nascida historicamente da capoeira, que é um jogo (ou arte marcial dependendo da necessidade) violento, que às vezes usa canivetes, navalhas ou bastões praticados pelo povo. “A mensagem que os brincantes do frevo estão transmitindo, não é pacífica e sim que os brasileiros que dançam o frevo estão “fervendo” e defendendo reivindicações e não são bonzinhos como aparentam” (BELTRÃO, 2004, p.115).

Como o frevo culturalmente é adaptado às necessidades históricas há modificações ao longo do tempo nessa interpretação do pesquisador pernambucano.

Amphilo recomenda que ao estudar o folclore e as práticas culturais, “é preciso compreender os processos históricos pelos quais passam determinados fenômenos, para

depois, então averiguar as relações estabelecidas e os processos comunicacionais, dependendo da meta do pesquisador” (2011, p.199).

O folclore, como perspectiva de sua natureza comunicacional, é um sistema de símbolos, signos, sinais e rituais que o homem aprende, acumula e transmite para a preservação de sua herança social. Ou como pontua Fernandes (1978, p.16), compreendendo “todos os elementos culturais que constituem soluções usuais e costumeiramente admitidas e esperadas dos membros de uma sociedade, transmitidas de geração a geração por meios informais”.

Para Oliveira (2012, p.102), o folclore executa uma função social: é vivenciado enquanto um fenômeno com repercussões sociais, políticas, religiosas e econômicas dentro de um grupo e de uma região geográfica determinada. Uma vez que é possível haver uma distinção, mesmo que sutil, entre folclore e cultura popular, “podemos dizer que, apesar de não serem conceitos sinônimos, eles se confundem e se misturam e em especial na contemporaneidade, quando há uma mescla cultural tão grande nas sociedades pós-modernas” (OLIVEIRA, 2012, p.103).

Há um espaço híbrido que tanto pode ser chamado de folclore como de cultura popular. Não há particularidades que distinga folclore de cultura popular no contexto indígena. Oliveira sugere que seja adotada a expressão “cultura popular para o campo de objetos dos estudos da folkcomunicação, uma vez que toda manifestação folclórica também se insere no campo das manifestações de cultura popular” (2012, p.103).

4.1 O papel de cada meio folk

O cacique e o pajé são líderes de opinião na tribo, ao redor dos quais os grupos indígenas se reúnem, embora na teoria beltraniana nem sempre os líderes de opinião ocupassem cargos na coletividade em que viviam. O cacique e o pajé “são membros de alta posição na tribo” (KATZENSTEIN, 1986, p.13-14). O pajé goza de maior liberdade de locomoção que o cacique por poder visitar outras tribos, até as inimigas da sua etnia, conseguindo escapar com vida mesmo em períodos de guerra, sem ser molestado. O mesmo é considerado “como nossos tiradores de ladainhas” (BELTRAO, 1971, p.23) e “ancestral do cantador” (BELTRÃO, 1971, p.48), que é um nômade que abandona tudo: mulher, filhos,

plantações para palmitar os caminhos das caatingas e brejos, cantando versões coloridas de fatos e “causos”.

Thevet expressa preconceituosa e de baseada em dogma religioso ao anotar que os pajés “comumente não permanecem muito tempo no mesmo sítio. Assim se tornam vagabundos, errando, cá e lá, pelos matos e outros lugares, não retornando com seus companheiros, senão raras vezes e em determinadas horas” (1944, p.215). O pajé “tem ascendência absoluta sobre todo o grupo” (BOECHAT, 2006, p.201). Segundo Boechat, o pajé tem “poder de profecia, é consultado sobre o momento em que a tribo deve partir para a caça ou para a guerra” (2006, p.210), tendo em vista que suas revelações não são postas em xeque.

A legitimidade do pajé vem do conhecimento do “canto e dos ritos sagrados guardados como um segredo, usufruindo grande poder desse monopólio” (KATZENSTEIN, 1986, p.15), além de “interpretar o mundo sobrenatural e curar por meio da fé do paciente em seus poderes especiais” (HEMMING, 1997, p.113). O xamanismo, em sociedades tribais pré-letradas, “representa uma instituição religiosa e de autoridade médica. Embora o xamã não deva ser confundido com o cacique ou chefe do grupo, ele exerce enorme poder de autoridade política, mas seu poder tem origem no sobrenatural” (BOECHAT, 2006, p.198).

Os pajés “incapazes de ação física, enrugados, cheios de tatuagens, colares e pulseiras, pintados com urucu e jenipapo, dominavam todos os homens fortes da terra”, afirma Cascudo (1976, p.41). Eles atuavam como “médicos que curavam pelo sopro e pela sucção. Faziam profecias e augúrios, cheirando o pó do paricá e fumando cigarros enrolados na entrecasca do tauari, fazendo esgares, dando saltos, tendo convulsões e mudando a fala” (CASCUDO, 1976, p.41).

O pajé era visto como “herói salvador ou redentor”, “como legislador, transformador ou ordenador”, descreve Schaden (1989, p.35). “Há casos também em que a figura desdobrava-se em duas ou várias personalidades, ora como irmãos gêmeos, ora como uma série de indivíduos ligados em escala genealógica” (SCHADEN, 1989, p.35). A mudança na tonalidade da voz (afinado ou grosso), no ritmo (pausado ou acelerado), no timbre (baixo ou alto) e no espaço da mensagem (rápida ou lenta) dava um contorno especial à atuação do pajé e impressionavam os índios presentes numa clara sensação de que falavam com algum dos seus ancestrais históricos e estavam imbuídos dos propósitos emergenciais ou circunstanciais da tribo.

Os pajés, enfeitados e pintados, de posse de seu maracá – instrumento feito de cuia ou do crânio de um ser humano e recheado de pedras ou grãos de milho, com cabo de madeira e adornado de penas, às vezes pintado de preto ou vermelho – circulavam pelas tribos entoando catimbós, cânticos, versos e lamentações, enfurecendo os guerreiros nas vésperas dos combates mortais entre as tribos, consolando as lideranças e prevendo o futuro e as ações do mundo externo. Entre os versos mais significativos, nos preparativos para a guerra, o pajé dançando e saltando para diante e para trás com uma vara, soprava a fumaça entre os guerreiros e repetia, sistematicamente, o bordão “para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito da força” (BELTRÃO, 1971, p.21).

Cabiam ainda aos pajés a convocação de espíritos alheios ao ambiente ou de ancestrais memoráveis no conceito da tribo para prever resultados de embates ou resolver dramas, angústias, doenças e situações de interesse da sociedade indígena da qual participava ou visitava. Ele, figura proeminente, que fazia com que as pessoas lhe presentearassem com bens e objetos estimados.

Era no espaço físico destinado a essas cerimônias que todos se reuniam em busca de informações reveladas pelo pajé, e o mesmo levava e trazia impressões das tribos que frequentava e fazia o que Beltrão (1971, p.64) classificou como “a mais viva contribuição à divulgação de fatos e ideias”. Segundo Beltrão (1980, p.12), o pajé se fazia respeitar por ser uma figura austera, por suas vestes extravagantes, pela energia de sua pregação apocalíptica, pelo uso de objetos e símbolos, que especialmente afetam religiosidade ou as crendices e superstições do grupo, conseguindo congregar grandes audiências, intercambiando informações, modificando costumes e levando as pessoas à ação.

Cabia ao pajé saber o futuro da tribo, daquela terra, da saúde dos chefes e prever os acontecimentos importantes ditos por entidades sobrenaturais em sua palhoça. Em transe, por causa do contato com o sobrenatural, o pajé é cercado e discorre tudo o que entendeu dos espíritos. “As perguntas, com as respectivas respostas, dizem respeito aos seus inimigos, a saber, o que pensam eles, quem terá a vitória, se alguém será aprisionado e devorado pelos contrários ou ferido por algum animal feroz, etc.” (THEVET, 1944, p.218).

Segundo Fernandes, era papel do pajé a interpretação de sonhos de indígenas em período de guerras. “O relato de sonhos era feito em público, encarregando-se o pajé de sua interpretação” (FERNANDES, 1970, p.77). Thevet expõe que os índios acreditam em tudo o que veem em sonhos. “Se, por exemplo, sonham que derrotam os inimigos, em que serão por

eles vencidos, não há quem os possa dissuadir do contrário, acreditando nisso tanto quanto os cristãos depositam fé nos Evangelhos” (THEVET, 1944, p.211-212).

Lazarsfeld (1990, p.106) sustenta que “aqueles que pretendem controlar as opiniões e as crenças de nossa sociedade utilizam-se cada vez menos de força física, e cada vez mais da persuasão”, o que já acontecia antes da chegada dos primeiros colonizadores europeus em solo brasileiro e da introdução dos meios de comunicação de massa. Mediador importante no processo comunicacional indígena, o pajé (líder religioso e medicinal) encabeça o grupo composto de seguidores de um líder carismático, cujas ideias religiosas representam “contrafações, adulterações, exacerbações ou interpretações personalíssimas de dogmas e tradições consagradas pelas crenças ou denominações religiosas estabelecidas e vigentes no universo da comunicação social” (BELTRÃO, 1980, p.103).

Os índios também desacreditavam em seu pajé, desde que ele fosse descoberto em falso “transe”. Um episódio desses ocorreu com um jovem pajé que vinha conseguindo transes espetaculares, com o uso da maconha que o “induzia ao êxtase e, por isso, foi desacreditado” (BELTRÃO, 1977b, p.226), deixando de ser um emissor confiável para a tribo por falar coisas desconexas e descontextualizadas com a realidade atual e a possibilidade futura. Quando acontece uma desgraça não premeditada, o próprio pajé, por sua parte, é importante assinalar, “aceita sua morte com humildade, devido o ritual de sua morte estar incluído em um sistema de crença que o culpa pelo malefício tanto quanto pelos grandes benefícios que ocorrem àquela determinada cultura” (BOECHAT 2006, p.211-212).

Thevet explica que se “os fatos não correspondem aos presságios, os selvagens (sic) não têm dificuldade em dar-lhes a morte, por considera-los indigno do título e dignidade de feiticeiro” (1944, p.217), o que fazia com que o pajé, ao ver o descaminho de suas previsões, migrasse de tribo em busca de refúgio, quando conseguia essa locomoção, sem a consumação da aplicação da pena de morte.

O perfil do cacique é diferente, embora seja líder comunicacional importante. Ele é o responsável pela manutenção das “normas” e “leis” da sociedade tribal, perpassadas entre as gerações. Embora os índios não tivessem reis nem hierarquia de classe, efetivamente tinham chefes e mesmo chefes soberanos, respeitados por um grande número de tribos. “Tinham leis, obviamente não codificadas, mas na forma de total conformidade a leis de comportamento aceitas” (HEMMING, 1997, p.112-113).

O processo de comunicação do cacique é assimilado em estudo por Katz e Lazarsfeld,

responsáveis em mostrar que a comunicação ocorre num fluxo de dois tempos: num primeiro momento a informação chega a um tipo de destinatário – o líder de opinião, que decodifica e reproduz a mensagem para, num segundo momento, transmiti-la a grupos de seu relacionamento.

A noção de fluxo de comunicação em duas etapas significativas (a do comunicador, líder de opinião, e deste ao receptor comum), na qual Beltrão se baseou originalmente para criar a figura do líder de opinião, foi estruturado pelo pesquisador austríaco Paul Félix Lazarsfeld “conhecido como o pai da pesquisa em comunicação nos Estados Unidos” (MARQUES DE MELO, 1970, p.92).

O cacique geralmente era escolhido entre os mais velhos “a quem chamavam de peorerupiche (grande, principal, chefe, em geral os velhos), em virtude da experiência, ele devia ser respeitado e obedecido nas aldeias quando se oferecia ocasião”, afirma Léry (1980, p.184), ou era selecionado em ato de valentia explícita como visto nas páginas de *Índio, um mito brasileiro* “para ser cacique, ele (candidato) tem que mergulhar no rio Totari, agarrar uma sucuri de mais de três metros de comprimento e cortar o seu rabo”, afirma Beltrão (1977b, p.87). Abbeville também relata que a escolha do cacique era pelos critérios de ser “valente e mais hábil” (1975, p.229) que se demonstrava esse perfil na guerra com a prisão e morte de inimigos, dando-lhe “fama e confiança” (ABBEVILLE, 1975, p.255).

Darcy Ribeiro e Moreira Neto explicam a importância do cacique que é ouvido com respeito numa assembleia, fala comedidamente e com seriedade sem se precipitar com as palavras, as quais são sempre acompanhadas de gestos naturais, explicando claramente o que ele quer dizer e o sentimento com o qual pronuncia essas palavras. “As pessoas respondem mansamente e com todo o respeito, e os jovens olham-no e escutam atentamente quando fala” (RIBEIRO, D.; MOREIRA NETO, 1992, p.154).

O cacique encaixa-se no perfil de “principal emissor e de quem controla o conteúdo da mensagem a ser difundida” (LASSWELL, 1971). A ele, também, “competia ouvir as partes em briga, julgá-las como bem lhe parecesse” (BELTRÃO, 1971, p.23), assim como “se decidiam ir a uma incursão guerreira, os índios reuniam-se em torno do cacique e dos mais velhos, com exclusão das mulheres e crianças, para deliberar” (BELTRÃO, 1971, p.26).

Para chegar a essas decisões tomadas em assembleia, as manifestações do cacique eram respaldadas pelo pajé. Um exemplo clássico é contado por Fernandes (1970, p.71) “assim que chegavam a uma resolução (escolha do inimigo a ser atacado e a época do ataque),

submetia-se à apreciação do pajé, presente a reunião dos principais”. Holanda (1989, p.79) conclui que “os mortos e os modelos de conduta por eles consagrados governavam literalmente os vivos”.

Destarte, o cacique e o pajé constituem os líderes folkcomunicacionais, pois são os próprios veículos de transmissão de informações nas tribos – os canais folk – que reúnem a audiência para comunicar os próximos atos e planejamentos de ações da tribo. São conhecedores das aspirações da comunidade e exercem uma liderança carismática, amparada no conhecimento intuitivo de desejos da tribo. Ambos empregam vocábulos capazes de evocar, por associação, ideias, imagens e representações, aquilo que está inculto no consciente da massa.

Segundo Melatti, em algumas tribos o cacique era orientado por um conselho de velhos, que resolvia quando os meninos deveriam passar pelos ritos de iniciação, decretar a morte de pajés, “forçar o ladrão a devolver o que furtou ou a pagar uma indenização, procurar resolver litígios, e se determinada classe de idade deveria ajudar algum indivíduo que a requisite a fazer sua colheita” (1970, p.108), mesma situação verificada por Hemming (1997, p.112) “as tribos tupis, a exemplo da maioria das outras existentes na bacia amazônica, eram controladas por conselhos de homens mais velhos, que se reuniam quase diariamente e eram dirigidas tibiamente pelos seus chefes”.

As reuniões tribais eram espaços propícios para debater as informações chegadas por meio dos repórteres e de outros integrantes, serviam também para as pessoas se encontrarem e conversarem sobre os mais variados assuntos, ocasião em que as novidades eram recebidas, interpretadas e reinterpretadas com o intuito de produzir uma resposta ou decisão entre os índios, aceita por todos.

O uso da folkcomunicação pelo cacique, o pajé e entre os repórteres obedeciam às características de ser um processo hierárquico: (a) horizontal, em que as pessoas se colocam num mesmo patamar situacional (social, cultural, financeiro, etc.), com a utilização de canais e mensagens próprias e comuns, tanto do comunicador quanto ao receptor; (b) dialógico, no qual as pessoas ora são emissores, ora são receptores, nesta característica, há um diálogo em que os participantes falam e escutam; (c) e “é participativo, propiciando a interatividade”, segundo Hohlfeldt (2008, p.81).

Os meios folkcomunicacionais, por seu caráter horizontal, por trocas de informações pessoalmente, criam laços, tornando propícia a difusão de histórias, de conhecimentos, da

cultura do povo. Como afirma o próprio Beltrão, no processo de folkcomunicação, a mensagem é estruturada artesanalmente, vinculada horizontalmente e dirigida a uma determinada recepção constituída na sua maioria por membros de um grupo de referência primário, tal como a familiares e a coletividade da mesma tribo ou vizinhos aceitos por aliança.

As mensagens, embora dirigidas especificamente aos envolvidos, podiam ser captadas por quantos circunstancialmente estivessem presentes no raio de alcance dos seus sentidos, já que todos os assuntos eram compartilhados no ambiente indígena, não sendo segredo nenhum deles. Quando acontece isso “a avaliação da reação é automática, facilitada pela singeleza do processo”, afirma Beltrão (1980, p.5). Os índios reuniam-se no período pré-colonial como “os atenienses no Ágora ou os romanos no Fórum, para que ouvissem as mensagens e tomassem decisões” (BELTRÃO, 1980, p.3).

A maioria das transmissões de mensagens orais entre os índios era direta, “quando se transmite de forma imediata, de pessoa a pessoa” (BAHIA, 1971, p.73) ou colegiada, quando o comunicador – cacique ou pajé “é uma pessoa institucionalizada, que transmite a sua mensagem, não para alguém em particular, mas para quantos lhe desejam prestar atenção” (BELTRÃO, 2001, p.128), é quando “toda a tribo era rigorosamente obrigada a conformar-se à prática aceita”, registra Hemming (1997, p.112).

Os índios tinham o comportamento homogêneo e não “de sujeito individualizado” (WOLF, 2008, p.16) e viviam isolados dos europeus (que tinham outro comportamento e costume) como população constituída distribuída em território brasileiro antes da colonização. Nesse contexto “todo membro público da massa é pessoal e diretamente “atacado” pela mensagem”, afirma Wolf citando Wright (1975, p.79), e ajuda “a compreender também a comunicação, uma vez que não há informação fora de um sistema qualquer de sinais e fora de um veículo ou meio apto a transmitir esses sinais” (PIGNATARI, 1965, p.13).

Noutros canais folkcomunicacionais como os tambores de aviso, os sinais de fumaça e as inscrições rupestres, cabiam ao repórter indígena a sua operacionalidade, de acordo com a necessidade, os costumes da tribo e as orientações do cacique. Abbeville, por exemplo, viu a utilidade para o tambor de aviso como sino, que servia para convocar os tupinambás do Maranhão, nos intervalos da manhã e da tarde, para se reunirem ao redor do cacique. “Ao som de uma espécie de tambor, por eles chamado warará, foi o instrumento inventado para substituir o sino”, observou Abbeville (1975, p.94).

Isso porque o som é um veículo portador de informações. “As mensagens que ele transporta, contudo, não são muitas vezes conscientemente percebidas e classificadas” (THOMPSON, 1969, p.86). Este autor afirma que o som tem características de movimento, ritmo, intensidade, frequência, tom, velocidade, forma e regularidade. Para Thompson (1969, p.15), “cabe ao receptor ser o interprete da mensagem sonora”. Assim quando os indígenas utilizavam o tambor de aviso (ou trocano), havia no ritmo, na frequência e na regularidade do som uma mensagem transmitida à audiência no raio de alcance do equipamento.

O processo de sinalização “por meio de fogueiras e rolos de fumaça, é usado até hoje pelas nossas populações rurais”, atesta Holanda (1994, p.25). Couto de Magalhães entende que os índios mantêm as suas tradições de se comunicarem por colunas de fumaça, mesmo com o ingresso dos colonizadores, em suas terras, após o século XVI. “Notei além, e muito ao longe, algumas colunas de fumaça (...) são as aldeias dos Xavantes do Rio das Mortes; ao sul, as dos Caiapós; ao norte, as dos Canoeiros” (COUTO DE MAGALHÃES, 1934, p.95). A interpretação é a de que havia pessoas estranhas às tribos naquele perímetro.

Couto de Magalhães afirmava que os xavantes infestam a estrada de Cuiabá; os Caiapós deviam ser temidos por serem robustos e ferozes e declaram que dos brancos só desejam ver o sangue; e os Canoeiros “combatem sem recuar, não dando trégua ao inimigo e nem aceitam a vida quando por acaso são presos”, explica Couto de Magalhães (1934, p.95).

4.1.1 Linguagem como signos

Em *Teoria Geral da Comunicação* (1977a), Luiz Beltrão enumera que há tipos de linguagens, como signos convencionais (não verbais) entre elas, a “Comunicação pela arte” e a “Comunicação pelo objeto”. A primeira se refere “a uma maneira consciente e deliberada de emissão de mensagens culturais, que seriam incodificáveis por palavras” (BELTRÃO, 1977a, p.72), tais como as inscrições rupestres, denominadas por ele de pinturas das cavernas, que advertem para armadilhas da natureza, além de servirem na composição de um “mapa territorial” para orientação espacial. Eis um episódio ilustrativo:

Foi sem dúvida, guiando-se por esses sinais convencionais entre os seus, que aqueles dois tupinambás a que se refere Gabriel Soares de Sousa, levados presos por mar da Bahia para o Rio, conseguiram fugir e tornar aos seus pagos por terra, vencendo nada menos que trezentas léguas de matas e desertos (BELTRÃO, 1971, p.22).

As comunicações visuais em rochas e árvores, consideradas linguagem, serviram para guiar os nativos ao longo do percurso de vereadas e atalhos estimado entre 1.666 e 1980 quilômetros de distância entre a Bahia e o Rio de Janeiro. Com relação ao “produtor do signo ou símbolo, este deverá ser capaz de responder a ele da mesma forma que se espera que a outra pessoa o faça” (FEARING, 1977, p.58), no que concorda Beltrão (1977a, p.58-59), “na verdade, o processo da comunicação só estará completo quando ambas as partes estão informadas, prontas para adotar uma atitude com pleno conhecimento das ideias e sentimentos comuns”.

Holanda (1994, p.20) afirma que “um sistema de sinalização convencional nada seria, porém, sem o socorro de um espírito de observação permanentemente desperto e que só se desenvolve no contato prolongado com a vida nas selvas”, caso dos nossos indígenas. Nisso se constitui uma relação linear e direcional entre o comunicador e o receptor nativos.

As inscrições rupestres estavam gravadas em rochedos, paredões, cavernas e em cachoeiras bem antes da chegada dos colonizadores europeus no Brasil. As inscrições rupestres “acompanham a instalação do homem no território brasileiro desde o começo, estando espalhadas de norte a sul, de leste a oeste, seguindo a adaptação do homem ao meio e variando de acordo com este” (SCHMITZ, 2007, p.106).

O caráter nômade dos índios fez com que algumas inscrições rupestres ganhassem destaque, sendo muitas delas ainda hoje um enigma para arqueólogos, antropólogos e historiadores. Como não havia a escrita gráfica, era por meio de desenhos de peixes, que se indicava haver alimentos em determinada região. Viajantes que percorreram os rios do Brasil Central atestam que, “para indicar que determinado local é abundante em determinada casta de peixes, os índios usam às vezes o sistema de desenhar nas areias da margem a figura desse peixe. Quem venha depois e esteja a par do processo não correrá o risco de enganar-se. É só lançar o anzol” (HOLANDA, 1994, p.25).

Fiske explica que a intenção do emissor pode ser explícita ou implícita, consciente ou inconsciente, mas tem que ser recuperável por meio de análise. “A mensagem é o que o emissor nela coloca, independentemente dos meios utilizados” (FISKE, 2005, p.16-17). Hohlfeldt completa:

Isso porque a comunicação, ao permitir o intercâmbio de mensagens, concretiza uma série de funções, dentre as quais: informar, constituir um consenso de opinião – ou, ao menos, uma sólida maioria – persuadir ou convencer, prevenir acontecimentos, aconselhar quanto a atitudes e ações,

constituir identidades, e até mesmo divertir (2008, p.63).

Beltrão afirma que, entre os tipos de linguagem, está a comunicação pela arte (a música, a dança e a artes plásticas), que era de domínio dos indígenas brasileiros antes da chegada dos colonizadores. A música era praticada em rituais de antropofagia, nas festas de puberdade e nas colheitas abundantes e satisfatórias, em seus territórios ou em tempos de guerra para incitação de fúria contra inimigos hostis.

Os instrumentos musicais tinham na função bélica seu momento de apogeu, quando os tambores de aviso, os “pífanos e flautas feitos de ossos de braços e pernas de inimigos devorados eram usados, incitando o bando guerreiro a matar e devorar os inimigos contra os quais se atiram”, afirma Léry (1980, p.171-172), ou quando os “tupinambás usavam os tambores como acessório indispensável a toda expedição militar” (FERNANDES, 1970, p.37).

Os grupos indígenas, que dominavam a técnica de produzir cerâmica, praticavam a comunicação pelas artes plásticas, tidas por Beltrão (1977a, p.72-73) como “processo de abstração que constitui a nossa vida mental e se expressa em símbolos que começa com a percepção de estruturas sensíveis”. Alguns dos desenhos eram captados pelo pajé quando se encontrava em transe e transmitidos aos artistas que os multiplicavam em seus objetos de cerâmica. “Estes símbolos se articulam também mediante linhas, cores e proporções, em combinações tão complexas como as das palavras”, atesta o autor (1977a, p.73), o que faz com que a cerâmica pintada se torne abstrata. “A arte pictórica é a cena; a da escultura, o volume cinético” (BELTRÃO, 1977a, p.75), ambas não têm em comum com a realidade senão as relações.

Para ele, as formas de comunicação – pela arte e pela música – são criações artísticas. Beltrão tem outro conceito para a Comunicação pelo Objeto (1977a, p.76). Este tipo de comunicação, podendo ser o objeto natural ou fabricado, constitui o seu próprio universo e modifica o ambiente de acordo com as necessidades e, em decorrência também da hierarquia e prestígio de quem os possuísem; “a cultura impôs o produto do trabalho humano como signo da posição de cada um na sociedade e de cada sociedade entre as demais” (BELTRÃO, 1977a, p.77). O processo de comunicação servia para estabelecer alianças com tribos rivais ou distantes e promover a integração dos nativos por meio de festas temáticas.

Por exemplo, entre os Carajás se faziam “estatuetas de madeira de forma humana, cujo estilo se aproxima daquele de bonecas de cerâmica” (MELATTI, 1970, p.153); os Tukúna

possuíam uma arte em madeira bastante elaborada, “esculpindo figuras humanas e animais em pequenas estatuetas. De madeira fazem também cabeças de animais, como o jacaré, com que encimam suas máscaras” (MELATTI, 1970, p.153) para as cerimônias nas quais participam.

O processo comunicacional indígena brasileiro foi criado e dominado pelos nativos, desde os primeiros tempos de vida comunitária, suprimindo as carências que cada tribo tinha em defesa de sua sobrevivência e do território ocupado, já que eram constantes as invasões de outras etnias com o propósito de capturar e destruir a maior quantidade de inimigos ou de se apoderar do local mais propício para caça e a pesca.

4.2 Festas folclóricas

Alceu Araújo registra que desde períodos remotos, quando o homem passou a plantar e a colher, começaram as festas como “forma mágica de agradecer a natureza ou suplicar que ela, entidades supra terrenas ou divindades, não permitissem pragas, danos ou malefícios nas plantações, praticando portando ritos protetivos e produtivos” (ARAÚJO, A., 1973, p.11).

Esses cultos antigos dos nativos pré-coloniais brasileiros talvez estivessem ligados ao animismo, na mitologia clássica, que confere uma alma a tudo que faz parte da natureza (plantas, animais e seres humanos). Dotados de poderes sobrenaturais, esses espíritos influenciam favorável ou prejudicialmente a vida dos homens. O demonismo, que seria a forma mais adiantada do animismo, favoreceu o surgimento da feitiçaria em tribos. Era preciso neutralizar os espíritos malfazejos, e se tornarem propícios outros mais acessíveis e supostamente mais bondosos.

Segundo Haubert, não importa que os espíritos sejam mais ou menos personalizados, mais ou menos poderosos, mais ou menos maléficos, o fato é que eles cercam os índios e os dominam por toda a sua vida. “O objetivo é sempre a precaução contra sua ação ou a atração de sua influência através da intercessão dos mágicos ou da observância de rituais coletivos ou individuais” (HAUBERT, 1990, p 27). “O feiticeiro, o pajé dos nossos índios tupi-guaranis, é o intermediário especializado na lida com os espíritos. É um dos começos do sacerdotismo e das cerimônias simbólicas praticadas em quase todas as regiões”, afirma Edelweiss (2001, p.29). Do animalismo decorre a veneração generalizada dos animais, ou de alguns deles, que vão sendo promovidos a entidades protetoras. “Quando se desenvolve a ideia de parentesco, ou melhor, quando um grupo social acaba por admitir a sua descendência de certo animal

tutelar, ligação indicada pelo nome do grupo ou seu distintivo, fala-se em totemismo” (EDELWEISS 2001, p.29).

Villas Bôas explica que o índio é, essencialmente, um supersticioso. “Suas tradições se assentam num mundo mágico, mítico, religioso e, ainda, numa certa aversão à dualidade” (VILLAS BÔAS, 2000, p.39). “Tal noção está sempre presente na concepção mítica desse povo – o bem e o mal, o sol e a lua e as duas metades em que se divide a aldeia (divisão traçada pelo caminho da água)”, completa o sertanista (2000, p.39).

Para o índio, os principais atos da vida são motivos para celebrações: o nascimento, a puberdade, o casamento, a renomeação de um guerreiro, a colheita, a preparação para uma guerra, a chegada de um visitante e a morte de um dos integrantes da tribo. Se o morto é de linhagem ancestral (Anexo 1), o evento se transforma em culto, o Kuarup.

O misticismo do índio, aliado a suas festas, reflete-se nas pinturas do corpo, no uso de máscaras (em algumas etnias) e em adornos que usa como colares de búzios, de diademas, de penas e de umas metaras (broches), “pedras que metem no beijo de baixo, verdes, brancas, azuis, muito finas e que parecem esmeraldas ou cristais, são redondas e algumas tão compridas que lhes dão pelos peitos” (CARDIM, 1925, p.174), ou enfeitando-se de “vestes, máscaras, braceletes e outros ornamentos de penas verdes, encarnadas ou azuis, de incomparável beleza natural a fim de se mostrarem mais belos e mais bravos” (LÉRY, 1980, p.115).

Para o cronista, o corpo do índio ficava muito bem com os ornamentos, pois era “muito bem mescladas, combinadas e atadas umas às outras sobre taliscas de madeira formam vestiários que parecem de pelúcia e que podem rivalizar com os melhores artífices da França” (LÉRY, 1980, p.115). Schaden (1989, p.14) observa que a “fantasia às vezes se torna extraordinariamente ativa em estado de sonho, de embriaguez ou de febre. Houve quem estigmatizasse as tradições míticas como criações mórbidas ou alucinações de fantasias excitadas”. Villas Bôas confirma que para o índio, a pintura da pele e os ornamentos não são apenas enfeite do corpo, “são uma imposição de seus símbolos míticos” (2000, p.41).

Katzenstein informa que no Brasil o principal material usado na confecção de adornos foi o *tururi* – uma madeira – que depois era pintada com tintas vegetais e costurada com fio feito de fibras. Desse material se compunha as máscaras usadas “em cerimônias religiosas, tais como sacrifícios, ritos de nascimento, iniciação e sepultamento” (1986, p.136-137). Outra

expressividade indígena era o cocar de penas, referido pela autora como parico, “que é uma linguagem falada através da cor, posição e raridade das penas” (KATZENSTEIN, 1986, p.13).

Segundo a referida autora, o preto e o vermelho comunicam que o portador é pessoa muito importante; a posição das diferentes cores, no meio ou nos lados do cocar, a fila em que são colocadas, sua recorrência ou a raridade das aves, das quais são tiradas as penas, comunicam o *status*, prestígio e influência do usuário na hierarquia da sociedade tribal. “O uso de certas penas era restrito aos chefes ou membros de alta posição, e proibido a todos os outros” (KATZENSTEIN, 1986, p.13).

Enfeitados, os nativos punham-se a realizar seus rituais como o de guerra, que durava duas horas, dançando e envolviam de 500 a 600 pessoas ao redor da fogueira. Eles dançavam, formando rodas e “cantavam de um modo tão harmonioso que ninguém diria que não conhecem a música”, cita Cascudo (1971b, p.30), amparado em observações empíricas do frade francês, Jean de Léry.

Os tupinambás bailavam todos num ritmo uniforme, durante 24 horas a fio, “quando celebravam cerimônias para a imolação de prisioneiros de guerra”, afirma Cascudo (1971a, p.618). Léry diz que o costume é que os indígenas bebam o cauim morno, antes da “refeição”, ao contrário dos costumes franceses com o vinho, “que desejamos fresco e límpido” (1980, p.130). “As mulheres fazem um pequeno fogo em torno dos potes de barro para aquecer a bebida” (LÉRY, 1980, p.130).

Segundo o cronista, enquanto dura a cauinagem, os índios cantam, assoviam e se incitam uns aos outros “a portarem-se valentemente e a fazerem muitos prisioneiros de guerra” (LÉRY, 1980, p.131). As tribos com as quais a etnia mantinha relações amistosas iam chegando para a festa de confraternização e até o próprio prisioneiro, “apesar de não ignorar que a assembleia reúne-se para seu sacrifício dentro de poucas horas, longe de se mostrar pesaroso, enfeita-se todo de penas e salta e bebe como um dos mais alegres convivas” (LÉRY, 1980, p.193). Para o autor, “não imagine, porém, que o prisioneiro com isso se deprima”. “Ao contrário, com audácia e incrível segurança jacta-se das suas proezas passadas e diz aos que o mantém amarrado: “Também eu, valente que sou já amarrei e matei vossos maiores”” (LÉRY, 1980, p.194).

Abbeville anota que os índios comiam a carne humana cozida ou assada “com incrível apetite” (1975, p.233). “Os homens parecem esfomeados como lobos e as mulheres mais ainda” (ABBEVILLE, 1975, p.233). Thevet afirma que os índios comiam carne humana

assim como a gente comia carne de carneiro, “senão com maior prazer ainda” (1944, p.363). Os índios quando capturam um inimigo tem “a avidez dos leões famintos” (THEVET, 1944, p.363). Holanda observa que entre os tupis, era norma os jovens para pode se casar, trocar de nome mediante o sacrifício de uma vítima humana, o que se dava na maioria das vezes pelo esforço de uma parentela forte e influente que simplificava essa obrigação com o presenteamento da primeira vítima. “Mais tarde, o jovem beneficiado teria de recompensar o “irmão” ou o “tio”, oferecendo-lhe um prisioneiro próprio” (HOLANDA, 1989, p.77).

Alcida Ramos relata que a periodicidade de festas tribais está vinculada a considerações de ordem ecológica (como as festas sazonais da colheita), de ordem religiosa (como uma sessão xamanística propiciatória), ou está relacionada à maturação físico-social das pessoas (como rituais de puberdade, de nomeação ou exéquias funerárias). A autora afirma que há outros motivos para festas como “à conveniência de reencontros sociais entre aldeias ou entre grupos distintos (como certos torneios verbais ou corporais), à importância política de certos indivíduos ou facções, etc.” (RAMOS, A., 1988, p.28).

O folclorista Câmara Cascudo citando Gabriel Soares informa que os índios tamoios eram grandes músicos e bailarinos e detentor da prática da cantiga de improviso, que fazia com que se destacassem entre as tribos brasileiras, antes do período da colonização. Os tamoios são grande conhecedores de cantigas de improviso “pelo que são muito estimados do gentio por onde quer que vão” (CASCUDO, 1971a, p.617).

Cantos elegíacos, bucólicos e religiosos foram assistidos por Léry, Cardim e Gabriel Soares e são “depoimentos valiosos que provam a musicalidade dos índios anteriores a descoberta do Brasil” (CASCUDO, 1971a, p.618). Léry observou que em “todas as danças, quaisquer que sejam, nunca as mulheres se misturam aos homens; se querem, fazem-nos em grupo separado” (1980, p.132). Cardim notou que em dias particulares os índios fazem grandes festas, nas quais todos bebem durante dois ou três dias, sem comerem. “Alguns andam cantando de casa em casa, chamando e convidando quantos acharem para beberem e se revezando, continua estes bailes com música o tempo todo” (CARDIM, 1925, p.165-166).

Os cantos litúrgicos executados pelos freis Pedro Neto (corista de ordens sacras) e Maffeo (organista e músico), auxiliares do frei Henrique de Coimbra, na realização da primeira missa católica em solo brasileiro, na Páscoa, em 1500, despertaram a atenção dos índios que foram assistir ao ato. Os religiosos viajaram na esquadra de Pedro Álvares Cabral, quando aportou no Brasil e a missa é citada na carta inaugural de Pero Vaz de Caminha.

“Os indígenas ficaram altamente impressionados com o espetáculo inédito e com a música desconhecida e nova para eles”, argumenta Cascudo (1971b, p.617), entretanto, os nativos tinham as suas próprias músicas antes da chegada dos colonizadores europeus. “Era apenas outra música, diversa da que eles usavam” (CASCUDO, 1971b, p.619). Parte dessa musicalidade, tempos depois, foi resgatada em disco pelo comunicólogo Roquete Pinto em contato com tribos arredias aos invasores. Entretanto esses cantos não foram incorporados ao folclore nacional, conforme observa Cascudo.

Muito do arsenal folclórico indígena entrou em decadência até desaparecer totalmente com o choque militar da cultura do colonizador, como no caso dos tupis do litoral. Outros tiveram alguns elementos absorvidos e reciclados; outros tantos, não. Exemplos de duas áreas distintas que não deixaram vestígios do conteúdo original, praticado antes da colonização: a musicalidade e a dança de guerra dos tupis, que desapareceram com a morte física das tribos.

4.3 Os gêneros folkcomunicacionais indígenas

Desde a defesa da tese de Beltrão, a constituição de gêneros folkcomunicacionais (inicialmente orais e escritos) chamaram a atenção do próprio autor e de discípulos e colaboradores. Na versão atualizada publicada em 1980, Beltrão ampliou os gêneros e passou a trabalhar com a classificação de cinco gêneros folkcomunicacionais: oral, musical, escrita, icônica e cinética, que são aplicadas aos fenômenos e objetos de natureza comunicacional.

Marques de Melo achou inconsistente e redundante a classificação para oral e musical em dois gêneros folkcomunicacionais e unificou-os, em classificação proposta em 1979 e aceita por Beltrão, que ainda estava vivo. Marques de Melo adota o modelo que une os dois gêneros em folkcomunicação oral. A matriz taxionômica construída a partir de exercício classificatório da folkcomunicação por Marques de Melo foi submetida aos participantes do primeiro congresso nacional de ciências da comunicação, realizado pela INTERCOM, em Santos. Marques de Melo reforça esse modelo no livro *Mídia e Cultura Popular*, publicado em 2008.

Outra alteração proposta por Marques de Melo é a transformação do gênero denominado primitivamente de folkcomunicação escrita, que passa a ser rotulado de “folkcomunicação visual”, “incluindo não apenas as expressões “manuscritas”, mas também as “impressas” e as “pictográficas”, todas elas captadas através da visão” (2008, p.90). “A

intenção é a de agrupar as expressões propriamente linguísticas àquelas outras que embutem representações pictoriais e demais símbolos visuais”, justifica Marques de Melo (2008, p.98).

Ele notou na classificação de Beltrão esse problema, por duas razões: “a dificuldade de distinguir as fronteiras entre “oral” e “musical”, uma vez que a captação das mensagens se faz por meio da “audição” e que devem estar no gênero folkcomunicação oral; e o caráter reducionista da “escrita”, que pode ser confundida com “manuscrito” e que passou a ser incorporado ao gênero folkcomunicação visual.

Assim sendo, tratou-se corrigir e identificar a classificação folkcomunicacional dividindo em gêneros, formatos e tipos. O “gênero” (é forma de expressão determinada pela combinação de canal e código), o “formato” (é a estratégia de difusão simbólica determinada pela combinação de intenções – emissor – e de motivações – receptor), e os “tipos” (são as variações estratégicas determinadas pelas opções simbólicas do emissor, bem como por fatores residuais ou aleatórios típicos da recepção) que possuem afinidades simbólicas.

A classificação por categoria folkcomunicacional das manifestações indígenas em território brasileiro, antes da colonização, tem elementos dos quatro gêneros: oral, visual, icônica e cinética, como veremos mais pormenorizadamente nos Capítulos III (sobre inscrição rupestre) e IV (sobre tipologias aplicadas ao ambiente indígena).

CAPÍTULO III

A INSCRIÇÃO RUPESTRE COMO CANAL DE FOLKCOMUNICAÇÃO NO BRASIL PRÉ-COLÔNIA

1 Histórico sobre a inscrição rupestre

As inscrições rupestres,¹⁴ como manifestações comunicacionais do modo de vida, de pensar e de agir do indígena brasileiro no período pré-colonial, estão espalhadas no litoral, na floresta e no interior em superfície de pedra, em pontos altos ou baixos como desfiladeiros e cachoeiras. Os nativos escolheram as proximidades de rios, paredões íngremes ou cavernas para aplicar pinturas ou gravar o teor comunicacional que lhe conviessem, servindo para demarcar o habitat natural dele ou por ser um local de significado mítico, distantes umas das outras tribos. As inscrições rupestres são como obras imóveis, no sentido de que não podem ser transportadas, diferentes das estátuas, pinturas em tela e em cerâmica.

Pereira Júnior explica que as inscrições rupestres “estão esparsas pelo sertão ou litoral, gravadas ou pintadas nos desfiladeiros, nos rochedos alcantilados, nas margens rochosas das cachoeiras estuantes ou das corredeiras vorazes” (1943, p.202). Martini Joly enquadra essas inscrições como forma de comunicar mensagens, e muitos deles constituíram o que se chamou de “os percursos da escrita” por terem o nítido interesse de serem símbolos comunicativos. Para a referida autora, as inscrições rupestres “utilizavam processos de descrição – representação que só conservavam um desenvolvimento esquemático de representações de coisas reais” (JOLY, 1996, p.17-18).

Morin entende que “num certo sentido, a exibição gráfica constitui a aquisição de um novo modo de expressão e de comunicação, que é a primeira escrita” (1979, p.105-106). “Ainda não é, naturalmente, a linguagem escrita, mas já é uma linguagem do escrito, com o sinal ideográfico e o símbolo pictográfico” (MORIN, 1979, p.106), que são resultados cumulativos da experiência de vida do homem.

14Embora autores usem inscrições lapidares, rupestres, itaquatiara e pinturas rupestres ou arte rupestre o autor desta dissertação unificou o termo para inscrição rupestre, para melhorar o entendimento.

As inscrições rupestres teriam se originado na crença nas “qualidades mágicas das pedras e das árvores”, segundo Katzenstein (1986, p.31-32), pois são bens da natureza que resistem com maior durabilidade ao tempo e chegam a transcender várias gerações humanas. “A pedra, o material de escrita mais antigo, universalmente usado e conhecido, tinha caráter sagrado em toda parte, como é confirmado por inúmeros monumentos megalíticos em muitos países”, atesta Katzenstein (1986, p.32).

As pedras “eram objetos sagrados em si” (KATZENSTEIN, 1986, p.32), por isso no início do processo de transcrição de mensagens para este suporte, estavam restritas a conteúdos de ordem religiosa e com o tempo recebeu outras mensagens de cunho informativo, educativo e interpretativo. Essa concepção do uso de pedras parece ser universal. Os Dez Mandamentos de Deus a Moisés; o cânon de Confúcio (175-183); os feitos heroicos do imperador chinês Shih-huang (259-207 a. C.), os editos de rocha do imperador hindu Ashoka (274-237 a. C.), o rei grego Antíoco I (64-34 a. C.) e cânones budista e taoísta, bem como “escritos” do Egito antigo tinham a pedra como suporte.

Defleur e Ball-Rokeach relatam que as primeiras inscrições rupestres (como símbolo) apareceram em locais antigos na Mesopotâmia e no Egito e datam de 4.000 a. C. Essas inscrições, gravadas em pedras, estavam associadas a significados e “cada símbolo representava uma determinada ideia, coisa ou conceito” (1993, p.34). Defleur e Ball-Rokeach afirmam que os egípcios “tornaram-se inovadores na criação de sistemas complicados de hieróglifos ou caracteres simbólicos, que com o tempo foram desenhados e pintados” (1993, p.34).

Costela, entretanto, explica que os modos de fixação de signos em rochas são mais antigos e descendem da era Paleolítica (entre 35000 e 15000 anos antes da era Cristã) e “foram achados em cavernas como as de Altamira, Espanha, e Dordogne, França” (COSTELA, 2005, p.27). Dos hieróglifos egípcios à escrita linear B de Creta; da escrita Maia as inscrições rupestres indígenas brasileiras, todas representam as origens das fontes intelectuais e artísticas da humanidade em seus continentes. Costela diz que o homem utilizou primeiro o desenho e mais tarde a linguagem escrita para fixar seus símbolos. Cirlot afirma que, o simbólico sendo independente do histórico, não somente não o substituí como tende a

arraigá-lo no real, pela analogia¹⁵ e paralelismo entre a esfera psíquica coletiva ou a individual e a cósmica.

Costa afirma que as inscrições rupestres revestem-se sempre no mesmo significado “são desenhos de comunicação, sinais comunicativos, encontrados em todo o mundo, desenhos cuja presença não se limita ao Brasil” (1942, p.407). Segundo o autor, as inscrições rupestres encontram-se em todos os continentes, dentre estes, a África e a Europa. “E todos, sem exceção, são aplicados como fenômeno de mecânica humana, determinadas pelas mesmas necessidades de comunicação universais comuns a todos os homens” (COSTA, 1942, p.407).

Pessis e Guidon acrescentam que “as mais recentes descobertas confirmam que os registros rupestres pré-históricos apareceram quase que concomitantemente, na Europa, na América, na África e na Austrália” (1992, p.19). Entretanto, Boas pondera que ao encontrar traços de culturas singulares análogos entre povos distantes, pressupõe-se, não que tenha havido uma fonte histórica comum, “mas que eles se originaram independentemente” (2004, p.27). “Não se pode dizer que a ocorrência do mesmo fenômeno sempre se deve às mesmas causas, nem que ela prove que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares” (BOAS, 2004, p.31).

Katzenstein teoriza que num determinado momento, o homem percebeu que aquilo que se gravava na superfície das pedras podia ser preservado por maior tempo e começou a utilizá-la com maior frequência. “Isso significava que podiam ser registrados contratos legais e códigos de lei, feitos heroicos, textos e pinturas religiosas e transmitidos à posterioridade” (KATZENSTEIN, 1986, p.105). Essa técnica pictográfica nas paredes das cavernas, com a reprodução de figuras de animais e cenas da vida cotidiana, foi primordial na história da invenção da escrita. “A escrita pictográfica constituiu na representação desenhada de objetos concretos, figuras de animais, etc., formando, em sucessão, um relato coerente” (COSTELA, 2002, p.15). Segundo o mesmo autor, discutem-se a respeito das intenções que inspiraram esses primeiros artistas. “No momento, qualquer que seja a explicação de seus intuitos – senso

¹⁵ A analogia entre dois planos da realidade fundamenta-se na existência, em ambos, de um ritmo comum. Aqui denominamos ritmo não à “ordem sensível do tempo”, mas sim ao fator coerente, determinado e dinâmico, que possui um caráter e o transmite ao objeto sobre o qual se implanta ou do qual surge como emanção. Esse ritmo, originalmente, é um movimento, é o resultado de uma tensão vital, de um número dado. Aparece como gesto ou petrificado numa forma. “Assim, entre a serpente viva que se move ondulante e a serpente de um relevo pétreo pode existir uma analogia não apenas formal (de desenho, disposição, forma concreta do animal), mas também de ritmo, quer dizer, de tom, de modalidade, de acento e de expressão” (CIRLOT, 1984, p.28).

estético, objetivo mágico-religioso ou outras hipóteses – o certo é que uma nova e maravilhosa experiência ficou incorporada ao acervo humano” (COSTELA, 2002, p.15).

Bordenave compartilha da discussão sobre o propósito “destas figuras se era mágico, estético ou simplesmente expressivo ou comunicativo”. Ele dá uma pista de suas conclusões: “é própria da mente humana a capacidade de abstração, isto é, de identificar o que há de comum em muitos objetos semelhantes” (BORDENAVE, 2005, p.65). Provavelmente os primeiros homens passaram a chamar de “pedra” todos os objetos que tivessem as mesmas características de uma pedra. “Nesse sentido, é possível que os bisontes e cervos desenhados na caverna de Altamira pelo homem paleolítico representassem não um determinado animal, mas os bisontes e cervos em geral” (BORDENAVE, 2005, p.65). Para Costela, “o que faltava para conquistar a distância era um meio de transpor os signos que fosse mais prático que as pedras e os pergaminhos de couro” (2005, p.28), e esse meio veio com o advento do “papel e também os tipos de imprensa móvel” (COSTELA, 2005, p.28), que foram usados inicialmente pelos chineses.

Gombrich afirma que nas antigas civilizações as inscrições rupestres estavam vinculadas à magia e à religião “como era também a primeira forma de escrita” (1999, p.52), mesmo conceito compartilhado por Joly (1996, p.18) “são consideradas imagens, porque imitam, esquematizando visualmente, as pessoas e os objetos do mundo real. Acredita-se que essas imagens também se relacionavam com a magia e a religião”. Boas reflete que “poderíamos pensar que a religião e a arte estão estreitamente associadas, mas os estudos comparativos mostram apenas que as formas artísticas podem ser usadas para expressar ideias religiosas – um trabalho que não é de grande valor” (2004, p.63). Ele observa, oportunamente, que “em cada caso específico, o tipo particular de integração entre arte e religião pode ser reconhecido como uma importante característica social” (BOAS, 2004, p.63).

Comunicólogos, sociólogos e antropólogos entendem que as mensagens possuem pelo menos dois vieses: o comunicacional, com o mundo dos vivos no sentido de informá-lo, educá-lo e orientá-lo sobre aspectos da vida coletiva; e o religioso, com ligações envolvendo o sobrenatural e a necessidade de propagação das imagens de ritos para as próximas gerações manterem a tradição tribal praticada.

Esse viés de conteúdo religioso para as imagens confeccionadas por ferramentas de pedras ou pintadas com resina de vegetais e cinzas de ossos de animais e seres humanos¹⁶ é visto em Gombrich, que acha que as inscrições rupestres tinham “fins mágicos” (1999, p.62) e que pudessem, também, estar relacionadas às “festividades regulares, nas quais (os autores) se vestem como animais e como eles, se movimentam em danças e rituais” (GOMBRICH, 1999, p.42), o que seria um ritual totemista, de tradição secular, bem antes da chegada dos primeiros europeus nas Américas.

Com as manifestações contidas nas inscrições rupestres e nos rituais físicos, os nativos pré-colombianos acreditavam que de algum modo, isso lhes daria “poder sobre suas presas” (GOMBRICH, 1999, p.42). Para Gaspar, o domínio da arte nas sociedades tribais está “particularmente integrado à rotina da comunidade, reforça tradições e tende a estar vinculado ao domínio ritual” (2003, p.10). Por isso que aparecem, em alguns painéis de inscrição rupestre, figuras do cotidiano como braceletes e maracás; órgãos sexuais (masculino e feminino); corpos celestes como a lua e o sol ou animais como onças, cervos, emas, tatus, lagartos, cobras, jacarés, antas, porcos do mato, veados e capivaras.

No clássico *A História da arte*, Ernest Gombrich considera que “entretanto, embora não o compreendamos, podemos apreciar a meticulosidade com que as formas naturais se transformam num padrão coerente”. De acordo com ele, muitas grandes obras desse gênero datam dos estranhos começos da arte, cuja explicação exata se perdeu provavelmente para sempre, mas ainda podemos admirá-la. “Tudo o que nos resta das grandes civilizações da América antiga é a sua arte” (GOMBRICH, 1999, p.50).

A arte é talento, habilidade, precisão, invenção na prática, que desenvolvidos pelos primeiros nativos opõem duas interpretações, uma que reconhece pura e simplesmente o aparecimento de uma atividade artística e “de uma vida estética que encontrariam sua finalidade em si própria e outra que integra a nova arte das formas numa finalidade ritual e mágica” (MORIN, 1979, p.106).

Como é quase impossível, seja no campo biológico, seja no campo antropológico, isolar o caráter estético, o homem acrescentou uma nova característica à estética: “nas espécies vegetais ou animais, o fenômeno estético está inscrito geneticamente e o indivíduo é portador e não produtor dos desenhos e cores” (MORIN, 1979, p.109).

¹⁶ Gaspar afirma ser costume antigo muito bem documentado na pré-história “manipular ossos humanos: cremendo, marcando e pintando” (2003, p.19).

Para Morin, no homem sapiens, trata-se de uma produção individual, de inspiração cerebral, executada por uma técnica e uma arte. “A arte, portanto, vai aplicar-se, por um lado, a reproduzir formas e, por outro, a brincar de inventar formas” (MORIN, 1979, p.110). Ele completa que “esta reprodução e esta invenção vão inscrever-se no âmbito da magia, da religião e, mais geralmente, das atividades sociais, mas vão satisfazer um prazer e uma emoção propriamente estéticos” (MORIN, 1979, p.110).

Para Cadourin, deve-se tomar cuidado com as suposições que se atribuem à arte rupestre, já que as pesquisas são recentes e os arqueólogos ainda não chegaram a conclusões definitivas. “Assim, o que, para nós, pode parecer simbólico e estilizado, na verdade, pode ter sido realista para quem fez” (CADORIN, 1993, p.54). Segundo a autora, essa concepção de realismo-naturalismo, está demonstrada claramente nas cenas de cotidiano, nas cenas rituais e, quando não há cenas, figuras isoladas que representam animais ou objetos. Hetzel e Negreiros (2007, p.69) concordam que “na maioria das vezes, não devia ser por motivos estéticos ou por puro passatempo, pois alguns grupos pintavam locais de difícil acesso, longe dos sítios em que moravam ou ainda em locais de pouca visibilidade”.

1.1 Os primeiros contatos com os registros

As inscrições rupestres brasileiras despertaram a atenção da comunidade científica e não científica desde o século XVI. O governador da Paraíba, Feliciano de Carvalho, em 1598, já dava notícias de descoberta de inscrições rupestres nas margens do Rio Araújo. Nesse mesmo ano, o capitão-mor Coelho de Carvalho copiou as inscrições rupestres do rio Araçoaçu, que foram publicadas no livro *Diálogo das grandezas do Brasil*, atribuído a Ambrósio Fernandes Brandão e impresso em 1618. Foi a primeira referência documental sobre inscrições rupestres existentes no território brasileiro.

As *Lamentações Brasília*, obra do padre Francisco Teles, escrita entre 1799 e 1817, registram 274 sítios arqueológicos com gravações e pinturas no Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte, Piauí e Pernambuco e é outra fonte histórica. O pintor francês Jean Baptiste Debret, em 1834, registrou os modos de vida, cultura e arte das nações indígenas brasileiras, as que tiveram contato com os colonizadores e as que ainda permaneciam arredias a eles e, destacou as inscrições rupestres dos índios, localizadas nas serras do Anastácia na obra *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Debret, que em passagem pelo Pará, registrou as inscrições

rupestres nas margens do Rio Japurá, chegou a descrevê-las minuciosamente no sentido de provocar um debate sobre suas finalidades.

E quem não reconheceria a obra de uma inteligência sutil, embora bárbara (sic), no traçado de inúmeras figuras humanas em diversas atitudes, na configuração de algumas cabeças, compostas de pormenores, insignificantes entre si, é verdade, mas que lembram, por meio de linhas paralelas, o conjunto de um rosto tatuado, e outras figuras coroadas de plumas e dispostas em determinada ordem? As espirais, embora irregulares no detalhe, exprimem um desejo de paralelismo repetido nos arabescos. Mil outras invenções estranhas, imaginadas por um cérebro capaz de traduzir uma ideia pela expressão linear, sem se socorrer da imitação servil, não serão uma prova de seu gênio pictórico? (DEBRET, 1975, p.70).

Debret considerou que “as pinturas e gravuras seriam registros históricos do passado indígena e serviam para narrar em detalhes seus momentos heroicos e gloriosos”, interpretam Jorge, Prous e Ribeiro (2007, p.118). O artista francês não pormenorizou os significados que pudessem atribuir ao painel de inscrição rupestre que reproduziu, até porque ficou encantado com a existência preservada da arte indígena em seus aspectos e variedade regional, sem precedentes na Europa, mesmo com a entrada da cultura do colonizador que, aos poucos, estava sufocando-a e retirando-a de seu contexto original.

O italiano Ermano Stradelli (1900) e os brasileiros Bernardo de Azevedo da Silva Ramos e Teodoro Sampaio interpretam as inscrições rupestres como narrativa histórica, por vezes mitológica de nativos que aqui viveram. Silva Ramos foi mais longe e diante da beleza e detalhamento de algumas das inscrições rupestres, buscou nos vestígios arqueológicos da Amazônia a prova da passagem de povos da antiguidade mediterrânea por terras brasileiras. Jorge, Prous e Ribeiro (2007, p.118) observam que Silva Ramos quis que as figuras fossem “letras dos alfabetos grego e fenício”.

Teodoro Sampaio escreveu

Em conclusão, o que se pode dizer das inscrições lapidares indígenas é que elas não foram feitas sem deliberado intuito; que não são resultado de mero passatempo do selvagem (sic) em horas de ócio; que no geral, essas inscrições em cavernas e lapas, pelas paredes e tetos desses esconderijos assinalam uma necrópole dos selvagens e, muita vez, pela natureza do desenho, querem significar o nome do indivíduo morto na sua última morada; que em algumas dessas inscrições, achadas nos sertões baianos, parece que era uma intenção do índio não só registrar o nome como a descendência do morto. Tais inscrições, estudadas com mais cuidado e mais método até

aqui, ainda podem revelar muita coisa interessante do passado e da filiação das diversas tribos selvagens deste país e de suas relações de todo o gênero com os outros povos primitivos deste continente (1922, p.18-19).

Teodoro Sampaio acredita que as inscrições rupestres indígenas tinham apenas uma vertente “sagrada” ou “funerária”. Para ele, as inscrições parecem simbólicas porque se apresentam em sítios funerários. Sampaio, em nova análise após as críticas que recebeu, passa a atribuir a sinais de ligação, de comunicação produzida entre os vivos, o teor das inscrições rupestres. “O índio que grava na pedra ou pinta na mesma pedra um sinal ou figura qualquer, depende isto de material que lhe exige custoso e prévio preparo, não brinca, reflete um pensamento que lhe merece o esforço despendido”, afirma Sampaio citado por Cascudo (1972, p.94).

Sampaio recebeu duras críticas do arqueólogo Angione Costa, por ver nas inscrições rupestres brasileiras, “a linguagem escrita, a formação ideográfica do índio” (COSTA, 1934, p.55). Costa discorda da vertente sagrada ou funerária e expressa que “é tanto vida que as inscrições rupestres são motivos inspirados no reino animal e são as que predominam nessa arte, quando os desenhos vão além de riscos e círculos e reproduzem figuras” (1942, p.409). Sampaio filia-se “ao grupo dos que esperam descobrir hieróglifos nos riscos e círculos concêntricos, nas garatujas de toda espécie, com que índios, bandeirantes, caçadores, excursionistas, assinalaram sua passagem por serras, cataratas, rios, cavernas e grotas do país”, criticou Costa (1934, p.55).

As versões sobre o conteúdo das inscrições rupestres chegavam ao absurdo de dizer - os cronistas portugueses - que as pegadas gravadas em pedra achadas no Brasil eram de São Tomé, que “no século XVI acreditava-se ter vivido em nosso país em tempos remotos, mesmo não se conseguindo explicar como e por que aqui veio parar” (GAMBINI, 2006, p.243). Seriam sinais das pregações dele, que teria chegado às Américas muito antes dos europeus ou em outras versões ao longo dos séculos XVI e XVII, em vários lugares por onde o santo apóstolo haveria registrado suas passagens. “Suas pegadas, dizia-se, haviam ficado impressos em lajedos perto dos rios e de fontes de água milagrosa, cristalinas e permanentes” (JORGE; PROUS; RIBEIRO, 2007, p.117-118), como atestado de sua santidade e marca física do apóstolo em solo nacional.

Houve ainda a interpretação dos capuchinhos franceses, que encaravam as inscrições rupestres como “vestígios espetaculares de civilizações perdidas, que teriam exercido a devida

influência nas terras tropicais, séculos antes da “descoberta” portuguesa – egípcios, fenícios, hebreus, gregos e vikings”, afirma Gambini (2006, p.243). O colonizador atribuiu, em diferentes momentos, a arte rupestre brasileira “a gregos, fenícios ou atlântidas” (GASPAR, 2003, p.35-36). Para o colonizador, “afinal as tribos existentes no Brasil, à época do descobrimento, jamais poderiam ter elaborado desenhos com tamanha precisão e simetria” (GASPAR, 2003, p.36), o que induziu alguns estudiosos a erros grosseiros, devido ao menosprezo inicial da extensão dos elementos da cultura indígena e de antecessores.

As inscrições rupestres não passariam de rústicas garatujas, passatempo inútil de um bando ocioso de nativos, malfeitas e sem sentido algum. Ou opinião mais forte de Alfredo de Carvalho, que analisando as inscrições rupestres de parte da Amazônia e do Nordeste, viu nas imagens dos ancestrais como “desafogos brincalhões de selvagens (sic) desocupados” (GAMBINI, 2006, p.244).

Outros autores e cientistas como Karl Friedrich Philipp von Martius (1818-1821), Auguste de Saint Hilaire (1816), Charles Frederich Hartt (1871), Tristão de Ataíde (1887), Theodor Koch-Grünberg, diretor do Museu Etnográfico de Stuttgart, Alemanha (1907), Alfredo Brandão (1930), Estevão Pinto (1935), Herbert Baldus (1937), José Anthero Pereira Júnior (1941), Annette Laming-Emperaire (1973), Desidério Aitay (1970), Niède Guidon (1992), André Prous (1992) e Anne-Marine Pessis (1987), também escreveram sobre o potencial criativo ou imaginário das inscrições rupestres que tiveram contato no espaço territorial brasileiro.

2 Correntes debatem as inscrições rupestres

As inscrições rupestres brasileiras foram interpretadas de diferentes maneiras: como prazer estético, magia para intervir na vida real, escrita associada a uma civilização megalítica de Atlântida e desde o século XX foi estudada como um sistema de comunicação (código simbólico que, como um texto, deve ser decifrado). Há variedade de relatos, entre os mais conhecidos, estão aqueles elaborados por religiosos, pelos viajantes naturalistas e pela nascente intelectualidade brasileira em suas andanças pelo território nacional. As interpretações sobre esses achados são interessantes pela curiosidade que despertam nos observadores e a grande variedade de conclusões.

Excluindo as observações de religiosos e de pessoas ligadas ao clero, que viam nas inscrições rupestres interpretações de cunho eminentemente religioso, os comentários podem ser classificados em dois grandes grupos. O primeiro, plenamente convencido do fato de que as inscrições rupestres seriam produto das sociedades indígenas. Não reconheciam, em função dessa origem, a possibilidade de qualquer sentido ou elaboração simbólica nessas representações. O segundo grupo de observadores, bem mais heterogêneo, decididamente não acreditava na autoria indígena das inscrições rupestres, já que, segundo eles, os indígenas não seriam capazes de tal realização. A autoria dessas pinturas somente poderia ser associada a povos de culturas mais distantes e adiantadas como os Egípcios, os Incas, os Fenícios, os Gregos, os Maias, etc.

Isso decorria, principalmente, da ideia proveniente do final do século XV e início do século XVI, quando se deu o contato dos primeiros europeus com os povos do “Novo Mundo” – o até então desconhecido continente americano e do pouco conhecimento sobre os povos indígenas que aqui habitavam e sua variadíssima cultura. Nota-se que as primeiras interpretações desse contato do europeu com o nativo estavam impregnadas de ideias de inferioridade e superioridade humanas, influenciadas principalmente porque os índios não tinham as mesmas crenças, línguas, ideologias, valores e elementos de cultura dos europeus. Os índios foram inicialmente vistos como povo sem lei, sem rei e sem fé na confrontação com os modos de vida dos colonizadores.

A partir do século XIX e início do século XX, vê-se ampliar o número de cientistas que reconhecem a autoria indígena das inscrições rupestres, entretanto, recusam a existência de um significado para os desenhos, uma vez que os nativos não teriam tal capacidade cognitiva. Essa opinião é manifestada pelo paleontólogo e naturalista dinamarquês Peter Lund, um dos mais influentes pesquisadores do Brasil no século XIX, que acreditava que as “pinturas são na verdade toscos, como a imaginação que os criou, mas não deixam de interessar ao filósofo que deseja conhecer as produções do espírito humano ” (1950, p.94).

Assim, é interessante perceber a continuidade desta visão e seus desdobramentos décadas depois, na primeira metade do século XX, quando os índios são entendidos como crianças grandes, em um estado mental ainda incompleto, ou melhor, em processo de construção. Segundo Angione Costa, a inscrição rupestre do indígena era “um desenho infantil que ainda não se desenvolveu, não é uma arte, no sentido pleno, porque não possui substância, não mobiliza em sua plenitude os efeitos da linha e da cor” (1942, p.405). Ele

disse que o autor da inscrição rupestre “não conduzia dentro de si as apreensões, os receios, os sofrimentos, as incompreensões, fonte mais rica de formação das ideias, melhor substância das artes” (COSTA, 1942, p. 405), razão pela qual “oferece irregularidade de traços, que não é possível nem o foi até agora a ninguém permitir-se o prazer de interpretá-la” (COSTA, 1942, p. 406).

Estevão Pinto entende que as inscrições rupestres são restos arqueológicos de não menor valor que os sambaquis, “mas que tem dado asas a fantasias e *robinsonadas* das mais esdrúxulas” (1935, p.40). A crença de outros cientistas na impossibilidade cultural (ou mental) dos povos indígenas em elaborar formas mais complexas de comunicação simbólica traz implícita a confirmação das teorias difusionistas (em voga entre os intelectuais europeus nos anos 1920), nas quais povos de outros continentes teriam estado em nosso território em tempos remotos, como os hebreus, os egípcios, os maias, entre outros.

Desde o século XIX, que pesquisadores e cientistas sociais dividem-se nessas duas correntes de opinião, trocam acusações, sugestões e disputam espaço e atenção da imprensa e da academia. É histórico o “duelo” travado nas páginas de periódicos da época (nacionais e estrangeiros) e nos círculos acadêmicos entre os pesquisadores Angione Costa e Teodoro Sampaio, arqueólogos do Museu Nacional, sediado no Rio de Janeiro. Costa, quase vinte anos após o seu conceito inicial de que as inscrições rupestres eram mero passatempo dos indígenas, no que concordava com Alfredo de Carvalho, mudou seu posicionamento e se alinhou a Sampaio, revendo sua opinião.

“O desenho do índio está numa direta consonância, num perfeito paralelismo com a voz. O que o índio não consegue transmitir pela palavra, procura explicar pelo risco, pela garatuja, pelo sinal traçado na pedra, no barranco, no chão” (COSTA, 1942, p.403-404). Esse conceito de Angione Costa foi dos últimos a expressar sobre o que considerava a inscrição rupestre indígena.

No rol das polêmicas sobre as origens de autores externos para as inscrições rupestres, um ponto alto foram os supostos sinais do alfabeto fenício, que teriam existido na pedra da Gávea, no Rio de Janeiro. O Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sediado no Rio de Janeiro, após polêmica envolvendo alguns de seus integrantes, entrou oficialmente na discussão e enviou seus pesquisadores Manoel de Araújo Porto Alegre e o cônego Januário da Cunha Barbosa para o local. Os dois, depois de verificação *in loco* e de estudos técnico e bibliográfico, concluíram que não se tratavam de inscrições rupestres (ou coisa parecida), mas

de intervenção da natureza ao longo do tempo com predomínio de falhas geológicas. Angione Costa, crítico ferrenho dessa ideia, reproduziu o parecer em seu livro *Arqueologia Brasileira* e criticou: “A pedra da Gávea nunca foi avistada e nem trabalhada por fenícios ou qualquer outro povo do mundo mediterrâneo. É apenas um cabeço de pedra, de interesse confinado a geologia” (COSTA, 1942, p.417).

Era um período de intensas polêmicas nessa área e ambos os lados – os que negavam a vinda de povos de cultura mais avançada ao Brasil e os que reafirmavam, se esmeravam na busca de novas evidências. Uma inscrição rupestre localizada em famosa lapa chamada de Pouso Alto, Paraíba do Sul, fora traduzida por Ladislau Neto como sendo “sinais caracteres de hebreu antigo, causando essa descoberta, no mundo científico europeu, uma forte repercussão e ocupando a atenção da imprensa nas grandes cidades” (COSTA, 1934, p.124). A “interpretação” foi refutada pelo *Journal des Débats*, que “reivindicou a descoberta, localizando-a não no Brasil, mas no Peru, e informando que a inscrição fora encontrada numa pedra quebrada em quatro pedaços, no alto de uma coluna” (COSTA, 1934, p.124).

Ladislau Neto é considerado um dos maiores expoentes, no século XIX, de que outros povos mais civilizados, vindos em transmigrações oceânicas e andinas, seriam os responsáveis pelas inscrições rupestres brasileiras. Em artigos, Ladislau Neto defendeu que algumas inscrições rupestres seriam caracteres do hebreu antigo. O autor causou uma considerável polêmica na comunidade científica europeia, por mais de uma década, até admitir sua precipitação diante das fortes críticas dos intelectuais no período.

Costa, ao desqualificar essa interpretação de que povos culturalmente mais avançados que os nativos eram os responsáveis pelas inscrições rupestres proposta por Ladislau Neto (1838-1894), que estava em estudo como integrante do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, disse que aquele autor “agira como poeta mais uma vez” (COSTA, 1934, p.124), e não como cientista conceituado que era. Ladislau Neto foi diretor geral do Museu Nacional no período de 1875-1893, quando acumulou com a chefia da seção de Botânica da mesma instituição, cargo que ocupava desde 1865, segundo Lopes (2009, p.95), na fase conhecida como “idade de ouro do museu”. Sua produção intelectual era composta de 52 obras entre elas analisava temas como botânica, zoologia, arqueologia e antropologia.

Entretanto, pode-se pensar que esses pontos de vista seriam de autores isolados ou minoritários dentro de um contexto maior. Não apenas os autores continuavam a reafirmar essas teorias, como também instituições de pesquisa com respaldo acadêmico como o

Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas, que ratificou completamente as conclusões de Bernardo da Silva Ramos:

1)que isolados os símbolos das inscrições exibidas, correspondem eles a caracteres de alfabetos fenícios, grego paleográfico, grego de inscrição, hebraico, árabe e chinês. 2) que a coordenação dos caracteres forma palavras. 3) que a sucessão das palavras assim representadas, forma sentido. 4)que esses desenhos pela sua precisão e simetria, jamais poderiam ser feitos pelas tribos indígenas existentes no Brasil por ocasião da sua descoberta. 5)tal civilização foi trazida por migrações de fenícios e gregos.6) essas migrações remontam a uma antiguidade maior de oitocentos anos antes da era cristã (SILVA RAMOS, 1930, p.19).

Percebemos que as primeiras tentativas de compreensão das inscrições rupestres, apesar de aparentemente bastante distintas entre si, são diagnósticos e resumem uma visão preconceituosa sobre os indígenas brasileiros, como povos elaboradores. Debret já dizia que não era de ser estranhar que os tupis, com uma língua cujas “combinações sutis podem exprimir os menores detalhes de seu pensamento, tenham naturalmente procurado reproduzir a expressão, de maneira inteligível e durável por meio de sinais ou desenhos hieroglíficos” (1975, p.69).

Os estudiosos que não acreditavam nesse potencial estavam contaminados pela visão europeia sobre os indígenas que prevaleceu em muitas pesquisas dos séculos XIX e XX. As pesquisadoras Anne-Marie Pessis e Niède Guidon, ao estudarem os temas presentes nas inscrições rupestres do Nordeste, apoiando-se em modelos da linguística, afirmaram que as inscrições rupestres brasileiras foram elaboradas por “etnias pré-históricas” e que “a prática gráfica com aplicação de corantes nas paredes de abrigos e sobre afloramentos rochosos existe desde o pleistoceno final” (PESSIS; GUIDON, 1992, p.19).

Para as pesquisadoras, as inscrições rupestres teriam sido produzidas por grupos humanos, entre os quais os ancestrais do homem moderno, que teriam vindo ao continente americano pelo Estreito de Bering, local onde quase se encontram Ásia e América do Norte e que, nos períodos de glaciação, une pelo gelo os dois continentes e se alojado no interior do Nordeste. Salzano enfatiza que a porta de entrada dos homens no continente americano aconteceu pelo estreito de Bering e que esses grupos formadores provieram da Ásia. É esse “o único ponto sobre o qual há concordância generalizada” (SALZANO, 1992, p.28).

Guidon expõe que essas etnias deixaram em toda a região suas marcas e “são indubitavelmente os ancestrais das tribos indígenas que aqui viviam quando chegaram os

primeiros colonizadores brancos” (2010, p.11). Segundo Guidon, durante todo o Holoceno, grandes famílias linguísticas deviam dominar vastas áreas, “mas as guerras intertribais que antecederam a chegada do colonizador branco, embaralharam a situação, tornando difícil o correlacionamento entre as culturas pré-históricas e as tribos indígenas da época do contato” (1992, p.52).

Funari e Noelli (2012, p.44) entendem que os paleoíndios, termo muito usado para se rotular as populações mongoloides, datadas de 12 a 5 mil anos do tempo presente, viviam no Brasil e tiveram contato com outras tribos e povos que aqui habitavam e não viviam isolados primitivamente, como afirmam Pessis e Guidon. Como tudo em história é aceito por uns e questionado por outros autores, novas interpretações têm surgido e modificado conceitos em virtude de novas evidências.

Os estudos sobre inscrições rupestres têm avançado, entretanto, várias são as dúvidas, os por quês do motivo da realização desses registros. Sete teorias explicativas foram elaboradas:

1. **Arte pela arte:** A primeira proposta interpretativa refere-se à arte pela arte. Ela foi de grande aceitação durante o final do século XIX. Teve em S. Reinach e M. Moule seus principais defensores. Eles acreditavam na tendência do homem em expressar-se livremente. Essa ideia foi abandonada principalmente por serem constantes as repetições dos motivos gráficos, constatando-se não se tratar apenas a liberdade de pensamento e comunicação como motivação principal dos grupos antigos.
2. **Totemismo:** Surge como consequência de uma etnologia comparada. O totem consistiria em um animal tido como antepassado de uma comunidade e venerado por essa circunstância. As espécies animais representadas nos abrigos seriam ligadas a grupos ou indivíduos.
3. **Mágico-religioso:** Também surgida como consequência da etnografia comparada. Seus principais defensores foram S. Reinach, Henri Breuil. Repercutiu especialmente no século XX. Segue duas variáveis: a primeira é a representação do bestiário como parte da dieta das comunidades caçadoras. A segunda retrata que a atividade artística era em locais escuros, difíceis de acessar, como ritual. Concebe a arte rupestre como justificativa para uma arte de caráter mítico-mágico oculto, onde as cerimônias teriam a finalidade de assegurar a caça, a subsistência da comunidade, assim, como a fertilidade das espécies. A caçada seria simulada no ritual, disparando-se contra animais figurados. Essa realizar-se-ia depois do ato, e teria sucesso garantido.

4. **Estruturalismo:** Originalmente derivada da linguística, foi aplicada na Antropologia por Claude Lévi-Strauss. Essa teoria se baseia no modo como a mente se organiza e opera, especialmente na categorização do mundo em oposições binárias. Seu objetivo principal não era o significado da arte rupestre, mas seus princípios estruturais. As cavernas seriam locais altamente estruturados, refletindo um ‘mitograma’ e os painéis seriam os “ideogramas”, enquanto os motivos eram considerados “pictogramas”. Apresenta, ainda a dicotomia sexual. Um elemento principal era a oposição de pares entre o cavalo e bisão. Esses dois animais representariam signos femininos e masculinos respectivamente. Andre Leroi-Gourhan introduziu essa hipótese nos estudos da arte paleolítica europeia e foi seguido por Anette Laming Emperaire, que, entretanto, elaborou um padrão associativo oposto ao de Gourhan.

5. **Xamanismo:** Começou a ser desenvolvido por Lewis-Williams na tentativa de interpretar a arte rupestre no sul da África. Partindo dos estudos neuropsicológicos, defendia a ideia de que o sistema nervoso humano é idêntico a todos os indivíduos em qualquer fase evolutiva da humanidade. Devido a isso, é possível compartilhar o funcionamento do sistema nervoso em estado alterado de consciência. Os agentes externos que induzem esse estado seriam alucinógenos. Nessa concepção, as primeiras fases de alteração da consciência seriam independentes dos fatores culturais. A alucinação seria demonstrada em três etapas: 1) o indivíduo sofre uma série de mudanças inópticas, produzidas pelo sistema óptico e começa a perceber pulsações luminosas, os fosfenos, formas geométricas simples; 2) Um nível mais profundo de transe, ocorre a racionalização das formas geométricas e dependendo dos fatores culturais, são interpretadas com objetos da realidade; 3) Um transe mais intenso ainda, os elementos do primeiro estado persistem, mas passam a ser periféricos, as formas alcançam agora uma dimensão de animais, pessoas, monstros derivando a seres particulares dependendo do sistema cultural, podendo seguir à visão de seres antrozoomorfes.

6. **Semiótica:** Corrente de estudo que se originou em várias partes do mundo (EUA, União Soviética e Europa) no século XIX. Consistem na teoria geral dos signos. Tem por função classificar e descrever os tipos de signos logicamente possíveis. Teve como percussor Charles Sanders Peirce.

7. **Filologia:** Linha adotada pelos primeiros viajantes e estudiosos do Brasil. Assume que aquilo que é estrangeiro é necessariamente superior e os registros rupestres podem ser assimilados como provas da presença de raças superiores, tais como Vikings e Fenícios. Os

motivos eram interpretados como linguagens antigas (inscrições rúnicas, hieróglifos, alfabetos gregos ou hebraicos).

2.1 Sistemas de comunicação

Pessis e Guidon defendem que as inscrições rupestres localizadas no Nordeste são “como verdadeiros sistemas de comunicação social e que as tradições de pintura e gravura poderiam ser comparáveis a famílias linguísticas, na qual línguas distintas evoluem” (GASPAR, 2003, p.66), surgindo daí uma classificação de estilos (ou tradições) antropológicos para explicá-las (entre as mais importantes: Nordeste; Agreste; Geométrica ou Itacoatiara de Leste; Planalto e Humaitá), baseadas entre outras técnicas, nos formatos dos desenhos retratados, em sua localização geográfica e em períodos culturais e históricos pré-determinados.

Há um maior detalhamento de imagens e de transmissão de mensagens comunicacionais nas inscrições rupestres do estilo antropológico, denominado de Nordeste, que são reconhecíveis e datadas de 12 mil anos até 6 mil anos atrás. Essas inscrições rupestres “mostram uma arte muito narrativa, lúdica, que trata de temas ligados seja à vida de todos os dias, seja a atividades rituais. É uma arte alegre e livre” (GUIDON, 1992, p.48). À medida que o grupo evolui, modifica sua tecnologia, seu padrão de ocupação do espaço e, quando a densidade de população aumenta, “vemos mudar as características das manifestações gráficas, que se tornam cada vez mais formais, mais ricas, mais minuciosamente trabalhadas, dominando de maneira perfeita as técnicas de desenho e de pintura” (GUIDON, 1992, p.48).

Para Guidon, quando os povos da tradição Nordeste atingem o seu apogeu tecnológico, suas representações gráficas apresentam as primeiras cenas de violência: “execuções, lutas individuais e batalhas coletivas; as cenas sexuais inicialmente simples e envolvendo duas ou três pessoas se transformam também: grupos numerosos de indivíduos de ambos os sexos praticam conjuntamente atividades sexuais” (1992, p.48).

Guidon aponta (1992, p.44) que as inscrições rupestres do Piauí e as do Rio Grande do Norte “são caracterizadas pela presença de grafismos reconhecíveis (figuras humanas, animais, plantas e objetos) e de grafismos puros, os quais não podem ser identificados”. Segundo ela, “as figuras humanas e animais aparecem em proporções iguais e são mais numerosas que as representações de objetos e figuras fitomorfos” (1992, p.44). Ela lista

quatro temas que aparecem frequentemente durante os 6 mil anos de existência da tradição Nordeste: dança, práticas sexuais, caça e manifestações rituais em torno de uma árvore. Guidon disse que também são frequentes as composições gráficas, representando ações identificáveis, mas cujo tema não se pode reconhecer; “um exemplo desse caso é uma composição na qual várias figuras humanas aparecem dispostas umas sobre os ombros das outras, formando uma pirâmide humana, o que faz evocar uma representação acrobática” (1992, p.44).

Pessis e Guidon (1992, p.23) atribuem às inscrições rupestres de tradição Nordeste um caráter narrativo nas cenas figurativas, “mas não realistas, existindo um código formal para a representação de figuras humanas e animais”. Para Guidon e Pessis (1987), algumas das pinturas rupestres, da tradição Nordeste, classificadas como “composição emblemática” revela uma pintura não realista; a maioria das figuras é reconhecível, mas representada segundo um código gráfico convencional muito afastado da realidade natural. Guidon associa a pintura figurativa a “um tipo de representações gráficas – grafismos puros que são unidades de um código do qual somente os autores possuíam a chave” (1992, p.45).

Dôndis explica que não é difícil detectar a tendência à informação visual no comportamento humano. De acordo com ele, buscamos um reforço visual do nosso conhecimento por várias razões e a mais importante “é o caráter direto da informação, a proximidade da experiência real” (2003, p.6-7). “Ver é uma experiência direta. A utilização de dados visuais para transmitir informação representa a máxima aproximação que podemos obter com relação à verdadeira natureza da realidade”, completa Dôndis (2003, p.7).

“O hábito de perpetuar mensagens em pedras e paredões tem longa duração e diferentes significados” (GASPAR, 2003, p.8), o que fortalece a tese fora do conceito puramente religioso. Seda (1997, p.143) afirma que é ainda comum, na abordagem de diversos estudiosos, “pretender-se ver na arte rupestre pré-histórica uma religiosidade em sua forma mais primitiva, de uma forma generalizadora e sem nenhuma base, a não ser a possibilidade” (1997, p.143).

Prous concorda com Seda e afirma que a maioria das manifestações descritas nas inscrições rupestres “não pretendia ser obra de arte, mas transmitir informações, tais como hoje fazem os sinais de trânsito, as bandeiras e as letras organizadas numa mensagem” (2006, p.133). Com este teor ligado ao folclore do grupo instalado no local, representado pela descrição, muitas vezes detalhistas, produzida pelo repórter indígena, que se supõe existir com

essa função por deter habilidades de desenhos e códigos, produzia uma ou várias mensagens de rápida “leitura” nos painéis pintados e interpretação por outros indígenas e pelas gerações subsequentes, previamente educadas na oralidade sobre a tradução de suas inscrições rupestres.

Segundo Prous, as localizações das inscrições rupestres, em sítios arqueológicos catalogados pelos pesquisadores, “talvez desempenhassem um papel específico ao marcar fronteiras ou pontos estratégicos dos territórios” (2006, p.68). Em grutas, abrigos, cavernas e grandes blocos rochosos que afloram da paisagem, os nativos “deixaram de norte a sul do país pinturas e gravuras que compõem um dos mais valiosos testemunhos do passado humano” (HETZEL; NEGREIROS, 2007, p.66).

De acordo com Gaspar, “é fundamentalmente preciso ressaltar que o grafismo era parte integrante do sistema de comunicação, do qual se preservaram apenas as expressões gráficas que resistiram ao tempo” (2003, p.12). Esse conceito conjugado é recente na literatura brasileira e engloba a pintura em objetos, a arte gráfica em pedras e o ornamento nos corpos dos indígenas que passaram a ser considerados como material visual que exprime a concepção tribal de pessoa humana, a categorização social e material e outras mensagens referentes à ordem cósmica.

“Em resumo, manifestações simbólicas e estéticas centrais para a compreensão da vida em sociedade” (VIDAL, 1992, p.13). As mensagens repetiam-se nas inscrições rupestres, nas tatuagens indígenas e nas pinturas em cestarias ou cerâmicas confeccionadas para reafirmar esses valores. “No contexto do tribal, mais do que em qualquer outro, a arte funciona como um meio de comunicação”, reforça Vidal (1992, p.17) e alguns de seus valores simbólicos chegam a ser universais como as constelações, os animais, as pessoas e as plantas. Cirlot afirma que, em tempos remotos “a árvore representava, no sentido mais amplo, a vida do cosmo, sua densidade, crescimento, proliferação, geração e regeneração” (1984, p.98-99) e é amplamente vista em algumas inscrições rupestres localizadas, principalmente no interior brasileiro.

Jorge, Prous e Ribeiro acreditam que a prática da inscrição rupestre envolveu habilidades, prazer estético, identidade e afirmação, “já que possivelmente teve significados funcionais e simbólicos” (2007, p.114). “As pinturas, gravuras e desenhos realizados em suportes rochosos por todo o país são marcas fossilizados de hábitos, crenças e sistema de comunicação para sempre desaparecidos”, afirmam Jorge, Prous e Ribeiro (2007, p.114).

Segundo Hetzel e Negreiros, o que nos atrai nas imagens dos nativos brasileiros, retratadas nas inscrições rupestres, é o passado deles em relação ao nosso, seus modos de vida, suas práticas cotidianas e seus objetivos na construção de memórias. “O passado excita nossa imaginação” (HETZEL; NEGREIROS, 2007, p.63).

“Toda vez que tentamos reconstruir os caminhos dos primeiros homens, seu cotidiano, as formas de relacionamento com os semelhantes, os significados das mensagens que deixaram impressas nas pedras, pensamos como os nossos antepassados encaravam a morte” (HETZEL; NEGREIROS, 2007, p.63). Hetzel e Negreiros atribuem à diversidade de temas, o formato (grandes ou pequenas) e a cor da tinta das inscrições rupestres ao ingresso de novas gerações dos primeiros habitantes que foram “mudando de hábitos e assimilando novas tecnologias ao longo do tempo” (HETZEL; NEGREIROS, 2007, p.66), “mas, desde que aqui chegaram, tiveram o costume de pintar e gravar nas paredes de pedra”.

Estima-se em estudos antropológicos (e multidisciplinares) realizados pela equipe da franco-brasileira Niède Guidon que durante cerca de doze mil anos, os grupos étnicos que habitaram a região Nordeste do Brasil registraram processos de evoluíram e retrocesso cultural e que, as inscrições rupestres constituem um testemunho dessas transformações. Podem-se observar esses fenômenos mediante a identificação de mudanças nas técnicas pictoriais ou de cores empregadas, mas também pela variação dos temas e da maneira como eles são representados. “Essas mudanças não são resultado do acaso, mas de uma transformação social gradativa que se manifesta em diferentes aspectos da vida dos grupos humanos, entre os quais esta a prática gráfica” (FUMDHAM, 2011, on-line).

O site da Fundação Museu do Homem Americano (FUMDHAM), que administra o Parque Nacional da Serra da Capivara, no sudeste do Piauí, em cuja região estima-se a existência de 60 mil inscrições rupestres, registra o potencial das inscrições rupestres:

[...] este costume de exprimir graficamente é uma manifestação do sistema de comunicação social. Como tal, a representação gráfica é portadora de uma mensagem cujo significado só pode ser compreendido no contexto social no qual foi formulado. Trata-se de uma verdadeira linguagem, na qual o suporte material é composto por elementos icônicos, cuja completa significação perdeu-se definitivamente no tempo por não conhecermos o código social dos grupos que o fizeram (FUMDHAM, 2011, on-line).

Cadorin afirma que as inscrições rupestres são “uma fonte inesgotável de conhecimentos, ainda não totalmente aproveitada” (1989, p.52), que tinham utilidade e

função, não se limitando apenas em ser uma arte bela e não ter sentido como objeto de decoração, como acontece na cultura ocidental. Por isso, Cadorin afirma que, ao usar a palavra arte, deve-se ser usada com cuidado, “pois, geralmente designa objetos sem valor utilitário e que provocam sentimento estético, o que nem sempre acontece com a arte rupestre” (1989, p.52). Gaspar cita as raízes latinas de “arte” e “artista” com as mesmas da família de “artesão”, e contribui com Cadorin, ao dizer que a “arte é o conhecimento de regras que permitem realizar uma obra perfeitamente adequada a sua finalidade” (2003, p.10).

Uma característica bastante peculiar da arte indígena na inscrição rupestre (ou em pinturas corporais e em objetos), é que o artista não se destaca na produção artística, e mesmo que o objeto tenha sido executado por uma só pessoa, ele representa a coletividade e identifica o grupo tribal. Outra característica marcante é no conceito de “belo” que está sempre relacionado ao de bom e útil na vida indígena. “Não existe beleza naquilo que não for bom ou útil, tanto para o individual como para o coletivo”, afirma Paschoalick (2008, p.23).

Holanda confirma que na dinâmica da vida para quem os nativos dentro do sistema de avanços e recuos, de liberdades e submissões em que se agitava, “também podiam desenvolver ao máximo um poder inventivo orientado para o bem do grupo, como se deve esperar de homens para quem o viver era antes e acima de tudo um conviver” (1994, p.25). As inscrições rupestres retratavam o que de mais importante acontecia na vida coletiva das tribos naquele contexto histórico, social, político e religioso. Por meio de tais inscrições rupestres, os grupos numerosos se manifestaram de ponta a ponta do país antes do processo de colonização europeia, demarcando estratégias de sobrevivência e/ou ligadas ao seu mundo espiritual num contexto bem mais complexo.

Esse aspecto de registrar o que era útil e necessário à vida tribal são as marcas folkcomunicacionais de repórteres indígenas em suas inscrições rupestres que habilitava outro de seu grupo a resgatar esses meios simbólicos e receber a mensagem tal qual fora formulada e “impressa” na pedra, indiferente ao período de tempo em que foi feita, bastando apenas possuir “a chave” de leitura transposta através das gerações pela oralidade ou por analogias, em gerações sem contato com os produtores das imagens.

3 Mensagens codificadas e decodificadas

Seda expressa que a interpretação da arte rupestre “passou por uma grande evolução” (1997, p.140), que envolve a contextualização dos temas, observando “a vinculação à cultura e ao cotidiano das populações pré-históricas” (1997, p.141). Para ele, “é possível apresentar uma interpretação, se não infalível, pelo menos consistente e coerente” se o estudo entender “o significado social, conceitual, histórico e artístico das obras” (SEDA, 1997, p.140). O autor explica:

(...) interpretar para nós é algo bem mais profundo: representa buscar o significado e a função de alguma coisa, em um dado momento e local. No caso em questão, a arte rupestre, intuir aquilo que está por trás das formas, do mostrado, os motivos que moviam os artistas pré-históricos (...). A interpretação deve sempre refletir uma síntese (SEDA, 1997, p.141).

Pessis (1984, p. 99) sustenta que a interpretação das inscrições rupestres comportaria três níveis:

- o nível cenográfico, primeiro nível de interpretação na ordem de rigor científico decrescente, no qual a análise concerne principalmente o mostrado, que é representado pelas figuras fitomorfas, antropomorfas, etc. O traçado dessas figuras permite seu reconhecimento. Estamos ainda no campo da constatação, a partir do qual faremos uma leitura, ou seja, uma primeira interpretação; - o nível hipotético, segundo nível de interpretação, no qual a análise centraliza-se no reconhecimento dos indícios fornecidos pelo que é mostrado nas representações rupestres e pelo registro exterior; o nível conjectural, último nível de interpretação, no qual o resultado do estudo dos demais níveis conduz, sobretudo, o pesquisador a suposições naturalmente contestáveis. Tratam-se efetivamente de suposições mais ou menos razoáveis, fundamentadas em fatos conhecidos, mas que o pesquisador não está em condições de verificar.

Para Seda, é preciso buscar entre os caminhos, pistas, “nunca respostas prontas ou certas” (1997, p.143), porque “já vai longe o tempo em que se esperava que, da análise das diversas manifestações rupestres, pudesse surgir uma verdade insofismável e universal” (SEDA, 1997, p.145).

Antes de tudo, a inscrição rupestre brasileira tem que se vista como ato de natureza folclórica em que o autor, o repórter indígena, se expressa como pensa e sente ao pintar os desenhos nas paredes das rochas, abrigos ou nas pedras que margeiam os rios. Ao fazê-lo ou

refazê-lo, remodela ou simplesmente abandona a pintura por ter achado que o trabalho está concluído a partir de seus propósitos, do tempo, da técnica e do conhecimento que conseguiu desprender naquela inscrição rupestre ou no painel que ela compõe.

Seda afirma que até chegar ao nível atual de entendimento, o estudo da arte rupestre passou por uma grande evolução. “Na sua primeira fase percebeu-se uma acentuada preocupação em descrever as obras e autenticar a sua antiguidade” (1997, p.140), posteriormente, “notou-se uma ênfase nas interpretações e hoje, no nosso entender, o grande objetivo do estudo seria procurar a sua vinculação à cultura e ao cotidiano das populações pré-históricas” (SEDA, 1997, p.139-140).

Ele afirma que a interpretação “é, em última análise, uma síntese de todos os dados obtidos na análise. Assim, a análise das figuras e o do conjunto devem ser englobados nos enfoques espacial, cronológico e integrativo que devem ser cruzados” (SEDA, 1997, p.141). A visão de indefinição das “simbologias escondidas” ou enigmáticas, em cada painel ou inscrição rupestre, resta-nos ver como preservação de recordação de atividades sociais importantes para os antigos habitantes do Brasil, “como as em que aparecem seres humanos em diversas ações individuais e coletivas: homens com o corpo decorado, em diversas posições, com ou sem instrumentos, como o arco e a flecha” (FUNARI; NOELLI, 2012, p.99). “Outras vezes, mostram-se homens em barcos, grupos de pessoas de mãos dadas, em roda, caçando ou lutando” (FUNARI; NOELLI, 2012, p.99), elementos da tradição folclórica daquela época que estavam sendo retratadas nas paredes das cavernas ou nos despenhadeiros de morros e montanhas.

Seda debate que a função da arte rupestre nunca permanece totalmente a mesma. Inicialmente, pelo menos aparentemente, o papel da arte “combinava religião e ciência, unindo-as em uma forma primitiva de magia” (1997, p.151). “Contudo, aparentemente, esse papel mágico da arte foi progressivamente sendo afastado e cedendo lugar à função de ordenar as relações sociais” (SEDA, 1997, p.151). “Na verdade, mesmo nas sociedades primitivas a função essencial da arte não é fazer magia, mas esclarecer e provocar a ação” (SEDA, 1997, p.152).

O suporte rochoso era utilizado pelos primeiros homens, que aqui denominamos de repórter indígena, para transcrever elementos de sua cotidianidade que pudesse transpor gerações e provavelmente gerar memórias de antepassados históricos e da cultura por eles desenvolvida em quase todos os quadrantes do território nacional indiferente à época. Ou

mesmo dividindo figuras de culto a divindades por eles aceita e reverenciada em seus rituais. As inscrições rupestres registram as peculiaridades de cada tribo que as fez e naturalmente aparecem, em alguns painéis, mais traços de atividades grupais ou individuais (como atos de violência, caçadas ou sexuais) e em outras, desenhos de natureza religiosa ou ritualística. Não raro conjugar no mesmo painel as duas formas de comunicação.

Cascudo dá como exemplo da dinamicidade das inscrições rupestres, o resultado de duas expedições do pesquisador italiano Ermano Stradelli em exploração as florestas e rios localizados na Amazônia brasileira que tiveram resultados completamente antagônicos. Na primeira expedição, Stradelli deslumbrou-se com os desenhos misteriosos em pedra e os copiou, minuciosamente, apresentando-os no VI Congresso Internacional de Americanistas, reunidos em Turim, em 1886, sob a presidência do professor Ariodante Favretti. “Era uma tese tão comum e disputada que não causou sensação” (CASCUDO, 1972, p.90), porque “os desenhos eram bem inexpressivos” (CASCUDO, 1972, p.90). Para os de maioria letrada presentes ao congresso “aqueles desenhos significavam unicamente trabalhos indígenas sem objetivos, ocupação dos ócios, arte incipiente” (CASCUDO, 1972, p. 90-91).

Em nova exploração na região amazônica em 29 de dezembro de 1890, avistou-se novas inscrições rupestres, que se multiplicavam às margens do Rio Negro em direção a Manaus. A viagem de Stradelli, alternando canoa e vapor, era acompanhada do caboclo Maximiniano José Roberto. Impedidos de seguirem viagem pelo rio Uauapés, desceram do transporte aquático e ficaram na margem, de onde surgiram novas e interessantes inscrições rupestres gravadas nas rochas perto de uma oca, inscrita por um repórter indígena.

Segundo Cascudo, Maximiniano, príncipe amazônico filho de tuxauas tariana e manau, descendente pela via materna, de Buopé, o Carlos Magno dos Tárias, surpreendeu um tuxaua Cubéua, explicando os significados das inscrições rupestres do local para o índio Marcelino, pajé de Caruru. Maximiniano possuía o domínio de muitos dialetos indígenas e a força da tradição mística para impor-se, aos seus irmãos amerabas, conseguindo, por essa via, a tradução literal dos significados das inscrições rupestres do local para o deslumbramento do pesquisador italiano.

Maximiniano chamou o pesquisador Stradelli para “ouvir o segredo das itaquatiaras”, que tanto lhe impressionara. Tradução do que estava na pedra dividia temas cotidianos com religiosos: alguns desenhos indicam ordens de marcha, existência de víveres e segurança de posse de terras dos indígenas naquele lugar. Como função informativa, a inscrição rupestre

servia para explicar a demarcação de território indígena, ao mesmo tempo para avisar que a região era um local propício para caça e pesca, e que as terras pertenciam ao domínio da nação indígena que tinha feito os desenhos. Outras inscrições representavam “máscaras de Jurupari, o deus ameraba, instrumentos musicais de seu culto, Ceci, a mãe terrena de Jurupari, que o concebeu molhando-se com o sumo da purumã”, descreve Cascudo (1972, p.91) numa conotação ritualística e religiosa. Mais a frente do mesmo painel de inscrições rupestres se encontrava “uma arma, um diadema, um bracelete, um bicho, uma ave. Eis a chave” (CASCUDO, 1972, p.91). Os animais eram novas descrições da existência deles naquela localidade e o diadema com o bracelete, símbolos místico do culto a Jurupari, pintados mais a frente em outra pedra, possivelmente representando, continuidade de culto ou de representação simbólica.

Com essas explicações, tanto Stradelli quanto Cascudo se convenceram de que havia mensagens comunicacionais nas inscrições rupestres. O folclorista afirma, desde então, que “uma itaquatiara pode ser, e ninguém prova o contrário, uma página da história, uma orientação, um conselho e uma ordem” (CASCUDO, 1972, p.91). Itaquatiara em tupi significa pedra pintada, mas, Cascudo, passou a chamá-las de “pedra de letreiro” (1972, p.94). Outro índio, de nome Quenono, presente a descrição das inscrições rupestres, disse a Stradelli e a Maximiniano que se espantaram com a tradução ouvida que “você têm o papel para escrever e nós as pedras” (CASCUDO, 1972, p.93).

É provável que todos os indígenas fossem educados, desde o nascimento, para interpretar as inscrições rupestres de interesse cotidiano (como avisos, notícias e alertas) e que apenas os iniciados nos rituais de pajé (o xamanismo) detivessem a chave para os de teor religioso como acontecia com os índios da América do Norte que possuíam dois vocábulos distintos para as suas inscrições rupestres estabelecidas no mesmo paredão ou em conjunto de painéis interligados pela natureza.

Seda compartilha dessa ideia. “Evidentemente, paralelo ao conjunto simbólico das imagens, existiu também, com toda a certeza, um contexto oral, através do qual o simbólico se coordenava e reproduzia os valores espacialmente” (1997, p.153). Hetzel e Negreiros afirmam que “cada grupo social deve ter tido suas razões para pintar ou gravar cenas do cotidiano” (2007, p.69).

Cascudo (1972, p.94) disse que certos caracteres das inscrições rupestres “são universais e dirão ideias idênticas” e que “as representações gráficas de fatos naturais e

animais conhecidos, comuns em todas as inscrições rupestres do mundo, riscam o outro lado” (CASCUDO, 1972, p.95) e é preciso examinar o outro ângulo, interpretando por novos significados.

Boas afirma que a formação idêntica de algumas inscrições rupestres não prova a origem comum, nem que elas tenham sempre se desenvolvido de acordo com as mesmas leis psíquicas. “Pelo contrário, o mesmo resultado pode ter sido alcançado por quatro linhas diferentes de desenvolvimento e de um número infinito de pontos de partida” (BOAS, 2004, p.31).

A tradução chegada a Stradelli e a Cascudo se contrapõe a de Estevão Pinto, que atribui as inscrições rupestres encontradas às margens de rios, córregos e lagoas a ideia de estar relacionadas a um culto às águas ou a divindades a ela ligadas. Pinto afirma que “em sua maioria, os desenhos representam animais perigosos ou supostamente daninhos ao homem, que vivem a serviço dos maus espíritos, como as centopeias, as lagartas, os jacarés, os tracajás, os tejus, as sucuris, as suçuaranas” (1935, p.58-59).

Além das rochas, os indígenas desenhavam em areia úmida e árvores. Não se tem a informação se eram técnicas dominadas no mesmo período ou se eram antecessores ou sucessores. Pela importância atribuída por historiadores e sociólogos, os desenhos em areia chamavam a atenção pelo detalhamento que continham. Holanda afirma que em alguns casos, os desenhos acentuam de preferência os acidentes geográficos que possam interferir nas atividades normais da tribo ou por qualquer outro motivo suscitem interesse. Assim, os saltos e as cachoeiras, que causam contratempos aos remadores, são indicados por meio de convenções; “a extensão de cada afluente é, de certo modo, expressa na relação aproximada que guardam entre si no desenho; a forma de cada montanha aparecer igualmente modelada na areia úmida” (HOLANDA, 1994, p.23).

Holanda relata a precisão que chega a atingir representações gráficas produzidas pelo indígena brasileiro e cita o mapa do Caiari-Uauape, que um índio desenhou para o etnólogo Koch-Grünberg, produzida sem interferência do colonizador. “Ao etnólogo, esse desenho sugeriu aqueles prolixos panoramas com que se amenizavam as descrições de terra ignotas ao tempo em que a cartografia poderia passar por uma das belas-artes”, avaliou Holanda (1994, p.24). O esboço, tal como foi publicado, ilustra bem a forma característica das habitações dos cobeuas, que margeiam o rio, e mostram uma bananeira e duas pupunheiras, plantas típicas do lugar, reproduzidas em todas as minúcias. Nesse singelo realismo, que pode encantar um

temperamento de esteta, imita-se tudo quanto os olhos viram. Uma atenção exata e uma fiel memória, como só a têm alguns povos naturais, velam pelo rigor da execução.

Já Ivo d' Evreux afirmara dos seus tupinambás maranhenses, em princípio do século XVII, que se recordavam exatamente de quanto viam e ouviam, traçando na areia, com a ponta do dedo, uma "geografia ou descrição natural, enquanto faziam suas narrativas", explica Holanda (1994 p.24).

Mas não é esse aspecto da "cartografia" indígena o que mais importa. Ao lado do detalhe preciso ou pitoresco, exagerado aqui e ali pela surpresa, há em alguns desses desenhos, indício de um aproveitamento rigoroso da experiência anterior, em esquemas onde tudo visa ao útil. “Para tanto é indispensável à existência de uma verdadeira elaboração mental, de um poder de abstração, que não se concilia facilmente com certas generalizações ainda correntes acerca da "mentalidade primitiva"” (HOLANDA, 1994, p.24). Para o historiador, “o desenho chega a libertar-se, muitas vezes, da pura imagem visual” (HOLANDA, 1994, p.24).

Dessa forma, Holanda interpreta que entre os povos que ignoravam a palavra escrita, tinham nesses meios (inscrição rupestre, desenhos na areia e em árvores e roteiros traçados no chão ou na pedra) uma alternativa para se informarem da conveniência indígena, assumindo um significado comparável aos empregados pelos colonizadores europeus para seus meios formais. “Em lugar de simples escravo das suas aptidões naturais, dos cinco sentidos, que tinha excepcionalmente apurados, o índio tornava-se, assim, o senhor de um admirável instrumento pra triunfar sobre as condições mais penosas e hostis”, relata Holanda (1994, p.24).

Lévi-Strauss é outro estudioso que registrou o teor dos desenhos indígenas. Ele afirma que uma proibição religiosa eliminou a produção de novas inscrições rupestres e de decoração na cerâmica dos bororos, com temas de sua cultura. O antropólogo explica que, visitando uma tribo bororo pediu a um índio que decorasse com sua arte uma grande folha de papel.

Um índio pôs-se a trabalhar, com a pasta de urucum e a resina; e conquanto os bororós tivessem perdido a lembrança da época em que pintavam as paredes rochosas e que praticamente não frequentavam mais as escarpas onde elas se encontravam o quadro que me foi entregue parecia uma pintura rupestre reduzida (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.212).

Melatti observa que as populações indígenas que viveram no litoral sul do Brasil muito antes da chegada dos europeus esculpam figuras de animas em pedra, sobretudo em

diabásio. “Os animais representados eram principalmente peixes e aves, mas faziam também representações de cetáceos, de quelônios e de mamíferos. As peças esculpidas não eram muito grandes, nunca ultrapassando cinquenta centímetros na sua maior medida” (MELATTI, 1970, p.151). Segundo ele, os animais representados eram tratados de maneira bastante realista, de modo que os zoólogos familiarizados com a fauna do litoral sul podem identificar um grande número deles. “As aves são representadas ora em repouso, ora em voo”. (MELATTI, 1970, p.151-152).

A racionalidade da representação gráfica indica que ela intencionalmente, exprime uma ideia, e essa ideia é um produto coletivo ou pelo menos de aprovação e domínio coletivos, já que foi preservada ao longo do tempo até chegar a nossa geração.

As inscrições rupestres definem a origem dos trabalhos dos repórteres de pedra, indivíduos pertencentes a determinado universo cultural, social e histórico – e como tais, não se deixaram influenciar por culturas de fora do meio tribal, embora existam casos de outros grafismos serem acrescentados por outras pessoas em outro contexto histórico no mesmo painel, “afirmando, modificando ou negando o significado das figuras pré-existentes” (GASPAR, 2003, p.15).

O antropólogo e historiador Pedro Ignácio Schmitz resume a situação sobre a interpretação do teor das inscrições rupestres em terras brasileiras para esse começo do século XXI:

Nas inúmeras realizações brasileiras de arte rupestre, ainda conhecemos pouco da estrutura básica da tradição cultural dentro da qual elas foram produzidas, da simbologia escondida nas figuras, da gramática da sua construção. A sobreposição externa das teorias gerais, criadas em outros contextos de arte rupestre, quando aplicadas ao Brasil, pode dar-nos a sensação de termos avançado no conhecimento, mas nos deu, até agora, as buscadas certezas. Em outros contextos do mundo fala-se que as pinturas e gravuras rupestres podem corresponder à magia de caça, a representações totêmicas de parentesco, a símbolos mágicos usados por feiticeiros, à fixação de visões produzidas por ingestão de alucinógenos, a representações astronômicas... (SCHMITZ, 2007, p.107).

No ponto de vista da sociedade industrial, as inscrições rupestres são reinterpretadas com novos significados que lhe são possíveis atribuir no contexto de suas respectivas áreas. Francisco Pavia, ao apresentar uma hipótese de interpretação para as inscrições rupestres indígenas da “Pedra do Ingá”, no Estado da Paraíba, durante o I Simpósio de Arqueologia da

Região Sudeste, em 1986, foi visto como polêmico. Pavia analisou as 117 pequenas depredações semiesféricas (capsulares) localizadas na rocha principal da Pedra do Ingá e as correlacionou com um calendário solar: fixando-se um objeto entre o sol e a pedra, faz-se com que, no momento do nascer do sol, projetem-se sombras que, registradas diariamente, durante um ano, representam um registro da posição do sol em relação ao Equador Celeste, podendo ser utilizado como um calendário, sem a necessidade de se contabilizarem os dias transcorridos.

Segundo a hipótese de Pavia, “Pedra do Ingá” seria um calendário deste tipo, no qual o registro de sombras diárias estaria materializado pelas 117 capsulares. Seda analisando o trabalho de Pavia expõe que “a proposta choca mais pela sua complexidade de cálculos e inovação, do que pelo mecanismo: a marcação de dias através da projeção das sombras de um bastião, que se interpõe entre o sol e uma pedra, nada tem de complexo ou extraordinário” (1997, p.160). Seda ressalta que “seria ingênuo de nossa parte acreditar que algum povo não tivesse a necessidade ou maneira de marcar o tempo” (1997, p.160).

Em defesa de sua interpretação, que consistia em observar por um ano, as sombras projetadas por um objeto e marcar a posição destas sombras na Pedra do Ingá, formando com o ciclo um calendário solar, Pavia relativizou as críticas e disse entender que “não se trataria de um registro que precisa de alguma referência de tempo anterior, mas sim de um instrumento ou sistema de medidas” (1986, p.42).

4 Classificação das inscrições por regiões culturais: litoral, floresta e interior

As inscrições rupestres são meio de expressão de ideias, pensamentos e ações dos nativos no período pré-colonial. Algumas imagens são registros de fatos e acontecimentos concretos, e outras eventualmente, ideias de ordem mística. As inscrições rupestres traziam consigo e deixaram para “a posterioridade uma série de relatos pictóricos sobre uma cotidianidade da época” (FERREIRA; BERTI, 2011, p.178). Tais inscrições, nada mais são, para uma perspectiva do homem pré-colonial brasileiro, como uma forma de publicização de cenas de caça, dança, acasalamento ou reuniões das tribos para disputar territórios e em outros casos reverenciar deuses “pagãos” ou para registrar seus fatos folclóricos “para futuras gerações” como meio de educá-los sobre as práticas já estabelecidas.

Essa indefinição de “público receptor” ocorre por não se saber, histórica e culturalmente, em que contextos foram criadas e pintadas as inscrições rupestres. Há casos em que as pinturas, por datação carbônica, são consideradas existentes desde 48 mil antes do tempo atual. Para efeito desta dissertação, as inscrições escolhidas para ilustrá-las existem há 12 mil anos, excluindo qualquer uma que pudesse ser atribuída pelos antropólogos ao período pós-colonial. Mesmo com este recorte, é um período como se nota ainda muito extenso, em que as formas de vida, cultura e meio ambiente transformaram-se profundamente, em todos os seus aspectos.

Gaspar alerta que “é equivocado interpretar grafismos antigos produzidos há milênios a partir de experiência gráfica de grupos atuais” (2003, p.28). “Mesmo havendo uma clara filiação cultural, é indispensável levar em conta a dinâmica da cultura e as profundas e inevitáveis transformações acarretadas pelo passar do tempo” (GASPAR, 2003, p.28). No caso brasileiro, outro agravante, “convém apontar a desestruturação advinda do contato com o europeu e as muitas mudanças daí resultantes” (GASPAR, 2003, p.28).

Bordenave afirma que é próprio da comunicação contribuir para a modificação dos significados que as pessoas atribuem às coisas. “E, através da modificação de significados, a comunicação colabora na transformação das crenças, dos valores e dos comportamentos” (BORDENAVE, 2005, p.92). Desta forma, o antropólogo André Prous sustenta que as inscrições rupestres deixadas nos paredões ou em pequenos objetos, assim como nas esculturas e modelagens, permitem abordar “a esfera do pensamento simbólico por meio de temas, formas e ritmos privilegiados pelas populações” (2006, p.14), expressando as maneiras de ser, de viver e de sentir daqueles povos.

Particularidades regionais, sociais, culturais e históricas moldaram os conteúdos, as formas, os tamanhos, as cores e os componentes das tintas utilizadas pelos repórteres indígenas nas inscrições rupestres localizadas em territórios brasileiros. Cada nação indígena tinha suas peculiaridades, “seja no modo de sepultar os mortos, seja nos temas pintados ou gravados nos suportes rochosos, seja, ainda, na forma de representá-los” (PROUS, 2006, p.66).

Um levantamento bibliográfico indica que na região Nordeste do Brasil concentra-se o maior número de inscrições rupestres no Brasil, superando 60 mil unidades. Na região amazônica – composta em sua maior parte por florestas e rios os números são modestos: 370 unidades entre gravuras e pinturas, segundo levantamento de Edithe Pereira (2009, p.194). O

autor desta dissertação não encontrou referências quanto ao número existente no litoral, já que muitas inscrições rupestres do período pré-colonial podem estar submersas ou terem desaparecidos em consequência das maresias ou de eventos climáticos.

Em muitos lugares do Brasil é possível perceber uma surpreendente diversidade de temas e imagens nessas inscrições rupestres: são animais, pequenos e grandes; homens em cena de ação, objetos de uso cotidiano, plantas e esquematizações visuais de incontáveis formas, muitas vezes sobrepostas e distribuídas, à primeira vista, de maneira caótica em superfícies de grutas, abrigos e lajedos rochosos ou nas margens de rios, baías ou lagoas. Não por acaso, Gaspar mostra-se surpresa com a diversidade e a plasticidade das inscrições rupestres ao ponto de registrar que “não se podia imaginar que no Brasil existissem pinturas mais bonitas que as de Lascaux e Altamira” (2003, p.9).

A diversidade das inscrições rupestres é um ponto encantador e enigmático. Para os olhos da atualidade, veem-se desde sol, guerreiros, estrelas, répteis, armas, cálices, retratações de divindades em formatos gigantes e conteúdos abstratos. Nossos ancestrais se encantaram, no período pré-colonial, com a abundância de caça e de pesca, que existiam em maior quantidade e de muitas outras espécies, que desapareceram com a mudança climática e a caça predatória, representadas nos painéis, alguns fora do alcance das tribos como em despenhadeiros. De alguns paredões rochosos, onde os nossos ancestrais pintaram as inscrições, podiam se ter uma visão privilegiada da área em que ocupavam, servindo para se defenderem de ataques inimigos ou se protegerem nas cavernas no período de frio ou de abrigo comum nos dias normais. O ecossistema favorável propiciava madeira para fogueiras, armas e utensílios, água em abundância para a sobrevivência e recursos minerais para produção de instrumentos de caça.

As inscrições rupestres representam os testemunhos das preocupações mais profundas que moviam o homem pré-colonial, ultrapassando a simples sobrevivência material.

4.1 O litoral

Segundo Prous (2006, p.40), não há inscrição rupestre “que possa ser atribuída com segurança aos sambaquieiros”. Os sambaquieiros ocuparam o litoral brasileiro, desde o Estado do Rio de Janeiro até quase a fronteira com a república do Uruguai, e construíram “morros artificiais de conchas” desde “pelo menos 7.000 anos até cerca de 2.000 anos atrás” (PROUS; RODET, 2009, p.22).

O povo que o sucedeu eram os jês, considerados de cultura rude; e os tupis, vieram em sequência, guerreando permanentemente contra estes, pelo direito de exploração das riquezas marítimas em eventos que transcenderam gerações e chegou até ser documentada pelos primeiros colonizadores europeus no século XVI, quando por aqui aportaram.



Figura 3- Cena em que se “identifica” vários círculos na ilha dos Corais no litoral de Santa Catarina.

Fonte: Hetzel e Negreiros (2007, p.257).

“Como muitas gravuras estão em áreas abertas, bem iluminadas, geralmente perto de águas, picotear ou fazer incisões na pedra talvez fosse o único recurso para demarcar, de maneira duradora, locais de passagem”, explica Gaspar (2003, p.16). É nessa situação que se encontram as inscrições rupestres da ilha dos Corais no litoral de Santa Catarina. Compostas de círculos que parecem com elementos celestiais, talvez estivessem dentro da simbologia atribuída por Cirlot, conjuntamente com “as constelações, os animais e as plantas, as pedras e os elementos da paisagem foram os mestres da humanidade primitiva” (1984, p.12). Campbell e Moyeres (1990, p.122) afirmaram que o “mundo todo é um círculo e todas as imagens circulares refletem a psique”.

Holanda ao afirmar que o padre Antônio Vieira, no sermão de Nossa Senhora do Ó, pregado na Bahia, em 1640, reinterpreto o círculo que viu pintado nas inscrições rupestres

como o simbolismo da figura perfeita, a exemplo do que “proclama os egípcios nos seus hieróglifos, e antes deles, os caldeus, para representar a eternidade, pintaram um O; porque a figura circular não tem fim e isso é ser eterno” (2000, p.242). Segundo Holanda, o pregador acrescentou por conta própria que “o desejo ainda teve melhor pintor, que é a natureza. Todos os que desejam se afeto rompeu o silêncio e do coração passou a boca, o que pronunciam naturalmente é O” (2000, p.242). Para Holanda (2000, p.242), o padre se perdeu porque o círculo não pertence propriamente aos hieróglifos egípcios.

A cultura de massas absorveu elementos icônicos da cultura folk indígena com os das inscrições rupestres, traduzindo-os ao gosto do intérprete, seja no campo histórico ou sociológico ou religioso. Por essa apropriação, vemos que círculos nas rochas podem ser interpretados das mais variadas formas como o “O” de Nossa Senhora do Ó ou a forma simbólica de existência do planeta, ou como quis interpretar Brandão, em *Diálogos das Grandezas do Brasil*, que círculos semelhantes, localizados na Paraíba, vistos em 29 de dezembro de 1598, eram “no modo em que estavam arrumadas e em que se pintavam por retalhos, o rosário de Nossa Senhora” (1977, p.47). O “rosário” foi riscado em pedra próxima ao que o autor atribuiu ser uma cova, cujo mesmo painel comportava “uma moldura de rosas” (BRANDÃO, 1977, p.47).

As descrições de Vieira e de Brandão nos remetem a elementos simbólicos da tradição de fé católica, desconhecida pelos nativos brasileiros antes da chegada dos europeus, fazendo com que Gambini (2006, p.231) filosofe e diga que “a pedra guardou para a posterioridade o registro das primeiras imagens da alma do indígena”.

Os círculos tiveram várias finalidades de interpretação, servindo até a Angione Costa para, localizadas figuras semelhantes nos rochedos marginais dos rios das Guianas, e dos quais descem para o Amazonas na vertente oriental dos Andes de Bogotá, desfazer “qualquer convicção formada sobre a autoria de desenhos pelos índios brasileiros” (COSTA, 1942, p. 423). Segundo Angione Costa, as inscrições rupestres, que têm nas margens dos rios das Guianas, mostram “igualmente animais, o perfil de Jurupari, o sol, a lua, outras estrelas, talvez postas ali com a indicação irônica de que este caminho não era trilhado pelos índios do Brasil” (COSTA, 1942, p.423). Entretanto, os índios tupis, usaram essa rota em tempos imemoriais de onde migraram até parte numerosa deles se alojarem no amplo litoral brasileiro.

Costa descobriu semelhanças entre o culto de Jurupari de lá e o praticado em terras brasileiras antes da colonização europeia. Cascudo contesta essa interpretação, dizendo que Jurupari “é o senhor do culto mais vasto, comum a todas as tribos, filho e embaixador do sol, nascido de mulher sem contato masculino (Ceci), reformador, regenerador, de rito exigente e de precauções misteriosas” (1976, p.41-42).

O jesuíta aportado em terras brasileiras a partir de 1549 identificou Jurupari como sendo “o diabo” (CASCUDO, 1976, p.42), resignificando todo o conjunto de manifestações religiosas atribuídas aos indígenas que o cultuavam. Cascudo relata que os jesuítas trataram logo de incutir esse novo papel na cabeça “das crianças ensinadas nas escolas, os catecúmenos, os índios de serviço, a população europeia, acordes em ver no velho deus indiano uma grandeza infernal” (1976, p.42). Depois disso, foi a vez “da multidão dos mestiços, mamelucos, curibocas, massa plástica, sugestionável e de imaginação ampla, divulgar o novo papel de Jurupari” (CASCUDO, 1976, p.42), que passou de ser benigno para entidade maligna.

Os círculos presentes na inscrição rupestre da ilha dos Corais, em Santa Catarina, não foram interpretados pelos autores Hetzel e Negreiros (2007), apenas publicados.

4.2 A floresta

Na Amazônia é possível que num mesmo período e meio ambiente, espalhados pela floresta tropical, existissem tribos de ceramistas e não ceramistas, pintores rupestres e desinteressados de pintar. A região ficou mundialmente conhecida pela produção e variedade de sua cerâmica, confeccionada em período anterior à colonização brasileira pelos indígenas, que incluíam ídolos, estatuetas, vasos e urnas funerárias, de variados tamanhos, pintados ou desenhados.

As inscrições rupestres da região amazônica são consideradas “bastante diversificada nos aspectos técnicos, temáticos e estilísticos” (PEREIRA, E., 2010, p.261). O elemento folclórico, como a imaginação de temas misteriosos, está presente tanto nas artes cerâmicas quanto nas inscrições rupestres. Na análise de Edithe Pereira, há semelhanças de temas antropomorfos, zoomorfos e de grafismos puros. As inscrições rupestres demonstram uma predominância de animais da fauna, como cobras e sapos, em formatos diferentes, mas sempre em movimento.

O que diferencia a inscrição rupestre da floresta em relação às de outras regiões é a correlação com as pinturas que existem nas paredes das rochas de rios e nos produtos cerâmicos com temas que representam, principalmente, animais conhecidos da fauna, e hibridização com vários animais no mesmo painel ou na mesma representação cerâmica. “Os animais apresentam-se de forma bastante elaborada, representando pássaros, quadrúpedes, quelônios, répteis, batráquios, peixes e ofídios” (PEREIRA, E., 2010, p.275). Diferente das inscrições rupestres do interior, as da floresta não representam sequências de cenas em movimentos ou retratam rituais.

Possivelmente a resposta é proposta por Schaan que viu inúmeros “exemplos de sociedades indígenas em que o xamã descrevia as ceramistas os desenhos que via em seu transe” e que “serviam para os ceramistas produzirem decoração para os objetos” (2006, p.39-40).

Estevão Pinto chama a atenção para as circunstâncias de se acharem as inscrições rupestres próximas, quase sempre, das cachoeiras ou à face das águas, “representando animais perigosos ou supostamente daninhos ao homem, tais como centopeias, lagartos, jacarés, cobras, máscaras ou figuras de duendes, ou gnomos, como o jurupari, que são espíritos maus” (1937, p.56). Essas inscrições rupestres visavam alertar “os indígenas sobre as corredeiras, quedas de água ou rápidos do rio, evitando os naufrágios ou a destruição de canoas”, interpreta Pinto (1938, p.56).

Costa concorda com Pinto e atribui a mesma interpretação como ato de “intenção, aviso, comunicabilidade, arte primária colocada ao serviço das primeiras necessidades do grupo” (COSTA, 1942, p.409) ou quando “o desenho serve para dar aviso, indicar o caminho, para demonstrar o local onde a pesca é abundante no rio ou a caça se torna mais fácil na mata” (COSTA, 1942, p.404).

Entre as tribos que tinham interesse em inscrições rupestres na região de floresta no Mato Grosso, estão a dos Halití-Paresi e Enawene Nawe. Os arqueólogos Walter Fagundes Morales e Flavia Moi, o antropólogo Edison Rodrigues de Souza e o estudioso dos grafismos Halití-Paresi, Rony Walter Azoinayce Pareci (pós-graduado em educação escolar indígena) decifram por analogias etnográficas as inscrições rupestres encontradas nas tribos indígenas deles, localizadas entre os municípios de Campo Novo do Parecis, Nova Maringá e Diamantino (MT), região florestal.

Essas áreas são consideradas “de ocupação imemorial destes povos” (MOI; SOUZA; MORALES; PARESI, 2009, p.208). Os ancestrais das tribos atuais teriam sido os responsáveis pela elaboração e confecção das inscrições rupestres, em tempos remotos. As inscrições estão localizadas em diversos pontos, dentre eles, os afloramentos do rio Juruena, no noroeste do estado de Mato Grosso.

A interpretação das inscrições rupestres, séculos depois de feitos, por descendentes das tribos, verificou uma série de desenhos ligados ao cotidiano da tribo: canoa, remo, peixes, árvore, pegada de pássaro, um círculo de casas (como uma aldeia) e tatuagem do abdômen feminino. Entre as inscrições, uma tinha conotação mítica: pintura de grafismo corporais do ritual Iyãokwa. Entre as funções das inscrições rupestres, sendo aquela região de sabida circulação de outros grupos indígenas, estaria a de “demonstrar a presença Enawene Nawe e até mesmo delimitar territorialidades”, afirmam Moi, Souza, Morales e Paresi (2009, p.230).

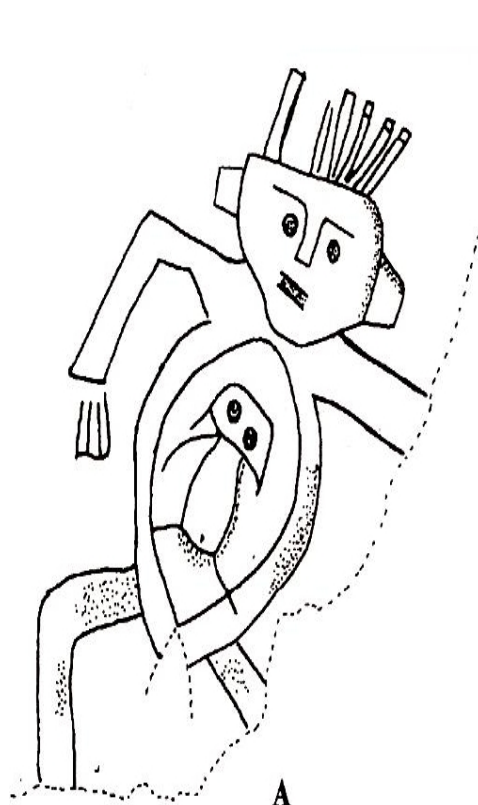


Figura 4 – Reprodução de inscrição rupestre de gravidez
Fonte: Edithe Pereira (1997, p.92).



Figura 5 – Detalhe de uma figura humana feminina agachada no vaso de cariátides.
Fonte: Edithe Pereira (2010, p.266).

Segundo os autores da pesquisa, a comunicação entre os próprios Enawene Nawe por meio dos grafismos “foi evidente, portanto, afirmar também para qualquer um que transitasse pelo local – que no passado foi um local de trânsito de outros povos que subiam e desciam o curso do Juruena” (MOI; SOUZA; MORALES; PARESI, 2009, p.232). As inscrições serviam para comunicar e demarcar territorialidades indígenas. Os rios na Amazônia constituem caminhos naturais e foram, durante muito tempo, a via de acesso principal e o local por onde se mantinha o controle da região.

De acordo com Edithe Pereira, no noroeste do Pará, região de floresta, nos limites políticos do Município de Monte Alegre, aparecem inscrições rupestres assexuadas, “no entanto, é possível, em alguns casos, associar a imagem representada ao sexo masculino, devido à representação da genitália e por alguns atributos culturais como o cocar e os apêndices laterais do tronco” (1997, p.89). Na mesma região aparecem outras inscrições rupestres, inclusive uma que sugere “uma representação de gravidez” (PEREIRA, E., 1997, p.93), conforme aparece na figura 4. A figura mostra cabelos longos, olhos, ouvidos, nariz, boca com dentes expostos e detalhes da genitália feminina. “As representações de cabeça aparecem quase sempre com o contorno da cabeça definido, sempre apresentam os traços do rosto e formas que indicam possivelmente adornos faciais” (PEREIRA, E., 1997, p.93). A grávida está em posição fetal. A autora colocou o vaso da figura 5 para mostrar conexões na reprodução da imagem pintada em pedra e dela em cerâmica, criando uma correlação de imagens que teriam os mesmos significados.

Não se condiciona ser aqui esta a representação da inscrição rupestre que pode estar fora de seu contexto criador, entretanto, observamos o que propõe Vidal e Silva (1992, p. 279) para aquela região amazônica: “os temas fundamentais abordados têm sido a organização social, a cosmologia, o ritual, o xamanismo, as dimensões ecológica e econômica, a dinâmica temporal das sociedades da região”.

4.2.1 Inscrições mitológicas

Na cachoeira dos Três Esses, no rio Abunã, no limite entre os territórios do Acre e de Rondônia, na fronteira com a Bolívia, foram encontrados inscrições rupestres indígenas. “Esculpida na rocha de granito, na altura da linha d’ água, seus braços medem, cada um,

aproximadamente 2,5 centímetros de altura, formando um conjunto de três esses invertidos” (PONSO, 2006, p.100).

Nas pedras da cachoeira, ao redor desses três esses, estão “inscrições de animais, alguns com chifres, figuras humanas, faces, quadrados, retângulos e um espiral”, relata Ponso (2006, p.100). “É interessante a imagem de animais com chifres, pois, na floresta amazônica, os animais geralmente não têm chifres, o que se explica pela dificuldade que eles oferecem para os animais correrem na selva, causando-lhes embaraço em pequenas árvores e cipós, o que os tornaria presas fáceis para outros predadores” (PONSO, 2006, p. 100).

Na região amazônica, características dos Andes (Peru e Equador) podem ter influenciado na constituição das inscrições rupestres, já que foi um local, pré-colonial de cultura mais sofisticada e ter a cerâmica na dualidade de representações de imagens. Reflete no tratamento dado pelo mesmo grupo tribal. São inscrições de conteúdo enigmático e sem tradução de autores posteriores. Outra observação importante para a floresta é a pouca importância atribuída pelo repórter de pedra para as plantas, árvores ou aspectos da abundância florestal da área. “O índio em seu desenho não se impressiona com a mata onde vive, com a árvore que lhe dá sombra, com os ramos e folhas que utiliza para armar a oca” (COSTA, 1942, p.410).

4.3 O interior

O interior do Brasil, principalmente o Nordeste, é uma área que apresenta a maior quantidade de inscrições rupestres do País. Piauí, Rio Grande do Norte, Pernambuco, Sergipe e Bahia são os Estados que concentram lideram esse ranking. “Existem abundantes vestígios da atividade gráfica do homem pré-histórico em todo o país, mas na região Nordeste, eles aparecem em maior número e são mais diversificados” (GUIDON, 1992, p.44).

As inscrições rupestres do interior baiano - no território de Morro do Chapéu, extremo oeste da Chapada Diamantina - são muito parecidas com as localizadas no interior piauiense e são identificadas por Etchevane e Martin como produzidas pelos indígenas brasileiros, “seus verdadeiros autores” (MARTIN, 2009, p.212), antes do período de colonização europeia. Tanto no Piauí como na Bahia, as inscrições rupestres são classificadas como de Tradição Nordeste, “estilo que se caracteriza pelo efeito narrativo das representações” (ETCHEVANE, 2009, p.42).

As inscrições rupestres baianas retratam “cenas de capturas de animais, especialmente cervos e emas ou veados” (ETCHEVARNE, 2009, p.43), que sempre aparecem “uma rede ou cerca muito bem definida” (ETCHEVARNE, 2009, p.43). Nesses locais a pesquisa arqueológica buscou vestígios materiais (ossos) que pudessem comprovar a origem física dos animais, mas a área geológica, com formação de arenitos e calcários, não permitiu a preservação deles ao longo dos séculos.

Numa inscrição de forte significado, atribuída a “captura de veados” (ETCHEVARNE, 2009, p.58), dois grupos dividem-se ao redor dos animais e os conduzem em direção a três cercas – duas menores e uma maior com o sentido de aprisioná-los. Os homens estão armados, conforme demonstra a figura 6. Segundo o autor, nos animais quadrúpedes, “a flexão dos membros indica, eloquentemente, se eles estão parados, correndo ou saltando” (ETCHEVARNE, 2009, p.43).



Figura 6 – Cena de animal gigante cercado pelos nativos com armas com o intuito de caça, no Piauí.

Fonte: Fundação Museu do Homem Americano

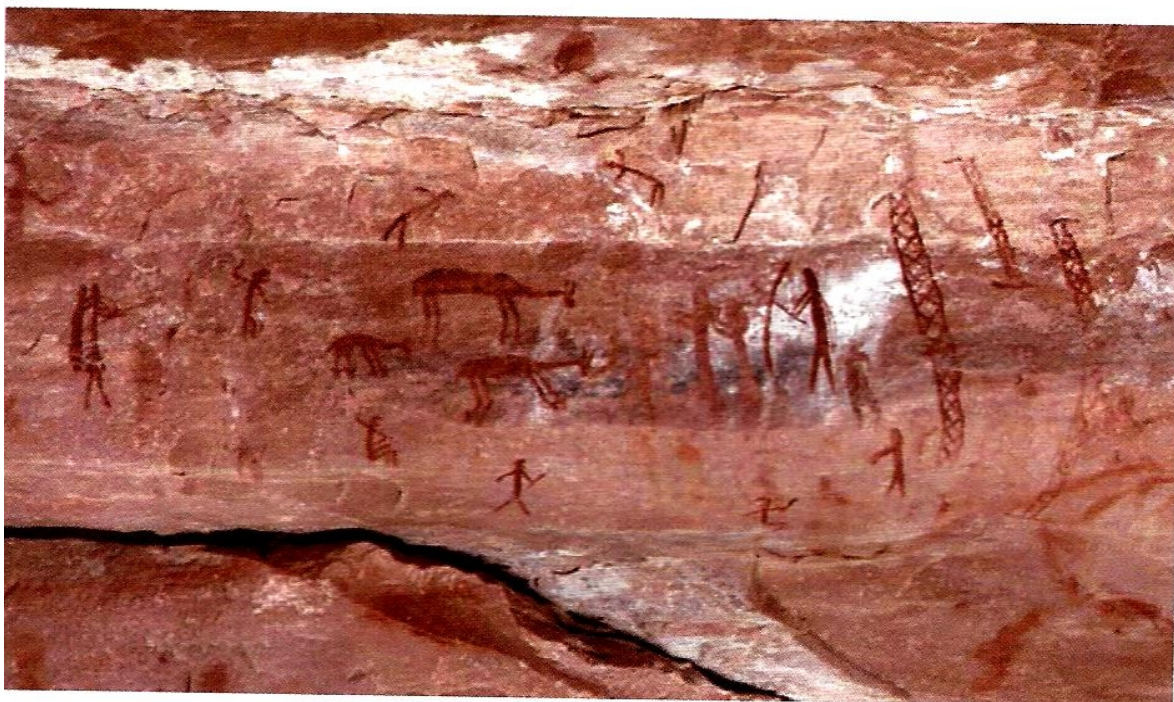


Figura 7 - Cena de captura de veados no interior da Bahia usando armas e cercas
Fonte: Etchevarne (2009, p.58).

“Nas representações de caça, por exemplo, existe uma disposição circular ou semicircular dos personagens humanos, situando-se os animais, geralmente, no centro” (ETCHEVARNE, 2009, p.43). É provável que acreditassem que se os matasse, absorveriam a força e a energia desses animais como acontecia nos rituais de antropofagia matando humanos.

Prous afirma que o animal visto “pelos primitivos brasileiros, significa mais do que uma simples fonte alimentar, e sua representação transmite uma maneira de viver e de pensar, para não dizer uma filosofia” (1989, p.68). Esses elementos icônicos comunicam nas cenas de caça que o homem pré-colonial demonstrava preocupação com a mediação de fatos e ideias. Particularmente interessante no Parque Nacional da Serra da Capivara, no Piauí, é uma inscrição rupestre que parece um animal gigante, cercado pelos nativos com porretes de pau, propulsores e outras armas com o intuito de matá-lo, conforme a figura 6.

Segundo Prous, analisando essa imagem da grande caçada, da figura 6, a representação rupestre mostra que, nessa época, os dados utilizados na caça ou em combates,

eram lançados não com um arco, mas com um propulsor – bastão com gancho que proporciona longo alcance e forte penetração.

“Com efeito, alguns indícios – feridas registradas em ossos, cenas rupestres – mostram que havia confronto entre as diversas populações nordestinas na época” (PROUS, 2006, p.67) e a utilização desses instrumentos para a caçada de animais. “A representação da boca aberta alude a gritos ou a cantos, a depender que seja uma ação de guerra, de caça ou de um ritual” (ETCHEVARNE, 2009, p.43).

Nota-se em muitos painéis, a presença comunicacional forte de animais que supostamente teriam convívio com os nativos naquele período. Os animais eram importantes, sendo uma das grandes fontes de alimentação, diversão e de caça para esses brasileiros pré-coloniais. Como muitos deles “não tinham existência comprovada, surgiu no totemismo uma explicação para eles” (BELTRÃO, 1980, p.223). “A descoberta de gráficos de outras formas provocou hipóteses de que estivessem ligados a ritos tribais de iniciação ou fertilidade e, afinal, à arte da decoração” (BELTRÃO, 1980, p.223). Entretanto essa explicação que encontra fortes indícios em outros países de culturas diferentes não se aplica ao território brasileiro. Em outras sociedades, que não a nossa, é possível encontrar uma “teoria das grafias, do simbolismo do desenho, da cor, da matéria utilizada, elaborando um sistema de representações de obras rupestres obedecendo, muitas vezes a imperativos ligados à estrutura social” (COLOMBEL; ORLOFF, 1981, p.17).

Nas imagens humanas ou de animais, quando se relacionam entre si, há uma “coerência dos gestos, pela organização das cenas, pelos atributos dos personagens e pela feitura de algumas partes do corpo, em especial as extremidades” (ETCHEVARNE, 2009, p.43-44). Para Seda, o animal é reconhecido pelos estudiosos da pré-história por meio da maneira de correr e de saltar, registrada nas inscrições “com a cabeça voltada para trás, o que parece uma característica do animal, quando observado correndo ou fugindo” (1989, p.359).

Há cenas das inscrições rupestres que representam humanos: “as pernas e os braços fletidos demonstram as atitudes individuais: parados, agachados, andando, correndo, usando o propulsor, arremessando pedras, entre outras” (ETCHEVARNE, 2009, p.43).

5 Eixos temáticos das inscrições rupestres

Pela proposta do autor desta dissertação, as inscrições rupestres passam a ser tipo do gênero folkcomunicacional visual, com formato pictográfico, conforme a classificação proposta pelo pesquisador Marques de Melo (2008, p.93).

Os eixos temáticos das inscrições rupestres distribuídas pelo País, com função comunicativa, são eles: 1) ações coletivas (guerras, brigas e caçadas); 2) rituais religiosos (como a veneração a uma árvore); 3) diversão ou ritual (danças) 4) relações amorosas (o beijo, gravidez); 5) reprodução biológica de pessoas e animais; 6) cosmologia indígena (imagens diversificadas com formatos sobre-humanos ou antinaturais).

A questão principal está ordenada no tipo e na associação de mensagem que os indígenas pré-coloniais mediavam, e as consequências dessa mediação para a posteridade. Os estudos antropológicos correlacionam à fauna e à flora de cada sítio arqueológico, buscando respostas isoladas para cada caso. Na maioria dos sítios arqueológicos as imagens são verdadeiros enigmas para o homem industrial, e em poucos casos tratam-se de inscrições rupestres com cenas de cotidianidades da coletividade e até da intimidade dos mais antigos habitantes do continente americano.

5.1 Rituais religiosos



Figura 8: Culto de humanos a uma árvore em inscrição rupestre
Fonte: Hetzel e Negreiros (2007, p.181).



Figura 9: Culto de humanos a árvore em inscrição rupestre.
Fonte: Hetzel e Negreiros (2007, p.182).

Uma árvore “central dá ideia do espaço onde se congregam pessoas, possivelmente em ato ritualístico” (ETCHEVARNE, 2009, p.43). A cena de ritual, provavelmente estava relacionada à fertilidade de árvores nativas do local que propiciam sombra, alimento e instrumentos para confecção de caça e defesa do ambiente, conforme as figuras 8 e 9. Pessis e Guidon relacionam a cena da inscrição rupestre a um ato ritualístico: “Existe uma cerimônia ritual que se desenvolve ao redor de uma árvore e dela participam pessoas desprovidas de ornamentação ritual” (1992, p.28). No Rio Grande do Norte outra cena desta mesma natureza se repete, mas provavelmente envolviam indivíduos paramentados.

Pessis e Guidon afirmam que existia uma evolução dos ritos que se desenvolve ao redor de uma árvore com a participação de poucas pessoas, desprovidas de ornamentação ritual, sendo que em outro momento aparecem figuras humanas isoladas, mostrando uma planta na mão ou duas figuras partilhando a apresentação do vegetal. Noutro momento, “participa do mesmo tipo de manifestação ritual um maior número de pessoas, existindo a preocupação de salientar que todas pertencem ao sexo masculino” (PESSIS; GUIDON, 1992, p.28).

Para Cascudo, europeus, africanos e índios têm pela árvore o mesmo sentimento religioso. “Todos os cultos possuem bosques sagrados, árvores dedicadas aos deuses, entes sobrenaturais, vivendo dentro das árvores, ritual para as homenagens e súplicas a esses deuses que presidem a vida da semente, fecundação, germinação, conservação e reprodução” (1984, p.79). Cascudo relata que a documentação quinhentista “não autoriza a menção de culto, mas houve, indiscutivelmente, um elemento de participação religiosa ameríndia pela árvore” (1984, p.80).

Citando Francisco Celória, Beltrão adverte que, por vezes, a arte era criada “no contexto de uma mistura de motivos pessoais e sociais e que, em outras ocasiões, o mesmo tipo de desenho foi iniciado em períodos diferentes e em lugares afastados por motivos completamente diversos entre si” (BELTRÃO, 1980, p.223).

5.2 Ações coletivas



Figura 10: Cena em que grupos rivais armados se enfrentam

Fonte: Etchervane (2009, p.52)



Figura 11: Cena de violência

Fonte: Fundação Museu do Homem Americano



Figura 12: Cena de caça de animal silvestre

Fonte: Hetzel e Negreiros (2007, p.63)



Figura 13: Cena em que rivais se enfrentam no Rio Grande do Norte

Fonte: Hetzel e Negreiros (2007, p.139).

Tribos indígenas viviam “em confronto, cujos movimentos são ressaltados pela flexão dos membros superiores e inferiores” (ETCHEVARNE, 2009, p.52), conforme a figura 10. Na inscrição rupestre os guerreiros estão armados de arco e flecha e de bordunas e disputam um espaço territorial no interior do Estado da Bahia. Para Etchevarne, a cena parece retratar uma batalha verdadeira ou a reprodução de rituais de batalha.

Na figura 11 há uma retratação de um sacrifício com o inimigo amarrado a um tronco e o seu capturador com um porrete em mãos, sendo observado por mais um nativo. A inscrição rupestre da cena encontra-se em sítio arqueológico no município de São Raimundo Nonato, no sudoeste do Piauí, nordeste brasileiro. A figura 12 demonstra a caça de uma dada espécie muito abundante naquela região nordestina, o tatu, ou transparece um ritual primitivo de adoração ao animal. Quanto ao culto aos animais, igualmente remontam às épocas mais primitivas da humanidade, “quando as tribos e clãs adotavam um deles como seu parente ou protetor, considerando-o sagrado, não matando e nem comendo, como ainda se faz na Índia com as vacas”, especula Beltrão (1980, p.256).

No mesmo sítio arqueológico no interior baiano outro painel de inscrição rupestre demonstra uma cena em que dois guerreiros armados confrontam-se. Um deles está ornamentado com cocar de penas destacado e flexibiliza as pernas para armar o arco contra o adversário que está a sua frente conforme a figura 13.

5.3 – Diversão



Figura 14: Ritual de dança em comemoração a animal morto.
Fonte: Hetzel e Negreiros (2007, p.143).

Há um ritual de dança, demonstrado na figura 14 “em comemoração a um animal morto em redor de uma fogueira” (HETZEL; NEGREIROS, 2007, p.143). Do ritual participam pelo menos três índios paramentados e do sexo masculino. O animal abatido está no chão e a comemoração demonstra unidade social em torno da atividade de subsistência que está retratada no abrigo Casa Santa, em Carnaúba dos Dantas, no Rio Grande do Norte. No mesmo painel de inscrições rupestres existem outras representações rupestres constituídas antes ou depois pelo mesmo repórter ou seus seguidores. Elas retratam outros ambientes indígenas como aldeamento, caça e enigmas não decifrados pela sociedade atual.

5.4 Ações amorosas



Figura 15 – Inscrição rupestre de suposto casal se beijando ou pactuando uma aliança com casamento entre tribos.

Fonte: Hetzel e Negreiros (2007, p.168).

Em painéis de inscrições rupestres há diferentes cenas ligadas ao relacionamento entre humanos. Entre as cenas mais destacadas pintadas em painéis de inscrições rupestres, algumas chamam muita atenção na atualidade, entre elas, a de um suposto beijo retratado em cena no Parque Nacional da Serra da Capivara, no interior piauiense, conforme a figura 15.

No parque citado existem outras inscrições rupestres, retrata nítido conteúdo sexual. São “cenas sexuais inicialmente simples e envolvendo duas ou três pessoas”, segundo Guidon (1992, p.48), que se transformam em outros painéis “em grupos numerosos de indivíduos de

ambos os sexos praticam conjuntamente atividades sexuais” (GUIDON, 1992, p.48). Há inscrições rupestres detalhando traços constitutivos de órgãos sexuais femininos e masculinos, espalhados tanto no interior, no litoral como na região amazônica.

5.5 Reproduções biológicas de pessoas e animais

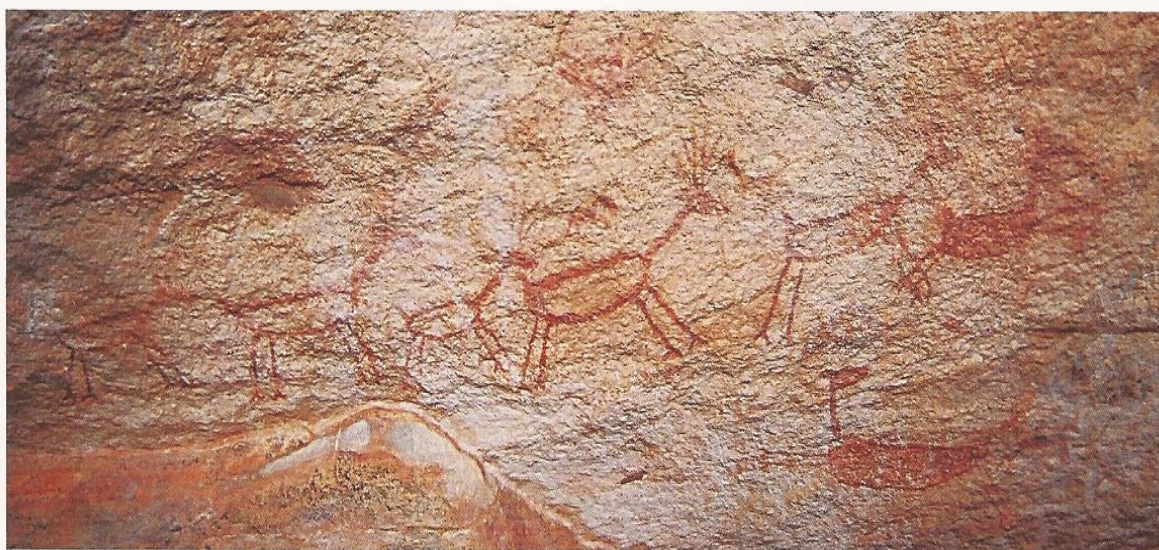


Figura16: Cena que retrata vários cervos e veados que eram abundantes no território do Parque Nacional da Serra da Capivara.
Fonte: Hetzel e Negreiros (2007, p.173).

A reprodução biológica de animais é vista com admiração pelos nossos ancestrais brasileiros conforme a figura 16. Etchevarne (2009, p. 55) destaca que “as emas são retratadas enfileiradas, em número variável que pode chegar até 15”. Segundo o autor, existem alguns exemplos em que as asas das emas são destacadas do corpo e delineadas com traços finos e arqueados ou rígidos, como se fossem galhos de veados. Essa preocupação do repórter era evidente: não queria provocar confusão na retratação nem ambiguidade na forma representada.

Entretanto, a maioria das inscrições rupestres são gravuras esquemáticas, com grafismos puros antropomorfos (que tem forma assemelhada à figura humana) e zoomorfos (que se assemelham a animais).

5.6-Cosmologia indígena



Figura17: Vários desenhos no paredão de inscrições rupestres em Minas Gerais: indefinição de temas

Fonte: Hetzel e Negreiros (2009, p.71).

Há uma dualidade de interpretações das inscrições rupestres com significados de cunho mágico ou de visões xamanísticas, transferidas do pajé para o repórter reproduzir nos paredões rochosos. Esses supostos sonhos, visagens e temas abstratos compõem muitos paredões de inscrições rupestres no território brasileiro, constituindo-se em verdadeiros enigmas impenetráveis até o momento. Para transmitir crenças indígenas, o repórter utilizou a variedade de figuras geométricas e abstratas para nossa época, e que eram de franco domínio de seu povo.

Em alguns painéis há uma confusão na retratação de inscrições rupestres que representam traços de elementos humano e animal ao mesmo tempo, não diferenciando um do outro na figura retratada e não são objetos de cena de compreensão para a nossa época,

conforme a figura 17. Enormes paredões pintados em tamanho grande ou em miniaturas de figuras que ao tempo atual não constituem mensagens comunicativas. Nas várias regiões brasileiras, onde se encontram inscrições rupestres, existem muitas desse formato que podem ser interpretados como verdadeiros enigmas para a atual geração que não possui os códigos para decifrá-los adequadamente.

CAPÍTULO IV

AS MANIFESTAÇÕES INDÍGENAS E AS TIPOLOGIAS FOLKCOMUNICACIONAIS

Os índios tinham como métodos e técnicas para se comunicarem com urgência os primeiros canais folkcomunicacionais, desenvolvidos por eles próprios, tais como: os sinais de fumaça e os sons dos tambores de aviso. Tais sinais continham códigos (visuais e sonoros) utilizados pelos nativos no momento da transmissão e do recebimento das mensagens, considerados como parte da cultura folkcomunicacional desenvolvida por sua tribo. Os contatos pessoais ocorriam com maior frequência, quase que diários, através das assembleias com as presenças do pajé e do cacique e eram as formas principais de comunicação nas tribos do litoral, do interior e do litoral.

Outra forma de se manterem informados do que acontecia nas proximidades eram as festas regulares, a exemplo: as colheitas, nascimento, casamento, ou renomeação de novo guerreiro (com a morte de um adversário), um momento de confraternização, novos contatos e/ou de estabelecimento de alianças com tribos inimigas. As referidas comemorações proporcionavam continuidade ao processo de utilização dos meios de comunicação artesanais e à expressão das ideias populares, assim classicamente denominados por Beltrão. As festas tinham ainda a função de comemorar os bons resultados alcançados até ali, na colheita e na coleta (seja na agricultura, na caça, na pesca ou na retirada de frutas silvestres ou de mel das matas), além da ampliação dos domínios da tribo. Era um momento de confraternização de quem vivia numa natureza prodigiosa e abundante.

A vida corria naturalmente e até as ameaças das tribos inimigas, as intervenções de espíritos da floresta que alteravam o cotidiano e outras superstições estavam correlacionadas à cultura indígena. As tradições e costumes exigiam, ainda, previsões de aventuras e salvaguardas de ataques, mediante a atuação dos pajés, estes a quem competiam antever os mistérios da natureza a partir dos contatos sobrenaturais estabelecidos com os ancestrais místicos da tribo, enraizados no imaginário popular.

Outro meio influente de se estabelecer comunicações e ampliar o legado cultural das tribos eram as relações comerciais entre elas, que alcançavam um raio considerável em termos

de distância, dando margens a negócios bem-sucedidos ou ataques inesperados. As tribos mais audazes alcançaram regiões mais longínquas, seja no interior, no litoral ou na floresta, por deterem o domínio da fauna e da flora, com os quais produziam equipamentos, artigos artesanais e alimentos que serviam para a troca entre os diferentes povos. Bens de prestígio eram penas, conchas, material para arco e flecha e pedras como cristais, topázios e outras que brilhassem na luz do sol. O intercâmbio existente entre as tribos era nos três sentidos, sendo notada uma transformação de maior profundidade na cultura das regiões de floresta.

A época pré-colonial foi marcada por essas trocas de objetos, víveres, instrumentos e até de mulheres. Havia uma variedade no escambo, envolvendo produtos como: fumos, peixes, sementes, farinhas e vasilhas a flechas, arcos, sal, pedras mais afiadas para o trabalho no cotidiano ou conchas vindas dos mares para a confecção de pulseiras, colares e outros adornos.

Por causa das trocas, as mesmas culturas agrícolas acharam-se espalhadas por uma grande parte do território nacional. Outra hipótese de expansão de culturas pode ter sido por meio de migrações constantes das tribos que são andarilhas por natureza. Outra forma de comunicação estabelecida entre as tribos de relações amistosas era o mensageiro – geralmente representando o cacique – que cumpria um papel de repórter, relatando os acontecimentos observados na tribo visitada, no momento da troca de informações, convites ou pedido de intervenção ou apoio em guerras.

O pajé cumpria papel semelhante. Entretanto, o tratamento dispensado era melhor no que consistia no oferecimento de regalias e presentes e na dispensa da força do trabalho, se decidisse mudar de domicílio. Objetos artesanais os mais diversos lhes eram apresentados na esperança de que o líder espiritual e de atuação médica conseguisse antecipar problemas e catástrofes naturais ou provocadas por humanos, além de curar doentes nas tribos. As revelações do pajé estabeleciam uma relação com o além (o sobrenatural), pois o índio possuía uma religiosidade complexa e era, por essência, um indivíduo supersticioso, cheio de crendices.

Com esse sistema de comunicação solidificado e cada vez mais estabelecido e dominado em meio às numerosas tribos era assim que ocorriam os fluxos de comunicação indígena do Brasil pré-colonial. As mensagens sonoras e visuais provocadas por instrumentos como os sinais de fumaça e os tambores de aviso ocupavam um status mais urgente e necessário ao cotidiano, alternando com as reuniões diárias (ou quase que diárias entre o

cacique, o pajé e a tribo), as festas regulares na própria tribo e/ou em movimentos intertribais, quando havia conveniência entre as partes, bem como com intercâmbio comercial, que alcançava vastas regiões litorâneas, de florestas ou pelos interiores do País, movimentando os fluxos de comunicação indígenas.

Entre as tribos consideradas antropofágicas, havia um período estabelecido para ir às guerras contra seus rivais e aprisioná-los: era após a colheita das roças e, com o resultado dela provindo, produziam farta alimentação que proporcionava condições físicas para enfrentar o inimigo no território contrário, bem como se defender. Para os ataques, era necessária uma reserva de caça, já transformada em paçoca (com farinha, o principal alimento indígena) e as armas devidamente construídas em número suficientes, como arcos, flechas e bordunas. A maior das guerras registradas no período pré-colonial foi a dos Tupis contra os povos Gê pelo domínio do litoral brasileiro.

As flechas cumpriam dois papéis: o de serem envenenadas e o de serem incendiárias, além da ponta mortal que era característica primordial nessas disputas entre etnias rivais. Os índios faziam armadilhas com o objetivo de matar, ferir ou capturar o adversário, usando instrumentos disponíveis na natureza.

Em tribos não canibais, havia guerras ligadas a disputa de sítios mais propícios para a caça, pesca e moradia. No restante do ano, fora do período propício à guerra, a vida fluía regularmente com atividades cotidianas, tais como: o hábito tecer uma nova rede de dormir, pintar um novo pote cerâmico ou produzir mais uma porção de cauim para as cerimônias e rituais tribais. Os índios, antes da pré-colonização europeia, não se interessaram pela acumulação de bens materiais e de riquezas minerais ou de qualquer outra natureza.

Eles viviam em aparente equilíbrio enquanto povo, tendo o cacique a função de manter o legado dos antepassados, as normas e leis estabelecidas e construídas cotidianamente e o pajé o compromisso de prever o futuro, agir como curandeiro e influenciar o sobrenatural para o alcance dos desejos da coletividade. A comunicação indígena estava guiada por estas duas vertentes: a dos mundos dos vivos e a influência dos mortos, pelo uso do xamanismo, literalmente.

1 A aplicação da tipologia folkcomunicacional

A oralidade constituiu-se na maior parte das manifestações folkcomunicacionais indígenas no período pré-colonial. O índio não conhecia a escrita e isso não lhe fez falta. Seus costumes, tradições e cultura estavam alicerçados na oralidade que permitia a transferência de conhecimentos de geração em geração. O índio produziu mitos, lendas, cânticos, causos e histórias para transmitir conhecimentos, informações e novidades. O uso da oralidade entre tribos construiu diferenças entre os mitos, lendas e histórias relacionadas às nações que se estabeleciam no litoral, na floresta ou no interior. Os mitos e lendas explicavam e explicam o surgimento da vida de diferentes maneiras.

Para explicar como se desenvolviam os fluxos de comunicação indígenas, adotamos o modelo de Marques de Melo (2008), aperfeiçoado a partir da classificação de Beltrão (1980), aplicados e ajustados nesta dissertação para incluir outras formas e meios de comunicação e expressão de ideias indígenas no período pré-colonial.

1.1 Folkcomunicação oral

A formação da tribo e a necessidade de organização social constituíram os líderes folkcomunicacionais: o cacique e o pajé, que usavam a folkcomunicação oral, como seu principal instrumento no contato com os demais integrantes da tribo. A folkcomunicação oral tem a combinação de canal (auditivo), de código (verbal/musical) e de formatos (canto, prosa, colóquio e reza), conforme a tabela 1.

Na folkcomunicação oral, a classificação proposta por Marques de Melo (2008, p.91) restringe-se ao canal auditivo e aos códigos verbal e musical. Entretanto, para incluir os sons ritmados dos tambores de aviso indígenas, que transmitiam em sequência as mensagens desejadas pelos emissores, é necessário incluir “sonoros” entre os códigos. E o formato é o de sons ritmados e compassados, entendendo que formato é uma “estratégia de difusão simbólica determinada pela combinação de intenções (emissor) e de motivações (receptor)”, conforme Marques de Melo (2008, p.91).

Os pajés eram honrosamente mencionados “nos cantos indígenas e bem acolhidos nas danças, cauinagens e em todas as cerimônias” (ABBEVILLE, 1975, p.254), originando o canto de acolhida (Tabela 1). Os indígenas também cantam para agradecer a boa colheita e os

resultados satisfatórios da caça e da pesca. Numa sociedade indígena, a música está sempre relacionada a um evento importante. A música indígena tem sido negligenciada como objeto de estudo “pelos etnólogos, especialmente pelo fato da dificuldade de registrar um fenômeno como o som, de entender a música indígena e de inferir seu significado para os grupos que a produzem” (SEEGGER, 1987, p.173). Os cânticos são executados por crianças e adultos.

Os pajés são cantores também. Eles têm seus cânticos místicos, de competência exclusiva, utilizados de acordo com as necessidades da tribo para combater doenças no campo medicinal e/ou espiritual e estimular ações do cotidiano, como novas caçadas, plantios e transferência de tribos.

Em *Antropologia estrutural*, Lévi-Strauss (1985, p.216) cita o poder do canto místico do pajé, como responsável pelo processo de nascimento de um bebê em uma gestante em dificuldade de parto. O pajé entoou um cântico que falava de um mito da tribo. Ele procurou demonstrar que o canto narra locais, espíritos e ações que são um paralelo da própria estrutura anatômica da parturiente em parto distóxico: o útero, o bebê ali retido, o canal vaginal por onde o bebê deverá passar. Todos esses caminhos e vivências são mitologizados pelo canto místico do pajé. A paciente, ouvindo o canto, entrando em contato com essas imagens. Abre-se de forma irracional e para nós, incompreensível, para a totalidade misteriosa corpo-mente. E o parto é possível, o feto passa pelo canal do parto.

Pela proteção mística que o pajé é portador, é comum os indígenas recorrerem a ele como um mantra: “Não nos deixeis cair doentes; não nos deixeis morrer nunca nem a nós nem a nossos filhos” (THEVET, 1944, p.216). Mantra é um tipo do formato reza. Como observamos na cultura indígena, a lenda e o mito, no formato prosa, são os maiores responsáveis pelo sustentáculo de identidade das nações indígenas.

O pajé usava um bordão para excitar os guerreiros em expedições de guerra: “Para que vençais os vossos inimigos, recebei o espírito da força” (BELTRÃO, 1971, p.21). Com o resultado dos embates satisfatórios e muitos inimigos capturados, estes eram obrigados no caminho de volta para a tribo que lhe aprisionou a repetir sequencialmente outro bordão: “Eu, vossa comida, cheguei” (CASCUDO, 1971b, p.20). O bordão é um tipo do formato tagarelice que compõe o gênero folkcomunicacional oral.

Tabela 1 - Manifestações folkcomunicacionais orais no período pré-colonial

GÊNEROS	FORMATOS	TIPOS
Folkcomunicação Oral (verbal/musical e sonora)	Canto	Canto de acolhida
		Canto de agradecimento
		Canto místico
	Prosa	Lenda
		Mito
		Saudação lacriminosa
	Reza	Mantra
		Presságio
		Tambor de aviso
	Assembleia	Conclave
	Colóquio	Conchavo
		Conversa fiada
	Tagarelice	Bordão
	Passatempo	Adivinhação

Se a guerra com a etnia contrária fosse um fracasso e resultasse em mortes, o pranto na tribo derrotada provocava um mal-estar e uma saudação lacriminosa, cantada por meses, pelos índios, em prosas trovadas. A saudação lacriminosa é tipo do formato prosa.

O frade francês Abbeville registra que o mito do dilúvio, contado pelos índios Tupinambás mais velhos, expressam que “anteriormente ao dilúvio eram uma só a sua nação e a nossa” (1975, p.17). As duas nações descendem do “mesmo pai, mas que eles são os mais

velhos e nós os mais moços” (ABBEVILLE, 1975, p.17). Thevet confirma o mesmo mito e ressalta que os índios contaram que “as águas foram tão excessivas, que chegaram a cobrir as mais altas montanhas do país, ficando toda a população submersa e perdida” (1944, p.314). Os índios criaram e criam lendas, narrativas imaginárias que possuem raízes na realidade objetiva, para explicar aventuras e peripécias de ancestrais históricos que conviveram no seio da tribo. Tanto os mitos quanto as lendas são tipos do formato prosa, pertencentes ao gênero folkcomunicacional oral.

Uma das mais importantes modalidades de folkcomunicação oral indígena era o conclave, no qual os índios antes de tomar qualquer decisão bélica ou não, escutam principalmente os mais velhos e decidem coletivamente, sob a orientação do cacique e do pajé. “Cada orador, depois que fala, deixa o lugar ao seu sucessor”, descreve Thevet (1944, p.226). O resultado desse conclave é mediado pelo cacique que compartilha a decisão e o momento de entrar em ação com as revelações sobrenaturais do pajé. O conclave é um tipo do formato assembleia pertencente ao gênero folkcomunicação oral.

As revelações ou presságios do pajé vão desde coisas naturais como guerras, plantios, caçadas ao entendimento como o sobrenatural sobre o que pensam os líderes ancestrais da tribo acerca de determinados assuntos que alteraram a rotina da tribo. Os pajés predizem “a fertilidade da terra, as secas e as chuvas e o mais” (ABBEVILLE, 1975, p.253). Thevet complementa “os pajés fazem crer que se entretêm com os espíritos a propósito dos interesses da comunidade” (1944, p.215).

Como em qualquer sociedade, os indígenas não ficam indiferentes a conversa fiada e ao conchavo, nas horas de ócio, tipos aplicados ao formato colóquio do gênero folkcomunicacional oral. Os indígenas também passavam seu tempo brincando de adivinhas, segundo Cascudo (1984, p.13): “Este gênero é universal, favorito de todos os povos em todas as épocas”.

1.2 Folkcomunicação visual

Como meios de transmissão de comunicação e expressão de ideias, os indígenas brasileiros se utilizavam de inscrições rupestres, pintura mediúnica e tatuagens, em diversas etnias e períodos anteriores a descoberta do Brasil pelos colonizadores europeus. Informavam e se baseavam com extrema perspicácia, utilizando os sinais de fumaça e os astros celestes

como o sol e a lua. O sol e a lua serviam para compor uma espécie de calendário para situar os fatos da vida social e os períodos propícios para a plantação e a colheita.

Tabela 2 - Manifestações folkcomunicacionais visuais no período pré-colonial

GÊNEROS	FORMATOS	TIPOS
Folkcomunicação Visual (canal óptico/códigos linguísticos/pictórico)	Pictográfico	Pintura mediúnica
		Tatuagem
		Inscrição rupestre
		Sinais de fumaça
		Calendário lunar

As inscrições rupestres tinham diversas funções: transmitir avisos, alertas, servir de mapa de territorialidade, expor cotidianidades como caça e pesca ou atos amorosos, bem como para transmitir crenças descritas a partir de visões de pajés sobre eventos religiosos e a representação de divindades indígenas.

Existem inscrições rupestres que narram temas ligados à vida de todos os dias, como caçadas, danças e outras, incluindo “execuções, lutas individuais e batalhas coletivas” (GUIDON, 1992 p.48). Outras têm o significado de representação de “animais perigosos ou supostamente daninhos ao homem, que viviam a serviço dos maus espíritos, como as centopeias, as lagartas, os jacarés, os tracajás, os teiús, as sucuris e as suçuaranas”, descreve Pinto (1935, p.58-59).

As ilustrações podem ser destinadas a educação de futuras gerações ou para seres “supremos”. Essa indefinição de público receptor ocorre por não se saber, historicamente, em que contexto foram criadas as pinturas. Nesse sistema, olhando para além da função de informação no processo de comunicação, somos capazes de determinar nas inscrições rupestres, funções como a orientação e o entretenimento, típicos do período pós-colonial,

caracterizado pela introdução dos meios de comunicação de massa. As inscrições rupestres integram o conceito de folkcomunicação visual “com canal óptico, código funcional e formato pictográfico” (MARQUES DE MELO, 2008, p.91).

Os índios costumavam-se pintar de jenipapo ou urucu, fazendo no corpo tatuagens removíveis que os identificavam como pertencentes a uma tribo. É provável que tivessem vários desenhos a serem pintados, dependendo do ritual que participariam: puberdade, casamento, renomeação de guerreiro ou despedida do cacique. Faziam uma tatuagem, com corte profundo, de forma que ficasse permanente no braço, denominando o número de mortos de tribos inimigas daquele guerreiro.

Os tupis encontrados pelos primeiros navegantes em solo brasileiro tinham a metade do corpo pintado de azul e a outra metade em sua cor natural. “Outros o dividiam em quadrados à guisa de tabuleiro de xadrez”, afirma Southey (2010, p.36). “Este sistema de adorno, que se tornou obsoleto no Brasil, ainda hoje se encontra na Califórnia, na costa do noroeste da América” (SOUTHEY, 2010, p.36). As tatuagens eram feitas em homens e mulheres e seus desenhos expressavam o grupo social a que pertenciam “ou reproduziam seres das esferas mágico-religiosas ou situações que viviam” (SOUZA, M., 1994, p.43).

A prática da tatuagem consistia “em incisões mais ou menos profundas, que eram pulverizadas com uma goma aquecida no fogo e reduzida a carvão ou untadas com o suco de certas plantas” (MACEDO; VASCONCELOS, 1933, p.83). Os índios chamavam as tatuagens de “escarificações”, segundo Krause: “Os enfeites são usados como distintivos” (1943, p.191). As tribos Enawene Nawe ainda fazem na atualidade tatuagem abdominal feminina como marca de um rito de passagem de menina para mulher. Na tribo, no período de duração da tinta aplicada na tatuagem, elas são submetidas a restrições alimentares e de relações sociais.

As pinturas mediúnicas em cerâmica, em artesanato de palha ou em paredes rochosas, são expressões orientadas aos artesãos pelos pajés em decorrência de seus transe (por ingestão de drogas ou não), que provocam imagens fora do domínio do cotidiano da tribo. Essas pinturas têm maior preponderância nos paredões rochosos (em forma de inscrição rupestre) e em objetos cerâmicos construídos de argila e pintados posteriormente (como potes, ídolos, estatuetas e máscaras), notadamente com maior ênfase na região amazônica.

Os sinais de fumaça eram outro tipo de comunicação indígena que expressava a urgência da mensagem. Os sinais, produzidos com fogo em uma palmeira, queimavam capim

ou outra planta, e em espiral saíam os códigos pictoriais aos outros destinatários que se encontravam fora dos limites da tribo. Eram utilizados quando o cacique se via em receio de algum ataque a tribo ou quando se achava sem alimentos. Em duas outras ocasiões, ao meio dia e ao final da tarde, serviam para convocar os integrantes da tribo em condições de participar da assembleia diária.

Os índios de tronco tupi utilizavam as lunações como unidade de tempo. Durante a noite marcavam as horas, em alguns lugares, pela observação das estrelas e constelações. “Durante o dia, pela sombra que o polegar deixa na mão” (HOLANDA, 1994, p.20). Além da lua, baseavam-se no movimento do sol e no movimento de certas estrelas para preverem a chegada das chuvas e, no litoral, na correlação entre as fases da lua e os movimentos das águas. “Tais conhecimentos permitiam situar no tempo, os fatos da vida social, orientações em terra e mar, assim como uma segura noção dos fenômenos climáticos”, afirma Maria Luiza Souza (1994, p.46). Há um estudo que indica que os índios que fizeram as inscrições na Pedra de Ingá, na Paraíba, haviam montando um calendário solar.

Os índios também acreditam nas disposições dos astros como um dos símbolos integrantes de sua religiosidade. Eventos como eclipses têm grande efeito entre eles, bastando citar o ocorrido em 1948, quando o sol, aos poucos desapareceu na região do Xingu, onde estavam reunidos muitos índios. “O dia, que antes era lindo, ficou escuro aos poucos. Pelo local passou uma ligeira bruma que trouxe frio à região e quando eles deram pela coisa já estava bem escuro”, recorda-se Orlando Villas Bôas (BELTRÃO, 1977, p.221).

O que aconteceu em seguida ao eclipse foi um pânico, pois os índios acreditavam que o sol tinha perdido sua energia e que precisava se revitalizar. Para isso, os homens faziam bolas de fogo e jogavam contra o sol. Outros cantavam. E as mulheres jogavam fora a comida. Para fazer a luz voltar, os índios chamaram seus pajés. Com a volta do sol, iniciou-se entre os índios uma nova vida. “Jogaram fora tudo quanto possuíam e trataram de arranjar outras, inclusive comida. Em algumas tribos, os homens e até algumas mulheres se sangravam. Para a renovação total, até de sangue” (BELTRÃO, 1977, p.221). Como efeito, por instruírem e orientarem os índios sobre o seu cotidiano e influenciarem nas plantações, caçadas e nos períodos de festa, as datas dos calendários lunar e solar podem ser classificados como folkcomunicação visual e de formato pictórico.

1.3 Folkcomunicação icônica

Os índios tinham uma vida movimentada entre o espiritual e o material. Sua religião, complexa de se entender pela sociedade pós-colonial, consistia em atribuir espíritos a todas as coisas e formas viventes. Dividia o mundo em duas partes: o bem e o mal, ao ponto de se nascerem na tribo filhos gêmeos, os dois serem sacrificados por não saber distinguir qual é o de índole boa.

Para se proteger dos espíritos maléficos realizava rituais com a presença do pajé e possuía amuletos. No plano material, para se salvaguardar de inimigos ou atacá-los, construiu instrumentos bélicos como armas (flechas, arcos, bordunas e armadilhas fixas e móveis).

O índio guerreava com adornos pessoais e a morte do inimigo representava um troféu, que seria feito a partir de sua cabeça. Em algumas tribos, o crânio do inimigo ficava exposto em estacas. Se o índio saísse ferido na peleja e morresse em casa, rituais eram providenciados e urnas funerárias propícias para enterrar o guerreiro.

O índio tinha uma devoção especial à figura do pajé ao ponto de irritar o dogma dos primeiros cronistas europeus. “Os indígenas têm ainda uma estranha e abusiva crença no pajé ao ponto de acreditarem em tudo que ele diga” (THEVET, 1944, p.215). Os pajés fazem “crer que se entretêm com os espíritos dos ancestrais a propósito do interesse da comunidade” (THEVET, 1944, p.215). Segundo Thevet, “tem os selvagens (sic) em tanta honra e reverência os pajés, que chegam a adorá-los ou mesmo a idolatrá-los”. Abbeville (1975, p.376) afirma que se a fama do pajé crescesse, “viam-no transformado em semideus (o pajé-açú)”.

Os indígenas utilizavam amuletos para se protegerem. Na região amazônica foram encontrados em sítios arqueológicos vários amuletos mostrando que os índios da selva tinham crença neles. Em situação cotidiana portavam arcos e flechas utilizando-os para a guerra, caça e pesca. Em algumas etnias têm, também, escudos individuais como arma. Os tupis desenvolveram um escudo confeccionado com pele de anta, presa de modo a formar uma proteção para o corpo do guerreiro. Os índios fazem armadilhas na selva para pegar caça e aprisionar guerreiros de etnias inimigas. Desenvolvem, em algumas etnias, as sarabatanas (arma que através do sopro de ar comprimido, lança dardos envenenados com curare), as bordunas (também conhecida como clava ou macana, algumas desenhadas com motivos de guerra), as lanças, os propulsores de dardos e as boleadeiras.

Tabela 3 - Manifestações folkcomunicacionais icônicas no período pré-colonial

GÊNEROS	FORMATOS	TIPOS
Folkcomunicação Icônica (canais óptico/táctil/códigos estético e funcional)	Devocional	Amuleto
	Diversional	Boneca de barro
		Boneca de penas
	Decorativo	Adornos pessoais
		Cestarias
	Bélico	Armas
		Troféus
	Funerário	Urnas de cerâmica
	Nutritivo	Bolos
		Beijus
		Carnes
		Pães
		Bebidas
	Utilitário	Cestaria

Maestri observa que “a fabricação de armas e instrumentos musicais eram práticas artesanais que alcançavam relativo refinamento” (1997, p.43). Com o artesanato fabricavam bonecas de barro ou bonecas de penas. Os meninos tinham na arte de seguir os atos dos pais desde criança sua “brincadeira”: caçavam, pescavam e carregavam água como os adultos.

Os índios faziam de cipós redes para descanso; cercado para pegar peixe, o cesto, o juquiá (armadilha cônica), o puçá e a tarrafa, espécies de redes de pescaria. As cestas eram utilizadas para o transporte de elementos de coleta, como caças, peixes, frutos silvestres, sementes e utensílios. O desenvolvimento da tecelagem entre os tupinambás chamou a atenção dos primeiros cronistas que aqui aportaram, ao verem as mulheres índias no domínio da arte desde a coleta do algodão até a transformação em fios, que depois traçavam as redes de dormir e as tipoias, as quais carregavam as crianças recém-nascidas junto ao corpo. “As redes podiam ser de trama espaçada ou compacta” (SOUZA, M., 1994, p.43).

Diversos utensílios eram confeccionados pelos ceramistas das mais variadas regiões brasileiras antes da colonização europeia. A maior parte da cerâmica indígena tinha como matéria-prima a argila, que dela eram (e são) feitos potes, panelas, tigelas e urnas, submetidas à queima em alta temperatura para solidificar a peça. Os Asurini do Xingu tem na cerâmica algo que ultrapassa a função utilitária e decorativa “para se destacar como uma manifestação da identidade do grupo, sendo depositária de significados sociais e religiosos que a cerâmica ajuda a preservar” (VIDAL; SILVA, 1995, p.390-391).

Outros, como os índios da floresta, caracterizam sua cerâmica com representação de animais da fauna local, com grande ênfase para aqueles mais temidos, como a jararaca, o jacaré e o escorpião. “Esses animais são representados tanto de forma naturalista como estilizada e metonímica” (SHAAN, 2006, p.40-41). Uma parte da cerâmica era pintada ou modelada com “imagens femininas e sua associação com animais mitológicos ou sobrenaturais” (SHAAN, 2006, p.43).

Os adornos são os objetos de uso pessoal que ornamentam o corpo, são adereços de uso ritual ou cotidiano e indicadores da condição etária, sexual, social e étnica. São elaborados com material de origem vegetal, cabaça, castanhas, bambu; animal, pêlos, dentes, ossos, penas, granito, sílex, entre outros. Com esses materiais confeccionam-se objetos como “cocar, colar, tanga, cinto, fita frontal, tambetá, turbante, peitoral, braçadeira, pulseira, saia, anel, tornozeleira, pente, entre outros” (PASCHOALICK, 2008, p.55). “Os adornos corporais possuem, juntamente com o seu valor estético-decorativo, propriedades mágico-religiosas” (PASCHOALICK, 2008, p.56).

Os índios vistos pelas primeiras embarcações do colonizador tinham o costume de utilizar adornos pessoais como máscaras, cocares, pulseiras, colares e pedras brilhantes enfiadas nos “beiços, ventas, orelhas, face, tudo estava furado para pendurar objetos”

(SOUTHEY, 2010, p.44). As penas eram selecionadas e algumas cores eram de uso exclusivo do cacique e do pajé na confecção dos cocares.

As máscaras confeccionadas de madeira eram usadas “em cerimônias religiosas, tais como sacrifícios, ritos de nascimento, iniciação e sepultamento” (KATZENSTEIN, 1986, p.136-137). Segundo Boas, o uso de máscaras serve para enganar os espíritos quanto à identidade daquele que as usa. “O espírito da doença que pretende atacar a pessoa não a reconhece quando ela está de máscara, e esta serve, assim, como proteção” (2004, p.31). Boas disse ainda, que a máscara representa um espírito personificado pelo mascarado, que, dessa forma, afugenta outros espíritos hostis. “Outras máscaras, ainda, são comemorativas. O mascarado encarna uma pessoa morta cuja memória deve ser lembrada”, afirma Boas (2004, p.31).

Os índios domesticaram a mandioca e produziram com sua massa, as mais diversas receitas, entre elas o beiju, o bolo, a canjica, o cauim (bebida fermentada) e a farinha que transcenderam gerações e chegaram à mesa dos brasileiros de hoje. “Lá na terra é muito usado buscar-se diariamente ou a cada dois dias, raízes frescas de mandioca para fazer farinha e bolos”, atestou Staden (1974, p.47), prisioneiro dos tupinambás no século XVI. Com o milho, fizeram bolos, sucos, cauim e assaram ou cozinham as espigas. A etnia Kaingang planta milho roxo com o qual faz o iami, “uma espécie de pão negro, assado em folhas de bananeiras, como o abará” (BELTRÃO, 1977b, p.235).

A nutrição do índio era complementada com carnes de caças e de pesca que eram secas ao sol e curadas com fumo. Os índios transformavam os peixes e as caças em farinha, moqueando-as depois de assadas. Ao misturar as carnes moqueadas com farinha de mandioca “garantia a durabilidade de cerca de um ano” (SOUZA, M., 1994, p.42). Para preparar conservas alimentares pelo processo de moqueação com carne, peixe e frutas, os índios colocam tudo em vasilha num calor muito lento, “porque não se moqueia bem uma carne sem o espaço de três dias, é para eles recurso preciosismo, visto como não conhecendo o uso do sal, não tinham meio algum de preservar e fazer conservas de substâncias azotadas”, afirma Couto de Magalhães (1935, p.57).

1.4 Folkcomunicação cinética

A vida do índio era composta de muitas festas, onde se dançava e comemorava os feitos ocorridos no cotidiano e até as necessidades das tribos como chuva e ascensão de novo cacique (pela morte do anterior) eram precedidas de dança. Alegres, os índios conviviam com

o meio ambiente em total harmonia e suas manifestações cinéticas estavam condicionadas a cultura da tribo.

Tabela 4 - Manifestações folkcomunicacionais cinéticas no período pré-colonial

GÊNEROS	FORMATOS	TIPOS
Folkcomunicação Cinética (múltiplos canais/ códigos gestual/plástico)	Dança	Dança da chuva
		Dança da guerra
	Festejo	Festa da produção
	Ritos de passagem	Nascimento
		Puberdade
		Casamento
		Renomeação de guerreiro
		Ascensão de cacique
		Velório
	Manifestação	Guerra
	Distração	Torneio verbal
		Torneio corporal
	Celebração	Fumagem coletiva
		Cauinagem coletiva

As festas tribais indígenas compõem a Folkcomunicação cinética com múltiplos canais, códigos gestuais e formato de celebração (dança, festejo, ritos de passagem, manifestação e distração), dependendo do ritual, podiam unir dois ou mais deles, simultaneamente. “Existem tantos “rituais” quantos são os momentos ou domínios percebidos pelo mundo social...” (BELTRÃO, 1980, p.61). Para Beltrão, toda a vida social é, de fato, um “rito” ou “ritualizada”.

Sendo o mundo social fundado em convenções e em símbolos, “todas as ações sociais são realmente atos rituais ou atos passíveis de uma ritualização, não havendo distinção, pois, entre a matéria prima do mundo cotidiano e aquela que constituiria o mundo do ritual” (BELTRÃO, 1980, p.61). A festa interrelaciona-se não só com a produção, mas também com os meios de trabalho, exploração e distribuição. A festa é, portanto, consequência das próprias forças produtivas da sociedade, “por outro lado é uma poderosa força de coesão grupal, reforçadora da solidariedade vicinal cujas raízes estão no instinto biológico da ajuda, nos grupos familiares” (ARAÚJO, A., 1973, p.11).

Como celebração, os indígenas promovem a fumagem coletiva, quando os chefes de malocas e o cacique reúnem-se para deliberar sobre algo que cabem exclusivamente a estes por serem chefes de famílias numerosas. Antes de deliberarem sobre o assunto, é promovida “uma fumagem coletiva em virtude do símbolo de autoridade atribuída a mesma e ao seu significado mágico” (FERNANDES, 1970, p.70).

Nessa mesma reunião de chefes de malocas com o cacique principal, não se discriminam os outros guerreiros participantes, chamados de avá (tem entre 25 e 40 anos), exceto mulheres e crianças que são excluídas das discussões, no transcurso das cauinagens, que antecedem os momentos de decisão das questões da tribo (como guerras, transferência de local ou atividades rotineiras). Noutros momento, como em festas e ritual antropofágico, as mulheres participam normalmente das cauinagens.

As danças separam homens, mulheres e crianças nas tribos. As danças podem durar de duas horas – receptividade a um visitante até 24 horas, quando se antecede ao ritual de canibalismo contra inimigos capturados. A dança é prolongada por quase um dia, esperando a chegada de tribos de relações amistosas que serão recebidos como visitantes. Nessas ocasiões todos os índios estão enfeitados assim como a aldeia.

Na dança da chuva, o sentido é literal: provocar a divindade responsável pela água que desce do céu e dá fertilidade a terra. Com a dança, com nítidas intenções mágico-simbólicas

insufladas pelos pajés, os índios cumprem um ritual, o mesmo acontecendo com a dança da guerra. Mesmo sabendo os indígenas que vão confrontar inimigos, permanecem em estado de alegria, de festa, contentes e satisfeitos, “sem preocupações, sem inquietações nem tristezas, sem fadiga ou angústias que mortificam e consomem o homem em pouco tempo” (ABBEVILLE, 1975, p.212).

Os ritos de passagem eram numerosos: nascimento, puberdade, casamento, renomeação de guerreiro, ascensão de cacique e velório. Os ritos simbolizam “a passagem de um indivíduo de uma categoria para outra” (MELATTI, 1978, p.120). Os ritos começam com o nascimento e ganham força na puberdade, quando há uma cerimônia de iniciação dos meninos de idade entre oito e doze anos, realizado pelo pai ou pelo pajé e na qual participam apenas os homens. Na cerimônia é perfurado o lábio inferior do jovem para a colocação do tambetá (adorno labial tradicional), “caracterizando a passagem para a vida adulta” (SCHADEN, 1974, p.90).

Na mulher, a puberdade está representada na “cultura material por meio das tangas de cerâmica, delicados triângulos convexos destinados a cobrir a genitália feminina, que podiam ser atados ao corpo por cordões” (SCHAAN, 2006, p.43; SANTOS; MYAZAKI; BARROSO, 1979, p.49). Santos, Myazaki e Barroso explicam que “as tangas de formato triangular, de uso feminino, se apresentam quase sempre pintadas de vermelho”.

O casamento era mais um ritual de passagem de forte significado indígena, pois o guerreiro tinha que aprisionar outro estranho à tribo dele para ser merecedor de uma mulher da sua própria, no caso de etnias canibais. Em outras etnias, conforme Holanda, o casamento se realizava com parentes próximos como sobrinhas e primas. “Como acontecia com os serviços e com os cativos, as mulheres circulavam entre as parentelas como se fossem bens” (HOLANDA, 1989, p.77), sendo obrigatório ao “presenteado” compensar seus parentes, mais tarde, retribuindo de forma idêntica o benefício recebido.

Se na parentela não houvesse a parceira, era preciso consegui-la em outra e casar-se com ela. Nessa circunstancia, obrigava-se a prestar serviços aos pais, tios, irmãos da noiva, antes e depois do casamento. Passava a viver como uma espécie de dependente no grupo doméstico do sogro e o volume de obrigações eram enormes se assemelhando a escravidão.

O guerreiro também tinha outro rito de passagem, denominado de renomeação, quando capturava um prisioneiro de tribo inimiga para o ato de canibalismo, incorporava mais um nome ao que já possuía. De acordo com Lima Figueiredo (1939, p.127), o ato de

renomeação era precedido de preparativos (que incluía ser pintado de jenipapo com a cabeça coberta de carapuça com penas amarelas e um diadema, nos braços e as pernas manilhas das mesmas penas, no pescoço um colar de conchas enorme e na cintura dependurava uma linda cauda de emas).

O guerreiro saía de sua oca com um pesado porrete marchetado com continhas brancas de búzios e o povo fazia muito barulho com gritos, tocando instrumentos musicais para incentivá-lo a matar o prisioneiro que se encontrava devidamente dominado. Fernandes (1970, p.67) denomina o ato de “renomeação”, integrando os ritos de sacrifício do inimigo e de antropofagia. Segundo Abbeville, tinha casos de o guerreiro possuir 24 nomes de batizados, o que significava igual número de inimigos mortos por suas mãos “verdadeiros títulos de honra” (1975, p.268). “Assim como o que o pegou na guerra conquistou mais um título, o índio que mata o prisioneiro é considerado valente e adquire também um título pela proeza, que conserva durante toda vida. Tais ações são consideradas heroicas” (ABBEVILLE, 1975, p.231).

Holanda (1979, p.75) afirma que a captura ou a morte de uma onça rendia um novo nome ao sacrificante, tendo igual significado que a morte de um prisioneiro de etnia inimiga. O velório do índio, por morte natural ou ferido em guerra, é precedido de uma curta oração e o seu antigo lar é abandonado. Se o morto é chefe guerreiro ou ligado à ancestralidade deste, os índios passam a cultuá-los em nível de divindade. É quando acontece uma cerimônia denominada Kuarup. Os índios comuns (camarás) podem, no entanto, aproveitar um Kuarup para prantear seus mortos.

Os mortos são representados por toras de madeira que ficam na beira de uma lagoa e após a cerimônia, as “toras perdem seus enfeites e são lançados na parte funda de uma lagoa ou de um rio” (VILLAS BÔAS, O; VILLAS BÔAS, C., 1970, p.55).

Conclusão

Os antropólogos afirmam que na América pré-colombiana, os agrupamentos humanos estavam em diferentes estágios: bando, tribo, cacicado e Estado, este último com a formação de impérios, tais como os Incas e os Maias. No caso do Brasil, a formação dos agrupamentos dividia-se entre tribo e cacicado (este último estágio na região Amazônica, que tinha formações de pessoas em escala urbana), antes do período de colonização europeia.

Os nativos brasileiros viviam numa natureza quase virgem em relação à criação do mundo. Eram vastos territórios com rios, lagoas, mares e baías em serras, planaltos, florestas e caatinga. O clima era ameno ou temperado, dependendo de se estar em floresta, no interior ou no litoral. A vida indígena tinha suas próprias dinâmicas: o trabalho era comunitário, familiar ou tribal pleno, sem a preocupação da produção de bens e serviços para o mercado. As trocas ou escambo entre índios era coisa por coisa e de índio por índio.

Enquanto povo tribal, no período pré-colonial, não teve unidade. Dividiram-se muito a ponto de guerrearem-se entre si por sítios mais propícios para caça, pesca e moradia, ou por influência de forças sobrenaturais invocada pelos pajés em cerimônias xamanísticas. A maior de todas as guerras registradas foi a dos tupis contra os gês pelo controle do amplo litoral brasileiro, que propiciava forte fonte de alimentação (peixes e crustáceos), árvores frutíferas e material de pedra nos arrecifes para a confecção de instrumentos de caça, pesca e de produção de alimentos.

Dependendo das peculiaridades ambientais, culturais e sociais, as tribos diferenciaram-se muito no período pré-colonial. Havia tribos canibais, que acreditavam em rituais de absorção de forças do inimigo, capturado e devorado, como os tupinambás e tupiniquins e tribos mais “religiosas” como os guaranis, que vieram a se instalar no Brasil a partir de sua formação no Paraguai. Havia, sim, uma cultura diferenciada por regiões que refletia no modo de vida das tribos e no seu sistema de troca de bens simbólicos por outros que não tinham produção.

Os índios, vivendo das coisas e animais que a exuberante natureza lhe proporcionava, quase sempre, estavam nela inseridos, em alto grau de harmonia ecológica. Suas migrações constantes estavam atreladas a busca de uma terra sem males e sem mortes, por sítios mais apropriados à pesca, caça e habitação e aos ditames dos ancestrais históricos da tribo que eram tradição folclórica do povo ouvi-los, através de sessão xamanística do pajé, para saber se

deviam migrar e o momento oportuno. As migrações eram processos de decisão que envolviam os chefes tribais, o cacique, o pajé e a consulta aos antepassados da tribo.

Os caciques chegavam ao posto por linhagem ancestral ou eram escolhidos por consenso coletivo entre os indígenas. Se escolhidos, estavam entre os critérios, o exemplo de vida (experiência), valores, atributos físicos (habilidoso, valente e audacioso) e a liderança destemida demonstrada em guerras. As guerras aconteciam com frequência, pois qualquer outra tribo era considerada estranha a sua própria e se combatiam pelo fato de se terem encontrado no mesmo território. Por essas características exercia a chefia tribal, sendo que os demais lhe obedeciam e a ele tributavam respeito, deferência e submissão.

Suas normas de convívio eram leis não escritas, de alta eficácia e os seus costumes e tradições respeitados por todos enquanto unidade tribal. Sua cultura, tida como primitiva pelos olhos do colonizador era assentada na oralidade e na transmissão de valores, conhecimentos e ensinamentos de habilidades a todos sem distinção.

Seus mitos, lendas e histórias explicavam desde o processo de formação do mundo as coisas mais simples do cotidiano. A tudo o índio dava um nome equivalente a importância e a utilidade que tinha em seu mundo. Suas formas de comunicação, ambientadas predominantemente na oralidade e na guia de seus líderes de opinião, o cacique e o pajé, com o tempo ganharam instrumentos artesanais e primitivos para melhor se orientarem, informarem-se e se educarem das coisas que lhe aconteciam ao redor de seu habitat.

Entre esses instrumentos criados por sua ação, estão os tambores de aviso que emitem sons como códigos sonoros que penetram grandes distâncias em relação a tribo emissora. Os possuidores dos códigos sabiam o conteúdo da mensagem, automaticamente. Outra invenção indígena foram os sinais de fumaça para utilidades de emergências, como notícias urgentes e inesperadas que não podiam esperar a reunião de final de tarde de quase todos os dias, que se realizavam nas tribos. As reuniões eram um balanço das atividades diárias e o planejamento do dia seguinte, além das missões atribuídas a cada grupo familiar. Delas participavam ativamente o pajé, elo entre o natural e o sobrenatural, mistura de profeta e curandeiro, que previa as grandes caçadas, pescarias e exploração de novas terras. Nessa missão, se o pajé errasse, era menosprezado pelos demais e perdia a credibilidade que desfrutava na tribo que, entre outros fatores, o impedia de trabalho e o condenava a morte. Se as previsões fossem acertadas era comum o pajé ser presenteado pelos demais com objetos e utensílios.

Os índios brasileiros antes da pré-colonização tinham suas próprias formas de demonstrar religiosidade, mesmo entre os que praticavam canibalismo, que nem eram todos, e que foram considerados selvagens pelos primeiros cronistas europeus ao aportar no Brasil, no século XVI. No campo religioso, a prática adotada pelos nativos tinha elementos do animalismo e do totemismo, somada a uma religiosidade complexa dos índios, que atribuíam espíritos a todas as formas de vida. O catolicismo viria com a ocupação do Brasil a partir do ingresso e da atuação da Companhia de Jesus em 1549.

Desde o início deste trabalho, estava claro que o tema escolhido (a comunicação indígena pré-colonial) e as questões que o permeiam (como elas se davam) – a partir da construção das hipóteses e objetivos definidos com a leitura das primeiras crônicas dos jesuítas e dos livros de aventureiros - eram polêmicos e passíveis de entrar em conflito entre si por terem uma visão do colonizador europeu, que não viu no índio um ser humano, e o qualificou rapidamente como bárbaro e selvagem por não possuir traços da mesma cultura invasora e nem o que se convencionou denominar de “Fé, lei e rei”.

Entretanto, com o ingresso de antropólogos, historiadores, sociólogos e comunicólogos, em estudos posteriores, no final do século XX e início do século XXI, foi possível registrar uma interpretação diferente do modo de vida dos indígenas brasileiros e a partir dele, saber como era formada a cultura do nativo e a partir daí verificar como se davam os fluxos de comunicação no Brasil antes da chegada dos primeiros colonizadores que aqui aportaram, em rotas transoceânicas, atrás de riquezas materiais e de exploração de mão de obra dos nativos para engrandecimento do reino de origem.

A comunicação do indígena foi variada e manifestada em todas as regiões. As peculiaridades eram claras, como em todas as culturas existentes, seja antes ou depois do processo de colonização. Na região de floresta, bastante ocupada, o predomínio do fluxo de comunicação entre os indígenas era a partir das reuniões tribais diárias (com as presenças do cacique e do pajé), dos sinais de fumaça como código e dos tambores de aviso. Há poucos registros do uso de inscrições rupestres entre os meios de comunicação primitivos.

A comunicação no interior foi baseada em reuniões tribais, no uso de tambor de aviso e de sinais de fumaça, mas a existência de um número expressivo e abundante de inscrições rupestres em seu território demonstra a importância que essa forma de comunicação passou a ter entre os nativos. Essa diferença ocorre em razão da condição do habitat para os primeiros nativos brasileiros.

No litoral, a comunicação estava estabelecida em reuniões tribais, no uso de tambor de aviso e de sinais de fumaça. Os registros de inscrições rupestres são mínimos. Era uma região altamente povoada e disputada por conta de suas riquezas. Em todas as três regiões, as tribos faziam festas regulares, e dependendo da etnia, praticava-se antropofagia. Em todas, com maior ou menor disposição, dependendo das relações amistosas e ocasionais, praticavam-se as trocas de bens materiais, informações e mulheres, aumentando os fluxos de comunicação e o intercâmbio intertribal.

Não há indícios que confirmem ou neguem o desenvolvimento autônomo de cada uma das culturas ligadas a comunicação tribal. Podem ter sido criadas isoladas a partir das necessidades de cada grupo, como o cambiassu, que existiu como meio de comunicação que aparece com mais destaque entre os índios tupinambás do litoral maranhense. Não há como saber qual a etnia que inventou, qual modelo de comunicação e nem quando isso aconteceu. As pesquisas confirmam que esses meios – sinais de fumaça, tambores de aviso e inscrições rupestres – existiram bem antes da chegada dos primeiros colonizadores europeus, entre os séculos XV e XVI.

O resgate histórico dos processos folkcomunicacionais denominados por Beltrão como “meios de comunicação primitivos” (1971, p.21), ou “artesanais”, como os sinais de fumaça, os tambores de aviso, as inscrições rupestres, as reuniões tribais e as festas tribais configuraram-se nessa pesquisa como existentes e de grande utilidade para os nativos naquele período. Outro processo folkcomunicacional, que não foi abordado por Beltrão e que seguramente existiu, foram as trocas comerciais entre as diversas etnias existentes em um raio de alcance enorme que envolviam desde bens de prestígio a alimentos e instrumentos para a confecção de armas e de material para a agricultura (pedras mais afiadas e sementes).

Os percursores da comunicação indígena eram, sem dúvida pelo grau de importância, o cacique, o pajé e o repórter indígena – este veio a aparecer com o surgimento dos meios de comunicação primitivos, no sentido de operacionalizá-los. O repórter indígena era responsável pela emissão de sinais de fumaça, dos sons dos tambores e das inscrições rupestres como código. Nesta pesquisa ficou evidente que o repórter (e as demais pessoas) era subordinado ao cacique, líder da tribo responsável pela manutenção das normas e tradições entre os seus liderados. Assim como os outros índios, o repórter tinha outras tarefas como guerrear, caçar, pescar e plantar no território de domínio da tribo.

Talvez coubesse ao repórter indígena servir de mensageiro no primeiro contato com tribos arredias e/ou distantes, buscando apoio para guerras ou novos contatos de intercâmbio para material desconhecido de sua etnia.

A presente pesquisa confirmou as três hipóteses levantadas pelo autor. Os canais folkcomunicacionais estabelecidos na era pré-colonial foram os responsáveis pelo estabelecimento de fluxos de comunicação entre os indígenas brasileiros, que se utilizaram, em maior ou menor grau, de sinais de fumaça, os sons dos tambores de aviso e das inscrições rupestres.

Os maiores fluxos de comunicação, entretanto, provinham das reuniões diárias (ou quase que diárias) em que estavam presentes e no mesmo círculo no meio da tribo, os índios chefes de famílias numerosas (de idade superior a 25 anos), o cacique e o pajé. Nessas assembleias discutiam-se os acontecimentos da vida cotidiana, faziam-se análises e projeções das próximas missões e atitudes e programavam-se os eventos tribais, além de se decidirem sobre a guerra contra rivais. As decisões tomadas em assembleia versavam sobre caçadas, pescarias e migrações, além de missões de índios em outras regiões.

Outro importante canal folkcomunicacional eram as festas tribais, que reuniam todos os índios em torno de um objetivo: o nascimento, a renomeação de um guerreiro, a confraternização pela colheita abundante e rituais religiosos coordenados pelos pajés (líderes espirituais e medicinais).

A hipótese de as inscrições rupestres datadas do período pré-colonial terem servido como fonte comunicadora para os indígenas do Brasil pré-colonial se confirmaram, parcialmente. As inscrições rupestres não têm, pelo menos no Brasil, uma teoria que as explique convincentemente. Entretanto, como vimos ao longo do capítulo III, elas “não pretendiam ser obra de arte, mas transmitir informações, tais como hoje fazem os sinais de trânsito, as bandeiras e as letras organizadas numa mensagem” (PROUS, 2006, p.133), como também acreditava Beltrão ao incluí-las entre os meios de informação primitivos.

Ficaram evidentes nas características de cenas das inscrições rupestres, as diferenças de pinturas em painéis nas regiões do litoral, da floresta e do interior. Cada região tinha (e tem) o seu próprio folclore, maneira particular de agir, viver e entender a vida. No interior, as cenas das inscrições rupestres são bem definidas e sugerem desenhos fora do ambiente de ligações religiosas.

As inscrições rupestres decorrem de cada sociedade indígena. É possível no mesmo local espacial, mas em épocas distintas existirem características diferentes de inscrições rupestres praticadas por grupos diferentes. O caráter nômade do repórter indígena (com seu povo), fez com que alguns símbolos ganhassem destaque, sendo muitos ainda hoje enigmas para antropólogos e comunicólogos. Como não existia escrita gráfica entre os nativos brasileiros, a escrita não fazia falta, era por meio de desenhos de peixe que se indicava haver alimentos em abundância em determinada região.

É por meio do sistema folclórico que as camadas sociais identificadas com outros grupos indígenas intercambiam elementos de informação, educação, incentivo à melhoria material e espiritual de sua vida. O folclore como produção de conhecimento popular está ligado ao cotidiano, em que se apresentam os aspectos de vida habitual, simbólicos e imaginários. Não é de se estranhar que existissem cenas de ação (com animais e homens) em rochas.

De se estranhar seria a existência de cenas de fora do folclore indígena. No folclore, as inscrições rupestres encontram, com frequência, algum sentido comunicativo, comemorativo ou mágico. Entretanto, como o trabalho do folkcomunicador é ser um decifrador de códigos, que consegue interpretá-los baseado na cultura de determinada sociedade, recodificando-os em uma nova mensagem, assim aparece algumas das interpretações das inscrições rupestres analisadas no Capítulo III.

Na interpretação desse levantamento de manifestações folkcomunicacionais indígenas, coube distribuir os tipos encontrados com base na proposta classificatória elaborada por Marques de Melo, em 1979, e mantida em recente livro, publicado em 2008, que se chama *Mídia e Cultura Popular*.

Nele, o pesquisador propõe a vigência de quatro categorias: folkcomunicação oral, folkcomunicação visual, folkcomunicação icônica e folkcomunicação cinética. Os tipos encontrados no período pré-colonial não receberam, como é lógico, nenhuma influência das culturas externas, o que viria a acontecer após o século XV.

Os gêneros e formatos folkcomunicacionais indígenas apresentam-se com maior evidência na oralidade, representados através de assembleias diárias, de onde saíam as principais decisões do cotidiano. O cacique e o pajé eram os principais líderes folkcomunicacionais orais. Os índios tinham uma vida movimentada entre o espiritual e o material constituindo gêneros folkcomunicacionais orais, visuais, icônicos e cinéticos.

Com a chegada dos portugueses (principalmente) e dos africanos (seus escravos), as manifestações folkcomunicacionais multiplicaram-se e o quadro de tipologias ficou maior. Mesmo o quadro sendo um pouco menor, percebeu-se a riqueza das manifestações folkcomunicacionais indígenas e a sua influência no Brasil diferente que começa a existir com os colonizadores.

Na leitura do material bibliográfico ficou evidente a participação dos religiosos jesuítas na conquista do Brasil. A eles couberam a interpretação da língua do índio (e a uma gramática produzida por Anchieta) e a catequização dos índios, a partir dos curumins (os meninos). Os religiosos – jesuítas ou calvinistas – tiveram grande influência nos dois primeiros séculos de colonização.

O objetivo de um pré-projeto de pesquisa doutoral é mapear, discutir e elencar em eixos temáticos o conteúdo das mensagens emitidas pelos integrantes da Companhia de Jesus, desde a sua chegada ao Brasil em 1549, até a sua expulsão do País, em 1759, por decisão do Marquês de Pombal. Os jesuítas se constituíram em um verdadeiro exército a serviço dos interesses católicos e informavam tudo o que se passava na colônia brasileira, por cartas, sermões, relatórios, livros e mensagens, além da transmissão oral de assuntos considerados reservados ou sigilosos, depois registrados e devidamente documentados, em seu destino.

De posse desse apanhado de conhecimentos e informações, a Cúria Romana desenvolvia a política de relações exteriores com os países sob sua influência e aos quais desejava ampliar o domínio da religião católica. Muitos aventureiros e infiltrados embarcavam com os jesuítas nesse período dos descobrimentos, misturando-se com a tripulação “atrás de informações de minas de ouro” (ALMEIDA PRADO, 1935, p.189).

A metodologia consistirá em: a) pesquisa documental que registrem esse período em relatórios, balancetes, correspondências e coleções de jornais e revistas, cartas de viajantes, missionários e aventureiros que estiveram no Brasil nesse período; b) pesquisa bibliográfica em livros e periódicos impressos e virtuais localizados no País e no exterior. Será um estudo bibliográfico e documental, buscando as relações entre os fenômenos nos seus sistemas estabelecidos: histórico, político, social e cultural.

Referências

- ABBEVILLE, Claude D'. **História da missão dos padres capuchinos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas**. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP/Itatiaia, 1975.
- AB'SABER, Aziz Nacib. Incursões à pré-história da América tropical. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). **Viagem incompleta**. A experiência brasileira (1500-2000). São Paulo: SENAC, 2000.
- ABREU, João Capistrano de. **O descobrimento do Brasil**. 2.ed. Rio de Janeiro/Brasília: Civilização Brasileira/INL, 1976.
- _____. **Caminhos antigos e povoamento do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1988.
- ALMEIDA PRADO, J.F. de. **Primeiros povoadores do Brasil (1500-1530)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- AMPHILO, Maria Isabel. Folkcomunicação: por uma teoria da comunicação cultural. In: **Anuário Unesco/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional**. São Bernardo do Campo, v.15, n.15, p.193-212, 2011.
- ARAGÃO, Iury Parente. **De simples motorista a santo**. Perspectivas folkcomunicacionais em religião e cultura popular no caso do “motorista Gregório”, um santo do Piauí. 2012. 233 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. **Cultura popular brasileira**. São Paulo: Melhoramentos/Instituto Nacional do Livro, 1973.
- ARAÚJO, Carlos Alberto. A pesquisa norte-americana. In: HOHLFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera (org.). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.119-130.
- AZEVEDO, Fernando de. **A cultura brasileira: introdução ao estudo da cultura no Brasil**. Brasília: Editora UNB, 1963.
- _____. **A cultura brasileira**. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos/USP, 1971.
- BAER, Werner. **A economia brasileira**. Tradução de Edite Sciulli. 3ed.rev, ampl. e atual. São Paulo: Nobel, 2009.
- BAHIA, Juarez. **Jornalismo, informação, comunicação**. São Paulo: Martins, 1971.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. **O feudo: a casa da torre de Garcia d' Ávila** – da conquista dos sertões à independência do Brasil. 2.ed.rev. e atual. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- BASBAUM, Leôncio. **História sincera da república: das origens até 1889**. 3.ed. São Paulo: Fulgor, 1967.
- BELTRÃO, Luiz. **Comunicação e folclore**. São Paulo: Melhoramentos, 1971.
- _____. **Teoria geral da comunicação**. Brasília: Thesaurus, 1977 a.
- _____. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- _____. **Folkcomunicação: teoria e metodologia**. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004.
- _____. **Teoria e prática do jornalismo**. Adamantina: Omnia, 2006.
- _____. Teoria da folkcomunicação: os agentes folclóricos como líderes de opinião. In: MARQUES DE MELO, José (org.). **Mídia e folclore** – o estudo da folkcomunicação segundo Luiz Beltrão. Maringá/ São Bernardo do Campo: Faculdades Maringá/Cátedra Unesco/UMESP, 2001, p.127-146.

- _____. **Índio, um mito brasileiro**. São Paulo: Vozes, 1977 b.
- BENJAMIN, Roberto. Folclore. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (org.). **Noções básicas de folkcomunicação** – uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007, p.25-33.
- _____. **Conceito de folclore**. In: Seminário folclore e cultura popular. Campinas, 2002. Disponível em <www.unicamp.br/folclore/projeto.html> acesso em 02.01.2013.
- _____. As narrativas populares como folk-mídia. In: MARQUES DE MELO, José (org.). **Mídia e folclore** – o estudo da folkcomunicação segundo Luiz Beltrão. Maringá/ São Bernardo do Campo: Faculdades Maringá/Cátedra Unesco/UMESP, 2001, p.77-80.
- BETHELL, Leslie. Nota sobre as populações americanas às vésperas das invasões europeias. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: América Latina Colonial I**. Tradução de Maria Clara Cascato. São Paulo/Brasília: EDUSP/Fundação Alexandre Gusmão, 1997, p.129-131.
- BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Tradução de Celso Castro. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- BOECHAT, Walter. Transferência, tradições e xamanismo. In: BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho (org.). **O simbolismo nas culturas indígenas brasileiras**. São Paulo: Paulus, 2006, p. 197-213.
- BOFF, Leonardo. **América Latina: da conquista à nova evangelização**. 3.ed. São Paulo: Ática, 1992.
- BORDENAVE, Juan E. Díaz. **O que é comunicação**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. **Diálogos das grandezas do Brasil**. Melhoramentos/INL, 1977.
- CADORIN, Mônica de Almeida. Arte rupestre no Brasil: forma primitiva de comunicação. **Cambiassu** – estudos em comunicação. São Luis, v.4, n.5, p.52-58, julho/dezembro de 1993.
- CALLIA, Marcos. Terras brasilis: pré-história e arqueologia da psique. In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (org.) **Terra Brasilis: Pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006, p.7-19.
- CAMPBELL, Joseph; MOYERS, Bill; BETTY, Sue Flowers (org.). Tradução de Carlos Felipe Moisés. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CARDIM, Fernão. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria J. Leite, 1925.
- _____. **Tratados da terra e gente do Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980.
- Carta Mundus Novus. In: **Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil**. Rio de Janeiro: 1878, tomo 41.
- CARVALHO JR., Osvaldo; LUZ, Nilton Cavalcante. **Pegadas: Série Boas Práticas**, v. 3. Belém: EDUFPA, 2008.
- CASALDÁLIGA, Pedro; TIERRA, Pedro. **Ameríndia: morte e vida**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Civilização e cultura: pesquisas e notas de etnografia geral**. São Paulo: Global, 2004.
- _____. **Dicionário do folclore brasileiro**. 9.ed São Paulo: Global, 2000.
- _____. **Dicionário do folclore brasileiro**. 5.ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.
- _____. **Dicionário do folclore brasileiro**. 2. ed. Rio de Janeiro: INL, 1962.

- _____. **Ensaios de etnografia brasileira.** Pesquisas na cultura popular do Brasil. Rio de Janeiro: INL, 1971a.
- _____. **Antologia do folclore brasileiro.** 4.ed. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1971b.
- _____. **Geografia dos mitos brasileiros.** 2.ed. Rio de Janeiro: José Olímpio/INL, 1976.
- _____. Um etnógrafo salesiano. **Revista do Arquivo Municipal.** São Paulo, v. 8, n. 90, p.197, maio/junho de 1943.
- _____. **Seleção.** Rio de Janeiro: José Olympio/INL, 1972.
- CARNEIRO, Edson. **A dinâmica do folclore.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
- CASTELO BRANCO, Samantha. Metodologia folkcomunicação: teoria e prática. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antônio. **Métodos e técnicas de pesquisa em comunicação.** 2.ed. São Paulo: Atlas, 2008, p.110-124.
- CATHARINO, José Martins. **Trabalho índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil** – tentativa de resgate ergonômico. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.
- CHALHUB, Samira. **Funções da linguagem.** 8.ed. São Paulo: Ática, 1997.
- CIRLOT, Juan-Eduardo. **Dicionário de símbolos.** Tradução de Rubens Eduardo Ferreira Farias. 2.ed. São Paulo: Moraes, 1984.
- CLARK, Grahame. **A pré-história.** Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1962.
- COELHO, Antônio Borges. No rasto de Cabral. In: **Revista USP**, São Paulo, n.45, p.16-25, março/maio de 2000.
- COLOMBEL, Pierre; ORLOFF, Nadine. Importância e significado da arte rupestre. In: COLOMBEL, Pierre; ORLOFF, Nadine. **Pré-história brasileira** – aspecto da arte parietal. Belo Horizonte: Museu da História Natural/ UFMG, 1981, p.27-44.
- CORTESÃO, Jaime. **A carta de Pero Vaz de Caminha.** Rio de Janeiro: Livros de Portugal, 1943.
- _____. **A colonização do Brasil.** Lisboa: Portugal Editora, 1969.
- COSTA, Angione. **Introdução à arqueologia brasileira: etnografia e história.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.
- _____. **Das inscrições lapidárias de fundo indígena especialmente das de natureza petrográfica, do ponto de vista da ideologia selvagem.** Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 1942.
- COSTELA, Antônio F. **Comunicação** - do grito ao satélite. 5.ed. Campos do Jordão: Mantiqueira, 2002.
- COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. **O selvagem.** 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- _____. **Viagem ao Araguaia.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1934.
- _____. **Região e raças selvagens.** Rio de Janeiro: Tipografia de Pinheiro e Cia, 1874.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Introdução a uma história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil.** 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992, p.9-24.
- DANTAS, Audálio. Seres que perguntam. In: DANTAS, Audálio (org.). **Repórteres.** São Paulo: SENAC, 1998, p.9-14.
- DEBRET, Jean Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.** Tradução de Sérgio Milliet. 6.ed. São Paulo: Martins/INL, 1975.

- DEFLEUR, Melvin Lawrence; BALL-ROKEACH, Sandra. **Teorias da comunicação de massa**. Tradução de Octavio Alves Velho. 5. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- DIMENSTEIN, Gilberto; KOTSCHO, Ricardo. **A aventura da reportagem**. São Paulo: Summus, 1990.
- DINIZ SILVA, André Mansuy. Portugal e o Brasil: a reorganização do Império, 1750-1808. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: América Latina Colonial I**. Tradução de Maria Clara Cascato. São Paulo/Brasília: EDUSP/Fundação Alexandre Gusmão, 1997, p.477-518.
- DONDIS, Donis. **A sintaxe da linguagem visual**. 15.ed. Tradução de Gílson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. **Sintaxe da linguagem visual**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DUARTE, Abelardo. **Ladislau Neto (1838-1894)**. Maceió: Imprensa Oficial, 1950.
- EDELWEISS, Frederico. **Apontamentos do folclore**. 3. ed. Salvador: EDUFBA, 2001.
- ETCHEVARNE, Carlos. As particularidades das expressões gráficas rupestres da tradição nordeste, em Morro do Chapéu, Bahia. In: **Clio Arqueológica**. Recife, v.24, n.1, p.41-59, 2009.
- FAUSTO, Carlos. **Os índios antes do Brasil**. 3.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- FEARING, Franklin. A comunicação humana. In: COHN, Gabriel (org.). **Comunicação e indústria cultural: leituras de uma análise dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações da opinião pública, propaganda e cultura de massa nessa sociedade**. 3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p.56-82.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. 2.ed. São Paulo: Livraria Pioneira/EDUSP, 1970.
- _____. **A organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Hucitec/UnB, 1989.
- _____. **O folclore em questão**. São Paulo: Hucitec, 1978.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3. ed. rev.ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- FERREIRA, Giovandro Marcus. As origens recentes: os meios de comunicação pelo viés do paradigma da sociedade de massa. In: HOHLFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (org.). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.99-116.
- FERREIRA, Fábio Gonçalves; BERTI, Orlando Maurício de Carvalho. Os “jornalistas” da “pré-história”: uma análise folkcomunicacional da produção informacional das pinturas rupestres do Parque Nacional da Serra da Capivara. **Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional**. São Paulo, v. 15, n. 15, p.177-191, janeiro/dezembro de 2011.
- FISCHER, Ernest. **A necessidade da arte**. Tradução de Leandro Konder. 9 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- FISKE, John. **Introdução ao estudo da comunicação**. Tradução de Maria Gabriela Rocha Alves. 9.ed. Lisboa: ASA, 2005.
- FRANÇA, Vera Veiga. O objeto da comunicação; a comunicação como objeto. In: HOHLFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (org.). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.39-60.
- FUMDHAM – Fundação Museu do Homem Americano. Pinturas rupestres no Parque Nacional da Serra da Capivara. 2011. Disponível em: www.fumdhm.org.br/pinturas_rupestres.html. Acesso em: 1 maio 2011.
- FUNARI, Pedro Paulo; NOELLI, Francisco Silva. **Pré-história do Brasil**. 4.ed. São Paulo: Contexto, 2012.

- GAMBINI, Roberto. Alma na pedra. In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (org.). **Terra Brasilis: Pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006, p.231-251.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. **História da província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil**. Lisboa: Tipografia da Academia Real de Ciências, 1858. In: <http://www.brasiliana.usp.br/bbd/handle/1918/01968900#page/26/mode/1u>
- GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (org.). **Noções básicas de folkcomunicação** – uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007.
- GASPAR, Madu. **A arte rupestre no Brasil**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2003.
- GIL, Antônio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 1999.
- _____. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- GOBBI, Maria Cristina; SANTOS, Lana Cristina Nascimento. Aplicações folkcomunicacionais na publicidade. In: **Anuário Unesco/UMESP de Comunicação para o Desenvolvimento Regional**. São Bernardo do Campo, v.15, n.15, p.95-107, 2011.
- GOMBRICH, Ernest H. **A história da arte**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- GOMES, Denise Maria Cavalcante. A cerâmica Santarém e seus símbolos. In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (org.) **Terra Brasilis: Pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006, p.49-72.
- _____. Os contextos e os significados da arte cerâmica dos Tapajó. In: PEREIRA, Edithe; GUAPINDAIA, Vera (org.). **Arqueologia amazônica 1**. Belém: MPEG/ IPHAN/SECULT, 2010, p.215-234.
- GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: ensaio sobre o holocausto e sobre a possibilidade de convivência**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1991.
- GUIDON, Niède. As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, Fapesp, 1992, p. 37-52.
- _____. Prefácio. In: DIAS, Claudete Miranda; SOUSA; Patrícia. **História dos índios do Piauí**. Teresina: UFPI, 2010, p.11-12.
- HAUBERT, Maxime. **Índios e jesuítas no tempo das missões: séculos XVII – XVIII**. Tradução de Maria Appenzeller. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.
- HECK, Egon Dionisio. 500 anos de conquista e dominação. In: RAMPINELLI, Waldir José; OURIQUES, Nildo Domingos (org.). **Os 500 anos: a conquista interminável**. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEMMING, John. Os índios do Brasil em 1500. In: BETHELL, Leslie (org.). **História da América Latina: América Latina Colonial I**. Tradução de Maria Clara Cascato. São Paulo/Brasília: EDUSP/Fundação Alexandre Gusmão, 1997, p.101-128.
- HETZEL, Bia; NEGREIROS, Silvia. **Pré-história brasileira**. Rio de Janeiro: Manati, 2007.
- HOHLFELDT, Antônio. As origens antigas: a comunicação e as civilizações. In: HOHLFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera Veiga (org.). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. 8.ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.61-98.
- HOHLFELDT, Antônio. Novas tendências nas pesquisas da folkcomunicação: pesquisas acadêmicas se aproximam dos estudos culturais. In: **PCLA**, v.4, n. 2, 2003.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). **A época colonial: Do descobrimento à expansão territorial**. 8.ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. São Paulo: Brasiliense/Publifolha, 2000.

- _____. **Caminhos e fronteiras**. 3.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- IPANEMA, Marcelo; IPANEMA, Cybelle. **História da comunicação**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1967.
- JOLY, Martine. **Introdução à análise da imagem**. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas: Papirus, 1996.
- JORGE, Marcos; PROUS, André; RIBEIRO, Lorenda. **Brasil rupestre: arte pré-histórica brasileira**. Curitiba: Zencrone Livros, 2007.
- LAGE, Nilson. **A reportagem: teoria e técnica de entrevista e pesquisa jornalística**. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- LASSWELL, Harold. A estrutura e a função da comunicação na sociedade. In: COHN, Gabriel (org.). **Comunicação e indústria cultural**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.
- LÉRY, Jean. **Viagem à terra do Brasil**. Tradução de Sérgio Milliet. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire d' Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: **Revista do Arquivo Municipal**. São Paulo, v8, n.87, p.131-146, dezembro de 1942.
- _____. **Antropologia estrutural**. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- LIMA FIGUEIREDO, Major José de. **Índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1939.
- _____. **Índios do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1949.
- LOPES, Maria Margaret. **O Brasil descobre a pesquisa científica: os museus e as ciências naturais no século XIX**. 2. ed. São Paulo: Hucitec/Universidade de Brasília, 2009.
- LUCENA FILHO, Severino Alves de. **A festa junina em Campina Grande – PB: uma estratégia de folkmarketing**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2007.
- LUGON, Clovis. **A República “comunista” cristã dos guaranis: 1610-1768**. Tradução de Álvaro Cabral. 3.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- LUNA, S.V. **Planejamento de pesquisa: uma introdução – Elementos para uma análise metodológica**. São Paulo: EDUC, 1998.
- LUND, Peter Wilhelm. **Memórias sobre a paleontologia brasileira**. (Revistas e comentadas por Carlos de Paulo Souto). Rio de Janeiro, 1950.
- LUYTEN, Joseph. Conceito de folkcomunicação. In: MARQUES DE MELO, José (org.). **Mídia e folclore – o estudo da folkcomunicação segundo Luiz Beltrão**. Maringá/São Bernardo do Campo: Faculdades Maringá/Cátedra Unesco/UMESP, 2001, p.29-30.
- MACEDO, Agenor F. de; VASCONCELOS, Eduardo P. C. de. **O índio brasileiro**. Rio de Janeiro: Casa Mattos, 1933.
- MACHADO, Álvaro M.; PAGEAUX, Daniel-Henri. **Da literatura comparada à teoria da literatura**. Portugal: Edições 70, 1988.
- MACIEL, Betânia. Prefácio. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (org.). **Noções básicas de folkcomunicação – uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007, p.11-13.
- MARCONDES FILHO, Ciro. **Comunicação e Jornalismo - A saga dos cães perdidos**. São Paulo: Hacker, 2000.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Metodologia do trabalho científico**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2001.

- MAESTRI, Mário. **Uma história do Brasil**: Colônia. São Paulo: Contexto, 1997.
- MARTIN, Gabriela. Pré-história do Nordeste: pesquisa e pesquisadores. **Clio** – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, v.1, n.12, p.7-15, 1997.
- _____. Resenha. **Clio Arqueológica**. Recife, v.24, n.1, p.211-213, 2009.
- MARTINET, André. A linguagem, instituição humana. In: COHN, Gabriel (org.). **Comunicação e indústria cultural**: leituras de uma análise dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações da opinião pública, propaganda e cultura de massa nessa sociedade. 3. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1977, p.38-55.
- MARTINO, Luiz C. De qual comunicação estamos falando. In: HOHLFELDT, Antônio; MARTINO, Luiz C.; FRANÇA, Vera (org.). **Teorias da comunicação**: conceitos, escolas e tendências. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p.11-25.
- MARQUES DE ALMEIDA, A.A. Ler o mundo e imaginar o possível. Conhecimento e representação do mundo no tempo de Tordesilhas. In: **Revista USP**, São Paulo, n.45, p.6-15, março/maio de 2000.
- MARQUES DE MELO, José. **Comunicações sociais**. São Paulo: Escola de Oficiais da Força Pública do Estado de São Paulo, 1970.
- _____. (org.). **Ideologia, cultura e comunicação no Brasil**. São Bernardo do Campo: Editora IMS Pós-Graduação, 1982.
- _____. 1997.
- _____. **Comunicação Social** – teoria e pesquisa. Petrópolis: Vozes, 1970.
- _____. **Reflexões sobre temas de comunicação**. São Paulo: EDUSP, 1972.
- _____. **Mídia e cultura popular**: História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. Introdução à folkcomunicação: gêneses, paradigmas e tendências. In: BELTRÃO, Luiz (org.). **Folkcomunicação**: teoria e metodologia. São Bernardo do Campo: UMESP, 2004.
- MARQUES DE MELO, José (org.). **Mídia e folclore** – o estudo da folkcomunicação segundo Luiz Beltrão. Maringá/São Bernardo do Campo: Faculdades Maringá/Cátedra Unesco/UMESP, 2001.
- _____. **Fortuna crítica de Luiz Beltrão**. Dicionário bibliográfico. São Paulo: INTERCOM, 2012.
- MARQUES DE MELO, José (org.). **Mídia e cultura popular**: História, taxionomia e metodologia da folkcomunicação. São Paulo: Paulus, 2008.
- MATTOS, General Carlos de Meira. **Geopolítica e teoria de fronteiras** - Fronteiras do Brasil. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1990.
- MELATTI, Júlio César. **Índios do Brasil**. 4.ed. Brasília: Hucitec, 1980.
- _____. **Índios do Brasil**. Brasília: Coordenado/Editora de Brasília, 1970.
- _____. **Ritos de uma tribo Timbera**. São Paulo: Ática, 1978.
- MENDONÇA DE SOUZA, A. História: a arqueologia brasileira. In: **Pesquisas**. São Leopoldo: Instituto Anchieta de Pesquisas, 1991.
- MENESES, Ulpiano T. de Bezerra de. A construção original do território americano. Dossiê Quinhentos Anos. In: **Revista USP**. São Paulo, n.12, p.8-15, dezembro de 1991/fevereiro de 1992.
- MESQUITA, Luciana Aires. Sítios arqueológicos de Peixe Angical e Serra da Mesa: Mnemósine submersa ou afogada? In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (org.). **Terra Brasilis**: Pré-história e arqueologia da psique. São Paulo: Paulus, 2006, p.81-98.

- MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio da pesquisa social. In: MINAYO (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 28.ed. Rio de Janeiro: Vozes 2009, p.9-29.
- MOI, Flavia Prado; SOUZA, Edison Rodrigues de; MORALES, Walter Fagundes; PARESI, Rony Walter Azoinayce. Memória e oralidade: interpretação de grafismos rupestres entre os Aruak do Noroeste do Estado do Mato Grosso, Brasil. In: MORALES, Walter Fagundes; MOI, Flavia Prado (org.). **Cenários regionais em arqueologia brasileira**. São Paulo/Porto Seguro: Annablume/Acervo Centro de Referência em Patrimônio e Pesquisa, 2009, p.205-237.
- MORAIS, José Luiz de. Arqueologia da região sudeste. In: **Revista USP**. São Paulo, n. 44, p.194-217, dezembro/fevereiro de 1999/2000.
- MORIN, Edgar. **Cultura de massas no século XX- Necrose**. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- _____. **O enigma do homem** – Para uma nova antropologia. Tradução de Fernando de Castro Ferro. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- NEVES, Walter Alves; PILÓ, Luís Beethoven. **O povo de Luzia** – em busca dos primeiros americanos. São Paulo: Globo, 2008.
- NIMUENDAJU, Curt. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE-Fundação Nacional Pró-Memória, 1981.
- OLIVEIRA, Marcelo Pires de. Folkcomunicação: Teoria e Metodologia. In: MARQUES DE MELO, José. **Fortuna crítica de Luiz Beltrão**. Dicionário bibliográfico. São Paulo: INTERCOM, 2012, p.97-107.
- OLIVEIRA, Genival de Carvalho. A não profissionalização do jornalista mineiro. In: MARQUES DE MELO, José; GALVÃO, Waldinas. **Jornalismo no Brasil contemporâneo**. São Paulo: ECA/USP, 1984.
- PACHECO, Eliezer. **O povo condenado**. São Paulo/Ijuí: Artenova/Fidene, 1977.
- PAGLIARO, H.; AZEVEDO, M.M.; e SANTOS, R.V. (org.) **Demografia dos povos indígenas no Brasil** [on-line] Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.<<http://books.scielo.org>>
- PALLESTRINI, Luciana; MORAIS, José Luiz de. **Arqueologia pré-histórica brasileira**. São Paulo: USP/Museu Paulista/Fundo de Pesquisas, 1982.
- PARSONS, T. **El sistema social**. Madrid: Alianza, 1982.
- PASCHOALICK, Lelian Chalub Amin. **A arte dos índios Kaiowá da reserva indígena de Dourados (MS): transformações e permanências, uma expressão de identidade e afirmação étnica**. Dourados: Editora da UFGD. 2008.
- PAVIA, Francisco Alemany. El calendario solar da “Pedra de Ingá” – Una hipotesis de trabajo. **Boletim do Instituto de Arqueologia Brasileira**. Rio de Janeiro: IAB, v. 4, 1-43 p;. 1986.
- PEREIRA, Moacyr Soares. **Índios tupi-guarani na pré-história: suas invasões do Brasil e do Paraguai e seu destino após o descobrimento**. Maceió: EDUFAL, 2000.
- PEREIRA, Edithe. Um panorama da arte rupestre no norte do Brasil. In: MORALES, Walter Fagundes; MOI, Flavia Prado (org.). **Cenários regionais em arqueologia brasileira**. São Paulo/Porto Seguro: Annablume/Acervo Centro de Referência em Patrimônio e Pesquisa, 2009, p.189-204.
- _____. As pinturas e as gravuras rupestres do noroeste do Pará, Amazônia, Brasil. **Clio** – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, v.1, n.12, p.87-98, 1997.
- _____. Arte rupestre e cultura material na Amazônia brasileira. In: PEREIRA, Edithe; GUAPINDAIA, Vera (org.). **Arqueologia amazônica 1**. Belém: MPEG/ IPHAN/ SECULT, 2010, p.261-283.

- PEREIRA JUNIOR, José Anthero. Itacoatiaras. **Revista do Arquivo Municipal**. São Paulo, v.8, n.90, p.201-212, maio/junho de 1943.
- _____. Itacoatiara de Ingá. **Revista do Arquivo Municipal**. São Paulo, v.9, n. 94, p.179-193, janeiro/fevereiro/março de 1944.
- PESSIS, A M. **Art rupestre préhistorique: premiers registres de la mises em scène**. Tese de doutorado. Letras e Ciências humanas, Universidade de Paris X- Nanterre, 1987, 502p.
- _____. Métodos de interpretação da arte rupestre: análises preliminares por níveis.
- Clio** – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, v.1, n.6, p. 99-107, 1984.
- PESSIS, Anne-Marie; GUIDON, Niède. Registros rupestres e caracterização das etnias pré-históricas. In: VIDAL, Lux (org.). **Grafismo indígena**. Estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/ Fapesp/ Edusp, 1992, p.19-33.
- PIGNATARI, Décio. **Informação**. Linguagem. Comunicação. São Paulo: Perspectiva, 1965.
- PINTO, Estevão. **Os indígenas do Nordeste**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- _____. **Os indígenas do Nordeste**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1937.
- PIVETTA, Marcos. A América de Luzia. **Pesquisa FAPESP**. São Paulo: Governo do Estado de São Paulo, Secretaria de Desenvolvimento Econômico, Ciência e Tecnologia e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, n.188, p.234-239, maio de 2012.
- PONSO, Eduardo Soligo. Considerações sobre algumas inscrições rupestres brasileiras. In: BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho (org.). **O simbolismo nas culturas indígenas brasileiras**. São Paulo, Paulus, 2006, p. 99-111.
- PRADO JÚNIOR, Caio. **História econômica do Brasil**. 46. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- PROUS, André. **O Brasil antes dos brasileiros**. A pré-história do nosso país. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2006.
- _____. O povoamento da América visto do Brasil: uma perspectiva crítica. In: **Revista USP**, São Paulo, n.34, p.8-21, julho/agosto de 1997.
- _____. Arte rupestre brasileira: uma tentativa de classificação. In: **Pré-história**. São Paulo, v. 7, p.7-31, 1989.
- PROUS, André; RODET, Maria Jacqueline. Os vivos e seus mortos no Brasil tropical e subtropical pré-histórico (11.000/500 BP). In: MORALES, Walter Fagundes; MOI, Flavia Prado (org.). **Cenários regionais em arqueologia brasileira**. São Paulo/Porto Seguro: Annablume/Acervo Centro de Referência em Patrimônio e Pesquisa, 2009, p.11-43.
- PROUS, André; SEDA, Paulo. Cronologia, tradições e metodologia na arte rupestre do sudeste. In: **A pesquisa do passado: arqueologia no Brasil**. Rio de Janeiro: Instituto de Arqueologia Brasileira, 1987, p.177-183.
- RABAÇA, Carlos Alberto; BARBOSA, Gustavo Guimarães. **Dicionário de comunicação**. 2.ed. rev. e atualizada. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- RAMOS, Alcida Dias. **Sociedades indígenas**. 2. ed. São Paulo: Ática, 1988.
- RAMOS, Duílio. **História da civilização brasileira**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1964.
- RAMOS, José Nabantino. **Jornalismo** – Dicionário enciclopédico. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural, 1970.
- RAMIRO BELTRÁN, Luis (org.) **La comunicación antes de Colón**. La Paz: CIBEC, 2008.
- REIS, Arthur César Ferreira. **Súmula de história do Amazonas**. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1965.
- RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro** – A formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. **As Américas e a civilização**: processo de formação e causas do desenvolvimento desigual dos povos americanos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

- RIBEIRO, Berta. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Global, 1983.
- _____. **Arte indígena, linguagem visual**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1989.
- _____. A mitologia pictórica dos Desâna. In: VIDAL, Lux (org.). **Grafismo indígena**. Estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/ FAPESP/ Edusp, 1992, p.35-52.
- RIBEIRO, Darcy; MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. **A fundação do Brasil: testemunhos 1500-1700**. Petrópolis: Vozes, 1992.
- ROMANCINI, Richard. História e jornalismo: reflexões sobre campos de pesquisa. In: LAGO, Cláudia; BENETTI, Márcia. **Metodologia de pesquisa em jornalismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- ROSA, Cássia Santos da. **Ilusão e paraíso: história e arqueologia na Amazônia (1948-1965)**. Belém: dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará, 2008, p.1-112.
- ROSENTAL, M.; IUDI, P. **Dicionário filosófico abreviado**. Montevideu: Edições Pueblos Unidos, 1950.
- ROSSI, Clóvis. Apresentação. In: DIMENSTEIN, Gilberto; KOTSCHO, Ricardo. **A aventura da reportagem**. São Paulo: Summus, 1990, p.10.
- SALVADOR, Frei Vicente do. **História do Brasil**. ed.rev. Capistrano de Abreu. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2010.
- SALZANO, Francisco M. O velho e o novo: Antropologia física e história indígena. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, FAPESP e Secretaria Municipal de Cultura, 1992, p. 27-36.
- SANTAELLA, Lúcia. **Produção de linguagem e ideologia**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 1996.
- SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na geografia nacional**. São Paulo: Tipografia da Casa Eclética, 1901. Acesso em: <<http://biblio.etnolinguistica.org/sampaio-1901-tupi>>.
- _____. **Arqueologia brasileira**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1922.
- SANDERS, William T; MARINO, Joseph. **Pré-história do novo mundo: arqueologia do índio americano**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1971.
- SANTOS, Yolanda Lhullier dos; MYAZAKI, Nobue; BARRACCO, Helda Bullotta. **O índio brasileiro, esse desconhecido**. São Paulo: EBRAESP, 1979.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: EPU-EDUSP, 1974.
- _____. **A mitologia heroica de tribos indígenas do Brasil**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 1989.
- _____. **O estudo do índio brasileiro – ontem e hoje**. São Paulo: EDUSP, 1972.
- SCHMIDT, Cristina. Teoria da folkcomunicação. In: GADINI, Sérgio Luiz; WOITOWICZ, Karina Janz (org.). **Noções básicas de folkcomunicação – uma introdução aos principais termos, conceitos e expressões**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2007, p.34-38.
- _____. Folkcomunicação. In: MARQUES DE MELO, José (org.). **O campo da comunicação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2008, p.149-159.
- SEDA, Paulo. A questão das interpretações em arte rupestre no Brasil. **Clio – Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco**. Recife, v.1, n.12, p.139-167, 1997.
- SEERGER, Anthony. Novos horizontes na classificação dos instrumentos musicais. In: RIBEIRO, B. **Suma etnológica brasileira**. Petrópolis: Vozes/FINEP, 1987, v.3, p.173-179.

- SERVA, Leão. **Jornalismo e desinformação**. 2.ed.rev.atual. São Paulo: SENAC, 2001.
- SILVA RAMOS, Bernardo de Azevedo da. **Inscrições e tradições da América pré-histórica especialmente do Brasil**. I volume. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1930.
- SHAAN, Denise Pahl. O imaginário coletivo na cultura marajoara. In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (org.) **Terra Brasilis: Pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006, p.35-47.
- SHAAN, Denise Pahl; SILVA, Wagner Fernando Veiga. O povo das águas e sua expansão territorial: uma abordagem regional de sociedades pré-coloniais na ilha de Marajó. In: **Revista de Arqueologia**. São Paulo, v. 17, p.13-32, 2004.
- SODRÉ, Nelson Werneck. **História da imprensa no Brasil**. São Paulo/Porto Alegre: INTERCOM/EDIPUCRS, 2011.
- _____. **Síntese da história da cultura brasileira**. 20 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- SODRÉ, Muniz; FERRARI, Maria Helena. **Técnica de reportagem**: notas sobre a narrativa jornalística. São Paulo: Summus, 1986.
- SOUSA, Jorge Pedro. **Teorias da notícia e do jornalismo**. Chapecó/RS: Argos, 2002.
- SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**.3.ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- SOUZA, Maria Luiza Rodrigues. Técnicas indígenas. In: VARGAS, Milton. **História da técnica e da tecnologia no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista/Centro Estadual de Educação Tecnológica Paulo Souza, 1994, p.15-46.
- SOUTHEY, Robert. **História do Brasil**. Tradução de Luís Joaquim de Oliveira e Castro. Brasília: Senado Federal/Conselho Editorial, 2010.
- STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1974.
- SILVA, Fernando Altenfelder; MEGGERS, Betty J. Desenvolvimento cultural no Brasil. In: SCHADEN, Egon (org.). **Homem, cultura e sociedade no Brasil**: seleções da Revista de Antropologia. Petrópolis: Vozes, 1972, p.11-25.
- SCHMITZ, Pedro Ignácio. De pedras e homens. In: JORGE, Marcos; PROUS, André; RIBEIRO, Loredana. **Brasil rupestre**. Arte-pré-histórica brasileira. Curitiba: Zencrane Livros, 2007, p.106-109.
- SILVEIRA, Evanildo da. De onde vieram os índios brasileiros? In: **Revista Problemas Brasileiros**. São Paulo: SESC, n. 410, p. 24-27, março/abril de 2012.
- SUESS, Paulo. Cultura, história, aliança: a resistência dos povos indígenas. In: ZWETSCH, Roberto (org.). **500 anos de invasão – 500 anos de resistência**. São Paulo: Paulinas/CEDI, 1992, p. 55-66.
- TEIXEIRA-PINTO, Mário. **Ieipari**- sacrifício e vida social entre os índios Arara. Curitiba: UFPR, 1997.
- THEVET, André. **Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.
- THOMPSON, James J. **Anatomia da comunicação**. Tradução de José Monteiro Salazar. 2 ed. Rio de Janeiro: Bloch, 1969.
- TOLEDO, Lourdes de Andrade. Notas sobre algumas peças arqueológicas do rio Trombeta. In: **Revista do Arquivo Municipal**. São Paulo, v8, n.87, p.147-170, dezembro de 1942.
- TRIGUEIRO, Osvaldo. O estudo científico da comunicação: avanços teóricos e metodológicos ensejados pela Escola Latino-Americana. In: MARQUES DE MELO, José (org.). **Mídia e folclore – o estudo da folkcomunicação segundo Luiz Beltrão**. Maringá/São Bernardo do Campo: Faculdades Maringá/Cátedra UNESCO/UMESP, 2001, p.41-76.

- ULSON, Glauco. Xamanismo – painel. In: BYINGTON, Carlos Amadeu Botelho (org.). **O simbolismo nas culturas indígenas brasileiras**. São Paulo: Paulus, 2006, p.215-242.
- VARGAS, Milton. Introdução. In: VARGAS, Milton (org.). **História da técnica e da tecnologia no Brasil**. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista/Centro Estadual de Educação Tecnológica Paulo Souza, 1994.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. **História geral do Brasil**. 6. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1979.
- VASCONCELOS, Simão de. **Crônica da Companhia de Jesus**. 3. ed. Petrópolis/ Brasília: Vozes/INL, 1977.
- VASCONCELOS, Camilo de Mello. O papel dos museus na divulgação da arqueologia no Brasil. In: CALLIA, Marcos; OLIVEIRA, Marcos Fleury (org.). **Terra Brasilis: Pré-história e arqueologia da psique**. São Paulo: Paulus, 2006, p.21-33.
- VELTHEM, Lucia Hussak van. Das cobras e lagartas: a iconografia Wayana. In: VIDAL, Lux (org.). **Grafismo indígena**. Estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/ FAPESP/ EDUSP, 1992, p.53-65.
- VESPÚCIO, Américo. **Carta Mundus Novus**. In: Revista do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico do Brasil. Rio de Janeiro: [s.n], 1878, tomo 41.
- VIANNA, Ilca Oliveira de Almeida. **Metodologia do trabalho científico: um enfoque didático na produção científica**. São Paulo: EPU, 2001.
- VIDAL, Lux. Iconografia e grafismos indígenas, uma introdução. In: VIDAL, Lux (org.). **Grafismo indígena**. Estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/ FAPESP/ EDUSP, 1992, p.13-17.
- VIDAL, Lux; SILVA, Aracy Lopes da. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas. In: VIDAL, Lux (org.). **Grafismo indígena**. Estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/ FAPESP/ EDUSP, 1992, p.279-293.
- _____. O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material. In: GRUPIONI; SILVA (org.). **A temática indígena nas escolas: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995, p.369-402.
- VIEIRA, Antônio. **Escritos instrumentais sobre os índios**. São Paulo: EDUC/ Loyola/Giordano, 1992.
- VILLAS BÔAS, Orlando. **A arte dos pajés: impressões sobre o universo espiritual do índio xinguano**. São Paulo: Globo, 2000.
- VILLAS BÔAS, Orlando; VILLAS BÔAS, Claudio. **Xingu: os índios, seus mitos**. São Paulo: Kuarup, 1970.
- ZWETSCH, Roberto. Povos indígenas antes da chegada do Branco. In: ZWETSCH, Roberto (org.). **500 anos de invasão – 500 anos de resistência**. São Paulo: Paulinas/CEDI, 1992, p.309-311.
- ZIELINSKI, Siegfried. **Arqueologia da mídia: Em busca do tempo remoto das técnicas do ver e do ouvir**. Tradução de Carlos D. Szlak. São Paulo: Annablume, 2006.
- KATZENSTEIN, Úrsula Epharaim. **A origem do livro: da idade da pedra ao advento da impressão tipográfica no Ocidente**. São Paulo: Hucitec, 1986.
- KATZ, Chaim Samuel; DORIA, Francisco Antônio; LIMA, Luiz Costa. **Dicionário crítico de comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.
- KRAUSE, Fritz. Nos sertões do Brasil. Tradução de Egon Schaden. **Revista do Arquivo Municipal**. São Paulo, v. 8, n. 90, p.179-193, maio/junho de 1943.
- WOLF, Mauro. **Teorias da comunicação de massa**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ANEXO I

A CRIAÇÃO DOS ÍNDIOS POR ELES MESMOS

Os indígenas brasileiros contam de diversas formas a sua origem. Sua cosmologia é abrangente e cada tribo tem a sua própria versão de criação do universo e da fundação da vida animal, vegetal e mineral, na qual acreditam verdadeiramente. Há de se destacar a simplicidade e a inocência nas versões para os padrões de cultura industrial. Esses relatos são transmitidos de geração em geração através da oralidade, educando os mais novos sobre suas origens, valores e tradições folclóricas.

As cosmologias indígenas representam modelos complexos que expressam suas concepções a respeito da origem do Universo e de todas as coisas que existem no mundo. Os mitos, considerados individualmente, descrevem a origem do homem, das relações ecológicas entre animais, plantas e outros elementos da natureza, da origem da agricultura, da metamorfose de seres humanos em animais, da razão de ser de certas relações sociais, culturalmente importantes, etc.

Para muitas sociedades indígenas, o cosmos está ordenado em diversas camadas, nas quais se encontram divindades, fenômenos atmosféricos e geográficos, animais e plantas, montanhas, rios, espíritos de pessoas e animais, ancestrais humanos, entes sobrenaturais benévolos e malévolos.

Cada uma das diversas sociedades indígenas elabora suas próprias explicações a respeito do mundo, dos fenômenos da natureza, dos espíritos, dos seres sobrenaturais e, também, do momento em que surgiram os seus ancestrais. Cascudo teve acesso a uma lenda inédita colhida entre os Piratapúios sobre a origem das tribos Tucana, Deseana, Arapaços e Piratapúlos. “A arma original do conto etiológico não seria certamente uma velha espingarda” (CASCUDO, 1943, p.197).

Antigamente Deus subiu o rio Negro e entrou no Uaupés com uma grande canoa cheia de peixes e de aves. Quando chegou à ilha do Jacaré (Ióaçon-nukqueno) que dista uns 150 quilômetros da foz, encostou a canoa numa grande pedra, onde ainda se vê a marca da canoa. Depois tirou os peixes que levava e, com o seu poder os fez homens, e são os Uaícanas ou Piratapúios, índios de peixes. Depois pegou as aves e fez os índios Tucanos ou

Dalocéia, os índios Arapaços ou Coné (Picapau) e os Dessanos ou Uiina, filhos do trovão.

A lenda relatada pelo folclorista ganha contornos surreais com a divisão das etnias recém-criadas e sua convivência no ambiente terreno:

Antes de dividi-los Deus pôs em terra, a uma certa distância uma velha espingarda, dizendo-lhes que o primeiro que a pegasse ficaria perto dos brancos, e os outros deveriam subir mais o rio; depois deu o sinal. Todos correram, mas um Dessano foi o mais esperto e a pegou primeiro, por isso muitos Dessanos estabeleceram-se abaixo da ilha do Jacaré, perto dos brancos e outros no rio Negro, até a foz do Curicuriari (CASCUDO, 1943, p.197).

A lenda termina explicando o surgimento de outras etnias:

Deus depois continuou a viagem até a grande cachoeira do Ipanuré onde colocou numa grande pedra a semente dos outros índios, que vivem no Uaupés e afluentes. “Anhuças” está bom (CASCUDO, 1943, p.197).

O mito de origem dos índios Arara, grupo de língua Karib, em resumo é descrito por Teixeira-Pinto.

Para eles, quando essa vida ainda não havia começado, existiam somente o céu e a água. Separando-os, uma pequena casca que recobria o céu e servia de assoalho a seus habitantes. Na casca do céu a vida era plena, pois havia de tudo para todos. A boa humanidade, protegida pela divindade Akuanduba, vivia conforme as coisas básicas da vida: acordar, comer, beber, namorar, dormir. Se alguém cometesse algum excesso, contrariando as normas, a divindade fazia soar uma pequena flauta, chamando a atenção de todos para que se comportassem de acordo com a boa ordem. Fora da casca do céu, existiam coisas ruins, seres atrozos e espíritos maléficos, contra os quais a boa humanidade estava protegida por Akuanduba.

Segundo a lenda, a harmonia foi quebrada pela desobediência das pessoas que teimavam em continuar a briga mesmo com o alerta sonoro de Akuanduba.

Houve um dia, no entanto, que ocorreu uma grande briga da qual participou muita gente. A divindade fez soar a flauta, mas a multidão teimosa não quis parar de brigar. Nessa confusão, a casca do céu se rompeu, lançando tudo e todos para longe, para

dentro da água que envolvia a casca. Com a queda, todos perderam e todos os velhos e crianças morreram, restando apenas uns poucos homens e mulheres. Dos sobreviventes, alguns foram levados de volta ao céu por pássaros amazônicos, onde se transformaram em estrelas. Os que ficaram foram abandonados pelos pássaros nos pedaços da casca do céu que caíram sobre as águas. Assim, surgiram os Araras que, para se manter afastados das águas, escolheram ocupar o interior da floresta.

A consequência da briga foi devastadora:

Até hoje, os Arara, habitantes do vale dos rios Iriri-Xingu, no Estado do Pará, assobiam chamando as araras quando as veem voando em bandos por sobre a floresta. Quando pousam no alto das árvores, as araras, por sua vez, observam os índios e, ao notarem o quanto eles cresceram, desistem de levá-los de volta ao céu. Aqui já foram deixados outras vezes e aqui deverão permanecer. Os Arara, que antes viviam como estrelas, estão agora condenados a viver como gente, tendo que perseguir o alimento de cada dia em meio aos perigos que existem sobre o chão (TEIXEIRA-PINTO, 1997).

A etnia Kamayurá conta a sua origem, resumindo que:

No começo só havia Maivotsinin. Ninguém vivia com ele. Não tinha mulher. Não tinha filho, nenhum parente ele tinha. Era só. Um dia, ele fez uma concha virar mulher e casou com ela. Quando o filho nasceu, perguntou para a esposa: “É homem ou mulher”. “É homem”. “Vou levar ele comigo”. E foi embora. A mãe do menino chorou e voltou para a aldeia, a lagoa, onde virou concha outra vez. “Nós somos filhos de Maivotsinin”, dizem os índios (VILLAS BÔAS, O.; VILLAS BÔAS, C., 1970, p.57).

O cacique Rauni relata a lenda de criação de sua tribo de etnia Krenakarore após a transferência dela com outros três aldeamentos das proximidades da divida dos Estados do Pará e do Mato Grosso, pela pressão dos militares que trabalhavam com civis na construção da BR 165, que liga Cuiabá (PR) a Santarém (PA). Segundo a lenda transcrita por Beltrão (1977, p.125) a formação do primeiro homem na terra teria se dado dessa forma:

No começo, somente ele existia, sozinho, sem mulher, sem filhos ou parentes. Um dia, chateou-se e decidiu transformar uma concha em esposa. Quando a criança nasceu, perguntou à mulher: “É homem ou não?” “Homem”, respondeu ela. “Vou

levar ele comigo”, disse Maivotsinin, e foi embora. A mãe chorou e voltou para a sua aldeia, a lagoa, que se transformou em concha outra vez.

De acordo com o cacique Rauni, que contou essa lenda transcrita por Beltrão, “somos netos do filho de Maivotsinin”. Mas, como Rauni poderia contar a história, se não fala ainda a língua dos krenakarores? Ele riu muito e disse que a sua preocupação, agora, é que todos “os índios da natureza tenham uma língua só, para lutar contra os brancos maus que querem tomar as nossas terras” (BELTRÃO, 1977, p.125).

De acordo com o mito de origem do povo Halití-Paresi, eles saíram do mundo mítico pelas fendas da “Ponte de Pedra”. Ao chegarem a este paraíso terreno, descobriram as exuberâncias e belezas deste mundo – os rios, os animais, as matas, os cerrados, os campos, o ar, as flores, o brilho do sol, da lua e das estrelas. Enfim, todas as coisas criadas pelo Toakayhore-Enorê, com a esperança de propiciar aos seus filhos uma vida tranquila, feliz e saudável.

A lenda distribui os povos indígenas e não indígenas pela terra:

Wazare, o grande líder mítico e irmão mais velho, foi o primeiro a sair pela fenda e assim orientou a saída de seus irmãos Kamazo, Zakalo, Zalóya, Zaolore, Kono, Tahóe e Kamaehiye. Dessa mesma fenda saíram os Imuti (não índios) liderados pelo Kuytihore, seu chefe. Quando saíram, os irmãos eram “quase humanos”. Tinham ainda longos pelos negros no corpo e uma membrana entre os braços e as pernas. Ao atingirem forma de gente, Halití, tornaram-se também aptos para procriar e acabaram se casando com um grupo de lindas irmãs, filhas do rei das árvores Atyahitso. Dessa união é que nasceu e proliferou o Povo Halitínãe e de cada irmão formou-se um subgrupo – os Kozarini, filhos de Kamazo; os Kaxiniti, filhos de Zaolore; os Warere, filhos de Kono; os káwali, filhos de Tahóe, e os Waymare, filhos de dois irmãos, Zakálo e Zalóya, casados ambos com uma mesma mulher. Wazare o grande líder mítico e Kamaehiye, um homem sábio e adivinhador, não deixaram filhos, retornaram para o mundo mítico através da mesma fenda, para viver e cuidar dos povos que lá habitam junto com os toakayhore (MOI; SOUZA; MORALES; PARESI, 2009, p.213-214).

Outra lenda colhida pelos irmãos Villas Bôas afirma que o lendário Maivotsinin, auxiliado por Ianamá, outra figura lendária, saudoso de sua gente desaparecida num passado

remoto, resolveu criar outras gentes. O local escolhido para a grande cerimônia foi a hoje sagrada praia de Morená, formada na junção dos três formadores do caudaloso rio Xingu – os rios Kuluene, Ronuro e Batovi. A palavra “Kuarup” vem de “Kuat”, sol, e “rup”, madeira, ou seja, “madeira exposta ao sol” (VILLAS BÔAS, O; VILLAS BÔAS, C., 1970, p.55).

A lenda especifica a formação do povo a partir da madeira:

A madeira escolhida foi a mavunhã, da qual existem duas espécies: uma clara e outra mais escura. Os toros geralmente são cortados na medida de mais ou menos 1,50 metro com um topo em torno de 30 centímetros. A madeira clara representaria a mulher e levaria losangos desenhados, chamados hoje pelos índios de “tapacá” (VILLAS BÔAS, O; VILLAS BÔAS, C., 1970, p.55).

Depois de acertados a madeira, os criadores limitaram o número de criaturas:

Maivotsinin e Ianamá assentaram que seriam seis os casais a ser criados. Feito isso plantaram na praia os doze toros. Noite alta, os toros começaram a tremer de frio, e os dois heróis lendários fizeram fogo ao pé de cada um. A esperança era de que o calor do fogo e a força criadora de Maivotsinin os transformassem em seres humanos (VILLAS BÔAS, O; VILLAS BÔAS, C., 1970, p.55).

Para isso Maivotsinin fez um ritual especial:

Postados atrás do Kuarup, o herói criador cantava e agitava o maracá. A noite e a madrugada avançaram e os toros continuaram rijos. Maivotsinin continuava cantando o “jacuí” e o “acutí maracá”. Aos primeiros raios de sol da manhã, os fogos foram retirados de perto dos Kuarups. E o calor do sol começou a dar vida aos toros plantados (VILLAS BÔAS, O; VILLAS BÔAS, C., 1970, p.55).

Uma celebração pelas novas vidas começou entre os seres da natureza:

Os peixes, alegres, saltaram do rio para homenagear as criaturas. A onça, imitando-os, correu para a praia e começou a lutar com os peixes. Maivotsinin, num gesto, transformou todos em índios “camará” (comuns), já que aqueles criados eram ligados à linhagem do criador (VILLAS BÔAS, O; VILLAS BÔAS, C., 1970, p.55).

Segundo os sertanistas, é por isso que hoje só se justifica o Kuarup quando morre um índio dessa descendência. Os índios comuns (camarás) podem, no entanto, aproveitar um

Kuarup para prantear seus mortos. Terminado o cerimonia, os toros perdem seus enfeites e são lançados na parte funda de uma lagoa ou de um rio.

ANEXO II

DICIONÁRIO DE TERMOS INDÍGENAS

1. **Aldeia** forma uma unidade politicamente independente. As habitações que constituem a aldeia tomam as formas mais diversas, segundo as tribos que as constroem (MELATTI, 1970, p.77). Há variedade na forma de construção delas. A aldeia cerca a área construída com paus e armadilhas. Exemplo clássico é a dos índios Tupinambás do litoral brasileiro, que os europeus encontraram no século XVI (MELATTI, 1970, p.75), descrito por Hans Staden no livro *Duas Viagens ao Brasil*.

2. **Caboclo** diz-se de “todo índio civilizado, isto é, batizado” (DEBRET, 1975, p.33).

3. **Cacique** Chefe de índios, sinônimo de morubixaba, *tupixaba*, *tuxaua*, o maioral da tribo, mais usado no Sul do que no Norte. É termo antilhano-espanholado, segundo Zorobabel Rodrigues no seu Dicionário de Chilenismos. Cândido Mendes, o maior geógrafo nacional de seu tempo, expressa que é aquele chefe índio hereditário, de quem os da sua nação se consideram vassalos. De cacique se formou a palavra cacicado, indicadora do regime despótico dominante entre as tribos (SOUZA, B., 1939, p.65) ou *kasik* - “termo a partir do qual os espanhóis criaram o neologismo cacicazgo para designar uma província subordinada a um cacique” (FAUSTO, 2005, p.36). Melatti (1970, p.105): “Convém esclarecer que se trata de um termo tirado de uma língua indígena não falada no Brasil e que se tornou de uso generalizado pelos autores para se referir aos chefes indígenas de um modo geral”. Os primeiros cronistas chamavam o cacique de “rei” ou “principal” (ABBÉVILLE, 1975, p.59). Fernandes (1970, p.73) expõe que os índios não usavam o termo cacique, mas “os principais, os chefes de malocas e de grupos locais ou velhos”. O principal era conhecido por uma alcunha como “piragibá” (pira de peixe; jibá de braço ou braço de peixe), segundo Abbeville (1975, p.120).

4. **Cambiassu**: coqueiro oco para transmissão de sinais por meio de forte pancadas aplicadas em um couro que fecha uma das extremidades e através do qual enviavam mensagens, numa espécie de Morse primitivo, de um ponto a outro do território em que se achava disseminada a tribo. Lima Figueiredo (1939, p.261-262) compreende que os sons da “transmissão à distância era do conhecimento das tribos” que usavam esse sistema. Marques de Melo (2008, p.156) complementa “denominação que, em tupi-guarani, significa um tambor primitivo, utilizado pelos índios brasileiros para transmitir mensagens a distância”.

5. **Etnólogo** estuda “as estruturas das civilizações” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.51). “O etnólogo procura conhecer e julgar o homem de um ponto de vista elevado e distante o suficiente para abstrai-lo das contingências próprias a esta sociedade ou àquela civilização” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.53). “Suas condições de vida e de trabalho o isolam fisicamente de seu grupo por longos períodos” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.53).

6. **Índio** [do top. Índia] Adj. 1. V. indiano. 2. Bras. De, ou pertencente ou relativo ao índio. S.m. 3.V. indiano. 4. Habitante das terras americanas ao chegarem os descobridores europeus; o aborígene da América (FERREIRA, 1986, p.938). Os índios constituem “sociedades tribais” ou “pré-letradas”, conceito que adotamos na dissertação por entendermos que “o termo primitivo, pertence à antropologia do século XIX, particularmente à escola predominante do evolucionismo cultural, que mantém o preconceito de que as sociedades tribais devem evoluir até atingir o nível das sociedades brancas europeias” (BOECHAT, 2006, p.197).

7. **Itaquatiaras** ou pedras pintadas em tupi. A maioria são gravuras esquemáticas, com grafismos puros antropomorfos (que tem forma assemelhada à figura humana) e zoomorfos (que se assemelham a animais).

8. **Jurupari** “é o senhor do culto mais vasto, comum a todas as tribos, filho e embaixador do sol, nascido de mulher sem contato masculino (Ceci), reformador, regenerador, de rito exigente e de precauções misteriosas” (CASCUDO, 1976, p. 41-42). O jesuíta aportado em terras brasileiras a partir de 1549, o identificou como sendo “o diabo” (CASCUDO, 1976, p.42) e “além das crianças ensinadas nas escolas, os catecúmenos, os índios de serviço, a população europeia, acordes em ver no velho deus indiano uma grandeza infernal, a multidão dos mestiços, mamelucos, curibocas, massa plástica, sugestionável e de imaginação ampla, divulgou o novo papel de Jurupari” (CASCUDO, 1976, p.42).

9. **Maracá:** instrumento feito de uma cabaça – ou de um crânio humano – que ficava cheio de pedras ou grãos de milho com um cabo de madeira, prendendo-o e adornado com penas, pintado geralmente de vermelho, destinado ao pajé, também conhecido por xamã. Os maracás poderiam ter desenhos de olhos e boca, através do qual os pajés emitiam mensagens e canções que causavam grande impacto na audiência.

10. **Moacaretá** (fogo do conselho) dos nossos indígenas eram reuniões da tribo para discutir problemas vitais como plantios, migrações, guerras, a paz ou a caça e também para a narrativa de lendas, de ocorrências da vida diária e de fixação de costumes “ou para ouvir a predições e

objurgatórias dos pajés, nas assembleias anteriores a uma arremetida guerreira” (BELTRÃO, 1971, p.21).

11. **Pajé** ou **Xamã** ou *paié* para os índios e pajé para nós (brancos), segundo Ulson (2006, p.215). O autor aponta que “cada aldeia pode ter até 20 pajés” (UOLSON, 2006, p.216). Haubert indica as variantes para o termo de paye, pajé ou pagé “é aquele que tem muitos conhecimentos a esse respeito e os utiliza para o bem do povo, desviando, por exemplo, os maus espíritos da aldeia” (HAUBERT, 1990, p.30). “Tudo o que pedem ou mandam esses pajés é logo atendido, inclusive pelos anciões” (ABBEVILLE, 1975, p.253). Para os jesuítas, conquistadores do Brasil do século XVI, não passavam de “feiticeiros” (ABREU, 1988, p.150). Antes da colonização, para ser pajé era necessário que o candidato superasse as provas de iniciação para os quais era necessário ter mais de cinco fôlegos. Os pajés têm que ter de sete fôlegos para cima para enfrentar as cobras venenosas, ler claro o futuro, curar a distância, mudar-se à vontade para o animal que lhes convém, tornar-se invisível e se “transportar de um lugar para outro com o simples esforço do próprio querer. Com o tempo, os pajés foram substituídos pelos simples curandeiros”, descreve Cascudo (1971b, p.338).

12. **Poranduba** em tupi: palavra composta da proposição “poro” em função superlativa com o substantivo e “andu”, que significa notícia (BELTRÃO, 1971, p. 9). Para Beltrão (1971, p.20), a poranduba era a conversa indígena ao pé da fogueira para se colocar em dia as ocorrências e os fatos passados durante a execução de uma missão longe da tribo.

13. **Sambaqui** palavra de origem Tupi significa “monte de mariscos” (samba = mariscos e ki = amontoado). “Um sambaqui é uma elevação artificial, construída pelos pescadores-coletores que ocuparam a costa do Brasil entre 7 mil e 2 mil anos atrás, formada principalmente por conchas de moluscos, além de ossos de peixes, mamíferos, aves e répteis” (HETZEL; NEGREIROS, 2007, p. 266). Encontram-se, em sambaquis, estruturas de habitação, culinária, combustão e funerárias, “assim como artefatos líticos os mais variados, desde machados e polidores até objetos em forma de animais, chamados de zoólitos, cuja beleza não nos deixa de encantar, milhares de anos depois de sua confecção” (FUNARI; NOELLI, 2012, p.90-91).

14. **Tupã** com a chegada dos religiosos jesuítas, passou a ser a aversão de Jurupari. “Tupã é uma criação erudita, europeia, branca, artificial”, relata Cascudo (1976, p.43), confirmado por Couto de Magalhães (1874, p.487): “Nunca encontrei entre verdadeiros selvagens (sic) esta palavra Tupã para exprimir Deus. Tupã significa raio. Os jesuítas, no entanto, a nacionalizaram na língua geral com o sentimento de Deus. De onde a tiraram?”. Para Melatti

(1970, p.132), o termo foi mal escolhido, uma vez que é completamente discordante a ideia que os cristãos fazem de Deus e a que os índios fazem de Tupã. “Mas o erro dos missionários perdurou e até hoje muitos afirmam que Tupã é a principal divindade indígena” (MELATTI, 1970, p.132). “Para o índio, Tupã começou a ter culto prestigiado pela força dos brancos, enquanto Jurupari era perseguido por todos os meios e maneiras” (CASCUDO, 1976, p.42). “Em todas as batalhas da catequese na América, Ásia e África, os deuses locais foram rebatizados. Os mais populares em demônios e os mais vagos, e por isso mais puros, porque estavam incontaminados das práticas litúrgicas, passaram a uma categoria superior” (CASCUDO, 1976, p.42-43).

15. **Tribo** é uma forma de organização social e cultural e “é definida por uma série de características. Trata-se de um grupo de indivíduos cujos bandos ou aldeias ocupam uma área contínua; falam todos a mesma língua e têm os mesmos costumes; tenham um sentimento de unidade, que se identifiquem com ela em oposição a outras tribos” (MELATTI, 1970, p.74). Cada tribo possui aspectos culturais (danças, jogos, crenças e rituais) que a diferencia de outras. Para o antropólogo americano Morton Fried, “tribos são entidades criadas pela situação de colonialismo ou de outro tipo de dominação vinda de fora. Resultam do rearranjo das unidades e relações sociopolíticas subsequentes à conquista quer militar, quer política ou econômica” (RAMOS, A. 1988, p.10).

ANEXO III

As etnias existentes

Segundo Berta Ribeiro, a partir do mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes, elaborado por Curt Nimuendaju, em 1944 e publicado em 1982 são enumeradas 1.400 tribos indígenas que pertencem a quarenta famílias linguísticas diferentes. A publicação da obra de Nimuendaju, “baseado em sua experiência de 40 anos de trabalho de campo e a consulta a 973 fontes bibliográficas, permitirá uma reavaliação do montante da população nativa brasileira em melhores bases” (RIBEIRO, B., 1983, p.30).

Ramos, A. (1988, p. 6), especifica as trinta e duas as etnias da América do Sul não andina (Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Chile, Argentina, Uruguai, Guiana, Suriname, Guiana Francesa, Bolívia, Paraguai e Brasil), compostas de trinta e dois grupos indígenas 1. Piaroa; 2. Tiriyó; 3. Cubeo/Tukano; 4. Makú; 5. Yanommi; 6. Maiongong; 7. Lamista (Quéchua); 8. Canelos (Quíchua); 9. Xuar; 10. Tukúna; 11. Marúbo; 12. Mundurukú; 13. Tenete-hára; 14. Canela; 15. Urubu-Kaapor; 16. Xikrin/Kayapó; 17. Gaviões; 18. Krahó; 19. Apinayé; 20. Xerente; 21. Parintintim; 22. Sirionó; 23. Nambiquara; 24. Borôro; 25. Mehináku; 26. Krenakarôre; 27. Tapirapé; 28. Xavante; 29. Kadiwéu; 30. Terêna; 31. Guarani/Kaiwá; e 32. Kaingang.

ANEXO IV

Raças

Em grupos Pano ribeirinhos, como os Shapiro, contam essa história:

Os homens são criados do barro pelo Inca, que os molda e assa.

Os brancos são assados de menos; os negros, assados de mais; finalmente são feitos os índios, assados a contento.

(CUNHA, 1992, p. 24 *apud* Roe, 1988).

Povoamento

“Os dois irmãos, chamados Tupi e Guarani, viajando sobre o mar, chegaram ao Brasil, e com os seus filhos povoaram o País; mas um papagaio falador fez nascer a discórdia entre as mulheres dos dois irmãos donde surgiu a desavença e a separação, ficando Tupi na terra, enquanto Guarani e sua família migraram para a região de La Prata”.

(SCHADEN, 1989, p. 22 *apud* Anthropology, v.2., p.122).

Mandioca, o pão indígena

Mara era uma jovem índia filha de um cacique e vivia sonhando com o amor e um casamento feliz.

Certa noite, Mara adormeceu na rede e teve um sonho estranho. Um jovem loiro e belo descia da lua e dizia que a amava. O jovem, depois de lhe haver conquistado o coração, desapareceu de seus sonhos como por encanto.

Passado algum tempo, a filha do cacique, embora virgem, percebeu que esperava um filho.

Para surpresa de todos, Mara deu a luz a uma linda menina, de pele muito alva e cabelos tão loiros quanto a luz do luar. Deram-lhe o nome de Mandi e na tribo ela era adorada como uma divindade.

Pouco tempo depois, a menina adoeceu e acabou falecendo, deixando todos amargurados. Mara sepultou a filha em sua oca, por não querer separar-se dela. Desconsolada, chorava todos os dias de joelho diante do local, deixando cair leite dos seios na sepultura. “Talvez assim a filhinha voltasse à vida”, pensava.

Até que um dia surgiu uma ferida na terra de onde brotou um arbusto. A mãe surpreendeu-se; talvez o corpo da filha desejar dali sair.

Resolveu então remover a terra, encontrando apenas raízes muito brancas, como Mandi, que, ao ser raspadas, exalavam um aroma agradável.

Todos entenderam que a criança havia vindo à Terra para ter o corpo transformado no principal alimento indígena. O novo alimento recebeu o nome de Mandioca, pois Mandi fora sepultada na oca.

(VILLAS BÔAS, 2000).

Pajés

Um caboclo, no porto de Alenquer, foi a bordo de uma gaiola (vapor) vender o seu olho de boto, preparado com todas as regras do rito do pajé. E ofereceu-o ao comandante.

- Para que serve? Perguntou este.

- Ora, seu comandante, para amores!

E explicou: - É só olhar para a “pequena”, por esta “cajila” e ela fica logo entregue!

O comandante pegou o olho de boto e, sem segunda intenção, ocasionalmente, olhou por ele, para o caboclo.

E este, se remexendo todo, sorrindo, revirando os olhos, voz afeminada, exclamou:

- Deixe disso, seu comandante!

Diante dessa evidência, dessa prova fulminante, o comandante comprou a “cajila” e comprou-a, cara.

(CASCUDO, 1971a, p.120-121).

Pintura corporal

Havia um tempo em que Wayana (grupo indígena de língua Carib) não se pintava. Certo dia, uma jovem ao se banhar viu boiando na água vários frutos de jenipapo recobertos de figuras.

- Ah! Para eu me pintar – exclamou.

Nessa mesma noite, um rapaz procurou-a na aldeia até a encontrar. Tornaram-se amantes, dormindo juntos noite após noite. Entretanto, ao alvorecer, o jovem sempre desaparecia. Uma noite, contudo, o pai da moça rogou-lhe que permanecesse. E ele ficou. Quando clareou perceberam que seu corpo era inteiramente decorado com meandros negros. Como o acharam belo, pintou a todos, ensinando-lhes esta arte.

Um dia o jenipapo terminou. O jovem desconhecido chamou a amante e foram a sua procura. Próximo ao jenipapeiro, pediu-lhe que o aguardasse, enquanto colhia os frutos. Ela não obedeceu, foi vê-lo subir na árvore. O que viu, entretanto, não foi o amante, mas uma imensa lagarta, toda pintada com os mesmos motivos. Enfurecida, disse-lhe para nunca mais voltar a sua aldeia, pois seus irmãos iriam mata-lo. Arrecadou os frutos que estavam caídos no chão e regressou, sozinha. Foi assim.

(VELTHEM, 1992, p.53).

Pré-colonização

Eu conhecia o ouro, o diamante, a prata,
a nobre madeira das matas,
mas eram para mim os enfeites sagrados
do corpo da Terra Mãe.
Eu respeitava a Natureza
como se respeita a própria esposa.
Casaldáliga e Tierra (2000, p.21).

Pós-colonização

E nós te dividimos
em regras e em fronteiras.
A golpes de ganância
retalhamos a Terra.
Invadimos as roças,
invadimos as tabas,
invadimos o Homem.
Casaldáliga e Tierra (2000, p.65).

