Os Kamaiurá

e o Parque Nacional do Xingu

Carmen Junqueira

ALEXA CULTURAL

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões - Teses

Carmen Junqueira

OS KAMAIURÁ E O PARQUE NACIONAL DO XINGU

Comitê Científico - Alexa Cultural

Presidente
Yvone Dias Avelino (PUC/SP)

Vice-presidente
Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Membros
Adailton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Alfredo González-Ruibal (Universidade Complutense de Madrid/Espanha)
Ana Cristina Alves Balbino (UNIP – São Paulo/SP)
Ana Paula Nunes Chaves (UDESC – Florianópolis/SC)
Arlete Assumpção Monteiro (PUC/SP - São Paulo/SP)
Barbara M. Arisi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Benedicto Anselmo Domingos Vitoriano (Anhanguera – Osasco/SP)
Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira (PUC/SP – São Paulo/SP)
Claudio Carlan (UNIFAL – Alfenas/MG)
Débora Cristina Goulart (UNIFESP – Guarulhos/SP)
Denia Roman Solano (Universidade da Costa Rica)
Diana Sandra Tamburini (UNR – Rosário/Santa Fé – Argentina)
Edgard de Assis Carvalho (PUC/SP – São Paulo/SP)
Estevão Rafael Fernandes (UNIR – Porto Velho/RO)
Fábia Barbosa Ribeiro (UNILAB – São Francisco do Conde/BA)
Fabiano de Souza Gontijo (UFPA – Belém/PA)
Gilson Rambelli (UFS – São Cristóvão/SE)
Graziele Acçolini (UFGD – Dourados/MS)
Juan Álvaro Echeverri Restrepo (UNAL – Letícia/Amazonas – Colômbia)
Júlio Cesar Machado de Paula (UFF – Niterói/RJ)
Karel Henricus Langermans (Anhanguera – Campo Limpo - São Paulo/SP)
Kelly Ludkiewicz Alves (UFBA – Salvador/BA)
Leandro Colling (UFBA – Salvador/BA)
Lilian Marta Grisólio (UFG – Catalão/GO)
Lucia Helena Vitalli Rangel (PUC/SP – São Paulo/SP)
Luciane Soares da Silva (UENF – Campos de Goitacazes/RJ)
Mabel M. Fernández (UNLPam – Santa Rosa/La Pampa – Argentina)
Marilene Corrêa da Silva Freitas (UFAM – Manaus/AM)
María Teresa Boschín (UNLu – Luján/Buenos Aires – Argentina)
Marlon Borges Pestana (FURG – Universidade Federal do Rio Grande/RS)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Patricia Sposito Mechi (UNILA – Foz do Iguaçu/PR)
Paulo Alves Junior (FMU – São Paulo/SP)
Raquel dos Santos Funari (UNICAMP – Campinas/SP)
Renata Senna Garrafoni (UFPR – Curitiba/PR)
Rita de Cassia Andrade Martins (UFG – Jataí/GO)
Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ – Rio de Janeiro/RJ)
Vanderlei Elias Neri (UNICSUL – São Paulo/SP)
Vera Lúcia Vieira (PUC – São Paulo/SP)
Wanderson Fabio Melo (UFF – Rio das Ostras/RJ)

Comissão Editorial da Obra

Adaílton da Silva (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Gilse Elisa Rodrigues (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Michel Justamand (UFAM – Benjamin Constant/AM)
Renan Albuquerque (UFAM – Manaus/AM)
Tharcisio Santiago Cruz (UFAM – Benjamin Constant/AM)

Carmen Junqueira

OS KAMAIURÁ E O PARQUE NACIONAL DO XINGU

UFAM

ALEXA
Embu das Artes - SP
2018

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

CONSELHO EDITORIAL

Presidente
Henrique dos Santos Pereira

Membros
Antônio Carlos Witkoski
Domingos Sávio Nunes de Lima
Edleno Silva de Moura
Elizabeth Ferreira Cartaxo
Spartaco Astolfi Filho
Valeria Augusta Cerqueira Medeiros Weigel

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA
Louis Marmoz Université de Versailles
Antônio Cattani UFRGS
Alfredo Bosi USP
Arminda Mourão Botelho Ufam
Spartacus Astolfi Ufam
Boaventura Sousa Santos Universidade de Coimbra
Bernard Emery Université Stendhal-Grenoble 3
Cesar Barreira UFC
Conceição Almeira UFRN
Edgard de Assis Carvalho PUC/SP
Gabriel Conh USP
Gerusa Ferreira PUC/SP
José Vicente Tavares UFRGS
José Paulo Netto UFRJ
Paulo Emílio FGV/RJ
Élide Rugai Bastos Unicamp
Renan Freitas Pinto Ufam
Renato Ortiz Unicamp
Rosa Ester Rossini USP
Renato Tribuzy Ufam

Reitor
Sylvio Mário Puga Ferreira

Vice-Reitor
Jacob Moysés Cohen

Editor
Sérgio Augusto Freire de Souza

As palavras índio e civilizado, em meados da década de 1960 e 1970, eram comumente usadas para fazer referência ao indígena, sem qualquer conotação depreciativa.

Carmen Junqueira
São Paulo, julho de 2018

© by Alexa Cultural

Direção
Gladys Corcione Amaro Langermans
Nathasha Amaro Langermans
Editor
Karel Langermans
Capa
K Langer
Revisão técnica
Michel Justamand e Renan Albuquerque
Revisão da Língua
Joaquim O. Barbosa
Editoração Eletrônica
Alexa Cultural

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

L732c - JUNQUEIRA, C.

Os Kamaiura e o Parque Nacional do Xingu, Carmem Junqueira, Alexa Cultural: São Paulo, 2018

14x21cm -132 páginas

ISBN - 978-85-5467-027-6

1. Antropologia - 2. Estudos de casos - 3. Xingu (AM) - 4. Indígenas 5. Kamaiura - I. Índice - II Bibliografia

‘ CDD - 300

Índices para catálogo sistemático:
Antropologia
Xingu (AM)
Indígenas
Kamaiura

Todos os direitos reservados e amparados pela Lei 5.988/73 e Lei 9.610

ALEXA
Alexa Cultural Ltda
Rua Henrique Franchini, 256
Embú das Artes/SP - CEP: 06844-140
alexa@alexacultural.com.br
alexacultural@terra.com.br
www.alexacultural.com.br
www.alexaloja.com

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
Editora da Universidade Federal do Amazonas
Avenida Gal. Rodrigo Otávio Jordão Ramos, n. 6200 - Coroado I, Manaus/AM
Campus Universitário Senador Arthur Virgilio Filho, Centro de Convivência – Setor Norte
Fone: (92) 3305-4291 e 3305-4290
E-mail: ufam.editora@gmail.com

Ampliando e fortalecendo horizontes antropológicos – FAAS teses

Michel Justamand[1]

Nós, organizadores e idealizadores da Coleção Fazendo Antropologia no Alto Solimões – FAAS (Adailton da Silva, Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcisio Santiago Cruz), temos o enorme prazer como editores de tornar pública a tese de doutorado de Carmen Junqueira, intitulada *Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingú*. A tese foi defendida na Faculdade de Filosofia, Ciências Sociais e Letras de Rio Claro, da Universidade de Campinas – UNICAMP, em 1967.

Esse trabalho emblemático na área de Antropologia brasileira, por que foi feito em um tempo, de muita luta contra a opressão indígena, que já passava dos 450 anos. Lembramos o Relatório Figueiredo que apurou as matanças de comunidades inteiras, torturas e toda sorte de crueldades praticadas contra indígenas em todo o país — principalmente por latifundiários e funcionários do extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI).

O trabalho de Junqueira é significativo para todas e todos que lutam por um mundo melhor, igualitário e mais justo. Por esse motivo é importante para os estudos na área de Antropologia. Nós, os idealizadores da Coleção FAAS, somos professores do curso de Bacharelado em Antropologia, na unidade acadêmica do Alto Solimões, sediado na cidade de Benjamin Constant, na Amazônia brasileira, fronteira com Peru e Colômbia. Acreditamos que essa obra colaborará com as pesquisas e estudos de nossos acadêmicos, mostrando a realidade de outros povos indígenas que não só os do Alto Solimões.

Garantindo, dessa forma, a ampliação de horizontes etnográficos a serem vistos, lidos e refletidos sobre.

A tese de Carmen Junqueira é a primeira de uma série que pretendemos publicar com esse enfoque de fortalecimento e ampliação das pers-

1 Docente do Bacharelado em Antropologia, da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em Benjamin Constant, no Alto Solimões e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA. Doutor em Antropologia pela PUC/SP e pós-Doutor em Arqueologia pela UNICAMP.

pectivas de pesquisas, comparações e relações das realidades humanas. Sabemos que os estudos de Antropologia têm esse viés de buscar nas reflexões sobre as vidas de outros ampliar, e por que não melhorar, o entendimento das nossas próprias.

Assim, esperamos, como organizadores dos FAAS, temos o firme desejo que novos trabalhos complementem esse nessa nova faceta da coleção que nesse momento já conta com 16 volumes editados. Nesses volumes, constantemente, foram publicados textos de autores do Alto Solimões. Entre eles estão escritos de discentes, docentes e também técnicos administrativos. Mas outras e outros pesquisadores já participaram também. Alguns com seus escritos outros com revisão e ou nas organizações das edições, e em uma delas a Profa. Carmen Junqueira contribui, ajudando a ampliar nossas relações institucionais (entre a PUC/SP e a UFAM), acadêmicas (participações recíprocas entre o autor desse texto e a profa. Carmen, em bancas e apresentações na UFAM, em Benjamin Constant e na PUC/SP) e pessoais, em especial desse que escreve.

A transformação da tese de Carmen Junqueira, em livro, foi sugestão de Vaneska Taciana Vitti. Reunidos, além dela, Michel, Renan, Neusa, Sandra e Auxiliadora (colegas que contribuíram nas apresentações e primeiras palavras), num bar, comendo, rindo e batendo papo, falando das coisas do mundo despreocupados. Aí Taciana, como gosta de ser chamada, que dividiu inúmeras experiências antropológicas e gastronômicas com Carmen, sugeriu. Concordamos na mesma hora. Sintonia pura! Isso ocorreu, em 2017, no dia que lançamos, na PUC/SP, o FAAS 10, coordenado por Carmen, Michel e Renan. Desenvolvemos os trabalhos da tese, em conjunto, digitalização, diagramação, revisões e capa.

Por esses e outros tantos motivos, que não será possível serem contados nessas poucas linhas que estão reservadas para a singela apresentação da obra na coleção, acreditamos que essa obra merece e muito ser lida, divulgada, comentada!

Desejamos a todas e todos ótima leitura e aproveitamento das ideias aqui contidas em suas reflexões sobre as questões indígenas e também sobre a ideia de que outro mundo é possível, um mundo onde caibam muitos mundos!

Uma pesquisa relevante e essencial na segunda metade dos anos 1960

Renan Albuquerque[2]

Defender no ano de 1967, de maneira ousada, uma tese doutoral sobre os Kamaiurá e o papel dessa nação no âmbito da criação do Parque Nacional do Xingu (pouco tempo atrás consolidado, em 1961) — principalmente após escrevê-la em plena ditadura militar, desde a coleta de dados, iniciada em 1963, até a finalização — foi uma ação de alta importância, que marcou o início da vida acadêmica da professora Carmen Junqueira. Cinco décadas depois, a atualidade do escrito se mantêm, e por isso celebramos este fato.

Ao estudar em que medida a demarcação da TI do Xingu, idealizada, entre outros, pelo antropólogo Darcy Ribeiro, pelos irmãos Villas-Bôas e pelo Marechal Rondon, trouxe impactos à vida da referida sociedade originária, a hoje docente emérita da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) gerou implicações de marcas positivas e indeléveis na etnologia brasileira, impulsionando-a.

Nesse contexto, e partindo desse princípio, decidiu-se comemorar a passagem dos 50 anos do texto em questão, defendido na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), intitulado "Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingu", que teve como orientador o professor Fernando Altenfelder Silva, realizando uma reedição do documento. Trata-se de uma reimpressão em formato de livro, com comentários de pesquisadores que no presente colaboram com o Núcleo de Estudos de Etnologia Indígena, Meio Ambiente e Populações Tradicionais (Nema), coordenado pela profa. Carmen.

A tese proporcionou e ainda proporciona, a nosso ver, uma autêntica abordagem que cristaliza a noção da existência de correlações entre crenças, atitudes e valores Kamaiurá. Além disso, percebe-se, a partir do escrito, que a etnologia brasileira estava avançando de modo substantivo a partir da interpretação simbólica daquela nação xinguana. Foi um salto qualitativo que deslocou a um patamar mais avançado a antropologia indígena brasileira que tratava de povos do Parque Nacional do Xingu.

2 Professor de Comunicação da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, em Manaus, Pós-Doutor em Antropologia pela PUC/SP.

Portanto, ao tornar-se uma pesquisa relevante e essencial, em verdade um marco, na sua área, novos desafios foram lançados em meio às pessoas que faziam abordagens similares na sua época e no presente. O desafio de utilizar o estruturalismo levi-straussiano, em meio às perspectivas de Florestan Fernandes, Pierre Clastres, Eduardo Galvão, Marcel Mauss e do próprio Darcy Ribeiro, que é citado na introdução do trabalho, forjou algo diferente, rico em inferências e complexidades.

Uma das considerações, por exemplo, que se destacou foi a ideia de que não se podia, com segurança, determinar se a homogeneidade dos povos do Xingu teria sido fruto de um extenso processo de mudança desencadeado pela interação de sistemas culturais diversos na região, ou se os grupos, quando ali chegaram, já possuíam modos de vida semelhantes, apesar de suas diferenças linguísticas. Junqueira afirmava, nesse intento, que imprimindo sensíveis modificações em suas tradições culturais, ou sofrendo apenas pequenos reajustes, os alto-xinguanos tinham alcançado uma consistente integração social então caracterizada por um relacionamento pacífico, pela interdependência econômica e pela participação de alguns valores comuns.

A antropóloga ainda assinalou, de modo conceitual, que o poder nas aldeias Kamaiurá sustentava-se a partir de grupos domésticos dos étnicos, sendo a unidade básica de produção de alimentos um núcleo que atuava com relativa autossuficiência econômica e por isso maior status. Os indígenas, destacou Junqueira, asseguram sua subsistência pelo trabalho coletivo ou individual que se coordena e é dirigido dentro de casa. O "dono da casa", o "chefe econômico", ou seja, aquele que tomou a iniciativa da sua construção, tende a ser o líder dos demais ocupantes, geralmente seus parentes. Segundo a professora, à medida que o grupo familiar aumenta a ponto de dificultar a boa acomodação dos moradores, chega a oportunidade para o aparecimento de um novo líder.

E exatamente essa constatação foi essencial para o princípio de construções científicas que permearam em ampla medida a vida acadêmica da pesquisadora. Foram constatações, entre demais, que propiciaram avanços no entendimento da vida dos Kamaiurá no Xingu. E serviram para que políticas públicas fossem orientadas no sentido do bem-estar desse e dos demais povos do Parque Nacional. Por exemplo no caso em que se notou que o status do chefe de grupos domésticos entre os Kamaiurá se relacionava com

os privilégios dirigidos as tarefas de produção de uma casa. A emergência de valor pessoal conferia, e ainda confere, ao seu ocupante, não só autoridade para se tornar líder de muitos parentes, mas possibilidades de participar da "administração" da aldeia.

Porquanto, ao que se observa, a tese teve relevância sobretudo no que se refere ao entendimento de grupos de pertencimento e poderio familiar e não-familiar no Alto Xingu. Os Kamaiurá serviram de base para que uma teoria específica concernente àquela sociedade indígena fosse concretizada.

Antropologia e Política[1]

Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão[2]
Neusa Cavalcante Lima[3]
Sandra Maria Christiani De La Torre[4]

[...] Eu gostaria que fosse para eles, a história deles. Eu escrevo para que, não sei daqui a quanto tempo, tenham sua história registrada. Eles já estão esquecendo certas coisas. [5]
(Profa. Dra. Carmen Junqueira, 2010).

Em entrevista de 2010, Carmen Junqueira expressava sua perspectiva de antropologia, no trabalho realizado com os Kamaiurá, que enfatizava o compromisso com a possibilidade de que os sujeitos que viveram e vivem essa cultura se reconheçam no texto produzido. Tal enfoque aponta para uma relação de diálogo entre o pesquisador e o participante da pesquisa; o que significa um marco, no campo da antropologia.

Em meados de 1960, Junqueira inicia sua pesquisa no Alto Xingu e em 1967 apresenta sua tese de doutorado, em momento crítico da história recente do país e do indigenismo, marcado pelo fim do Serviço de Proteção aos Indios (SPI), resultado das investigações apresentadas no Relatório Figueiredo que apontava corrupção administrativa e massacre a grupos indígenas. No mesmo ano, houve a criação da Fundação Nacional do Índio - FUNAI.

O golpe de 1964 acentuou as contradições existentes, pela adoção de uma política de integração da Amazônia. A década de 1970 tem como

1 Este texto foi elaborado, a partir do diálogo entre as autoras e a Profa. Dra. Carmen Junqueira, em junho de 2018.
2 Antropóloga pela Universidade de Brasília com atuação na Fundação Nacional do Índio. Diretora da Área de Proteção Territorial entre 2007 e 2012.
3 Doutora em Serviço Social pela PUC/SP. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Identidade (Nepi)/PPGSS/PUC/SP, coordenado pela Profa. Dra. Maria Lúcia Martinelli.
4 Doutora em Antropologia pela PUC/SP.
5 PASSETTI, Edson. Carmen Junqueira-kamaiurá – a antropologia menor? Documentário. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, PUC-SP, TV PUC, Núcleo de Sociabilidade libertária (Nu-Sol), 2010.

marco o Plano de Integração Nacional, com a abertura e consolidação dos eixos rodoviários na Amazônia, a ocupação do território com expansão das fronteiras agrícolas e extrativistas (madeira e minério) e os grandes projetos desenvolvimentistas que levam ao contato com vários grupos ainda em isolamento e que resulta na expropriação de seus territórios.

O enfoque da proteção coexistia com a perspectiva do desenvolvimentismo, na qual o povo indígena era visto como fadado ao desaparecimento, pela marcha inexorável de um progresso que não considerava as diversidades cultural e étnica. Dessa forma, predominava o entendimento de que, ao antropólogo, cabia o registro minucioso, a descrição cuidadosa, o estudo rigoroso de uma cultura que faria parte dos livros de história, como herança e legado de um Brasil que deixaria de existir. Ao pesquisador, competia a análise criteriosa dos dados coletados, na perspectiva do sujeito que estuda o seu objeto – a cultura e o povo.

De maneira distinta, o trabalho de Junqueira apresenta-nos os Kamaiurá como povo vivo e real, que estabelece relações de dependência, mas, ao mesmo tempo, de autonomia em relação aos diferentes sujeitos, grupos e instituições – outras aldeias, visitantes e pesquisadores, pessoal do Posto Leonardo Villas Boas, do Parque Nacional do Xingu, e da Base da Força Aérea Brasileira (FAB) – com quem estabelece contato.

Quem lê a tese de Junqueira, pode identificar questões que não se restringem ao povo Kamaiurá ou às aldeias do Parque Nacional do Xingu. É possível reconhecer as grandes linhas que marcam as relações dos povos indígenas com o povo não indígena, como o protecionismo do Estado, a dominação, as mudanças que aparecem ainda de forma embrionária.

Muitas das discussões implícitas na tese transcendem a sua época e são atuais, à medida que, mesmo após a Constituição Federal de 1988, questões referentes às relações entre os povos indígenas, o Estado e a Sociedade ainda não foram resolvidas, o que demonstra a dificuldade de implantar uma política de respeito às diferenças e a autonomia de cada povo indígena

Conforme a autora lembra, o Prof. Florestan Fernandes, em sua análise sobre a tese apresentada, reconheceu que há a politização da antropologia. Tal perspectiva abre a possibilidade para novas abordagens na pesquisa nesse campo, para além das grandes matrizes de construção de conhecimento, que, predominantemente, eram utilizadas.

Nas lições do pajé Takumã Kamaiurá, ao transmitir os ensinamentos de seu pai Kutamapy, que afirmava: "seus netos, meu filho, não viverão mais como nós" [6] (JUNQUEIRA, 2017, p. 32), há o reconhecimento da cultura que se transforma. Assim, em uma cultura de tradição oral, no contexto da invasão da lógica do capital, o registro das práticas sociais e simbólicas assume, nessa perspectiva, um significado político com a identidade de um povo.

Nesse sentido, a publicação, neste momento, da tese de doutorado de Junqueira: Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingu, apresentada na Universidade de Campinas (Unicamp), em 1967, tem o mérito de colocar à disposição a ponta do fio que inaugura um percurso ímpar. Aproxima-nos de um povo que mantêm sua cultura viva, tradicional e, ao mesmo tempo, rebelde.

Com a publicização desse trabalho, suprime-se a lacuna entre os registros iniciais de pesquisa, em meados da década de 1960, e a publicação, apenas em 1979, do seu primeiro livro: *Os Índios de Ipavu: Um Estudo sobre a Vida do Grupo Kamaiurá*.

A trajetória prossegue com artigos, pareceres, entrevistas, novos livros, inclusive o mais recente: *Tempo e Imaginário: O Pajé e a Antropóloga, 50 Anos de Diálogo*, de 2017. Todo o material produzido constitui-se, por si só, fonte de pesquisas para os que se sentirem provocados pelo conhecimento acumulado.

Dessa forma, o presente livro deve ser compreendido no conjunto da obra de Junqueira, ao permitir o acesso a uma produção que articula, no tempo histórico, a descrição cuidadosa e os significados atribuídos pelos sujeitos segundo os termos em que viveram, constituindo-se assim uma tessitura entre antropologia e história.

Intelectual brasileira, mulher pioneira no campo de estudo assumido, que mantêm tamanha consistência temática e compromisso político, não é comum.

6 JUNQUEIRA, Carmen S. Tempo e imaginário: o pajé e a antropologia, 50 anos de diálogo. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (Edua), 2017. p. 83.

Agradecimento

Para realizar o presente trabalho contei com a colaboração, a boa vontade e até mesmo a paciência de muitas pessoas, que nesse momento quero agradecer. Como sempre sucede, é muito grande o número daqueles que de uma forma ou de outra, mesmo indiretamente, colaboraram num trabalho dessa natureza. No entanto, as pessoas que aqui são nomeadas cabem um agradecimento especial: ao Professor Fernando Altenfelder Silva, meu orientador, mestre e incansável conselheiro no estudo da Antropologia; a todo o pessoal do Parque Nacional do Xingu e em especial a seu administrador, Orlando Villas Boas, a seus irmãos Cláudio e Álvaro, e Marina Lopes de Lima, pela soma de valiosas informações que me confiaram; ao Professor Darcy Ribeiro, sua esposa Berta e Carlos de Araújo Moreira Netto, cujo entusiasmo pelo estudo da Etnologia e respeito pelo índio serviram para mim de modelo; ao Professor Candido Procópio Ferreira de Camargo, a quem devo muito do que sei em Ciências Sociais; aos colegas Beatriz Muniz de Souza, Josildeth Gomes Consorte, Maria Helena Altenfelder Silva e especialmente a Edgar de Assis Carvalho, pelo auxílio paciente e dedicado que me prestaram em diversas etapas do trabalho; aos pesquisadores Adélia Engracia de Oliveira e Pedro Agostinho da Silva, que gentilmente me cederam notas de campo; aos índios Takuman, Kurimatá, Sapain, Mariká, Tugulé, Wakakuman, Tawapö, Kanutari, Tarakwai, Parí, Cotó, Pionin, Kanato, Tipuri e tantos outros pela generosa hospitalidade e pelo carinho com que me acolheram no Alto-Xingu.

Sumário

Ampliando e fortalecendo horizontes antropológicos – FAAS teses 9
Michel Justamand

Uma pesquisa relevante e essencial na segunda metade dos anos 1960 11
Renan Albuquerque

Prefácio - Antropologia e política 15
Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão, Neusa Cavalcante Lima, Sandra Maria Christiani De La Torre

AGRADECIMENTO 19

INTRODUÇÃO 23

CAPÍTULO I: OS ÍNDIOS DO ALTO XINGU 29

CAPÍTULO II: ÍNDIOS E CIVILIZADOS 41

CAPÍTULO III: A ECONOMIA KAMAIURÁ 57

CAPÍTULO IV: O PODER NA ALDEIA 75

CAPÍTULO V: PROCESSOS DE MUDANÇA 87

BIBLIOGRAFIA 102

APÊNDICE I - Criação do Parque Nacional do Xingu 109

APÊNDICE II - Atribuições do Parque Nacional do Xingu 113

Pósfácio - O parque do Xingu desde os anos sessenta 119
Adailton da Silva

Sobre a autora 125

Coleção FAAS - Fazendo Antropologis no Alto Solimões 127
Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

Obras afins 129

INTRODUÇÃO

Os grupos indígenas alto-xinguanos têm sido objeto da atenção e análise de especialistas interessados em conhecer o processo de aculturação e a dinâmica ou mesmo o conservantismo da cultura. Representam, na Etnologia brasileira, um exemplo clássico de grupos que, levados a viver em território limitado, desenvolveram intenso relacionamento responsável pela uniformidade de muitos aspectos de suas culturas.

A maioria dos estudos feitos na área focaliza os grupos alto-xinguanos como sistemas culturais em contínua interação. Nossa atenção se volta para esses grupos numa tentativa de esclarecer melhor as relações que aí se desenvolvem entre índios e civilizados, campo ainda não devidamente explorado, e avaliar os resultados desses contatos nos modos de vida nativa.

A fim de estudar tais relações, tornou-se necessária a ordenação de algumas de suas características básicas. Classificamos em três categorias os tipos de contato que os índios mantêm com representantes de nossa sociedade.

Em primeiro lugar, há contatos ocasionais com visitantes ou pesquisadores que ali chegam e permanecem um período de tempo, via de regra bastante limitado. O acesso à área está sob controle da administração do Parque Nacional do Xingu[1], sendo permitida a entrada somente de pessoas previamente credenciadas por organizações científicas e autorizadas pelos dirigentes do Parque. Esse procedimento permite selecionar o pessoal visitante que, dentro dos limites do Parque, deve necessariamente observar as regras estabelecidas no tocante ao relacionamento com os índios. Pesquisadores têm permissão para permanecer na área ou em aldeias durante o período de tempo exigido para suas observações. Os demais visitantes, salvo exceções ocasionais, ficam no Posto, realizando apenas rápidas visitas às aldeias. Essa forma de contato entre índios e civilizados reveste-se sempre de bastante cordialidade. Os pesquisadores interessados em obter a cooperação de informantes e guias nativos são pródigos na distribuição de presentes. Os demais visitantes agem de forma similar, principalmente com o intuito de obter artigos indígenas como lembranças de suas viagens. Informação e "souvenir"

1 O Parque Nacional do Xingu será referido neste trabalho simplesmente como Parque.

constituem, em resumo, os fatores que norteiam essas relações, nas quais variam não só as pessoas como também seus interesses pelo índio. Entre elas, são os etnólogos que mantêm contato mais estreito com as populações nativas, mas ainda estes permanecem na região apenas o tempo necessário às suas observações e estudos.

Contatos mais frequentes, mantidos com o pessoal da Base Aérea da FAB, (Força Aérea Brasileira), localizada dentro dos limites do Parque, caracterizam relações baseadas na troca de serviços e bens. Sendo claramente condenadas pela administração do Parque, realizam-se furtivamente e de maneira irregular. As relações escapam ao controle direto do Parque, uma vez que o pessoal da Base vincula-se disciplinarmente à 4ª Zona Aérea de São Paulo e à Diretoria de Rotas Aéreas do Rio de Janeiro. A administração não aprova as visitas do índio à Base Aérea, temendo que propiciem o acesso do civilizado à mulher índia e o acesso do índio à aguardente.

Contatos regulares e relações permanentes os índios mantêm somente com funcionários do Parque, órgão responsável pela proteção das populações nativas localizadas dentro de seus limites territoriais. Não só o índio visita os Postos do Parque como é periodicamente visitado por seus funcionários. Nesses encontros, em virtude mesmo do caráter assistencial do Parque, estabelece-se um fluxo unilateral de bens e serviços: o índio recebe aquilo de que necessita e não é estimulado a retribuir. Essas relações, exercitadas regularmente, interessam-nos mais de perto no presente estudo.

Na ocasião da pesquisa, a população nativa compunha-se de oito grupos, cada um deles com apenas uma aldeia, distribuídos irregularmente em torno do Posto Leonardo Villas Boas, na região meridional do Parque. Dentre essa população, selecionamos para nossa análise o grupo Kamaiurá, em virtude da localização de sua aldeia, que dista do Posto Leonardo Villas Boas, sede e centro administrativo do Parque, não mais que uma dezena de quilômetros. Distância um pouco maior separa a aldeia da base da FAB. Essa situação geográfica permite aos Kamaiurá visitar o Posto com frequência e serem também visitados por civilizados que passam pelo Parque. Na região dos formadores do Xingu, são os Kamaiurá e os Iawalapiti que mantêm contato com os representantes de nossa sociedade.

O grupo Iawalapiti, embora localizado a menor distância do Posto, foi preterido porque sua aldeia é recente, tendo sido reorganizada, em

1950[2] por iniciativa dos atuais dirigentes do Parque, que nela reuniram os remanescentes do grupo até então distribuídos por outras aldeias. Além disso, sua população, em 1963, era de apenas 41 pessoas[3]. Esses dois fatos, principalmente, dificultavam a análise de processos socioculturais, objeto de nosso estudo.

Convivemos com os Kamaiurá durante os meses de setembro de 1965 e agosto de 1966. Na primeira visita, assistimos à cerimônia do Kuarup - festa dos mortos - desde os primeiros preparativos até o seu término. Nessa ocasião, a vida na aldeia era permeada pelo clima de grande festa. A preocupação dos índios voltava-se para o trabalho de aprimorar os ornamentos a serem usados, preparar a comida a ser distribuída aos convidados e conservar a limpeza da aldeia.

Nessa primeira visita, colhemos informações acerca da organização econômica, presenciando diversas modalidades de troca de artigos: troca entre eles próprios, com um dos grupos vizinhos e, principalmente, troca com civilizados. Obtivemos ainda dados valiosos sobre as relações mantidas com o Posto, com a FAB e com os demais índios da área. Durante nossa permanência, procuramos a todo instante verificar a exatidão das informações que a literatura sobre o Xingu nos oferecia.

Foi somente na segunda visita que conseguimos participar de forma regular da rotina de vida Kamaiurá. Trabalhamos com os índios na coleta de alimentos, no preparo de roças, no processamento de mandioca e assistimos ainda aos treinos para a festa do jawari que, infelizmente, não se realizou durante a nossa estada.

Do material que coletamos, através de observação e informação, pouco poderia ser acrescentado ao que já foi afirmado por estudiosos da área. Grande parte dos dados etnográficos que pretendemos apresentar já foram elaborados por especialistas no assunto e pudemos assim buscar apoio e confirmação na bibliografia existente. Procuramos contudo, em nosso trabalho, juntar a descrição da realidade observada uma interpretação geral dos fatos, acreditando assim haver contribuído para uma melhor compreensão dos problemas das relações intergrupais na área.

Na região dos formadores do Xingu não existem fronteiras naturais de grande porte. Essa característica da região facilita os contatos entre

2 Galvão, 1953: 5 Nota 9.
3 Galvão e Simões, 1964: 144

os grupos ali radicados. A existência de uma área de interesses compartilhados possibilita a manutenção de relações regulares e ordenadas, entre os diversos grupos, independentemente de suas tradições culturais. Tomando como ponto de referência os Kamaiurá, vemos que as relações que esses índios mantêm com grupos indígenas vizinhos e com o corpo de funcionários do Parque são de tal importância e intensidade, que justificam a abordagem de tomá-los como envolvidos num amplo sistema social.

Tão pouco constitui obstáculo ao relacionamento desses grupos seus atributos culturais, cujas diferenças não se tornam barreiras à comunicação. Podemos mesmo dizer que a manifestação das diferenças culturais nesses contatos é uma forma de expressar a posição dos grupos na estrutura desse amplo sistema social.

Os três conjuntos populacionais, os Kamaiurá, demais índios da área e o corpo de funcionários do Parque, são aqui estudados como grupos cuja existência só pode ser compreendida quando vistos uns em função dos outros. Convém notar que apesar de estreitamente vinculados, esses conjuntos não se confundem. Os civilizados distanciam-se dos demais culturalmente e algumas características culturais e o marcado etnocentrismo indígena os separa em grupos distintos. Dizendo de uma outra forma, esses grupos são organizados de maneira a alcançar os objetivos que suas tradições culturais definem como significativos, sem perderem sua identidade.

A realização das grandes festas, a obtenção de prestígio e de posições que asseguram ao indivíduo maior poder são algumas das metas que os Kamaiurá buscam alcançar. O corpo de funcionários do Parque é um grupo pequeno integrado em torno do propósito comum de proteger o índio. Entretanto, sua permanência no alto Xingu depende da existência dos grupos indígenas ali radicados, objeto da ação protecionista. Deste ponto de vista, é evidente a vinculação entre o grupo do Parque e os Índios, pois estes são a razão e a garantia de sua existência como grupo atuante na área.

A dependência econômica da atual organização Kamaiurá e dos outros índios alto xinguanos em relação ao Parque mostra-se tão estreita que dificilmente poderiam eles prescindir dessas relações.

Para os Kamaiurá, a presença dos grupos alto xinguanos é necessária para a continuidade de sua maneira de viver, do seu tradicional ajustamento ao meio ecológico-social e, em particular, para a realização de suas mais importantes cerimônias: o jawari, o kuarup e o moitará. São ocasiões

que exigem o encontro e a oposição entre grupos distintos, sendo válido afirmar que a existência dos outros - grupos constitui, para os Kamaiurá, uma necessidade ritual.

Em síntese, as relações mantidas entre Kamaiurá, índios da área e funcionários do Parque formam um sistema social amplo, em grande parte responsável pela persistência dos sistemas sociais restritos, isto é, dos sistemas sociais cujas fronteiras coincidem com os limites culturais de cada um dos grupos.

O estabelecimento de relações regulares entre Kamaiurá e Parque Nacional do Xingu com a consequente introdução de um novo tipo de instrumental de trabalho foi responsável, no plano econômico, pela crescente dependência do sistema nativo frente aos civilizados. Dadas as condições peculiares em que tal vinculação se processou, as relações básicas no processo de produção do grupo não foram inicialmente afetadas de maneira substancial. Embora dependentes de nosso sistema econômico, os Kamaiurá não se viram envolvidos, de modo direto, na forma de produção capitalista. A presença protecionista do Parque e o relativo isolamento da área permitiram ao índio acesso a instrumentos da civilização sem que fosse alterado, basicamente, seu antigo regime de distribuição e consumo. O novo equipamento material que atingiu os Kamaiurá foi absorvido por sua economia de subsistência, que pode ser mantida graças a ausência do caráter mercantil de suas relações com os civilizados.

Ao mesmo tempo que a dependência econômica se firma, um outro tipo de subordinação surge. O Parque, como o único agente de distribuição regular dos instrumentos, se converte também no centro de maior poder na área. Acatar sua autoridade é também propiciar a manutenção do fluxo de mercadorias do mundo civilizado, pelo menos do ponto de vista do índio. Por outro lado, o Parque, ao exercer sua tarefa protecionista, que consiste principalmente em zelar pela sobrevivência do Índio e pela integração de sua cultura, define os limites dentro dos quais o índio tem liberdade de ação e opção.

Não sabemos até que ponto a atuação do Parque é interpretada pelos Kamaiurá como expressão dos interesses nativos. Mas, mesmo que essa dimensão do caráter protecionista da política do Parque escape aos índios, as motivações que tem para acatar suas decisões são suficientes para que os propósitos finais não sejam questionados.

Resta-nos ver se a estrutura interna do grupo Kamaiurá, isto é, o conjunto de elementos fundamentais responsáveis pela sustentação de seu sistema social sofreu alterações como consequência de seu relacionamento com o Parque. Acreditamos que a par das mudanças culturais que atingiram os Kamaiurá verificou-se, também, mudança na estrutura social.

A capacidade do Parque de prescrever, em certas áreas, o comportamento Kamaiurá deriva da dependência econômica que vincula os índios ao grupo representante de nossa sociedade. Nesse sentido, a perda de autonomia dos Kamaiurá pode ser vista como resultado de um deslocamento de uma parcela de poder da aldeia para o Parque. Ganhou o Parque, assim, parcela de poder proporcional à perda de parte da capacidade de decisão dos líderes nativos, que passou a ter outro caráter. Enquanto exercitado na aldeia, o poder resultava de consenso entre os principais líderes, passando a ser, no Parque, potencial enfeixado por uma agência que se localiza fora do grupo. Nessa situação, é possível que tenham ocorrido mudanças na efetiva apreciação dos Kamaiurá acerca da distribuição do poder dentro de seu grupo, e que por si só nos possibilitaria falar em mudança na estrutura social. Outro indício de mudança consistiu ainda na alteração do caráter desse poder transferido, que deixou de ser dividido para se tornar centralizado e fora da aldeia. Essa passagem de dividido para centralizado implica em uma alteração de um elemento básico da estrutura interna do grupo.

Pretendemos, em nosso trabalho, inicialmente caracterizar os grupos que atualmente acham-se radicados na região dos formadores do rio Xingu, índios e civilizados, ressaltando as formas de contato que travam entre si e os princípios que orientam essa interação. Focalizaremos, a seguir, a economia e a distribuição de poder no grupo Kamaiurá, procurando identificar os pontos de sustentação dessas estruturas sociais para, finalmente, avaliar as mudanças ali ocorridas, fruto do relacionamento com os grupos indígenas e civilizados na área. Na análise da mudança, trabalharemos em dois níveis: o cultural e o estrutural. Nossa intenção é mostrar que os dois níveis operam nessa situação peculiar com relativa autonomia, decorrendo que as interferências no sistema cultural não apresentam, necessariamente, reflexos na estrutura social do grupo. E, por outro lado, alterações em alguns elementos básicos da organização, ou seja, na estrutura do sistema social, não imprimem alterações imediatas no sistema cultural.

CAPÍTULO I:
OS ÍNDIOS DO ALTO XINGU

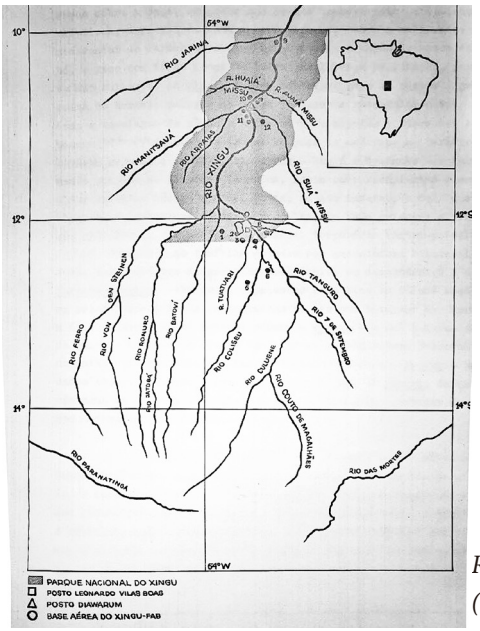
Os grupos que habitam a região dos formadores do rio Xingu e que certamente conviveram durante um prolongado período de tempo apresentam hoje relativa uniformidade cultural. Tais contatos iniciados em épocas passadas, ainda não determinadas, favoreceram a formação de uma área cultural que se caracteriza pela uniformidade de seus aspectos gerais. Impossibilitados de estabelecer a origem dos traços particulares que se difundiram pelos grupos, somos levados a nos contentar com o registro de sua dispersão.

A bacia dos formadores do rio Xingu localiza-se na região centro -oeste brasileira, entre os paralelos 11º e 13º S e os meridianos 52º e 55º W.G. Seus principais rios são o Culuene, o Ronuro, o Culiseu, o Batovi e o Sete de Setembro. Próximo a eles acham-se radicados os grupos indígenas que mantêm contatos frequentes e regulares entre si: Kamaiurá, Aweti, Waurá, Mehinako, Iawalapiti, Kuikuro, Kalapalo e Nahuswa[1]. Os Trumai e Suyá que, tradicionalmente, mantinham relações com esses índios, deslocaram-se mais para o norte da região. Atualmente tais encontros são ocasionais e se revestem de caráter pessoal, sendo praticamente inexistentes os contatos grupais.

Galvão e Simões sintetizam as principais características da uniformidade cultural do alto-xinguano, mostrando como ela abrange não só os aspectos ergológicos, mas ainda o sistema de parentesco, a mitologia e a vida cerimonial. Dizem esses autores que "essa forma de cultura que assim emerge abrange principalmente: a aldeia com as casas dispostas em círculos e que liga sempre com um lago, por meio de um caminho estreito, que se opõe à casa do chefe da aldeia (capitão); as casas, com planta oval, cobertas de sapé, sem diferenciação entre o teto e a parede e com duas aberturas, uma em cada largura, a casa das flautas e a gaiola cônica do gavião real, no pátio interno da aldeia; a utilização intensiva da mandioca em forma – de pães, a ausência de bebidas fermentadas, a esteira de buriti, como substituto do tipiti para espremer a mandioca; a predominância da pesca sobre a caça; os arcos com cortes transversais circulares ou elípticos; a flecha de cana de ubá, com empenamento costurado; o arremessador de dardos para fins cerimoniais; a canoa de

1 Os Kamaiurá e Aweta falam um dialeto tupi; os Waurá, Mehinako e Iawalapiti, Aruak e os Kuikuro, Kalapalo e Nahkwa, carib. Fonte: Gama Malcher, 1964:123.

casca de jatobá, o remo com folha longa de lados paralelos, a utilização, por parte das mulheres, do uluri, ínfima cobertura para as partes pudicas, feita de buriti; colares de peças de conchas retangulares ou redondas; a tecelagem de redes e braceletes de algodão e fibra de buriti; bancos zoomorfos talhados de uma só madeira; a cerâmica utilitária preparada pelas tribos Aruak - Waurá e Mehinako - e que apresenta panelas de diversos tamanhos, assim como recipientes zoomorfos cujos enfeites são de pintura preta, no lado interno, e de desenhos lineares ou cobertura de tinta vermelha, no lado externo; a residência patriarcal, com período matrilocal temporário (matri-patrilocal, segundo Murdock); as famílias grandes com ascendência bilateral; a fusão terminológica de gerações ascendentes ou descendentes e o bifurcate merging relativo a expressões como tio; os termos usados para primos cruzados que se enquadram no sistema havaiano de Murdock; a diferenciação entre pessoas comuns - camara - e uma pequena elite de guias e líderes de grupos familiares; um xamanismo desenvolvido; uma mitologia dualista sol-lua; a festa dos mortos – Kuarup; atividades esportivas como a luta huka-huka e o jogo do jawari; danças com máscaras de madeira ou palha; flautas cerimoniais proibidas às mulheres e o sepultamento direto e primário"[2].



Região do Alto-Xingu
(cf Galvão e Simões, 1964:, p.35)

2 Galvão e Simões, 1964:138 (traduzido do texto original em alemão).

Apesar da homogeneidade do ambiente em que vivem e das interrelações que essas populações indígenas vêm mantendo regularmente, a individualidade dos diversos grupos é caracterizada não só pelas diferenças linguísticas como pelas especializações tecnológicas. A especialização manufatureira dos grupos alto-xinguanos sempre chamou a atenção dos estudiosos da região e tem sido explicada, pelo menos em parte, pela localização desigual de alguns recursos naturais[3].

Carecemos, ainda, de estudo pormenorizado sobre a distribuição das fontes de matérias-primas utilizadas nas manufaturas; porém, dada a relativa homogeneidade da região quanto a flora, clima, o relevo, é de supor a inexistência de grandes contrastes nessa distribuição. De qualquer forma, convém acentuar que o meio físico, em se tratando dessa especialização, só tem valor explicativo enquanto ambiente manipulado pelas técnicas e conhecimento do grupo que nele desenvolve sua adaptação. E, se aceitamos que os grupos alto-xinguanos, de origem diversa, vieram até àquela região impelidos pelos deslocamentos de outras populações, sua adaptação ao meio foi feita a partir de um equipamento cultural pré-existente. Como decorrência, o aproveitamento dos recursos naturais sofreu a ação seletiva e também limitadora imposta por esta mesma tradição cultural.

Mais acima, falamos do processo aculturativo responsável pela similaridade cultural dos alto-xinguanos. Caberia aqui a pergunta: por que motivo a especialização dos diversos grupos teria persistido? Na análise desse problema, as culturas alto-xinguanas devem ser encaradas como sistemas abertos, ou seja, sistemas adaptativos em contínua relação entre si. Ao mesmo tempo que tal interação propicia a difusão cultural e a consequente uniformidade no estilo de vida local, fornece elementos para que determinados traços firmem-se como agentes adaptativos. A especialização manufatureira, que por certo favoreceu o ajustamento dessas sociedades, é um dos agentes adaptativos e, como tal, torna-se um desenvolvimento unilateral que tende a impedir as possibilidades de mudanças em outras direções. Dessa forma, apesar dos contatos regulares favorecerem a difusão de várias técnicas de manufatura, alguns grupos resistem a essa penetração: aqueles já especializados em outras indústrias ou serviços e bem adaptados ao ambiente alto-xinguano. Para eles, a mudança poderá ser desvantajosa desde que o meio físico e cultural permaneça sem alterações significativas. Vejamos o caso dos Kamaiurá,

3 Schaden, 1964:86/87.

exímios fabricantes de arco de madeira preta. A especialização permite a manutenção de vínculos econômicos com outros grupos e assegura-lhes um lugar definido no conjunto das relações intergrupais. Se o artigo que produzem é valorizado na região garantindo-lhes possibilidade de troca segura com os demais artigos que necessitam; se o adestramento na técnica de produção é parte viva da tradição do grupo e processa-se rotineiramente durante todo o amadurecimento social do jovem; e se os grupos alto-xinguanos, do ponto de vista das manufaturas indígenas, são autossuficientes economicamente em virtude da prática do comércio intergrupal, é de se supor que não haja receptividade para a adoção de outras técnicas especializadas. O equilíbrio adaptativo do grupo reside, em grande parte, na manutenção da técnica que domina e dentro da qual pode competir com vantagem. O mesmo pode ser dito para os demais grupos, inclusive aqueles que se especializaram como intermediários de troca.

Com isso, não pretendemos explicar a "origem" da especialização, mas apenas indicar uma das possíveis razões da preservação de uma técnica tradicional. Uma visão compreensiva das especializações alto-xinguanas e de sua preservação pode ser alcançada não somente através do apelo à distribuição diferencial de recursos, mas pela análise mais profunda da interação dos fatores de ordem mesológica e cultural.

As especializações manufatureiras, ao lado de propiciarem uma forma de integração dos diferentes grupos, agem também como distintivos desses grupos. Em meio à homogeneidade cultural, elas constituem uma forma da qual dispõe o alto-xinguano para ressaltar e firmar sua individualidade. Agindo no mesmo sentido e desempenhando um papel tão ou mais importante que as especializações, encontramos as diferenças linguísticas.

Os contatos regulares entre os grupos e, principalmente, a prática do intercasamento, favoreceram o aprendizado e divulgação das línguas carib, tupi, aruak, jê e trumai na região, aumentando com isso as possibilidades de comunicação verbal entre os índios. Os homens casados com mulheres de outros grupos têm oportunidade de aprender a língua da esposa, durante o cumprimento da regra de matrilocalidade. A prole dessas uniões geralmente fala com facilidade a língua dos pais. Nos contatos formalizados entre grupos, entretanto, a língua utilizada é sempre a própria de cada um, mesmo que os oradores conheçam as demais línguas. Nessas ocasiões, queremos crer, a

mensagem que se pretende transmitir é menos aquela que o conteúdo das palavras indica, mas principalmente informar a origem de quem fala. Entender ou não o sentido dos discursos é menos importante do que identificar o grupo que fala.

Nesse contexto, a língua é o grande distintivo do alto-xinguano. Participando de um modo de vida basicamente semelhante, ao mesmo tempo, guardando certas peculiaridades culturais, símbolo de sua identificação tribal, os grupos indígenas se relacionam entre si orientados por uma gama de atitudes e por comportamentos que vão desde a cooperação até a competição aberta.

A simplicidade econômica desses grupos, cuja produção só pode atender a necessidades futuras por bastante breve, dada a dificuldade técnica de armazenamento, faz com que no plano social a cooperação seja estimulada, como garantia do futuro incerto. A cooperação, que nesses casos nada mais é do que uma expressão de solidariedade, passa a ser reforçada pelas obrigações que os vínculos de parentesco estabelecem. Populações vizinhas e muitas vezes aparentadas não se furtam ao dever de trocar colaborações. Essa colaboração, que entre algumas tribos indígenas do Brasil pode ser evidenciada nas relações entre grupos locais de uma mesma tribo, é exercitada, no Alto-Xingu, entre grupos de diversas tradições culturais.

Competem os índios, independentemente dessa solidariedade básica, em todas as situações que possam lhes conferir maior prestígio social. Cada grupo procura se destacar pela fartura de suas festas, pelo vigor físico de seus lutadores e, atualmente, pelo relacionamento mais estreito com os responsáveis pela direção do Parque Nacional do Xingu.

Três ocasiões cerimoniais que asseguram a regularidade dos contatos intergrupais nos interessam aqui de maneira especial, por evidenciarem as diversas facetas das relações dos alto-xinguanos: a festa dos mortos – kuarup – uma competição esportiva – jawari – e os encontros para as trocas cerimoniais – moitará.

O Kuarup, cerimônia em que se comemora os mortos, marca o término do período de luto. Quando um membro de alguma aldeia falece, seus parentes mais próximos conjugam esforços para render-lhe homenagem nessa grande festa. Como a realização do Kuarup implica no aumento considerável da produção de alimentos e artefatos, nem todos podem home-

nagear seus mortos. Assim, dentro de um mesmo grupo, pode haver intervalos de vários anos entre duas cerimônias desse tipo. Geralmente, a morte de uma pessoa de maior prestígio social cria condições para que a aldeia seja motivada a fazer frente ao aumento de produção necessária à realização da festa. Nessas ocasiões, a família do morto de maior projeção assume a responsabilidade de prover o alimento básico a ser consumido durante a festa, pelos grupos convidados: os derivados de mandioca. O chefe da família que se incube de tal tarefa, passa a ser designado pelas expressões que, na língua portuguesa, significam "dono da festa" e "dono do morto" e se destaca dos demais durante a cerimônia. Outras famílias, que também querem ver seus mortos homenageados, contribuem de forma mais discreta e de acordo com suas posições econômica e social. Cada morto é representado na festa por um tronco de árvore que é denominado kuarup. Este tronco é ornado com cocares, braçadeiras, colares, etc., como se fosse o próprio morto, revestido de seus enfeites. Quanto maior o número de pessoas falecidas durante o intervalo de duas festas, maior será o número de troncos do kuarup. O "dono da festa" tem o Kuarup de seu parente ornado como os demais e sem qualquer indicação que sugira seu maior destaque social.

Durante os preparativos para a festa, três níveis da economia do grupo incrementam sua produção: o dos parentes mais próximos do morto, o dos moradores da casa do morto e o dos membros da aldeia. Os parentes próximos produzem adornos em número suficiente para seu uso e para enfeitar o Kuarup. A fiação de algodão para a confecção de faixas e a coleta de penas para cocares, braçadeiras e outros enfeites intensificam-se. O grupo doméstico que habita a mesma casa colabora no armazenamento de bolos de mandioca. Ao lado da quantidade de alimento necessário para fazer frente à época das chuvas, acrescenta-se aquela que deverá ser distribuída aos convidados. A cerimônia do Kuarup realiza-se, tradicionalmente, durante os meses mais secos do ano e que antecedem a época das grandes chuvas: agosto e setembro. Finalmente, é na pesca que todos os membros do grupo cooperam, independentemente de terem ou não parente a ser homenageado. O brilhantismo da cerimônia pode ser avaliado não só pela fartura do que é distribuído como também pela presença de maior número de grupos convidados. Isso faz com que grupos pouco numerosos solicitem o auxílio dos grupos com os quais mantêm relações mais amistosas para garantir o sucesso de sua festa.

O auxílio consiste em ajudar na pesca coletiva e principalmente participar como elemento aliado na parte competitiva de jogos desportivos da festa.

Assistimos, em 1965, a uma cerimônia do kuarup, na aldeia Kamaiurá, que pode representar o padrão usual adotado no Xingu.

Troncos de kuarup, em número igual ao dos mortos a serem homenageados, foram trazidos para perto da aldeia. Permaneciam escondidos sob uma cobertura de galhos e folhas tirados das árvores próximas, longe da vista das mulheres em geral e dos rapazes que se encontravam em período de reclusão[4]. Uma grande pescaria coletiva foi organizada e dois dias mais tarde, quando voltavam os pescadores, iniciou-se a primeira fase da festa. Aos pares, tocadores de flauta uruá percorriam a aldeia, entrando de casa em casa durante todo o dia e grande parte da noite. Enquanto isso, os pajés, também aos pares, revezavam-se nas louvações aos mortos. Munidos de bastões e maracas cantavam junto às sepulturas do pátio central da aldeia. No dia seguinte, logo cedo, saíram os mensageiros – pariat – para levar o convite aos demais grupos vizinhos. Nessa festa a que assistimos, seguiram pariat para os Kalapalo, Waurá e Mehinako. Os Kuikuro não foram convidados por estarem suas relações com os Kamaiurá um tanto tensas devido a brigas ocorridas no ano anterior, durante o kuarup dos Mehinako; e os Aweti e Nahukwá não foram convidados oficialmente por serem muito poucos em número.

As flautas uruá foram tocadas durante todo o dia. Aos poucos chegaram os mensageiros que relataram aos "donos da festa" o ocorrido na viagem e nas aldeias visitadas. Todos ouviam atentos, pois sempre se espera que os pariat sejam bem recebidos e que os convidados não recusem o convite.

No dia seguinte, muito cedo e fora da aldeia, iniciou-se a pintura do kuarup. As portas das casas foram vedadas de forma a impedir que mulheres assistissem à cerimônia. Alguns homens, munidos de tabatinga e tinta de jenipapo, ornamentavam os troncos de árvore selecionados, enquanto outros dançavam; pajés com suas maracás e bastões cantavam diante do tronco de kuarup. Terminada a pintura, os postes foram trazidos para o pátio central da aldeia e fincados verticalmente no solo, em buracos previamente cavados. Mulheres, crianças e homens deixaram então as casas trazendo os ornamentos para enfeitar os postes de troncos, os quais representavam seus parentes mortos. Choros e lamentações acompanhavam toda a cerimônia. Nas horas

4 Chama-se reclusão a segregação temporária do jovem que alcançou a puberdade e está sendo preparado para tornar-se homem adulto. Durante o período de reclusão, o jovem se abstém de certos alimentos, sendo treinado, entre outras coisas, na confecção de manufaturas e na prática da luta huka-huka.

que se seguiram, homens e mulheres confeccionaram os últimos adornos que usariam na festa, pintaram-se e se submeteram-se a escarificações. Ao cair da noite, foram acesas fogueiras diante dos postes e uma longa lamentação se iniciou. Voltaram depois os pajés, reiniciaram-se as lamentações. Os cantadores dos grupos visitantes, que estavam acampados fora da aldeia, vieram também prestar suas homenagens aos mortos.

Na manhã seguinte, os lutadores pintaram-se com fuligem e besuntaram-se com óleo de pequi. Não haviam dormido a noite toda, "pois aquele que dorme pode sonhar e perder a luta". Aos poucos, os visitantes adentraram a aldeia: na frente os líderes, depois as mulheres e crianças e, seguindo o grupo, os lutadores. Foram guiados pelo pariat que lhes levara o convite e encaminhados ao pátio central da aldeia. Os tocadores de uruá iniciaram sua música enquanto os demais Kamaiurá circulavam aos gritos pelo pátio, portando machados, paus e armas de fogo, que eventualmente possuíam. Os grupos visitantes repetiram a mesma cena. Depois dessas demonstrações, um dos donos da festa iniciou a chamada dos lutadores Kamaiurá de huka-huka.

O líder de outro grupo convocou os seus lutadores e teve início a parte mais alegre da festa: os lutadores se postaram, um defronte ao outro e, com o corpo curvado, foram descrevendo círculos. Com uma das mãos fortemente presa à mão do adversário, os competidores se ajoelharam, agarrando-se mutuamente. O jogo de força se intensificou, procurando cada um alcançar a parte posterior da coxa do outro, para se consagrar vencedor. A rigor, o lutador no momento em que alcança com a mão a parte posterior da coxa de seu adversário deve, em seguida, derrubá-lo. Na prática, entretanto, a maioria dos lutadores dá por encerrada a luta após tocar a coxa do parceiro. As meninas que haviam alcançado a puberdade há alguns meses antes da festa do kuarup e que estavam em reclusão dentro de suas respectivas casas, deixaram suas celas e, acompanhadas pelo "dono da festa", vieram ter ao pátio da aldeia. Ali ofertaram castanha de pequi aos líderes dos grupos visitantes e posteriormente acompanhavam os tocadores de flauta uruá que percorreram as casas da aldeia, dando por encerrada a grande festa. Os visitantes aos poucos se retiraram e finalmente os postes da kuarup foram desenterrados para serem jogados às águas da lagoa.

A festa do kuarup é, para os Kamaiurá, uma representação ritual do mito da criação, onde se afirma a origem comum do alto-xinguano. O herói cultural Mavutsinin, diz o mito Kamaiurá, trabalhou a madeira kuarup e modelou cinco postes. Depois de cantar e tocar maracas um dia e uma noite, os postes começaram a mover-se, de início com dificuldade até ganharem maior liberdade de movimentos. A esses homens, Mavutsinin ensinou a tomar banho ao nascer do sol, a assobiar e a ter relações sexuais de manhã bem cedo, antes do nascer do sol. Deu, em seguida, todos os instrumentos para os seres recém-criados: arcos de madeira preta para os Kamaiurá, panelas para os Waurá, colares para os Kuikuro e Kalapalo[5].

Fomos informados pelos Kamaiurá que todos os grupos seus vizinhos realizavam a cerimônia do kuarup. Entretanto, não pudemos saber se os elementos principais da versão Kamaiurá do mito da criação também estão presentes na mitologia desses grupos. Mesmo que isso não ocorra, achamos válido interpretar como indício de solidariedade intergrupal, as homenagens prestadas pelos vários grupos aos mortos da aldeia que celebra o kuarup.

Mito e ritual podem ser entendidos como representação da solidariedade dos grupos alto-xinguanos. Para os Kamaiurá, essa solidariedade se expressa na crença de um mesmo ato de criação e na visão do cosmos que daí decorre e cujo ponto central é o criador e herói cultural Mavutsinin, que faz a ligação entre o alto-xinguano, sua cultura e a natureza, num sistema uno e coerente. Esse estado ideal, que se expressa na celebração ritual, é, entretanto, contrariado em outra ocasião de encontros: a festa do jawari. Nessa cerimônia, o ponto enfatizado é a distinção e oposição dos grupos participantes.

Realiza-se o jawari também em homenagem aos mortos. É, entretanto, uma homenagem menor, feita em memória do morto que já foi louvado no kuarup. Apenas um grupo é convidado para a festa, que tem seu ponto mais alto na competição esportiva onde se utilizam flechas e o propulsor de flechas. O jogo consiste em atirar uma flecha com ponta rombuda por meio do propulsor, visando atingir a coxa do adversário que se defende com um feixe de varas, se esquivando do projetil sem, entretanto, tirar os pés do chão. Os preparativos para a festa se restringem quase que somente ao treino dos jogadores: dançar, cantar e aprimorar a pontaria atirando flechas num objetivo. Cabe ao "dono do jawari" prover alimento para o grupo visitante[6], da

5 Versão do mito da criação colhido por Fernando Altenfelder Silva, em 1958. Manuscrito não publicado, confiado pelo autor.
6 Galvão, 1950:359.

mesma forma que no kuarup o faz o "dono da festa". No jawari, a envergadura da tarefa é menor, pois há apenas um grupo visitante. Por outro lado, o status de "dono do jawari" parece ser estabelecido por transmissão hereditária, o que acarreta ao seu detentor uma obrigação constante de suprir alimento por ocasião de todas as festas do jawari. Galvão, em seu relato sobre a competição, cita uma mulher como sendo a "dona do jawari"[7]. Em 1966, fomos informados que a esposa do atual chefe da aldeia detinha esse status. Seu pai, em vida, tinha sido o "dono do jawari" e agora ela era sua sucessora. Infelizmente não foi possível precisar melhor os mecanismos de transmissão que, por certo, mereceriam um estudo à parte. Ficou claro, que, se por ocasião da festa, seu dono não quiser patrociná-la, outra pessoa poderá assumir tal responsabilidade e, ao fazê-lo, torna-se "dono" daquela festa.

Se no kuarup é a unidade dos alto-xinguanos que se afirma, sua solidariedade como povo da natureza e destinação comuns, no jawari a cerimônia enfatiza a separação dos alto-xinguanos ali representados por dois grupos que se opõe e se distinguem.

Durante todos os preparativos para a festa, o treino dos jogadores ocupa lugar de destaque. Diariamente, e mesmo várias vezes ao dia, os homens se reúnem diante de um alvo feito de palha, com o formato de um homem, para exercitar sua pontaria. Essa imagem do "inimigo", simbolizada pelo calunga, é atingida pelas flechas e mesmo destroçada, sendo ainda alvo de ofensas proferidas pelos jogadores. Antes do arremesso, gritam alto o nome de um adversário do grupo competidor, seguido de qualificações ultrajantes: marido de tracajá, filho de anta, etc[8].

Para Galvão, o jawari pode ser entendido como "um mecanismo estabilizador de relações intertribais. Estabilizador por canalizar as atitudes de rivalidade e tendências agressivas para uma expressão social e culturalmente sancionada – uma competição desportiva simbólica de atividade guerreira"[9].

Confrontando as cerimônias do kuarup e do jawari, duas situações de encontro entre os grupos alto-xinguanos, temos de um lado a expressão ritual de solidariedade (kuarup) e de outro a manifestação da máxima

7 Galvão, 1950:359.

8 Por vezes os jogadores antes de atingir o calunga, invocam o nome do filho de sua tia por linha paterna. Como Galvão sugere (1953:28), o casamento entre primos cruzados parece constituir um padrão ideal e o indivíduo citado pelo jogador pode vir a ser seu cunhado. Sabemos, por outro lado, que as relações entre cunhados são de evitação. É possível que por trás desse tipo de relação haja alguma hostilidade que vise o parente afim.

9 Galvão, 1950: 365.

hostilidade socialmente aprovada (jawari). Constituem expressões simbólicas de uma realidade social onde o marcado etnocentrismo dos grupos coexiste com alianças e obrigações assumidas durante um prolongado convívio pacífico.

A especialização manufatureira dos diversos grupos alto-xinguanos propicia uma terceira forma de contato: é a necessidade de troca que marca o encontro para a cerimônia do moitará.

Uma aldeia planeja a expedição "comercial" com a aquiescência do grupo que será visitado e que previamente recebeu um mensageiro com a proposta de se fazer realizar o moitará. Após a recepção formal que se dispensa aos visitantes, as trocas se iniciam por intermédio dos respectivos chefes da aldeia[10]. Não há lugar para trocas diretas e informais entre indivíduos durante a cerimônia.

O moitará, instituição tradicional alto-xinguana, não deve ser confundido com a troca informal de bens entre índios de diferentes grupos. Embora os dois tipos de trocas sejam denominados moitará, revestem-se de caráter distinto. A troca informal, praticada principalmente entre amigos e parentes, tende a se tornar cada vez mais difundida na região, talvez como decorrência da presença dos civilizados que sempre estimularam trocas diretas interpessoais. Hoje em dia, embora reduzida sua importância econômica, o moitará cerimonial persiste como instituição proporcionadora de contatos grupais e principalmente como oportunidade para que haja o confronto e a auto afirmação dos grupos como entidades distintas. Nesses encontros, não há demonstração de grande solidariedade ou hostilidade, embora implicitamente sejam uma forma de intensificar as relações sociais entre aldeias[11]. São ocasiões onde se exibem a hierarquia interna dos grupos e sua habilidade em realizar trocas.

Esses três tipos de contato que caracterizam as relações dos grupos alto-xinguanos, o kuarup, o jawari e o moitará e que do ponto de vista ritual expressam as situações diferentes e às vezes contraditórias, podem nos auxiliar a compor um quadro bastante coerente e equilibrado[12].

---

10 As informações sobre o moitará provêm de informantes Kamaiurá, além das relatadas por Orlando Villas Boas, que assistiu a inúmeras trocas cerimoniais.

11 "Any transaction is inevitably a social strategy. It has a coefficient of sociability demonstrated in its manner, and in its terms by the willingness to live and let to live, the inclination to give full measure in return" (Sahlins, 1965:104)

12 When the anthropologist attempts to describe a social system he necessarily describes only a model of the social reality. This model represents in effect the anthropologist's hypothesis about "how the social system Works", the different parts of the model systems therefore necessarily form a coherent whole it is a system in equilibrium" (Leach,1964:8)

Por razões que não podem ser atualmente determinadas, os grupos alto-xinguanos vieram a ocupar a região dos formadores do rio Xingu. Procedentes de grupos com tradições culturais diversas, passaram a compartilhar de um mesmo habitat onde as condições se mostraram aptas à sua sobrevivência. E se alguma vez existiram entre eles relações marcadamente hostis, predominou como resultado geral um sistema de relações pacíficas que perduram até nossos dias.

A partir da situação atual, podemos inferir que, no decorrer de sua adaptação ao novo ambiente, se estabeleceram vínculos entre os diversos grupos no intercâmbio de elementos materiais. O equipamento cultural pré-existente desses grupos seleciona e limita o aproveitamento dos recursos naturais e fornece elementos para que determinados traços se firmem como agentes adaptativos. A especialização manufatureira é um desses agentes que, estimulando a prática da troca, favorece a adaptação ao estabelecer entre eles uma interdependência econômica.

Enquanto alguns grupos se evidenciaram como produtores de cerâmica, colares, arcos; outros desenvolveram uma atividade de intermediários de troca. A circulação de bens não se faz apenas entre grupos especializados, mas envolve também aqueles que se dedicam ao serviço de distribuição. Distâncias geográficas e sociais passam a ocupar um lugar secundário no comércio; bens e serviços são valores que circulam independentemente de vínculos de amizade e da hostilidade que possam existir entre esses grupos. Disso resulta o aparecimento de uma rede de relações sociais que liga as distintas unidades culturais em um sistema social amplo. A uniformidade cultural advém como consequência desses contatos que não param no nível comercial. Cerimônias religiosas e desportivas difundem-se e passam a realizar-se com a presença imprescindível de outros grupos. A institucionalização desses contatos intergrupais cria condições para a ocorrência de intercasamentos. Mulheres não são obtidas pelo rapto, mas segundo as próprias regras vigentes para o casamento entre membros do mesmo grupo. Respeitam-se as regras de residência e as relações entre parentes afins, e com isso sobrevém uma ampliação dos deveres e privilégios do indivíduo para além dos limites de seu próprio grupo. A rede de relações de parentesco, atravessa, dessa forma, grupos linguisticamente diversos.

Apesar de unidos por vínculos estreitos e, mais ainda, participando de uma cultura relativamente similar, os alto-xinguanos não permitem que pairem dúvidas no tocante à identificação tribal. Fazem empenho em divulgar a ausência de predicados de seus vizinhos e em apontar seus defeitos mais característicos: "briguentos", "moles", "fracos", "preguiçosos", "avarentos", "gatunos", etc.. Reservam para si e seu grupo os qualificativos elogiosos e justificam sua situação privilegiada como obra de heróis culturais alto-xinguanos.

As ideias e o comportamento dos índios sobre essa realidade social são assim expressas ritualmente, através de várias formas culturais que, à primeira vista, parecem ser mutuamente exclusivas. Em algumas situações demostram a interdependência funcional que prevalece entre os grupos; em outras cerimônias, reafirmam a solidariedade ou a hostilidade que permeiam suas relações intergrupais. Essas manifestações, quando estudadas em conjunto, exibem o equilíbrio do relacionamento entre as aldeias e nada mais são que uma simbolização da realidade social. Dizemos simbolização porque o alto-xinguano enfatiza nessas cerimônias tipos de relação ideais, símbolos da sua realidade social. Atitudes e comportamentos individuais, e o intenso convívio intergrupal, são sintetizados nessas três cerimônias, que em última análise se referem aos pontos principais que sustentam a estrutura desse sistema social.

A troca de bens, que por certo já representou nesse contexto papel mais relevante, tem sua importância ainda reafirmada na cerimônia do moitará, marco de estreita vinculação econômica dos grupos. Ao lado e apesar dessa vinculação, é de grande importância para os grupos marcarem sua identidade. É no zelo por manter-se uno que cada grupo se distancia dos demais, ressaltando seus traços diferenciados; e, competindo para obter maior prestigio frente aos índios e civilizados, suas vinculações beiram, por vezes, situações de hostilidade. O jogo de jawari constitui a síntese de uma das faces do convívio que marca expressamente a identidade de cada grupo. Finalmente, é no kuarup que os índios se identificam como alto-xinguanos. Acima de suas peculiaridades culturais e de sua oposição, alguns valores comuns os une, permitindo-lhes participar da mesma cerimônia religiosa. Para os Kamaiurá – como já dissemos – é no kuarup que todos os grupos se integram num conjunto maior, no centro do qual está Mavutsinin, seu herói cultural

CAPÍTULO II:
ÍNDIOS E CIVILIZADOS

1. Parque Nacional do Xingu

O acesso à região dos formadores do rio Xingu é relativamente difícil. Antes da criação da linha aérea Rio-Manaus, pela FAB, o único meio regular de se atingir a área era por via terrestre e fluvial.

As barreiras naturais que circundam a região, a grande distância que a separa dos centros civilizados, aliadas à presença de tribos indígenas agressivas em áreas vizinhas e ainda o desinteresse econômico de nossa sociedade por aquelas terras, parecem ter sido os principais fatores que favoreceram o isolamento das populações nativas ali radicadas.

O primeiro contato dessas populações com representantes da civilização, de que temos notícia, ocorreu em 1884 com a expedição de Von den Steinen. Daí por diante, várias expedições penetraram na região e estabeleceram contatos intermitentes e temporários com o índio alto-xinguano[1].

Um canal de contato mais regular, se bem que indireto, estabeleceu-se ainda em 1884, com a aproximação dos índios Bakairi, dos rios Novo e Paranatinga, aos do rio Batovi. Esse encontro, que mais tarde provocou o deslocamento dos Baikiri dos formadores do Rio Xingu para o Paranatinga, propiciou a entrada dos objetos da civilização e doenças na região. Mas somente na década dos quarenta, do presente século, é que os índios estabeleceriam contato mais estreito com a civilização.

Em 1942 é criado um órgão federal – a Fundação Brasil Central – tendo por finalidade desbravar a região central do Brasil e integrar na sociedade nacional as populações por ali distribuídas. Para alcançar seu objetivo, a Fundação inicia a abertura de estradas e o estabelecimento de acampamentos na área. A Força Aérea Brasileira, que se achava interessada na criação de uma rota aérea ligando o Rio de Janeiro a Manaus de maneira mais direta, via interior de Mato Grosso, se entrosa com a Fundação. À medida que fosse efetuada a penetração de homens na área, deveriam ser abertos campos de pouso para a FAB. A coluna de homens responsáveis por essa penetração,

1 Von den Steinen (1887), Hermann Meyer (1896 e 1899), Max Schmidt (1900-1901), Vasconcelos (1942), Fawcett(1926) Dyott (1928), Petrullo (1931) e Buell Quain (1938).

cognominada Expedição Roncador-Xingu, alcança em 1946 a zona dos formadores do rio Xingu e funda, num de seus tributários, o ribeirão Jacaré, um posto com o mesmo nome. Continua a penetração em direção ao norte e, finalmente, em 1953, concretiza-se a rota Rio-Manaus. A expedição Roncador-Xingu é então extinta. E embora a Fundação mantivesse pessoal nos Postos da região, sua atuação efetiva se faz sentir somente até Aragarças, no rio Araguaia.

Os líderes da antiga expedição, os irmãos Villas Boas, permanecem nos postos por eles fundados – Jacaré e Diawarum – e ali procuram exercer um trabalho fecundo de proteção aos índios. Imbuídos da mesma atitude humanista que, por mais de vinte anos, orientou as atividades indigenistas de Cândido Mariano da Silva Rondon, nos sertões de Mato Grosso, os irmãos Villas Boas se lançam à árdua tarefa de amparar os grupos alto-xinguanos. Ao alcançarem as cabeceiras do rio Xingu, não visam a transformação do índio em civilizado ou mesmo sua imediata integração na sociedade brasileira; desejam apenas garantir-lhe a vida, na sua maneira própria de vivê-la.

Os resultados das experiências do Serviço de Proteção aos Índios, em algumas dezenas de anos de atividade indigenista, mostravam claramente que não bastava a instalação de postos assistenciais para garantir a sobrevivência do índio. O processo de expansão da sociedade brasileira e o avanço violento de suas frentes pioneiras, quando não exterminavam sumariamente o índio, colocavam-no frente a uma situação de contato a cujo impacto carecia de recursos biológicos e culturais para enfrentar e sobreviver.

A primeira etapa da tarefa a ser realizada pelos irmãos Villas Boas era garantir ao alto-xinguano, de maneira efetiva, a posse da terra, não permitindo que o território sofresse redução capaz de colocar em perigo o funcionamento de sua economia tradicional. E não há dúvida de que se não fossem adotadas medidas severas a esse respeito, de pouco valeria a instalação dos Postos na região. Prova disso foi dada poucos anos após a penetração da Expedição Roncador-Xingu, na área que, apesar de economicamente marginal, ganhou destaque no cenário brasileiro. Não tardou que a nova região desbravada viesse a ser alvo de interesses imobiliários. Sob as vistas da Fundação, a terra passou a ser retalhada e vendida a particulares. Somente a reação enérgica dos líderes da extinta Expedição e do Serviço de Proteção aos Índios conseguiu sustar a comercialização das terras indígenas. Finalmente,

em 1961, é que se vai alcançar uma proteção mais definitiva desse território, com a criação do Parque Nacional do Xingu, que abrange uma área de 22.000 km². Ao falarmos de agora em diante das atividades do Parque, estamos nos referindo, de certa forma, à soma da ação desempenhada desde 1946 pelos Irmãos Villas Boas. Durante esses 20 anos de permanência na região, eles mantiveram a mesma política indigenista enriquecida, é claro, pela experiência reunida no decurso desse prolongado convívio com os índios.

O Parque Nacional do Xingu tem por objetivo assegurar a sobrevivência dos grupos indígenas que nele habitam ou venham a habitar e preservar os recursos de flora e fauna que constituem reservas destinadas a estudos científicos[2]. Mantêm, na região, dois Postos com organização similar: o Posto Leonardo Villas Boas que assiste aos índios Kalapalo, Kuikuro, Nahukwá, Matipuhy, Waurá, Mehinako, Iawalapiti, Kamaiurá e Aweti; o Posto Diawarum que assiste aos Trumai, Suyá, Cayabi, Juruna e Txucarramãe.

Analisaremos aqui somente o Posto Leonardo Villas Boas, com o qual os Kamaiurá mantêm frequentes contatos e, portanto, nos interessa de maneira especial. O Posto situa-se à margem esquerda do Rio Tuatuari, um pouco acima do limite meridional do Parque. Quem ali chega de avião logo avista uma larga rua que liga o campo a um pátio com frondosos piquizeiros marcando seu centro. Em torno do pátio acham-se: a sede do Posto, a enfermaria, o gabinete dentário, a casa das máquinas, as residências de empregados e de índios – que trabalham no Posto e as oficinas[3].

O problema da preservação do bem-estar físico do índio ocupa lugar de destaque nas atividades do Posto. Medidas assistenciais que vão desde o combate às doenças e detenção de epidemias até aquelas que visam ao aumento de recursos alimentares, propiciam melhor higidez ao índio e evitam a depopulação. Profissionais residentes no Posto prestam serviços dentários e de enfermagem. A prática que registramos é a desses serviços estarem sempre prontos a atender solicitamente a clientela, persuadindo-a a adotar o hábito da consulta e do tratamento.

Comumente o índio que precisa de assistência médica vem ao Posto; a equipe se desloca para a aldeia, em casos de epidemias ou quando é difícil a locomoção dos pacientes. Nessas ocasiões, dependendo da gravi-

2 Criado em 1961, por Decreto do Executivo, o Parque Nacional do Xingu inicia suas atividades com verba destacada da Presidência da República. Em 1963, como órgão subordinado ao MECOR, passa a ter verba dentro desse Ministério. Atualmente, subordina-se ao Ministério do Interior.

3 Na ocasião de nossa primeira visita ao Parque, residiam no Posto Leonardo Villas Boas nove civilizados: o administrador do Parque, uma enfermeira, um dentista, um piloto e cinco trabalhadores braçais.

dade das doenças, os índios são removidos para o Posto por via aérea. Casos que necessitam de tratamento médico especializado são enviados para os hospitais regionais e mesmo para São Paulo. O Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA) visita periodicamente o Parque e submete todos os índios e funcionários a exames médicos.

Cuida ainda o Posto de divulgar princípios higiênicos, hoje especialmente necessários, dada a maior frequência dos contatos com civilizados; e de introduzir produtos agrícolas e técnicas de trabalho capazes de aumentar a produção de alimentos dos grupos e enriquecer sua dieta. Complementa o quadro de medidas preventivas, o controle da entrada de civilizados na região e de suas relações com índios.

Não param aí, entretanto, as atividades do Posto. Com a finalidade de familiarizar o índio com algumas técnicas de nossa civilização e prepará-lo, outrossim, para participar da manutenção do Posto, desenvolveu-se um sistema simples de treinamento prático. Esse aprendizado se realiza no próprio Posto, inicialmente de maneira pouco sistemática até que a complexidade do ensinamento exija maior formalidade. Índios de quaisquer grupos podem participar desse treinamento, mas são os Kayabi, que maior contato tiveram com a sociedade nacional, e formam o maior contingente de candidatos. Em 1965, estavam residindo no Posto doze índios Kayabi, três dos quais com mulher e filhos, dois Kamaiurá e apenas um representante de cada um dos seguintes grupos: Suyá, Txucarramãe, Trumai, Waurá, Iawalapiti e Mehinako.

São várias as etapas do aprendizado para os indígenas. A primeira delas é cumprida na cozinha. Aí entram inicialmente como ajudantes, responsáveis pelo estoque de alimentos, até chegarem a cozinheiros, capazes de elaborar pratos ao gosto do civilizado. Desse estágio, são encaminhados ao setor que mais interesse lhes desperte: trabalho de pedreiro, carpintaria, manutenção de máquinas, etc. O treinamento continua, aumentando o grau de complexidade da tarefa. Atualmente, existem no Posto rapazes Kayabi capazes de cuidar sozinhos da conservação e manutenção de bombas d'agua, geradores, tratores, habilitados a dirigir o trator e o jipe e com conhecimento prático, bastante razoável, do funcionamento dessas máquinas. Quando alcançam esse grau de treinamento, passam a ser responsáveis diretos pelas máquinas que controlam. À medida que o equipamento do Posto aumenta,

vão sendo alguns índios treinados no seu manejo. E acreditam os dirigentes do Posto que muito em breve poderão contar com quadros capazes de gerir assuntos técnicos do Parque.

Índios menos aculturados passam por treinamento menor. Geralmente, depois da fase ligada ao conhecimento da culinária civilizada, são encaminhados à farmácia e enfermaria, voltando em seguida para suas aldeias. Esses indígenas, via de regra, têm permanência curta no Posto. O caráter de suas vinculações a essas tarefas é nitidamente transitório. Assemelham-se mais a "estudantes" que, finda a etapa básica do curso, retornam a suas casas. Tal procedimento mostra-se coerente com o tipo de vida que levam na aldeia e que exige dos jovens participação em uma série de cerimônias e treinamento nas técnicas do grupo.

O pai permite ao filho residir no Posto e "aprender" coisas civilizadas desde que isso não perturbe sua formação como índio que é. O período que vai da meninice até os primeiros sinais da puberdade é o mais próprio para o treinamento do jovem no Posto. Nesta etapa de sua vida, se permanecer na aldeia, participará de modo ainda muito informal das atividades dos homens, distribuindo seu tempo mais em folguedos infantis do que propriamente em tarefas do adulto. É um período em que já se desligou bastante da proteção materna, sem, contudo, ter ingressado na esfera dos homens; forma grupo com os companheiros da mesma idade e, a julgar pelo que observamos junto aos Kamaiurá, assumem menor responsabilidade social do que as meninas de igual amadurecimento físico.

Em 1966, excetuando-se um homem Waurá, casado, e um rapaz Suyá, que em 1965 já residia no Posto, os demais índios que lá se encontravam, dentro da categoria de menos aculturados, pertenciam a grupos cujas aldeias eram relativamente próximas ao Posto. Eram eles: Kamaiurá, Mehinako e Iawalapiti. É possível que a menor distância entre a aldeia e o Posto atue como fator positivo no afastamento temporário do jovem. Tanto mais fácil a comunicação do Posto e aldeia, menor a gravidade de deixar o jovem partir.

Se bem que faça parte dos propósitos do Posto familiarizar o índio com algumas técnicas nossas, não há contudo, nenhum recrutamento sistemático de pessoal. Tanto o ingresso no treinamento como seu abandono são decididos pelo índio, se adulto, ou pelos seus responsáveis, se ainda muito jovem.

A situação de passar a residir no Posto oferece ao Índio possibilidade de experimentar um novo tipo de vida, que, sem dúvida, tem muitos atrativos. O uso de roupas, o acesso a instrumentos pouco conhecidos, a iniciação em técnicas estranhas e, principalmente, a oportunidade de participar de uma vida mais movimentada, parecem constituir alguns dos fatores que levam o índio a querer passar pela nova experiência. É ao Posto que aviões chegam semanalmente, trazendo pessoas e mercadorias; índios de aldeias diversas passam por lá e com eles vêm as novidades. O rádio estabelece contatos com São Paulo e Brasília e proporciona àqueles que vivem a vida pacata da aldeia uma riqueza de sensações novas. Residir no Posto também é estreitar as relações com os funcionários responsáveis pela sua direção; é participar, embora de forma um tanto marginal, da esfera do poder civilizado estabelecido na região. O índio, mesmo aquele que trabalha na cozinha, é um cumpridor das ordens emanadas da administração do Parque, tornando-se, consequentemente, um agente a serviço do Posto. Diante dos visitantes, é ele uma peça da máquina que garante o funcionamento da organização e, como tal, com eles se relaciona. Sua responsabilidade para com o Posto está acima do envolvimento emocional que possa sofrer ao estreitar suas relações com visitantes.

Durante sua permanência no Posto, o índio passa a dominar melhor o idioma português, o que intensifica sua capacidade de comunicação com os civilizados e com os índios de outros grupos ali residentes. Ao voltar para a aldeia, torna-se ele um veículo de transmissão do que de novo aprendeu. Mais que os outros, saberá ele apreciar o sal, o macarrão, o arroz; conhecerá melhor o modo de vida do civilizado. E quando visitantes chegam à aldeia é ele seu guia e auxiliar natural. Quase que somente nessas ocasiões faz ele uso do que aprendeu. Dentro das condições de vida tradicional, pouco do que transmite como novidade tem condições de persistir. Excetuando-se as medidas higiênicas que aprendeu a valorizar, as demais práticas não podem ser exercitadas, dada a ausência de equipamento ou de motivações culturais. O treino no Posto é mais fecundo junto aos índios mais aculturados, destacando-se entre eles os Kayabi. Esses tendem a residir no Posto com suas famílias – como já dissemos – e se entregam com maior interesse às tarefas que realizam. Distante da vida que levavam em suas aldeias, vinculam-se ao mundo civilizado de forma mais decisiva. De acordo com os projetos do Par-

que, são eles que futuramente formarão o quadro técnico do Posto, tornando-se cada vez mais dispensável a presença de civilizados nesse setor.

Mas, garantir a sobrevivência dos índios não é apenas zelar por sua saúde física. Da mesma forma que o alto-xinguano foi atingido pelas doenças transmitidas pelo civilizado, também o foi por instrumentos de metal. Armas de fogo, machados, enxadas, etc. adquiridos pela troca, saque, ou ainda, ganhos como presente do civilizado, firmaram-se dentro do contexto cultural nativo e hoje fazem parte de seu instrumental de trabalho. Estabelecido esse novo tipo de necessidades que não podem ser satisfeitas pelos próprios recursos técnicos do índio, cabe ao Posto a tarefa de repor, regularmente, em todos os grupos, o equipamento de metal de que necessitam. Ao lado, dos objetos de ferro essenciais à produção indígena, outros artigos também alcançaram as populações alto-xinguanas e são hoje fornecidas pelo Posto: miçangas e porcelana, linhas de nailon para pesca, anzóis, corantes químicos para o tingimento do fio de algodão, lâminas de barbear, etc.

Em 1965, tivemos oportunidade de ter em mãos uma lista com alguns pedidos feitos por índios à administração do Posto. Dos Mehinako: facão, enxada, machado, cavadeira, foice, martelo, linha fina azul para pesca, anzol para matrinchã, chumbo, pólvora, espoleta, camisa, calça, macarrão, guarda-chuva, pilha, lâmpada de lanterna, fósforo, linha de algodão vermelha, tesoura, lâmina de barbear, faquinha, pua, enxó, açúcar, bolsa pequena. Dos Kuikuro: facão, machado, enxada, foice, fósforo, roupa vermelha, pente, espelho, anzóis, linhas, tesoura, camisa, calção, caldeirão e munição.

De alguns desses itens depende a sobrevivência do alto-xinguano. Não há mais como deixar de usar o facão, a enxada, o machado de ferro; sua eficiência foi comprovada pelo aumento da produtividade gerada e pela consequente diminuição do esforço gasto na realização dos trabalhos de produção. Ao mesmo tempo em que isso sucedeu as técnicas que orientavam a confecção de instrumentos de pedra, utilizados em épocas passadas por esses índios, permanecem apenas na memória dos indivíduos mais velhos e como uma longínqua recordação da forma do trabalho dos "antigos". O metal substituiu a pedra e se firmou no contexto cultural alto-xinguano de maneira irreversível.

Outros itens, embora não ligados diretamente à sobrevivência dos índios, são também importantes para a aquisição de prestígio junto aos gru-

pos nativos: as roupas vermelhas, as bolsas, etc. Aos poucos vão os índios se interessando mais e mais por artigos de nossa sociedade, criando assim necessidades que com o passar do tempo, requerem satisfação regular. Pedir um guarda-chuva é hoje uma solicitação extravagante; amanhã poderá vir a ser uma necessidade imperiosa. O Posto procura atender às solicitações dos índios pela ordem de sua importância na vida do grupo. Os pedidos podem ser feitos individualmente por qualquer pessoa; na prática, entretanto, aqueles com maior facilidade de relacionamento e comunicação tomam a iniciativa, tornando-se porta-voz das necessidades de seus companheiros.

Há alguns anos atrás, o Posto distribuía tais artigos independentemente de solicitação, mas a prática parece ter provocado uma circulação muito rápida desses bens e poucos cuidados na sua conservação. Diante disso, os dirigentes do Parque decidiram fazer a distribuição mediante pedido[4]. Os interessados aproximam-se do administrador ou de seu representante, até que seja notada sua presença. Após as saudações, fazem os pedidos, as reinvindicações. São registradas as solicitações que não podem ser atendidas de pronto. Quando a pretensão é impraticável, o administrador conduz o assunto de forma a que o pretendente se satisfaça de outra maneira, oferecendo-lhe substituto. Nessas ocasiões, o princípio usado é o de manter uma atitude solícita, branda, procurando contentar a expectativa.

Em linhas gerais, duas preocupações básicas orientam as atividades do Posto. A curto prazo, procura garantir a sobrevivência das populações indígenas mediante a adoção de medidas médico-preventivas e curativas. Nesse sentido, interfere, de forma planejada, inclusive na esfera nativa de produção de alimentos, visando ao enriquecimento da dieta tradicional. E exerce ainda controle sobre os contatos entre índios e civilizados, tendo em mira impedir a entrada de doenças contagiosas nas aldeias, mormente aquelas transmissíveis através das relações sexuais. Ao longo prazo, empenha-se em preparar o índio para que se mantenha autônomo como povo, quando, num futuro não determinado, entrar em contato mais direto com a nossa sociedade. Inovações são, para esse fim, introduzidas lentamente ao mesmo tempo em que se procura preservar a coesão social de cada um dos grupos nativos.

Dentro dessa linha de pensamento, o Posto estimula a realização das principais cerimônias nativas e prestigia os líderes das aldeias que dete-

4 Informação de Orlando Villas Boas.

nham controle efetivo sobre o comportamento dos índios. Os dirigentes do Parque, ao mesmo tempo em que encaminham suas atividades em direção aos objetivos previamente estabelecidos, estão também conscientes do perigo que uma mudança provocada pode acarretar: a desorganização e a perda da identidade cultural dos grupos.

A realização dessas tarefas exige por parte dos dirigentes do Parque um controle grande de todas as situações que envolvam não só a introdução de novos artigos na área, mas também as relações entre civilizados e índios. O sucesso desse tipo novo de empreendimento reside na identificação e intervenção rápida de todo processo que possa vir a desencadear mudanças desorganizatórias nas aldeias. Quanto menores as interferências, na vida do Índio, que escapem ao controle do Posto, maiores serão as garantias da obtenção dos resultados objetivados.

Mas os funcionários do Parque não são os únicos civilizados da área. Dentro dos limites do Parque Nacional do Xingu, localiza-se a Base Área da FAB.

2. Posto da FAB

Situa-se o Posto da FAB a 12ºS e 53,24W. O campo de pouso foi fundado em 1946, pela Fundação Brasil Central, passando, em 1954, a ser um destacamento da FAB, cuja função era de servir de ponto de apoio-rádio à rota de aviões de linhas domésticas e internacionais. Disciplinarmente, vincula-se à 4ª Zona Aérea (SP) e à Diretoria de Rotas Aéreas do Rio. O pessoal militar do Posto conta, em média, oito pessoas: 1 comandante, 2 radiotelegrafistas, 1 taifeiro, 2 operadores de rádio e 2 meteorologistas, todos recrutados diretamente pela FAB, em São Paulo. Para a coordenação e conservação do rancho, alimentação, instalações diversas, pista, existem 5 civis, carpinteiros e pedreiros; e 10 roceiros que cuidam da agricultura de subsistência de que serve o Posto. O recrutamento de civis faz-se principalmente entre os habitantes de zonas vizinhas. As famílias de militares e civis não residem no Posto, o que favorece o deslocamento periódico do pessoal e mesmo afeta o tempo de permanência de serviços da área. O período de permanência dos militares varia de três a seis meses e dos civis é difícil de ser determinado por se tratar de pessoal que não é fixo.

O Posto possui quatro casas de madeira, de construção padronizada, que contam com sala, quartos, cozinha e banheiro. O Posto médico

funciona numa das dependências da casa do comandante, e é dirigido por um prático de enfermagem, militar, que presta assistência médica de urgência. O equipamento material consta de rádio, jipe, trator, carretas e de um avião de apoio da Zona, que serve para pequenos serviços de transporte de alimentos, desse para outros Postos. Atualmente, a FAB construiu uma olaria no local, visando reduzir os custos das construções, que antes disso eram bastante onerosas, pois todo material devia ser transportado por via aérea.

A manutenção do Posto se faz tanto com o auxílio do Correio Aéreo Nacional (CAN) como por aviões do QG. Todo suprimento de carne é feito pelo CAN, semanalmente. Combustível e alimentos são trazidos pelos aviões do QG, de acordo com as necessidades do Posto.

O dia a dia é bastante monótono. Na parte da manhã, o pessoal dedica-se à conservação da pista, ao cultivo da horta e reparo nas máquinas. O calor e a falta de outros atrativos obrigam o pessoal a dormir muito cedo. Apenas nos fins de semana o lazer se torna mais movimentado, quando então se programam caças e pescarias.

As relações entre esses civilizados e índios são amistosas. O índio que chega ao Posto é bem recebido e poderá mesmo, se o quiser, fixar ali a sua residência. Verifica-se, por exemplo, o caso do Índio Kussapu, que há dez anos mora perto do Posto. Construiu ali sua própria casa e presta auxílios na cozinha e na horta. De maneira geral, porém, os índios permanecem de um a dois dias no Posto. Trazem consigo flechas e arcos que são trocados por peças de vestuário, pequenos objetos de metal e munição. A troca, por parte dos civilizados, é orientada pelo desejo de obter "souvenirs" e seus parceiros de escambo mais frequentes procedem das aldeias Kamaiurá e Kalapalo.

Quanto ao problema sexual, as relações entre civilizados e índios deveriam, teoricamente, ser punidas, mas, como não ocorre uma efetiva fiscalização, sua ocorrência pode ou não ser intensa.

Eventualmente o Posto solicita os serviços dos índios. Atualmente, um Kalapalo serve de guia no transporte de óleo diesel e querosene que é feito por balsa. Este e outros serviços são pagos com artigos valorizados pelos índios, mormente armas de fogo[5].

Os contatos entre índios e pessoal da FAB em geral se realizam furtivamente, o que dificulta o cálculo de sua frequência. Informações dos ín-

5 As informações referentes à Base Aérea do Xingu foram prestadas gentilmente, pelo Capitão Aviador Haroldo Graner, Chefe da Secção de Combustíveis e Lubrificantes da 4ª Zona Aérea.

dios sobre esses encontros têm sempre o caráter de denúncia. Com o intuito de ressaltar seu próprio comportamento "correto" ou o de seus companheiros, o índio relata a ida de outros à Base da FAB. De todo o modo, entretanto, esses contatos têm pouca regularidade, pois de acordo com o que pudemos depreender das informações, ocorrem à mercê de circunstâncias eventuais. Os civilizados não estimulam as visitas dos índios à Base por vários motivos. O isolamento da região e as dificuldades de comunicação com os centros de abastecimento exigem um controle atento do nível de estoque de alimentos; a presença do índio no acampamento significa um dispêndio extra de comida. Por outro lado, poucos serviços pode o índio prestar que não possam ser executados pela mão de obra civil. Somente o encontro com a mulher índia é que oferece atrativos ao civilizado, mas essas relações são passíveis de punição, e enfaticamente reprovadas. Quando e se ocorrem, realizam-se de forma fortuita, irregular, como vimos, não sendo, portanto, incentivadas.

Para o índio, o Posto da FAB é mais um local onde pode realizar trocas, um mercado longe do controle dos funcionários do Parque, onde pode obter não só bens que não são regularmente distribuídos pelo Parque, mas mesmo aqueles expressamente proibidos.

Munição, armas de fogo, por exemplo, são artigos que o Parque não libera com facilidade restando, portanto, ao índio, recorrer ao Posto da FAB. Da mesma forma, bebidas alcoólicas, expressamente proibidas ao índio, podem ser obtidas junto ao pessoal civil.

Aos funcionários do Parque e, em particular, aos do Posto Leonardo Villas Boas, resta impedir esses encontros, somente atuando junto ao índio, uma vez que não podem controlar o comportamento do pessoal ligado a FAB. Indiretamente – como é obvio – procuram obter do comando maior vigilância sobre as relações do pessoal da FAB com os índios, mas não conseguem impedir esses intercâmbios.

3. Visitantes e Pesquisadores[6]

As relações entre visitantes, pesquisadores e índios são perfeitamente controladas pelo Parque. O civilizado que chega à área com o consentimento de seus dirigentes é colocado a par das normas que devem orientar seu comportamento em relação ao índio. E os próprios índios, quando recebem a visita de pesquisadores em suas aldeias, são alertados sobre como

6 Vide Apêndice III.

devem manter sua conduta. Nessa situação de contato, as proibições são as mesmas: não ter relações sexuais com civilizados e não permitir o acesso de bebidas alcoólicas.

De forma velada, o Posto também controla o tipo de objetos que visitantes e pesquisadores pretendem distribuir aos índios. Muitas vezes esses civilizados são os introdutores de artigos que geram novas necessidades na vida nativa. Como suas visitas ao Parque são irregulares e de curta duração, cabe ao Posto seguir como distribuidor desses novos bens. Ao civilizado, que visita o Parque poucas vezes durante sua vida, é fácil presentear o índio com rádio de pilha, redes coloridas, mosquiteiros, etc. Para o Parque, um aumento na lista de solicitações do índio, principalmente quando se trata de artigos não ligados à produção, é uma sobrecarga inútil. À medida que cresce a necessidade de objetos civilizados, aumenta proporcionalmente a responsabilidade do Parque no tocante ao seu suprimento. Entretanto, como os visitantes e pesquisadores precisam assegurar, em sua curta permanência, um bom relacionamento, a tendência mais geral é a de presentear guias e informantes com artigos que já tenham seu valor de troca definido no contexto nativo. Essa prática garante a homogeneidade do tipo de bens introduzidos na área.

Em linhas gerais, são essas as formas de contato que o alto-xinguano tem com o civilizado. Todas elas, de um modo ou de outro, favorecem mudanças na cultura nativa. Mas, somente as relações com o Parque, como veremos mais adiante, tem intensidade e regularidade suficientes para imprimir modificações importantes quer nas configurações culturais dos grupos quer na sua estrutura social.

Até agora cuidamos das relações que os alto-xinguanos mantêm entre si e com os civilizados. Nossa intenção era dar uma ideia da intensidade dessas relações e mostrar como os índios e o Parque Nacional do Xingu se envolveram num estreito relacionamento.

A política protecionista do Parque, aliada à dependência indígena de instrumental civilizado, favorece a permanência dos contatos. Se, por um lado, o índio necessita das mercadorias doadas pelo Parque, este ao distribuí-las desempenha parte de suas tarefas de proteção. Nessa área de convergência de interesses, desenvolvem-se as relações regulares de tal ordem que nos permitem considerar o grupo do Parque e os índios como parte de um mes-

mo sistema social, cujas características básicas são: 1) interação de indivíduos portadores de tradições culturais distintas; 2) hegemonia do grupo civilizado que, embora minoritário na área, impõe-se aos demais por ser o único distribuidor regular de bens indispensáveis; 3) o caráter pacífico das relações, em parte assegurado pela presença do grupo civilizado; 4) a manutenção da identidade de cada grupo, também estimulada pelo grupo civilizado.

Definido esse contexto social mais amplo, passaremos à análise da estrutura econômica Kamaiurá, para em seguida, identificar alguns princípios que orientam a distribuição do poder dentro do grupo.

CAPÍTULO III:
A ECONOMIA KAMAIURÁ

1- O Território

A aldeia, formada por seis casas dispostas em círculo e pelo pátio cerimonial central, a área da mata vizinha, lagoa Ipavu e os riachos que nela desaguam, constituem o território Kamaiurá imediato. Os Kamaiurá, enquanto grupo, detêm a propriedade desse território no sentindo de que se consideram seus únicos e verdadeiros donos. Dentro de seus limites são a única autoridade. É uma área privativa dos membros do grupo, onde o visitante deve permanecer o tempo estritamente necessário para o cumprimento de sua missão. Nenhum outro grupo ousa penetrar nessa área sem antes cumprir os requisitos da etiqueta, isto é, enviar mensageiro para consultar os líderes sobre a conveniência de visita, via de regra de caráter comercial. Por ocasião de cerimônias que contam com a participação de outros grupos vizinhos – kuarup, jawari – os convidados acampam nos arredores, à distância de algumas centenas de metros e penetram na aldeia somente no momento de participar de alguns rituais[1].

A zona de influência Kamaiurá, entretanto, ultrapassa os limites da aldeia e suas cercanias. Estende-se, de forma descontínua, a regiões distantes. São zonas de mata, cursos d'agua explorados tradicionalmente por eles e sobre os quais detêm o privilégio de uso, reconhecido e aceito pelos demais grupos da área. A região dos formadores do rio Xingu está assim dividida em zonas de influência, nem sempre contíguas, dos diversos grupos indígenas. Aos Kamaiurá cabe o uso e a exploração de toda a lagoa de Ipavu e a mata que a rodeia, de parte do curso do Rio Ronuro e, ainda, da área onde hoje se localiza a base da FAB. Têm ainda livre acesso à região de Morená, na confluência dos rios Culiseu e Culuene, aberta indiscriminadamente aos alto-xinguanos[2].

1 Esse comportamento parece ser motivado por crenças mágicas. Por ocasião do kuarup Kamaiurá, realizado em 1965, os grupos convidados acamparam fora da aldeia e não podiam receber visita de qualquer membro do grupo que proporcionava a festa, exceto um, o pariat, incumbido de levar-lhes alimentos. Segundo nos declararam, o cuidado servia para prevenir ação do possível "feitiço" visando prejudicar os lutadores Kamaiurá.
2 Segundo Oberg (1953:50), Morená é zona de influência Kamaiurá. Realmente, em uma das versões do mito da criação colhida por esse autor, o herói e criador Mavutsinin fez de Morená a morada dos Kamaiurá. É possível que tenha ocorrido uma diferença entre a expectativa da situação real, registrada por Oberg, e os

Em suas áreas de influência os Kamaiurá pescam, caçam e coletam livremente. A entrada de membros de outros grupos nessas áreas deve, idealmente, contar com a permissão dos donos. A não observância da regra leva o grupo invasor à posição de devedor frente aos Kamaiurá e somente uma oferta de presentes pode restabelecer o equilíbrio das relações. Não sabemos com que frequência ocorrem essas situações, se é que alguma vez ocorreram. O tipo de adaptação que os grupos alto-xinguanos desenvolvem na região, isto é, o aproveitamento do peixe, que é abundante, e o cultivo de mandioca em matas próximas da aldeia, aliado à presença de populações pouco numerosas, permite-lhes sobreviver dentro de seus próprios territórios. Compulsões internas, de ordem econômica, são praticamente inexistentes nos diversos grupos, o que reduz a um ponto mínimo a possibilidade de invasão territorial ditada por necessidades ecológicas. A presença dos Postos do Parque, que controlam direta ou indiretamente as relações entre as várias aldeias, garante a manutenção de um clima pacífico. Assume o Parque a posição de arbítrio nas disputas ou atritos que possam surgir entre os grupos, impedindo assim possíveis agressões que de fato poderiam se iniciar através de provocações como a invasão de território alheio.

A distinção entre território e zona de influência é de difícil definição. Ambas são designadas, pelos índios do grupo, como propriedade Kamaiurá. A principal diferença pode residir no fato do território ser efetivamente ocupado, enquanto a zona de influência é apenas explorada de maneira intermitente, indicando controle intermitente. Por outro lado, pelo menos teoricamente, qualquer parte da área de influência pode se transformar em território, isto é, pode vir a ser ocupada efetivamente pelo grupo.

2. Os bens: propriedade e usufruto[3]

Dentro de seu território, pertencem coletivamente aos Kamaiurá as águas, as matas e os caminhos. São bens usados livremente por qualquer membro do grupo, de onde retiram, principalmente das matas, frutos, lenha, ervas; das águas, peixes e crustáceos; das praias, ovos de tracajá. Aves e animais que vivem dentro dessa área são caçados sem restrição, por todos os índios. Nenhuma família ou indivíduo pode reclamar para si a exclusividade

limites das possibilidades reais hoje correntes, pois os Kamaiurá repetidas vezes nos informaram que Morená pertence a todos alto-xinguanos.

3 Os conceitos de propriedade e usufruto são aqui empregados em sentido amplo e não encerram o significado específico que nosso sistema jurídico lhes empresta. Propriedade é o privilégio de se usar, dispor e destruir um bem, conforme Hobbouse, L.T citado por Herkevit, 1954:293. Usufruto é o privilégio apenas do uso e exploração de um bem.

na exploração desses recursos naturais. Mas, quando se imprime transformação nesse cenário natural, o usufruto passa a ser privilégio daqueles que nele aplicaram trabalho. Dessa forma, a derrubada da mata e a limpeza do terreno garantem aos indivíduos participantes da tarefa o direito de usar a área. Não gozam desse privilégio aqueles que cooperam no trabalho mediante recompensa pré-estabelecida. Se a terra for usada para o cultivo, construção de casa ou abrigo, as benfeitorias passam a constituir propriedade dos que nela trabalharam. Enquanto as benfeitorias existirem, o usufruto da terra fica reservado a seus usuários.

Esgotada a terra[4], os donos da roça procuram terreno novo, e nada impede que outro grupo familiar dela se aposse. Como a terra não possui valor de troca e seu principal atrativo é a fertilidade do solo, um terreno abandonado nessas circunstâncias dificilmente poderia ser usado de imediato por novo grupo de parentes. Volta a constituir território coletivo, pelo menos até que readquira as qualidades perdidas.

Tanto as casas da aldeia, como os abrigos próximos às plantações são propriedade de grupos familiares. O indivíduo que toma a iniciativa da construção da casa é o líder do grupo de pessoas a ele vinculado por parentesco afim ou consanguíneo. A casa, erigida pelo trabalho cooperativo, passa a ser propriedade do líder e de seu grupo. Oberg[5] afirma que toda a aldeia participa de sua construção. Galvão[6] diz que, embora o líder de um grupo de parentes possa obter o auxílio de indivíduos não aparentados, o grupo cooperativo é comumente o próprio grupo de parentes. Acreditamos que o tamanho do grupo de parentes interessados na construção da casa é que determina a necessidade ou não de auxílio de outros.

Cabe ao chefe desse grupo de parentes a posição de "dono da casa". Embora a propriedade seja do grupo como um todo, o líder, como seu representante, assume o privilégio de exercer o controle e a obrigação de conservá-la.

Pertencem ainda aos moradores de uma casa as grandes panelas usadas pelas mulheres no preparo de alimentos e as canoas que construíram ou obtiveram através da troca. Objetos de uso pessoal, como redes, adornos, armas, etc., são bens de propriedade individual.

---

4 R. Carneiro acredita que a queda da fertilidade da terra em zonas tropicais não é de tal grandeza que obrigue o abandono da roça depois de 2 ou 3 anos de cultivo (1961:55). A diminuição da produtividade parece mais ligada a um processo de competição, que se estabelece poucos anos depois de formada a roça, entre espécies cultivadas e ervas daninhas. (1961:57)

5 Oberg, 1953:15

6 Galvão, 1953:19

Pertencem à aldeia, isto é, ao grupo Kamaiurá, o rancho que abriga objetos cerimoniais e as flautas sagradas Jakuí. Nesse caso, cabe ao líder da aldeia tornar-se o depositário desses bens.

Ser proprietário de um bem não significa para os Kamaiurá deter a exclusividade de seu uso. Objetos como canoas, armas, instrumentos de trabalho, circulam na aldeia a título de empréstimo. Fica claro que o proprietário do bem é sempre consultado sobre essa cessão temporária.

Em outros termos: o conceito de propriedade do território Kamaiurá adquire sentido diante da presença de outras populações na região porquanto a existência do território constitui garantia para a sobrevivência do grupo.

Dentro do território, a terra e os recursos naturais são desfrutados livremente pelos habitantes; a terra permanece inviolável enquanto ocupada e trabalhada. Cessando o uso, ela reverte ao patrimônio do grupo.

A classificação dos bens móveis em categorias de posse individual e grupal assume importância não pelo fato de seus proprietários exercerem sobre eles o privilégio de uso, privilégio reduzido pela prática do empréstimo, mas pelo direito que lhes assiste de deles dispor através da troca. A propriedade confere a indivíduos, ou grupos familiares possuidores de um certo número de artigos excedentes, a ampliação do prestígio social, aumentando sua capacidade de trocar, de dar e, portanto, de receber.

3. Produção

A classificação do tipo de economia de acordo com a técnica de produção mais importante não é fácil de se estabelecer para o grupo Kamaiurá. Em termos de sobrevivência biológica, a produção agrícola e a pesca contribuem essencialmente para a dieta. A coleta e a caça têm um papel meramente complementar. A produção de artigos de uso pessoal e de instrumentos de trabalho é, entretanto, tão importante como a produção de alimentos. Ela contribui não só para a manutenção dos modos de vida tradicionalmente estabelecidos, como de relações básicas no sistema cultural. Tendo valor de troca, desempenham papel capital nos contatos intra e intergrupais. Sob este ângulo, portanto, a coleta de recursos da mata e a caça, embora realizadas em pequena escala, constituem etapas de uma atividade econômica destacada na vida Kamaiurá. E todas suas implicações sociais escapam ao

observador que reduz a ação econômica a uma atividade mensurável apenas quantitativamente.

Antes de tentarmos qualquer tipo de classificação vamos analisar a produção dos alimentos e das manufaturas.

a) Produção de alimentos

A dieta Kamaiurá baseia-se, quase que inteiramente, num único produto agrícola – a mandioca. Dela depende a sobrevivência do grupo. E é da sua produção que passaremos a tratar.

Os moradores de uma casa selecionam os locais mais propícios, para neles estabelecer as roças. A escolha leva em consideração não só a proximidade da aldeia como a menor ocorrência de formigas saúvas no terreno.

As terras vizinhas da aldeia são as primeiras a serem utilizadas para o cultivo e, à medida que sua fertilidade baixa, as roças vão se distanciando dos locais de moradia. Aumentando a distância, surge a necessidade da construção de abrigos e mesmo casas junto às plantações, estas últimas servindo de domicílio pelo menos durante o período destinado à faina agrícola. Isso faz com que os moradores de uma casa se dispersem pelo território do grupo, voltando a se reunir por ocasião das festas ou durante as chuvas. Poucas famílias vivem atualmente desse modo e não temos informação se alguma vez a aldeia sofreu privação temporária de grande número de seus membros.

Não sendo mais possível o atendimento ao requisito de proximidade da aldeia, a maior ou menor incidência de formigas orienta a escolha do local de plantio.

A derrubada e a queima da mata são as técnicas correntes usadas na limpeza das áreas destinadas ao cultivo. Praticamente todos os homens adultos de uma casa participam dessa tarefa que, embora realizada atualmente com o auxílio de instrumentos de metal, é árdua e demorada. Inicia-se a derrubada nos primeiros meses da estação seca: junho e julho. A queimada antecede a chegada das primeiras chuvas que caem em outubro. Preparado o terreno, inicia-se o plantio. A mandioca cultivada começa a ser colhida no início da estação seca.

Enquanto a derrubada e a queima da mata são tarefas coletivas, a conservação, a colheita e o replantio são executados pelos membros da

família nuclear responsável pela plantação. Cada família primária residente na mesma casa, tem sua própria roça e nela trabalha individualmente. Mas, sempre que necessário, o chefe da casa solicita a cooperação de várias famílias para auxiliarem na colheita ou plantio de uma única plantação. O produto da roça, colhido pela mulher, é transportado para casa onde passará por uma série de procedimentos. Primeiramente é retirada a casca e depois de lavada, ralada e libertada do sumo venenoso com auxílio de peneiras[7], a polpa é posta a secar em forma de pequenos "bolos". Da água que lavou a poupa, extrai-se ainda o polvilho, posteriormente utilizado para fazer um caldo grosso, o mohete, muito apreciado pelos Kamaiurá.

Os "bolos" de polpa, depois de secos, e o polvilho constituem os ingredientes fundamentais para o preparo do beiju, alimento básico da dieta dos índios. A produção de cada roça, transformada pelo trabalho feminino é armazenada na casa, em depósitos coletivos. Não há distinção entre o quantum produzido pelas diferentes famílias. Um nível de estoque deve ser mantido pela comunhão de esforços, cabendo a todos igual responsabilidade na produção.

Da mandioca plantada apenas uma parcela é colhida (cerca de metade), permanecendo o restante no solo. Dessa forma, uma casa conta com dois tipos de reserva: a reserva da mandioca já preparada e pronta para o uso e a outra do produto *in natura*, que é conservada na terra. À medida que a mandioca processada vai sendo consumida recorre-se aos estoques do subsolo. O visitante que vai à aldeia durante a época da seca presencia essa constante reposição dos "bolos" de mandioca consumidos. Esse sistema de trabalho assegura ao Kamaiurá recursos para enfrentar, pelo menos por algum tempo, uma quebra do equilíbrio entre o grupo e o meio ambiente. Imprevistos como doenças, variações climáticas, má colheita de algumas roças, etc., não produzem, de imediato, crise econômica na aldeia.

O consumo de mandioca é regido pelas necessidades alimentares do grupo. As mulheres retiram do depósito a quantidade suficiente para satisfazer o apetite dos diversos moradores da casa e, eventualmente, para ofertar beijus aos visitantes.

O peixe é o segundo alimento em importância na alimentação Kamaiurá. A organização do trabalho depende da técnica utilizada na pro-

7 O tipiti, caracteristicamente utilizado no tratamento da mandioca por inúmeros grupos tupi, é desconhecido pelos Kamaiurá.

dução. O uso de armadilha, pequenas redes, arco, flecha e anzol requer a participação de um indivíduo ou de uma família nuclear. É costume a família acompanhar o homem na pesca de anzol. Embora seja essa uma atividade masculina, mulheres e crianças dela participam ativamente capturando pequenos peixes que servem de isca.

A prática do envenenamento das águas e o uso da rede[8] são técnicas onde é imprescindível a cooperação de vários homens. Na pesca pelo envenenamento, a água dos igarapés ou enseadas é represada por meio de carreiras feitas com pedras e galhos. O cipó timbó, previamente cortado em pedaços de cerca de um metro de comprimento e unidos em pequenos feixes, é macetado primeiramente e, depois, mergulhado n'água repetidas vezes. Os peixes ficam atordoados e sobem à superfície em busca de oxigênio. São então apanhados com a mão ou flechados. Aqueles que, embora atordoados, tentam fugir, são fisgados com flechas brandidas manualmente, reservando-se o arco e a flecha para os que se distanciaram demais. Os peixes são transportados para a aldeia em armações de cipó e embira e assim mesmo colocados no moquém, plataforma suspensa, feita de paus e sob a qual se acende uma fogueira. O calor e a fumaça assam e defumam a carne e permitem que ela se conserve por alguns dias.

Enquanto na pescaria com timbó não há limite para o número de participantes, com a rede os índios consideram ótimo o número de cinco a seis colaboradores.

O produto das pescarias é sempre repartido. Na pesca individual ou naquelas onde participaram membros de apenas uma casa, os peixes são moqueados e postos à disposição de todos os moradores da casa.

Quando se trata de pesca com a cooperação de toda a aldeia, reparte-se o produto entre as casas de maneira proporcional ao número de moradores de cada uma.

Ocorre com o peixe o mesmo que com a mandioca; seu consumo é ditado pelas necessidades alimentares do grupo. Por vezes, parte da distribuição que cabe a uma casa é utilizada para recompensar serviços, não especializados, prestados por membros de outras casas. Esses serviços são usualmente de auxílio na construção de casa, derrubada da mata, construção de depósitos de bolos de mandioca.

8Em 1966 os Kamaiurá ganharam do Posto Leonardo Villas Boas uma rede de náilon para pesca, de grandes proporções. Antes disso, utilizavam-se apenas de redes pequenas, de confecção nativa.

A produção de alimentos não se restringe apenas a esses dois produtos. Milho, batata doce, abóbora, mamão, banana, abacaxi, piqui, mangaba, cana-de-açúcar, manga, etc., são igualmente cultivados, embora em menor escala, e desempenham papel complementar na alimentação do grupo. Sua importância é pequena, em quantidade, quando comparada à mandioca e do peixe, mas do ponto de vista qualitativo tem papel relevante no balanceamento da dieta da aldeia. A caça tem papel inexpressivo na alimentação, restringe-se a algumas espécies de aves e macacos, ocasionalmente capturados. Este último é limitado ao consumo masculino.

Vemos assim que a tecnologia dos Kamaiurá orienta dois tipos de organização do trabalho na produção de alimentos, uma forma de trabalho coletivo e outra individual. Mas qualquer que seja a técnica empregada, a retribuição devida aos agentes que atuaram no processo produtivo é equitativa e o consumo ditado pelas necessidades de cada membro do grupo.

Dentro de uma escassez de variedade há relativa abundância de alimentos, que são sempre produzidos para fazer frente ao consumo.

O consumo total da aldeia tende a permanecer constante, variando um pouco na época das chuvas, quando então cai a produção de peixe e a alimentação passa a se basear na mandioca e frutos silvestres. Por ocasião das festas há um aumento sensível do consumo da mandioca e peixe e, consequentemente, da produção.

b) – Produção Manufatureira

A produção manufatureira não é dirigida apenas para o atendimento do consumo interno do grupo. Como possuem valor de troca, destinam-se também à troca, ao pagamento de serviços especializados, e são ainda ofertadas como presentes. O exercício dessa última prática, como veremos, é de grande importância para a aquisição de prestígio social.

No quadro nº 1, apresentamos uma lista das principais manufaturas Kamaiurá e a indicação do sexo de seus produtores.

QUADRO Nº 1 - Quadro sinótico das principais manufaturas Kamaiurá de acordo com o sexo do artífice

Instrumentos de trabalho	**Adornos e objetos de uso pessoal**	**Artigos de uso cerimonial e social**
canoa (H)	brincos (H)	máscaras (H)
remo (H)	cocar (H)	flautas (H)
armadilhas para pesca (H)	braçadeira (H)	propulsor e flechas do jawari (H)
rede de pesca (H)	faixas de algodão (cintura, braços e joelhos (H e M)*	maracas (H)
arco (H)	perneira de embira (H)	cigarro (H)
flecha (H)	uluri (M)	pasta de urucum (?)
cestas (H)	pente (H)	óleo de pequi (M)
esteiras (H)	redes para dormir (M)	bancos (H)
peneira (H)		
abanos (H)		
fuso (H)		
ralador de mandioca (H)		
pá de beijú (H)		
rodilha para assentar a cesta na cabeça (M)		
Cabaça (M)		
* A fiação é feita pela mulher e os desenhos ornamentais pelo homem.		

A técnica de confecção de muitas manufaturas sofreu modificações com a introdução de instrumentos de metal. A presença de artigos oriundos de nossa sociedade dentro do grupo Kamaiurá substituiu parte do equipamento indígena utilizado tradicionalmente. Dentaduras de piranha e de peixe cachorra, que serviam para cortar, furar e escarificar, raspadores de dentes de capivara, conchas usadas para raspar, aplainar e alisar, etc.[9], foram substituídos, quase que integralmente, pelas facas, facões, enxadas, grosas e furadeiras.

9 Von den Steinen, 1940:250-254.

Respeitada a divisão de trabalho por sexo e idade, as técnicas manufatureiras são do domínio de todos. Talvez a única exceção a essa regra refira-se à confecção da flauta jakui, elaborada apenas por um indivíduo[10]. Embora não existam especialistas de tempo integral, alguns artesãos sobressaem na produção de determinados artigos tendendo a "monopolizar" sua fabricação. Neste caso, a superioridade na qualidade do trabalho é que determina a preferência por suas manufaturas. Na ocasião da pesquisa, dois índios eram excelentemente reputados na produção de cestas, um deles, o outro, na de arcos. O primeiro tinha em sua casa um estoque de cinco cestas novas, prontas para serem trocadas. Este foi o exemplo mais significativo de acumulação de um único artigo nativo que registramos.

Os Kamaiurá reservam para si o título de melhores produtores, na região, do arco de maneira preta, da flauta jakui, do arremessador de flechas, de canoas, de redes pequenas de pescar e de redes de dormir, e ainda de esteiras. Julgam-se também os mais hábeis construtores de casa. Chegam a afirmar que antigamente os outros grupos alto-xinguanos faziam casa de pequenas dimensões, aprendendo com eles, posteriormente, a construir casas grandes. É possível que nessas afirmações a objetividade tenha cedido lugar a valorizações etnocêntricas. Mas, na região do Alto-Xingu, são eles efetivamente conhecidos como os melhores produtores do arco preto e da flauta jakui.

Se convencionarmos que o dia Kamaiurá se estende das 6hs às 18hs, cerca de um terço desse período é, em média, gasto na produção de alimentos; os dois terços restantes podem ser divididos entre lazer, recreação e produção de manufaturas.

O tempo gasto na produção de alimentos varia de forma moderada; um mínimo constante é sempre assegurado. Na época das chuvas, diminui a produção de peixes e cresce o consumo de mandioca. Por ocasião das festas, tanto o peixe como a mandioca são consumidos em maior escala. Essas variações são previstas com antecipação e diluídas na produção diária da estação seca.

Com relação às manufaturas, o mínimo exigido individualmente é um conjunto composto de objetos de uso pessoal[11], alguns instrumentos de trabalho e, dependendo do status da pessoa, objetos cerimoniais. A canoa é

10 Segundo, informações por nós obtidas dos índios Kamaiurá, o atual líder da aldeia é quem confecciona as jakui.

11 V. adornos e objetos de uso pessoal, quadro nº 1, p.49.

propriedade da casa e não deve ser incluída no inventário individual. Esses artigos são substituídos por outros na medida das necessidades de seu dono e, quando ocorre uma possibilidade de troca vantajosa, são permutados.

Somente quando os moradores de uma casa ou a própria aldeia, em conjunto, decidem sobre a realização de uma expedição "comercial", verifica-se, segundo os informantes indígenas, um aumento sensível nessa produção.

Essas viagens, no entanto, ocorrem irregularmente, uma vez que são ditadas pela necessidade de obtenção de artigos duráveis (panelas, colares) produzidos por outros grupos da região. Pode ocorrer que um grupo passe vários anos sem necessidade de adquirir tais objetos.

A aproximação das grandes festas e também as visitas ocasionais ao Posto Leonardo Villas Boas ou às aldeias, estimula a produção de manufaturas destinadas à troca e a substituição dos artigos mais usados ou estragados.

4 – Troca

Apenas uma pequena parte da produção Kamaiurá destina-se à troca. O papel que essas transações apresentam para o grupo reveste-se, entretanto, da máxima importância social: contribuem para o estreitamento dos laços entre indivíduos, casas e aldeias. Os parceiros envolvidos numa permuta, seja ela realizada sob a forma de troca de presentes ou de transações "comerciais", obrigam-se mutuamente a cumprir as obrigações culturalmente definidas para cada caso. O respeito aos princípios assim estabelecidos é uma garantia para a realização de novas trocas, que, ao se repetirem, criam entre os parceiros vínculos que ultrapassam as relações puramente econômicas.

Instituição tradicional dos alto-xinguanos é a do comércio intergrupal, tipo de troca cerimonial que não se confunde com as trocas informais entre índios das diferentes aldeias. Embora dispostos a comerciar com qualquer grupo da região, os Kamaiurá costumam realizar transações principalmente com os Waurá, Kalapalo e Kuikuro. Nessas ocasiões, comparecem os Kamaiurá com os produtos de sua especialidade: arco de madeira preta, ao lado dos outros artigos como cestas, óleo de piqui, pimenta e adornos; dos Waurá, obtêm a valiosa cerâmica e, dos Kalapalo e Kuikuro, os cobiçados colares e cintos de caramujo. Participam dessas expedições comerciais todos os indivíduos que assim o desejam, sob a chefia do líder da aldeia. Organizada

a viagem, homens, mulheres e crianças partem levando tudo que possa ser trocado[12]. Na aldeia visitada, são acomodados pelo chefe, de quem recebem beiju e peixe.

No moitará[13] reflete-se a hierarquia interna de cada grupo. Todas as trocas são realizadas por intermédio dos respectivos chefes da aldeia. Estes recebem os objetos e tomam conhecimento das pretensões de troca de seu proprietário; feita a oferta, os interessados, membros do outro grupo, manifestam-se também pela voz de seu próprio chefe; não há lugar para as trocas diretas e informais entre indivíduos. O moitará é, basicamente, uma transação de bens entre grupos distintos que se defrontam e uma ocasião que formaliza o encontro das populações que se relacionam de maneira simétrica. Cada grupo age de forma a salvaguardar seus interesses econômicos e também para proteger sua posição social na área. Embora a obtenção de bens materiais oriente essas expedições, ela não dita basicamente o comportamento das partes. Espera-se que as trocas sempre se realizem dentro do padrão de reciprocidade equilibrada [14].

Os lances de maior generosidade, se aceitos, propiciam o aparecimento de desníveis na relação dos parceiros, pois como grupos distintos que são, procuram fazer com que as relações sejam as menos pessoais e as trocas as mais equivalentes, do ponto de vista material. Nenhum grupo, a não ser que atingido por alguma calamidade, aceitaria a posição de devedor frente a outro. A solidariedade entre aldeias não deve idealmente se expressar numa cerimônia do moitará. Favores pessoais, que possam ou não criar subordinação de uma das partes, são prestados num outro contexto.

Ligado à especialização manufatureira, o moitará se constitui numa espécie de mercado que possibilita a circulação dos mais diversos produtos. E conquanto seu objetivo seja econômico e dele derive o estímulo à produção e a circulação regular de bens, sua principal função ainda é a de manter a integração de grupos distintos, seja pela regularidade dos contatos, seja pela manutenção de valores básicos comuns, bem como pela oportunidade de intercasamentos que acarreta.

12 Segundo Orlando Villas Boas, os objetos do mundo civilizado foram excluídos da troca cerimonial, circulando hoje em dia, apenas dentro da aldeia ou nas trocas informais entre aldeias.
13 Moitará: termo Kamaiurá que designa troca.
14 Sahlins, (1965:139-236) define três tipos básicos de reciprocidade: a reciprocidade generalizada, que implica na existência de grande solidariedade; a reciprocidade equilibrada, que ocorre entre partes com interesses sociais e econômicos distintos; e a reciprocidade negativa, a forma mais impessoal de troca que se realiza entre partes que detém interesses opostos. A troca entre amigos ou parentes, o moitará e o furto exemplificam essas três categorias

A circulação de bens processa-se ainda sob a forma de transações entre indivíduos. Neste tipo, o mais informal de todos, a pessoa interessada na troca toma a iniciativa de procurar o parceiro para estabelecer sua oferta. É uma transação comum entre os parentes próximos, amigos e entre índios e civilizados. O crescente contato com representantes de nossa sociedade tem ativado as trocas, nas quais facas, anzóis, munição, de um lado, e adornos plumários, arcos, cestas, de outro, oferecem ao observador um índice do grau de vinculação do índio à sociedade nacional. Durante a permanência de visitantes brancos na aldeia ou no Posto, os índios procuram intensamente obter, através da troca, artigos civilizados. Nesse período, o comércio entre índios é refreado e perde importância, passando o civilizado, por razões óbvias, a constituir o parceiro ideal para as trocas. Entretanto, trocas realizadas com os visitantes não são ainda suficientemente regulares para imprimirem modificações de caráter definitivo no intercâmbio tradicional de mercadorias entre índios. O declínio do artesanato nativo observado por Galvão e Simões[15] pode ser atribuído, entre outros fatores, à crescente escassez de matéria prima. É o caso dos caramujos que fornecem a concha para a confecção de colares. A coleta desse material tornou-se tão difícil que em certa ocasião o Posto Leonardo Villas Boas, para evitar o colapso da produção, mandou buscar em Xavantina grande quantidade de matéria prima. O desaparecimento gradual da canoa de casca liga-se, do mesmo modo, a escassez do jatobá na região[16].

O costume de trocar presentes mostra-se bastante generalizado nas tribos do Brasil. Certos grupos chegaram a institucionalizar o hábito de se presentearem, nos diz Darcy Ribeiro, fazendo dele o centro de suas cerimônias mais elaboradas[17].

No Alto-Xingu, a prodigalidade na distribuição de presentes confere prestígio social ao indivíduo. Um chefe da aldeia deve receber seus convidados com fartura de alimentos, presentes e mesmo oferecer-lhes os objetos que por ventura cobiçarem, mesmo que isso signifique empobrecimento temporário. Ser apontado como sovina resulta em grande desprestígio.

No último Kuarup (festa dos mortos) Kamaiurá, os Kalapalo foram presenteados com facões e canivetes que abertamente cobiçaram e que pertenciam ao chefe da aldeia Kamaiurá. O desprendimento com que os objetos eram oferecidos deixava evidente o desejo de mostrar hospitalidade,

15 Galvão e Simões: 1964:146.
16 Informação de Orlando Villas Boas.
17 Ribeiro, manuscritos inéditos.

constituindo, ao mesmo tempo, demonstração de riqueza. As atitudes de rivalidade, comuns entre os grupos alto-xinguanos, são visíveis no próprio ato de presentear que se torna, por assim dizer, um desafio ao grupo visitante, pois quem recebe deve retribuir de forma igual ou superior. Desse modo, permeando esse procedimento tradicional e assegurando a redistribuição de bens, encontra-se institucionalizado entre os xinguanos o princípio de reciprocidade. Na aceitação de um presente é tácita a obrigação de retribuir. A propósito, Gertrude Dole[18], ao analisar as trocas entre os Kuikuro, chega a afirmar que a pura oferta de presentes é praticamente inexistente. Dessa forma, a cada serviço prestado ou dádiva oferecida o retorno em atos ou objetos é esperado e mesmo obrigatório. Época e forma de retribuição são estabelecidas por padrões tradicionais que variam segundo o contexto em que a oferta foi feita, o status das pessoas envolvidas, etc. No circuito das trocas, tanto internas como externas, através de pura transação comercial ou na forma de presentes, está implícito um quadro de equivalência das coisas permutadas. Estabelece-se, enfim, o valor dos artigos. Na ausência da unidade padrão, o regime de trocas é realizado de acordo com uma equivalência por níveis[19].

Os níveis limitam e determinam os bens permutáveis entre si, de tal forma que um artigo, digamos, de nível mais alto não encontra equivalência com objeto de nível inferior. As trocas se realizam, portanto, entre os bens da mesma categoria.

Vamos dar uma visão rápida desses níveis: pela ordem decrescente, temos em primeiro lugar os objetos "caros", tais como as grandes panelas Waurá, os colares de caramujo, os colares de unha de onça, o arco de madeira preta, a canoa, etc. Situam-se, a seguir, as cestas, as panelas menores, adornos plumários, flechas, etc. Os alimentos, finalmente, pertencem ao último nível.

O valor dos objetos de um nível não pode ser expresso em termos de objetos de nível mais baixo. Um colar de caramujo, em condições normais, não pode ser trocado por flechas, mesmo em grande quantidade. Os objetos de nível inferior aparecem na troca de objetos de nível superior apenas como complementação de pagamento. Uma panela Waurá idealmente é permutável por um arco preto, mas as qualidades de confecção são avaliadas durante a troca e, por vezes, há necessidade do contrapeso de algum objeto menor para estabelecer o equilíbrio.

18 Dole, 1956-1958:125.

19 Firth (1965:340 e segs), identifica três esferas de troca em Tikopia, onde os bens de uma não são completamente convertidos em outros das demais esferas

Entram na formação do valor da troca diversos fatores, entre eles a quantidade de trabalho associada ao tempo gasto na elaboração do artigo, a maior ou menor dificuldade em obter matéria prima, sua abundância ou escassez e, eventualmente, o desejo do indivíduo em obter determinado artigo.

Conquanto os diversos artefatos situem-se dentro do quadro de valores estabelecidos pelo grupo, variações podem ocorrer no tocante à equivalência, dependendo da disposição dos parceiros no ato da troca. As vantagens colhidas nessas circunstâncias são divulgadas com certo orgulho, sendo comum a expressão: "para se fazer bom moitará é preciso ter cabeça grande",[20] o que quer dizer, em outros termos, que é necessário aproveitar as ocasiões propícias a uma troca vantajosa e participar da permuta friamente.

Os objetos do mundo civilizado são avaliados a partir de sua utilidade na vida tribal e, subsidiariamente, pela disposição de espírito do índio no momento da troca.

Dentre os objetos civilizados mais cotados estão as espingardas, a munição, os facões, as miçangas, os quais são trocados por artefatos indígenas do nível superior. Anzóis, facas, lâminas de barbear, tesouras, pertencem à categoria seguinte; entre os objetos de categoria inferior estão os pentes, cigarros, sabão, etc.

À medida que entram em contato com novos artigos, os Kamaiurá procuram ordená-los dentro de seu esquema de referência econômico. Para nós, que temos em mente o preço em dinheiro pago pelos artigos, as ofertas são por vezes desconcertantes. Assim é que por um gravador de som ofereciam os Kamaiurá objetos normalmente permutáveis por facões e sinetas de metal. Feita a adequação do artigo ao modo de vida indígena, define-se o seu valor em termos da importância da necessidade criada. As necessidades culturais surgidas em consequência do contato com o civilizado são supridas pela aquisição de um instrumental de que somente o civilizado é portador. No caso, o Posto Leonardo Villas Boas é a única fonte de fornecimento regular desse instrumental. Os artigos industrializados não são acessíveis aos índios pela troca direta com os dirigentes do Posto, mas distribuídos sob a forma de presentes. Pretende-se, assim, controlar a quantidade de objetos introduzidos nas aldeias e evitar a canalização das manufaturas indígenas para o Posto.

20 O texto foi literalmente anotado de informantes que falavam o português.

Resumindo as principais características da economia Kamaiurá, vamos separar o processo de produção de alimentos do processo de produção de manufaturas.

Chama a atenção do observador a falta de diversificação dos principais recursos alimentícios. Peixe e mandioca são as principais fontes de alimento regular. Os demais produtos de lavoura ou caça, além de ocasionais, são obtidos em quantidades tão pequenas, que são mais iguarias destinadas a balancear qualitativamente a alimentação do que fonte de energia.

Dentro dessa diversidade bastante limitada, há abundância de produção. Parte da mandioca cultivada é conservada no solo, como reserva, e parte processada para o consumo tanto imediato como durante a época das chuvas. As técnicas de preservação do peixe são menos eficientes, garantindo sua conservação apenas alguns dias, o que exclui a possibilidade de armazenamento para necessidades futuras. Mas, há sempre fartura de peixe nos rios, riachos e lagoas vizinhas. Embora operando dentro de certa margem de segurança (reservas de mandioca e abundância de peixe) a economia no setor de produção de alimentos só pode fazer frente a imprevistos adversos de curta duração. Pois tanto a mandioca guardada no subsolo como aquela armazenada, se conservam durante um período bastante limitado. A umidade e a ação destruidora das formigas colocam em perigo a mandioca processada. Há ainda a presença de porcos que constituem grande ameaça às roças.

Os Kamaiurá dependem, assim, de alguns poucos recursos alimentícios que são obtidos de maneira relativamente farta. Essa abundância é, entretanto, limitada pelas dificuldades técnicas de preservação. A produção atende às necessidades imediatas e a curto prazo, o que faz com que a preocupação econômica básica dos Kamaiurá seja o suprimento alimentar diário e sazonal. Os alimentos estão praticamente fora da esfera das trocas "comerciais". São distribuídos como atos de cortesia a visitantes ou como pagamento de pequenos serviços a companheiros de aldeia. Em suma, a produção de alimentos se volta para o consumo interno de cada grupo doméstico. Excedentes são produzidos apenas para atender à distribuição de alimentos durante as cerimônias.

No tocante à produção de manufaturas, vemos que ela atende não só ao consumo interno como ao "mercado" externo. A diversificação da produção, fruto da especialização manufatureira de alguns grupos, estimula o

processo de troca. Manufaturas, como bens duráveis, são passíveis de serem poupadas e com isso torna-se possível a acumulação de riquezas.

Embora restrita quantitativamente, a troca se acha conjugada com necessidades sociais mais amplas. Os Kamaiurá não agem como guardiões de interesses individuais na posse de bens materiais, mas como guardiões de suas posições sociais.

Ser pródigo é qualidade que se exige de todos em todas as idades. Entretanto, como veremos mais adiante, a generosidade pode acarretar duas consequências diversas. Como todo benefício deve ser compensado, a pessoa beneficiada ou retribui de forma equivalente ou passa à condição de devedor. No primeiro caso, temos a expressão formal de solidariedade e, no segundo, um início de aparecimento de relações assimétricas. A solidariedade nesse caso seria vinculada a uma situação de subordinação, onde o devedor recompensa seu beneficiário, atribuindo-lhe maior poder. Esse fenômeno aparece de forma nítida nas relações entre líderes e liderados, que passaremos a analisar.

CAPÍTULO IV:
O PODER NA ALDEIA

O Kamaiurá, nas diferentes etapas de sua vida, ocupa posições que lhe conferem menor ou maior possibilidade de prescrever o comportamento de determinados membros do grupo, isto é, de fazer uso de algum tipo de poder em relação a outrem. No presente capítulo, referimo-nos a dois postos de liderança que proporcionam aos seus ocupantes o uso de poder superior: a liderança do grupo doméstico e a liderança da aldeia.

O grupo doméstico é a unidade básica de produção de alimentos que atua com relativa autossuficiência econômica. Os Kamaiurá asseguram sua subsistência pelo trabalho coletivo ou individual que se coordena e é dirigido dentro de cada casa. O "dono da casa", o "chefe econômico", ou seja, aquele que tomou a iniciativa da sua construção, é o líder dos demais ocupantes, geralmente seus parentes. À medida que o grupo familiar aumenta a ponto de dificultar a boa acomodação dos moradores, chega a oportunidade para o aparecimento de um novo líder. O homem que melhor condições tiver de reunir sob novo teto alguns parentes, isto é, aquele que gozar de maior prestígio e tenha obtido, enquanto liderado, créditos pessoais suficientes para assumir a nova posição, dá início à construção de sua morada.

Nesse empreendimento cooperam as pessoas que passarão a residir com o novo chefe e aquelas que, mediante uma recompensa pré-estabelecida, concordam em prestar auxílio. Não é frequente a necessidade de construir casa nova em virtude do diminuto crescimento demográfico do grupo[1]. O número de casas que compõem a aldeia tende a permanecer inalterado por largo espaço de tempo, o que limita o acesso à chefia econômica e faz com que o cargo possa ser ocupado quase que exclusivamente por transmissão, dentro de um mesmo grupo familiar. Idealmente, cabe ao primogênito de um líder econômico sucedê-lo na chefia. Na prática, muitos outros predicados pessoais são exigidos, a ponto de tornar irrelevante a primogenitura.

1 Em 1949 (Galvão, 1949:32 e 33), os Kamaiurá tinham uma aldeia com cinco casas e um total de 110 habitantes; 1963 (Galvão e Simões, 1964:144) seis casas com 115 habitantes; em 1965, durante nossa visita à aldeia, seis casas com 118 habitantes.

As principais tarefas econômicas de um dono de casa, enquanto líder, são as de suprir a casa dos objetos indispensáveis à produção de alimentos e coordenar o processo de produção de forma a manter o estoque alimentar para atender as necessidades do grupo doméstico. Os instrumentos de trabalho, quando originários de nossa sociedade, são fornecidos principalmente pelo Posto Leonardo Villas Boas. E embora sua distribuição seja feita em resposta às solicitações dos interessados, chefes ou não, cabe ao líder econômico evitar que o processo produtivo sofra solução de continuidade motivada pela escassez desses objetos. As relações do chefe com o Posto desempenham papel importante a esse suprimento. E a forma como ele obtém esses bens junto ao Posto resulta no aumento ou redução do prestígio que goza como líder econômico da aldeia.

Objetos de confecção nativa, como, por exemplo, canoas e panelas, são produzidos ou obtidos através da troca, por iniciativa do chefe da casa. Enquanto na construção de canoas o trabalho é necessariamente cooperativo, na troca, não raras vezes, o chefe utiliza seus próprios recursos materiais, acumulados em forma de bens "comerciáveis", para realizar a transação. Durante nossa permanência na aldeia, em 1965, presenciamos algumas dessas trocas. Uma delas com o grupo Waurá, que viera para a festa do Kuarup e trouxera artigos de sua confecção para trocar. O dono de uma das casas interessou-se por uma panela de grandes dimensões, trocando-a por uma rede de dormir e outros objetos de sua propriedade.

Finalmente, cabe ao chefe coordenar e dirigir o trabalho dos moradores da casa, em especial o trabalho ligado diretamente à produção de alimentos. Embora as roças de mandioca sejam cuidadas pela família nuclear, pode ele solicitar a cooperação de várias famílias para a colheita, replantio, limpeza, etc., em uma determinada roça, tendo em vista a produção mais eficiente de alimentos. De forma similar, ele coordena as pescarias coletivas, convocando os homens adultos da casa e distribuindo entre eles as tarefas a serem realizadas.

Escapa à direção do chefe o trabalho ligado à produção de objetos de uso e de propriedade individual. Artefatos produzidos pela cooperação que se estabelece entre os membros da família nuclear – redes, adornos pessoais, arcos e flechas – acham-se fora da esfera do controle do chefe da casa. Os componentes da família decidem a quantidade e a época de produzir es-

ses bens. Tais decisões ligam-se não só às necessidades materiais do núcleo familiar como também a suas obrigações cerimoniais.

O grupo doméstico provê, com a própria produção, as suas necessidades alimentares. E como todos da aldeia produzem os mesmos alimentos básicos, com relativa abundância, é ínfima a procura local dos produtos excedentes. Destarte, a produção total de alimentos destina-se, quase exclusivamente, ao consumo interno de cada unidade doméstica. A fartura da mandioca e do peixe permite um consumo de acordo com as necessidades do grupo doméstico. Do montante produzido por dia ou por estação, os moradores da casa retiram a quantidade necessária à sua satisfação. E, em épocas nas quais o peixe se torna mais escasso, o seu consumo passa a ser regulado pela distribuição equitativa do total produzido. Nessas ocasiões, a alimentação é complementada com produtos da coleta. Mas qualquer que seja o caso, a linha mestra da economia domiciliar é a produção individual ou cooperativa destinada ao consumo coletivo. Diante disso, é de se esperar que o estímulo para o trabalho ligado à produção de alimentos não seja provocado pela expectativa de recompensa material diferenciada. Pois, como vimos, o acesso aos alimentos não se regula pelo volume de produção individual, e a quantidade do que é distribuído varia somente em relação à produção total da casa. Se a produção de uma família nuclear diminui, a de outra deve, necessariamente, aumentar para que o grupo não sofra privações. Na verdade, todos cooperam de acordo com suas possibilidades físicas, sendo raros os grandes desníveis de produção.

Uma das importantes tarefas do chefe da casa, no desempenho de seu papel de líder econômico, é esta: de coordenar o trabalho de seus parentes para promover a produção regular de alimentos. Utiliza para isso a autoridade de chefe, amenizada pelo tom de aconselhamento de suas falas. E o anoitecer é a ocasião mais propícia para os seus longos discursos. Concluído mais um dia de trabalho, os homens de maior prestígio, chefes ou não, sentam-se em bancos ou troncos de árvore tombadas, distribuídos pelo pátio da aldeia. É a hora de fumar. Muitos se aproximam para ouvir as conversas. Esse é um encontro só de homens, do qual as mulheres tradicionalmente não participam. Comentam-se os principais eventos do dia que passou, contam-se histórias do povo Kamaiurá; planejam-se futuras atividades. Uma constante permeia essas falas, tornando-a veículo de reafirmação do comportamento

indígena ideal: é a imagem do Kamaiurá trabalhador e incansável. Em sua forma direta, ela aparece como atributo integrante da personalidade dos heróis ancestrais. Indiretamente, surge pela narração de fatos que demostram a falta de sucesso que sofrem aqueles privados dessas qualidades. Uma reiteração dessa imagem ideal do homem Kamaiurá é feita em discursos, às vezes formais, e mesmo histórias que o chefe, de sua rede, narra aos moradores da casa, quando todos já recolheram para dormir.

Mas o Kamaiurá não trabalha simplesmente para se assemelhar ao tipo ideal culturalmente aprovado. Esse é um, dentre vários outros estímulos. A recompensa que se obtém, expressa em termos de reconhecimento social, constitui a grande força que induz o indivíduo ao trabalho. Maior quantidade de trabalho ocasiona maior reconhecimento social. Entre o indivíduo e a comunidade se estabelece uma verdadeira troca. Enquanto o trabalho proporciona a sobrevivência do grupo, o prestígio social maior garante acesso mais fácil às áreas de decisão da vida da aldeia. O que o indivíduo dá, em força de trabalho, recebe em força política. Embora possa ser uma troca vantajosa, nem todos querem dela participar. Talvez a grande maioria dos índios se contente em cumprir suas tarefas, em atendimento à cooperação prescrita pela relação de parentesco que o liga ao chefe e ao princípio de solidariedade que deve necessariamente existir entre liderado e líder.

O prestígio do líder econômico advém, quase que exclusivamente, de suas qualidades pessoais. E o seu poder de persuasão depende desse prestígio. São atributos do líder a iniciativa pessoal, a temperança e uma grande capacidade de trabalho. Ele deve saber distinguir quais as melhores áreas de mata para nelas iniciar novas roças; as águas que possibilitem pescarias mais produtivas; enfim, as várias características do ambiente físico que se apresentam mais promissoras no tocante à produção de alimentos. E embora os novos empreendimentos sejam sempre discutidos com os membros adultos de sua casa, cabe a ele a responsabilidade dos resultados.

A capacidade do chefe em dirigir o trabalho da casa depende de maneira direta do maior ou menor controle que ele tenha sobre o comportamento de seus parentes. Atritos pessoais devem ser evitados entre os membros da casa, e o seu chefe é o pacificador natural dos ânimos e o mediador que procura bem solucionar as disputas. Pessoas irascíveis, temperamentais e impulsivas têm poucas possibilidades de se tornarem líderes de muitos parentes.

A roça de um chefe deve ser a maior, assim como sua capacidade de trabalho. Embora sua função seja basicamente de direção e seu trabalho não lhe permita realizar todos os tipos de tarefas masculinas, sua disposição para o trabalho deve constituir modelo para os demais. Espera-se de suas esposas e filhos atitude semelhante no cumprimento de seus deveres. Principalmente os filhos de sexo masculino são desde cedo treinados dentro desses padrões. Na verdade, quase todos os líderes econômicos da atual aldeia Kamaiurá gozam desses predicados. A coincidência do status de chefe de família, dono da casa e líder econômico na mesma pessoa não é casual. Nenhum deles é meramente transmitido pois consistem em posições que dependem do comportamento efetivo dos indivíduos.

Se nos reportarmos ao sistema de parentesco do grupo[2], observamos que a própria flexibilidade das regras de residência torna o tamanho do grupo familiar quase que totalmente dependente das qualidades pessoais do líder. Embora idealmente a residência, após o casamento, seja matrilocal e posteriormente patrilocal, a grande extensão dos termos "mãe", "pai" e "irmão" favorece a distribuição dos novos casais sem um cumprimento rígido à regra e sem tampouco contrariá-la frontalmente.

Pessoas de menor qualificação na hierarquia social procuram se aproximar, através da residência comum, daquelas de maior prestígio. E o líder econômico está alerta às oportunidades de ampliar o grupo de parentes que vive sob sua orientação. Pois, à medida que obtém controle de maior força de trabalho, expressa pelo número de moradores de sua casa, suas possibilidades de projeção social também aumentam. Vejamos de que modo isso ocorre. A produção de alimentos básicos realizada pelos parentes da mesma casa tem pequeno valor de troca; recompensa apenas a prestação de serviços não especializados. Por outro lado, o que se produz é sempre proporcional ao número de pessoas do grupo domiciliar, pois se destina ao consumo interno. Nesse sentido, é sempre a estimativa de quanto deve ser consumido que regula a quantidade produzida. Se a principal tarefa do líder econômico consiste em assegurar o bem-estar dos moradores da casa, não há, à primeira

2 O sistema de parentesco Kamaiurá é bilateral, com regra de residência idealmente patrilocal com matrilocalidade temporária; considerável extensão dos termos "irmã", "irmão", que incluem, além dos irmãos consanguíneos, os primos paralelos e primos cruzados; "pai" e "mãe", aplicados aos pais verdadeiros e aos irmãos do pai e às irmãs da mãe; distinguem-se o irmão da mãe e a irmã do pai por termos especiais; "filho" e "filha", que incluem os filhos verdadeiros e filhos dos irmãos e primos paralelos; os filhos de primos cruzados são chamados por termos próprios; parentes da segunda geração ascendente são chamados de "avós", da segunda descendente, "netos"; ocorre a prática de levirato, divórcio e admite-se a poliginia sororal e simples. (Fonte:-Galvão,1953)

vista, razões econômicas que ditem o aumento do número de moradores. Poderíamos até mesmo chegar à conclusão de que uma vez estabelecido um número de moradores que pudesse fazer frente às atividades cooperativas, como construção de casa, derrubada de mata, etc., qualquer aumento viria a tornar mais árdua a tarefa de coordenação, pois maior consumo pressupõe maior produção e, consequentemente, maior responsabilidade da direção. Somente um ponto permanece inalterado: a necessidade de garantir o bem -estar de todos.

É bem verdade que o número de residentes da casa não pode aumentar indefinidamente. Há um limite para esse crescimento, mas enquanto ele não é alcançado, o chefe propicia a vinda de mais parentes. Para se entender esse fenômeno, torna-se necessário ultrapassar as fronteiras de função econômica do chefe da casa e estender a análise até suas implicações políticas.

A sustentação do líder da aldeia faz-se, principalmente, pelo apoio que os líderes econômicos lhe emprestam. Ele é o líder da aldeia, mas não pode se manter sem a colaboração dos líderes de cada casa. Se para coordenar o trabalho de uma casa é imprescindível a solidariedade e cooperação de seus moradores, para a coordenação da vida da aldeia é de fundamental importância a cooperação das casas. O aumento de produção, para fazer frente a festas, a necessidade de trabalho conjunto, para a realização de determinadas tarefas, a aceitação de normas que norteiem a vida da aldeia, são, entre outros, programas que só podem ser cumpridos com o apoio da maior parte da população. Como a casa representa a unidade básica de produção, cooperação e solidariedade, é seu apoio ao líder da aldeia que garante a execução dessas tarefas. Sendo o dono da casa o seu representante é, em última análise, sua solidariedade que o líder da aldeia deve obter. Por esse motivo, o chefe econômico almeja sempre aumentar o tamanho de seu grupo familiar. Quanto maior for o número de moradores de uma casa e mais eficaz o controle do chefe sobre eles, mais significativo é seu apoio ao líder da aldeia. O grande chefe econômico é aquele que está em condições de melhor efetuar trocas com a chefia da aldeia. Quanto mais forte sua posição, maior a possibilidade de participar das decisões da liderança política.

Vimos que a cultura Kamaiurá define claramente os predicados pessoais do líder econômico. Aquele que reúne esses predicados passa a exercer maior controle sobre um grupo de parentes. A aquisição de mais créditos

pessoais resulta em maior prestígio social e, consequentemente, na maior possibilidade de aumentar o número de pessoas nucleadas em torno de si. Seu prestígio lhe assegura ainda acesso à esfera política que por sua vez reverte em maior reconhecimento social.

Como veremos mais adiante, a posição de chefe da aldeia não é aberta a todos. A ascensão ao posto requer predicados que nem todos os líderes econômicos possuem; mas nem por isso sua participação política é pequena. Embora não sendo o grande representante da aldeia, o dono da casa pode obter grande controle sobre a vida Kamaiurá e gozar elevada consideração social. Ciente de seu papel político, ele procura aumentar o número de componentes do seu grupo de parentes e também estabelecer alianças com outras casas., pois sabe que com isso cresce sua capacidade de barganha com o chefe da aldeia ou torna possível fazer-lhe oposição mais significativa.

Laços de parentesco tanto afins como consanguíneo ligam praticamente todos os índios Kamaiurá[3]. Desse ponto de vista, as casas se relacionam entre si por compromissos de solidariedade que os vínculos de parentesco estabelecem entre seus moradores. Nos primeiros dias de permanência na aldeia, chega-se a imaginar que os Kamaiurá formam uma grande família onde a cooperação e a solidariedade se sobrepõe aos interesses individuais ou de grupos familiares. A visão não deixa de ser correta quando os Kamaiurá se defrontam com os demais grupos da área. Nessas ocasiões, é nítida a sua coesão e as divergências pessoais cedem lugar a uma marcada atitude una e etnocêntrica. São poucas as oportunidades dadas ao visitante recém-chegado de perceber ou mesmo suspeitar da existência de focos de conflito e competição aberta entre seus membros. A atitude fraternal que caracteriza o comportamento público das pessoas concorre ainda mais para acentuar a serenidade de suas relações. Na realidade, a aldeia é formada de casas que se defrontam e casas que se aliam. A oposição não pode ser medida em termos das relações pessoais mantidas entre os moradores das diversas casas. São as relações entre chefes de casas que deixam clara a oposição existente, manifestada de forma discreta e sempre na ausência dos rivais[4].

3 Oberg, 1953:49

4 Galvão (1953:23-24) dá exemplos dessa atitude de rivalidade entre chefes, no grupo Kamaiurá, que eram correntes quando nós ali estivemos.

Como se pode depreender, a liderança da aldeia não é aceita por todos os chefes econômicos. Enquanto alguns deles se unem para fortalecer o poder do capitão, outros lhe fazem forte oposição. Vejamos o que ser capitão. Galvão[5] afirma que "entre os índios xinguanos é universal a distinção dos indivíduos de uma aldeia em camára e capitão. Os primeiros, que formam a grande maioria, são os indivíduos comuns; os últimos, uma pequena elite dos líderes ou chefes de grupos familiares". Convém aqui tornar um pouco mais flexível a distinção, a partir da visão que os Kamaiurá têm dessa distribuição diferencial de poder.

O indivíduo comum, identificado como camara, homem ou mulher, é aquele que ocupa posições de menor prestígio dentro da aldeia. Casado ou não, faz parte do grupo doméstico liderado por um chefe econômico; não dispõe em sua genealogia de qualquer conexão próxima e identificável com antigos líderes de aldeia; e, acima de tudo, não possui predicados pessoais que lhe possibilitem ascensão à liderança da casa. A seguir, existem aqueles que Galvão[6] designa como camara influente. São os que através de predicados pessoais já galgaram a posição de chefes de casa ou estão prestes a fazê-lo. Na atual aldeia Kamaiurá, duas casas são lideradas por pessoas dessa categoria[7]. O designativo genérico de capitão abrange um conjunto de pessoas que descendem de antigos líderes de aldeia, independentemente da soma de poder que detenham. É um título que indica as qualidades de genealogia de seu portador, mas que por si só não lhe assegura lugar de destaque na esfera de decisão da vida da aldeia. Entretanto, quando conjugado com alguns atributos pessoais pode levar o indivíduo à liderança da própria aldeia.

Com base na apreciação que os índios fazem sobre a distribuição de poder entre aqueles que de alguma forma se ligam a um antepassado capitão, elaboramos a seguinte classificação: no ponto inferior, que construímos para fins de exposição, estão aqueles que, por impedimentos pessoais irreversíveis, não têm possibilidade de chegar a qualquer tipo de liderança. São pessoas que não chegam a merecer o designativo de capitão, embora também não sejam denominadas camará. Essa é uma categoria aberta para conter o caso excepcional, do qual nos foi apontado apenas um exemplo, de um jo-

5 Galvão, 1953:20

6 Galvão, 1953:21.

7 Mariká e Wakakuman são chefes de casa e não detêm o título de capitão. Takuni, também líder econômico é por alguns aceito como capitão e por outros, seus oponentes, como camará casado com mulher-capitão. Esta última designação é usada para indicar filhas de capitães.

vem, filho de um grande líder Kamaiurá já falecido, e que apresenta claros indícios de deficiência intelectual. A seguir, vêm aqueles que por falta de dotes pessoais ou devido a pouca idade estão colocados numa posição de capitães pequenos, isto é, capitães que mandam pouco. Serve de exemplo o caso de Kawloví, descendente direto de um grande capitão, que por ser ainda muito jovem é chamado de capitão pequeno. A qualidade de sua ascendência, os dotes de líder que vem desenvolvendo e o apoio que duas casas lhe emprestam[8], colocam-no como o possível sucessor do atual chefe da aldeia. Esse fato garante-lhe, desde já, prestígio social maior. Ainda dentro dessa categoria, existem aqueles que já adultos carecem, entretanto, de muitos dos predicados pessoais exigíveis e têm relativamente pouca possibilidade de adquirir maior ganho de poder. Uahú, membro do grupo doméstico liderado por Kanutarí, serve de exemplo; apesar de capitão, não desenvolveu qualidades apreciadas pelo grupo Kamaiurá. Por faltar-lhe, entre outras coisas, iniciativa pessoal, capacidade de liderança e dotes de oratória, é visto como capitão que não manda. A seguir, há os capitães que ao mesmo tempo são líderes de grupos familiares e gozam de prestígio semelhante ao do líder econômico comum, prestígio que se soma às distinções de sua genealogia. Kanutari, um exímio confeccionador de cestas, e Kutsarapt estão dentro dessa categoria. Mas, o poder que detêm dentro da aldeia advém mais de sua posição de líderes de grupos familiares do que do título que ostentam.

QUADRO Nº 2 - Distribuição da população Kamaiurá em 1965, por sexo e por casa[9]

Líder da casa	Sexo Masculino	Sexo Feminino	Total por casa
Takuman	14	11	25
Kutsarapt	16	10	26
Kanutarí	10	6	16
Mariká	1	1	2
Wakakuman	7	7	14
Takuni	18	17	35
Total Geral	**66**	**52**	**118**

8 Essas duas casas, que têm Takuni e Kutsarapt como líderes, são as que reúnem maior número de moradores, o que aumenta as possibilidades do referido jovem vir a tornar-se líder da aldeia.
9 Notas de campo do pesquisador Pedro Agostinho da Silva.

No topo dessa hierarquia está o capitão da aldeia ou o grande capitão, que é necessariamente um líder econômico, detém qualidades pessoais que lhe permitem obter o apoio de outros líderes e descende em linha direta ou colateral de algum antigo capitão. O reconhecimento desse status depende, portanto, da consciência de dois fatores: vinculação de parentesco com algum antigo capitão e prestígio individual. Como as regras que determinam a transmissão do status de capitão não são definidas claramente[10] é de supor que o prestígio individual é, em última análise, o fator principal na legitimação da posição do grande capitão.

O status de capitão da aldeia só é ocupado por uma pessoa de cada vez. E como ocorre atualmente, existem outros indivíduos que reclamam para si o direito efetivo de ocupar o cargo, mas o poder do capitão não abrange todo o grupo.. A aldeia dividiu-se em dois conjuntos, um que o apoia e outro que lhe nega a legitimidade do poder.

Idealmente, o capitão de aldeia deve ter muitos créditos pessoais, e desde a infância é estimulado a ser valente, a treinar com afinco a luta huka -huka e, a controlar seus estados emocionais. Fomos ainda informados pelos índios que o jovem que está sendo treinado para tornar-se capitão, no futuro, passa por um aprendizado mais demorado nas técnicas de manufaturas masculinas. Por ocasião da puberdade, dizem ainda, passa por vários períodos de reclusão, que são também mais longos do que aqueles por que passam os demais jovens. Depois de adulto, deve destacar-se como atleta, como orador, ser valente e trabalhador[11]. De um levantamento que fizemos, junto a uma boa parte dos homens da aldeia, com o intuito de conhecer as principais qualidades de um capitão, foi grande a incidência das respostas: precisa ser "valente", "sabido", "rico para presentear", "duro", "bom", "trabalhador", "campeão de luta" e ter "coragem para falar com os demais grupos da região"; não pode ter raiva e tampouco ser "brigão". "Se for brigão", disseram alguns, "ninguém mais gosta dele e procura outro capitão".

Ao lado das qualidades enumeradas, o futuro capitão deve se destacar como líder econômico e ser Kamaiurá "puro". A ascendência pura é na realidade praticamente inexistente. Há, porém, duas maneiras de se contor-

10 Galvão, 1953:20-21.

11 Oberg (1953:51) afirma que o capitão tem, necessariamente, qualidades xamanísticas. De fato, Takuman, o atual chefe, se declara payé. Como reserva diríamos que essa qualidade parece atingir grande parte dos homens adultos da aldeia. Na casa onde permanecemos durante a pesquisa, todos os homens casados realizavam trabalhos de "médico" usando para isso grandes cigarros de folha de tabaco.

nar a situação. Considerar no levantamento genealógico apenas os parentes mais próximos, aqueles de 1ª e 2ª geração ascendente e enfatizar a linha masculina. Apesar disso, os oponentes de um capitão procuram, sempre que possível, relembrar sua origem mista, estabelecendo sua ascendência tanto pela linha paterna como materna e ressaltando mais a ocorrência de pessoas de outros grupos do que a presença de Kamaiurá.

A extensão dos termos "pai", "irmão" e "filho" aliada à definição pouco precisa das regras de transmissão, favorece o aparecimento de mais de um verdadeiro sucessor ao posto de capitão da aldeia. Atualmente, queremos crer que o apoio dos dirigentes do Parque e, em particular, do Posto Leonardo Villas Boas, é que garante a permanência da atual chefia e impede a cisão do grupo.

O capitão deve ser o planejador das atividades mais importantes da aldeia, o controlador das tensões internas, o árbitro das disputas e o representante externo dos Kamaiurá. Em troca desses deveres recebe grande reconhecimento social e se torna o símbolo do grupo. Para realizar essas tarefas tem que contar, necessariamente, com o apoio dos demais líderes de grupos familiares. Quanto maior sua habilidade em obter a cooperação destes, maior é a possibilidade de ver fortalecida sua posição. Na ausência de um poder coercitivo que garanta a interferência direta da chefia no comportamento dos membros da aldeia, o recurso utilizado para exercer esse direito é fazer com que os liderados se identifiquem com a pessoa do grande chefe e com isso acatem suas sugestões. Assumindo esse poder, o capitão contrai o papel do apresentador de recompensas que se traduz na distribuição de bens materiais, na organização de festas e competições bem planejadas que possam projetar o grupo no contexto alto-xinguano e na promoção das qualidades daqueles que o cercam e que assim pode adquirir maior prestígio social.

Atualmente, das seis casas da aldeia, duas se opõem abertamente ao líder, duas, e entre elas a do próprio líder, o apoiam e as duas restantes exercitam um tipo de neutralidade que resulta em um apoio velado ao líder. Como representa o grupo mais forte da área por ser o grande distribuidor de bens, o Posto, que reserva o direito de prescrever o comportamento indígena em determinados setores, também apoia o capitão de aldeia. Mas, como a integração dos grupos indígenas em torno de líderes também indígenas faz parte de seu programa no Alto-Xingu, a proteção à atual chefia não o impede

de prestigiar as casas dissidentes, que podem lhe oferecer um novo líder, se por ventura fraquejar o prestígio do atual.

Em resumo, vemos que o status do chefe de grupo doméstico se relaciona com os privilégios de dirigir as tarefas de produção de uma casa. A emergência de valor pessoal confere ao seu ocupante não só autoridade para se tornar líder de muitos parentes, mas possibilidades de participar da "administração" da aldeia. A manipulação e discussão dos assuntos ligados à esfera de negócios que, na falta de melhor termo, denominamos políticos, se realizam entre esses líderes. Passam por essa esfera os problemas das grandes tarefas coletivas, da mudança de local de aldeia e das relações com os demais grupos da área. No conselho de dirigentes, o indivíduo que se sobressai por qualidades familiares e pessoais, converte-se em líder da aldeia. Embora goze de prestígio social superior, o líder da aldeia tem autoridade limitada, e dependendo estreitamente do apoio dos demais chefes de grupos domésticos. Essa dependência se estende ainda ao Posto que, entre outras coisas, pode lhe fornecer novas expressões de "riqueza" e novos canais de projeção pessoal.

CAPÍTULO V:
PROCESSOS DE MUDANÇA

A homogeneidade cultural dos grupos alto-xinguanos tem sido atribuída aos prolongados contatos que mantiveram entre si no decorrer de um processo de adaptação ao meio natural e cultural do Brasil Central. Não podemos, com segurança, determinar se essa homogeneidade foi fruto de um longo processo de mudança desencadeado pela interação de sistemas culturais diversos na região, ou se os grupos, quando ali chegaram, já possuíam modos de vida semelhantes, apesar de suas diferenças linguísticas. O certo é que, ou imprimindo sensíveis modificações em suas tradições culturais, ou sofrendo apenas pequenos reajustes, os alto-xinguanos alcançaram consistente integração social caracterizada por um relacionamento pacífico, pela interdependência econômica e pela participação de alguns valores comuns.

Quando em 1946 a Expedição Roncador-Xingu estabeleceu na região seus primeiros acampamentos, um novo tipo de mudança atingiu os grupos indígenas ali radicados. Embora seus contatos com grupos ou indivíduos pertencentes aos assim chamados "povos civilizados" datem o século passado (XIX), as relações de tipo regular somente foram estabelecidas com a fundação dos Postos assistenciais. Hoje, decorridos cerca de vinte anos de contatos regulares entre índios e civilizados, pode se notar com nitidez o alcance das transformações ocorridas no grupo Kamaiurá.

Aqui, procuraremos sumariar alguns dos principais resultados da entrada de elementos alienígenas na vida do grupo. A queda na produção artesanal indígena, embora moderada, é apreciável em alguns setores; instrumentos de pedra, por exemplo o machado, de há muito desapareceram. A introdução de anzol, linha de náilon, armas de fogo, etc., é responsável pela redução do equipamento tradicional de caça e pesca a um valor quase simbólico. É o caso do arco de madeira preta. Embora ele não possa ser dispensado enquanto distintivo do grupo, tem efetivamente pouco uso nas tarefas de produção e quase nenhum nas de proteção. As trocas entre aldeias que em algum momento da vida de cada grupo deve ter-se constituído em imperativo econômico, é hoje mais uma oportunidade formalizada para que

dois grupos se avistem. O comércio indígena propriamente dito parece ser atualmente mais um ato de iniciativa individual do que uma atividade organizada do grupo, como um todo.

O Posto Leonardo Villas Boas assumiu papel central na distribuição de instrumentos de produção e a ele o índio recorre quando tem necessidade de algum objeto. Não há porque fazer planos com toda a aldeia ou que o líder do grupo opine sobre a solicitação a ser feita. É possível que a pequena distância que separa os Kamaiurá do Posto contribua para tal situação.

À medida que as relações econômicas entre índio e Posto são estreitadas, isto é, à medida que o índio passa a depender mais do fornecimento de artigos civilizados, diminui a importância econômica das relações entre os diversos grupos alto-xinguanos. A maior parte do equipamento de produção indígena foi, dessa forma, substituída por um instrumental que assegura maior rendimento do trabalho. De posse dos objetos de metal e artigos de náilon, o índio alcança uma eficiência maior na execução de suas tarefas; e ele tem consciência disso. O grupo doméstico, enquanto unidade de produção, garante para si abundância de alimentos com um dispêndio menor de energia e de tempo.

Um fato muito importante a ser notado nessa situação de mudança, é que a entrada de elementos culturais novos não modificou o tipo de relação tradicionalmente estabelecido na produção de alimentos. A casa mantêm-se com a mesma relativa autossuficiência; seus membros ora trabalham isoladamente, ora conjugam esforços em tarefas coletivas; o consumo coletivo de alimentos básicos permaneceu inalterado. Enfim, a economia continua sendo uma economia de subsistência, voltada basicamente para a produção destinada ao consumo interno. Os índios alto-xinguanos puderam assim gozar dos benefícios da tecnologia dos "civilizados", sem se integrarem diretamente em sua economia de mercado. Produção, distribuição e consumo não perderam seu caráter fundamental; apenas o regime de troca se alterou, passando o comércio entre grupos a ocupar lugar menor na vida econômica indígena.

Sob o impacto do novo instrumental, as demais partes do sistema cultural Kamaiurá devem ter sofrido inevitáveis modificações. Mas, até o momento, essa mudança não teve efeitos desintegrativos. Permanecendo inalterado em suas bases o tradicional sistema de distribuição e apropriação,

tornou-se possível a preservação das principais instituições do grupo e dos valores a elas associados. Persistem, o agrupamento de várias famílias nucleares numa mesma casa, sob a chefia do líder; a relativa autonomia desses grupos domésticos, no tocante à produção de alimentos; o limitado poder da liderança do chefe da aldeia; o sistema de troca à base da equivalência de bens; as principais cerimônias do grupo.

Resulta que a mudança em si não acarreta, necessariamente, desorganização do grupo atingido. A própria cultura Kamaiurá, já no tempo de von den Steinen, deveria ser o resultado de uma série de mudanças advindas do contato com as demais culturas da área. O fato do alto-xinguano estar sob a proteção do Parque, numa área economicamente marginal do território brasileiro, livre ainda da necessidade de participar de nossa economia de mercado, garantiu-lhe a manutenção de muitos de seus padrões tradicionais. Isso se deve também ao fato de não ter havido o aparecimento de formas sociais mais complexas como consequência do enriquecimento instrumental. O estado da tecnologia indígena impossibilitou a produção desses novos artigos dentro da aldeia, ficando a sua reposição a cargo do Posto. A desvinculação do índio do processo de fabricação desses bens resultou no não surgimento de novas funções ou grupos especializados.

Outras esferas da vida indígena também foram afetadas pelo convívio regular com os civilizados. Citaremos as situações mais evidentes que revelam a penetração de elementos culturais novos no universo Kamaiurá. Alguns valores e aspectos do sistema de explicação do mundo e do homem se modificaram ou foram ampliados para neles ficar contido o "civilizado". Nas versões atuais do mito da criação, o homem civilizado aparece como obra do herói Mavutsinin; os objetos de nossa sociedade se alternam nesses mitos como distintivos do caraíba[1]. Ora é a "carabina" o elemento diferenciador, ora é o "gravador de sons"[2]. O avião chegou a ser identificado como apacani, personagem da época mítica Kamaiurá[3].

O pajé tem hoje os poderes de médico reduzidos diante da existência dos profissionais do Posto. No entanto, a ele se recorre em primeira instância, antes de reclamado o auxílio no Posto. A familiaridade dos índios

1 Caraíba é termo usado pelos alto-xinguanos para designar o civilizado.
2 Segundo informação colhida por Pedro Agostinho da Silva, durante permanência no Alto Xingu, em 1965, o gravador de sons era apontado como um dos principais característicos dos civilizados numa versão do mito da criação.
3 Oberg, 1953:53

com os remédios do civilizado e a confiança na eficácia dos seus resultados em determinados casos, obscurece sobremodo o papel especializado do pajé.

A festa do kuarup e o jogo do jawari já foram realizados em homenagem à memória de Leonardo Villas Boas, falecido há alguns anos. Na primeira das cerimônias, ao lado do ritual tradicional executado pelos indígenas, o Posto se incumbiu de realizar uma das partes "profanas" da festa: uma demonstração de fogos de artifício[4]. Na festa do jawari, também realizada em homenagem ao mesmo Leonardo, esperava-se a presença de vários grupos alto-xinguanos. Em lugar do confronte de dois grupos, planejava-se o encontro de todos. Não sabemos se essa modificação foi sugerida pelo Posto ou se partiu dos índios, com o intuito de engrandecer a homenagem. Isso mostra uma dupla infração nos padrões usuais: a realização das festas em memória de um civilizado e a reunião de mais de dois grupos na competição do jogo do jawari. O Posto, ao concordar com essa modalidade de encontro, se coloca no papel de agente modificador da tradição cultural.

Finalmente, ao lado dos valores indígenas, coexistem valores divulgados pelo Posto. Sem se chocar com suas preferências éticas tradicionais os índios mantêm, paralelamente, outro quadro de valores. O "bom" e o "certo" são manipulados tanto no contexto puramente nativo como em relação às preferências do Posto. Dependendo do contexto em que se encontra o índio, situações como "ir ao Posto da FAB", "ter relações sexuais com civilizados", "desentender-se com os índios de outros grupos", etc., são "certas" ou não. É interessante notar que essa dualidade de valores não causa necessariamente conflitos. Os dois quadros são paralelos e, portanto, não exclusivos. Importante é não confundir os planos de referência: aquele para uso próprio e este para assegurar o bom relacionamento com o Posto. Todavia, isso parece indicar um gradativo processo de ajustamento e mudança cultural.

Ao lado da mudança cultural desencadeada pelo contato com o civilizado, outro processo se desenvolveu: o da alteração na distribuição de poder dentro da esfera nativa. A identificação dessa mudança, que de imediato não teve acentuados reflexos na cultura Kamaiurá, é ponto básico para a compreensão das relações no Alto Xingu.

De acordo com os conceitos que definimos no início, pretendemos analisar os grupos indígenas e o grupo civilizado como unidades específicas, que interagindo intensamente formam um sistema social mais amplo.

4 Informação de Orlando Villas Boas.

Nosso interesse consiste em verificar, no plano da estrutura social Kamaiurá, as mudanças ocorridas e derivadas desse contato que no nível cultural foi responsável pelas mudanças atrás registradas.

As relações de parentesco, especialmente nos grupos de coletores, caçadores e horticultores simples, são o ponto de referência que define, de maneira especial, as atribuições sociais do indivíduo. Isso é válido tanto para os Kamaiurá como para os demais alto-xinguanos, onde a posição da pessoa no grupo é estabelecida, principalmente com base em suas relações de parentesco. Entre os Kamaiurá essas relações ultrapassam os limites do grupo e envolvem indivíduos de grupos vizinhos. O intercasamento, veículo básico dessas relações, gera obrigações e privilégios a cumprir tanto dentro, como fora do grupo. A eleição de cônjuges se faz livremente e sem que obstáculos de origem étnica interfiram na escolha. Talvez, o problema em tais casamentos resida na necessidade de cumprir-se a matrilocalidade que, embora temporária, afasta o homem de sua aldeia. Alguns Kamaiurá consideram tais uniões sempre mal sucedidas. Afirmam que uma vez cumprido o tempo de residência junto à família da moça, esta constantemente sente necessidade de visitar seus parentes, dificultando ao casal a definitiva fixação numa das aldeias.

O intercasamento entre pessoas de grupos diferentes constitui, atualmente, apenas uma pequena parcela do total das uniões. Galvão acredita que tais casamentos tivessem sido comuns na geração passada[5]. Levantamento preliminar feito em 1965 acusou a presença de seis Waurá, quatro Awetí, dois Mehinako, dois Iawalapití e três Trumai na aldeia Kamaiurá. Desses, apenas três Waurá (mãe e dois filhos menores) não se vinculavam aos Kamaiurá por casamento; os demais (cinco homens e nove mulheres) faziam parte de famílias Kamaiurá[6].

Uma das dificuldades que se impõe a esses levantamentos é a filiação tribal dos descendentes de uniões mistas. O critério indígena, nem sempre o único, mas pelo menos o mais comum, é o de dar aos filhos de sexo masculino a filiação tribal do pai e, aos de sexo feminino, a filiação tribal da mãe. Assim, pai Kamaiurá e mãe Iawalapití têm filhos tanto de uma como de outra filiação. Variações ocorrem, como por exemplo, o caso citado por

5 Galvão, em Carvalho et al., 1949:36.
6 Vide Quadro nº 3, baseado nas informações obtidas na aldeia Kamaiurá por Adélia Engrácia de Oliveira.

Galvão,[7] de uma moça filha de pai Iawalapití e mãe Awetí, designada como Iawalapití.

A prática de poliginia e do divórcio aliada à extensão dos termos "mãe", "pai", "irmão" e "irmã", concorre para dificultar a identificação tribal dos membros da aldeia. Talvez a única forma segura de obter-se esse tipo de classificação seja através da análise individual de cada caso, e do controle dos critérios nativos de atribuir filiação.

Tão ou mais importante que os vínculos estabelecidos pelo casamento são as relações rituais entre os grupos. Representando os vários setores da estrutura social mais ampla, a presença de vizinhos é indispensável nas principais cerimônias Kamaiurá, como já tivemos oportunidade de notar. Menos marcantes são as relações econômicas. A introdução de artigos civilizados tende a diminuir, cada vez mais, a interdependência econômica dos grupos alto-xinguanos.

Outra característica do intenso convívio desses grupos é a simetria de suas relações. Excetuando-se ligeiros atritos entre aqueles que hoje sobressaem por serem mais populosos – Kamaiurá e Kuikuro – seu relacionamento é pacífico. E não temos notícia de qualquer tentativa de dominação. As hostilidades abertas, no passado, entre Suyá, Trumai, Kamaiurá e Juruna, entre outras que então existiam, eram orientadas pelo desejo de aniquilar o oponente, saqueá-lo ou raptar-lhes as mulheres[8]. Nenhum dos grupos buscou até hoje dominar ou subjugar os demais. Com respeito ao Kamaiurá, vemos que a razão do fenômeno deriva das próprias peculiaridades socioculturais do grupo. O Kamaiurá vive basicamente do peixe e da mandioca. A piscosidade das águas da região assegura-lhe um fornecimento regular de alimento. A lavoura, embora orientada pela técnica da derrubada e queima da mata, pode ser desenvolvida sempre dentro dos limites do território reconhecido como Kamaiurá. De acordo com cálculos estimativos de Roberto Carneiro, com referência aos Kuikuro, vemos que é possível associar essa técnica de produção ao sedentarismo[9]. Além disso, o pequeno crescimento demográfico permite-lhes sobreviver dentro da área reduzida. Não ocorrendo grandes modificações no habitat, nas técnicas do grupo e tampouco grande expansão populacional, está ausente a necessidade de alargar os limites do território.

7 Galvão, em Carvalho et al., 1949:36

8 Von dein Stein, 1940:140; Murphy e Quain, 1955:11-15; Galvão, em Carvalho et al., 1949:45 e 46; Galvão, 1952:472.

9 Roberto Carneiro, 1960:233

QUADRO N º 3 - População Kamaiurá em 1965, por Sexo e Filiação Tribal (*)

Ascendência	Sexo		TOTAL
	M	F	
Kamaiurá	58	43	101
Waurá	3	3	6
Aueti	-	4	4
Trumai	3	-	3
Mehinako	-	2	2
Iawalapiti	1	1	2
TOTAL	**65**	**53**	**118**

(*) Fonte: Adélia Engrácia de Oliveira (notas de campo)

Por outro lado, a simplicidade tanto do sistema econômico como do político impede o aparecimento de compulsões agressivas em relação aos grupos vizinhos. O problema da expansão e dominação só se colocaria se modificações fizessem surgir uma estrutura política que, para se perpetuar, impusesse a ampliação dos horizontes ecológicos do grupo.

Resumindo, vemos que a relativa uniformidade cultural, o relacionamento pacífico e a ausência de hegemonia intergrupal são as características que mais chamam atenção do observador dos grupos alto-xinguanos. A propósito, Schaden chega a dizer que "os laços que unem as tribos entre si são de tal ordem e tão estreitos que, a rigor, se torna impróprio falar em sociedades distintas e autônomas, havendo antes, em certo sentido, uma sociedade xinguana, constituída de número definido de grupos étnicos.[10]

Como vimos, os Kamaiurá explicam a origem alto-xinguana e a sua própria origem como obra do herói cultural Mavutsinin. Mas, embora se julguem descendentes de um mesmo ancestral, procuram acentuar sua individualidade como grupo. O apelo à pureza de linhagem, conquanto simbólica, atua no plano político como fonte de prestígio para o Kamaiurá e o estigma da ascendência mista, imputado ao líder que se pretende enfraquecer, são reflexos dos esforços do grupo que procura manter sua identidade. Enquanto no nível intergrupal o comércio, o casamento e os contatos institucionalizados agem como mecanismo integrador, homogeneizando modos de vida, difundindo valores comuns, no plano grupal, a integração em torno

10 Schaden, 1964:77

de líderes concretiza-se, fazendo apelo, entre outras coisas, a uma suposta pureza de ascendência. Vínculos que estreitam as relações intergrupais e que portanto atuam ali como agentes associativos, passam a produzir dentro do grupo resultados dissociativos. Passando do contexto intergrupal para o grupal, invertem-se as funções desses agentes. Poder-se-ia mesmo dizer que a integração intergrupal e a integração grupal são processos que, de certa maneira, atuam em sentidos opostos.

Referindo-nos particularmente aos Kamaiurá, vemos que o sistema de relações sociais mais amplo, que avança para além dos limites de seu grupo e envolve os demais grupos indígenas da região, parece não provocar modificações em sua estrutura social. Os elementos fundamentais de organização que expressam a estrutura social, não se evidenciam necessariamente em apenas um padrão de comportamento, mas permeiam as relações que se desenvolvem dentro do sistema. Vejamos alguns desses elementos estruturais do sistema econômico Kamaiurá: economia de subsistência, isto é, produção destinada basicamente para o consumo interno (ausência de excedente econômico significativo); circulação de bens regida por reciprocidade pouco diferenciada (ausência de mecanismos de mercado); exploração da terra e dos recursos naturais aberta a todos (ausência de propriedade individual ou familiar da terra, rios, lagos, florestas). No sistema de poder, podemos identificar a existência de: grupos familiares detendo direitos e privilégios basicamente iguais (ausência de estratificação marcada); distribuição de poder político entre vários chefes de grupos familiares (inexistência de foco de poder nativo único e centralizado).

O intercâmbio de mulheres, ao propiciar ao Kamaiurá maior familiaridade com línguas estranhas, aumentou também a sua capacidade de comunicação. Como, entretanto, a estrutura social desses grupos tem semelhanças básicas, o aumento da comunicação não resultou da emergência, no grupo Kamaiurá, de nenhuma inconsistência capital e por isso formas alternativas de comportamento deixam de aparecer como decorrência da relativa homogeneidade de organização. Uma alternativa que surgiu para o Kamaiurá, como produto desses contatos externos, foi a possibilidade de escolher esposa fora do seu próprio grupo, decisão que, eventualmente, significaria um limite à participação na vida política. As relações do indivíduo dentro da aldeia podem sofrer alterações, mas a estrutura social do grupo não chega a

ser atingida, pois o processo de mudança estrutural surge da manipulação de alternativas que atinjam os alicerces da organização.

Falta-nos analisar o Posto, como componente desse sistema social mais amplo. Cabe a ele prestar assistência médico-dentária e econômica aos índios da área e, exercendo controle sobre o contato destes com o civilizado, preservar sua cultura tradicional. É uma tarefa difícil de ser realizada, pois em muitos pontos de suas etapas chega a ser contraditória.

O Parque Nacional do Xingu foi criado como reserva de nossos recursos naturais de fauna e flora e visa a preservação dos grupos indígenas que ali habitam. Para a sociedade brasileira, o Parque existe como um grande laboratório ao qual os pesquisadores de vários ramos da ciência têm acesso. Os objetivos do Parque incluem também preservar as culturas locais. Sua direção entende que o índio só pode viver dentro dos moldes tradicionais de sua própria cultura. Para isso, é necessário que se lhe assegure a posse da terra a fim de evitar interferências desastrosas na sua economia; controlar os contatos com civilizados de forma a impedir a introdução desordenada de elementos culturais novos; deixar, finalmente, que o processo de aculturação se desenrole dentro dessa situação controlada, de modo a permitir uma modificação lenta e integrada.

Desenvolvendo-se o processo aculturativo sem pressões de modo a não causar transtornos na vida do índio, um dos principais problemas que o Posto enfrenta é o da manutenção do bem-estar físico das populações. A assistência médica ocupa, juntamente com os serviços administrativos, lugar de relevo dentro das preocupações imediatas dos funcionários do Parque, mas ao mesmo tempo entra em choque com os objetivos de preservação das culturas tradicionais nativas.

O treinamento de índios em misteres técnicos, em serviços de manutenção, ao mesmo tempo que diminui a necessidade do recrutamento de mão de obra civilizada e possibilita maior controle sobre os seus contatos, põe o índio em associação estreita com funcionários e visitantes. O Posto favorece ainda alterações na cultura nativa quando procura fazer variar a dieta do índio, enriquecendo-a com outros alimentos ou quando introduz técnicas mais aprimoradas que possam garantir maior rendimento na produção de alimentos. Não se pode, portanto, pensar em termos da preservação dos modos de vida tradicional e sim, na melhor das hipóteses, na preservação do equilíbrio social dos grupos.

Os laços que unem os Kamaiurá aos demais grupos da área são principalmente os de parentesco, os de solidariedade, os da necessidade ritual da presença mútua e, de maneira mais tênue os laços econômicos. Por outro lado, suas relações com o Posto são basicamente econômicas. O Posto possibilita, na área, o suprimento regular de artigos da civilização. Esses bens, em sua maioria, o suprimento regular ligado à produção, tornam-se de tal modo essenciais que dificilmente se poderia conceber o funcionamento da economia Kamaiurá sem sua presença. Como os índios não podem produzir tais artigos, em sua maioria de metal, passam a depender do seu fornecimento através do Posto. Cria-se, assim, uma estreita dependência da economia indígena frente à nacional funcionando, esta última, como centro em torno do qual gira a nativa. É uma vinculação que permite o aumento da eficiência econômica Kamaiurá e, ao mesmo tempo, diminui sua autonomia. O Posto, que atua na área como órgão responsável pela proteção dos índios, passa a fazer parte daquele mesmo sistema social mais amplo que vincula os grupos nativos entre si. Varia apenas o tipo de vinculação. Enquanto os indígenas se unem através de compromissos gerados por um prolongado convívio, unem-se ao Posto por uma estreita dependência econômica. A forma como é feita a distribuição de artigos civilizados pelo Posto suscita o aparecimento de situações singulares de relacionamento.

Em outra parte desse trabalho (Capítulo III) vimos que um princípio de reciprocidade permeia as relações tanto dentro do próprio grupo Kamaiurá como entre os diversos grupos da área. Da prestação de favores entre parentes à troca de presentes entre pessoas não aparentadas, até o comércio intergrupal, está presente a obrigação de retribuir. Nestas situações, o que varia são a época e a forma de retribuição. Quanto mais estreita a ligação de parentesco ou de amizade, mais indefinida é a expectativa da retribuição, pois não se estipula, de forma rígida, quantidade e qualidade do que será dado em retorno. A solidariedade que une os parceiros age como garantia do equilíbrio da troca. À medida que maior distância separa os indivíduos, as trocas passam a ser mais diretas e a equivalência estipulada formalmente. Troca entre grupos diversos, onde o caráter "comercial" é evidente, servem de exemplo para esse segundo tipo de situação.

Do ponto de vista do Posto, a distribuição de artigos de nossa sociedade na região é feita com propósitos protecionistas e, portanto, teorica-

mente, nenhuma expectativa de retribuição regula o fluxo da doação. Explicitamente não se pretende trocar com o índio. Mas o estabelecimento desse equilíbrio assimétrico é apenas aparente. O índio faz uso de outros recursos, numa tentativa de ajustar essas relações aos padrões nativos.

O Kamaiurá não se vincula ao Posto por laços de parentesco que trazem, em si, uma consequente carga de solidariedade, deveres e privilégios, mas através de uma dependência unilateral, econômica. Dentro dos padrões nativos, a continuidade na troca de bens e serviços mantêm-se na medida em que o que foi recebido no passado seja retribuído. Quanto maior a distância entre os parceiros, mais clara é a definição dos termos envolvidos na reciprocidade. Para o Kamaiurá é indispensável que o fluxo de mercadorias recebidas do Posto não seja interrompido, sendo importante, por isso mesmo, a manutenção de um equilíbrio entre o que é recebido e o que é retribuído. O grande valor das mercadorias doadas pelo Posto impossibilita o índio de retribuir de forma equivalente em bens materiais. A única forma de manter o equilíbrio dessas relações é retribuir, subordinando-se ao Posto, que assim é recompensado com essa atribuição de poder.[11]

Formalmente, o poder atribuído ao Posto, cujo exercício que seus dirigentes assumem se evidencia tanto em proibições expressas de tipos de comportamento indígena, que devem ser evitados, até aconselhamentos paternais que em muitos casos tem o efeito de uma ordem. Encabeçando a lista, está a proibição de relações sexuais entre índio e civilizado. Para assegurar o cumprimento da regra, o índio não pode deixar o território do Parque. Aqueles que já tiveram oportunidade de visitar centros urbanos o fizeram como convidados e acompanhantes da Administração do Parque. A visita de mulheres índias à Base da FAB, embora não chegue a ser proibida expressamente, é fortemente desaconselhada. De acordo com o ponto de vista do Posto, a presença de civilizados, geralmente trabalhadores rurais ligados à Base, é uma constante ameaça potencial à sanidade física da mulher e à sua posição moral. Aconselha-se o índio a não furtar, a conservar a pista de pouso de avião da aldeia, enfim, a observar uma série de pequenas regras de menor importância no relacionamento com civilizados e outros índios, mas que passam a constituir um código não escrito, a que eles se submetem.

11 Peter Blau (1964:7), em seu ensaio sobre o poder e troca, afirma que em todas as situações sociais onde ocorrem desiquilíbrios entre o que é dado e o que é recebido surge uma diferenciação de poder. ("... unreciprocated exchange leads to the differentiation of power...")

A riqueza material que o Posto detém garante-lhe o poder de influir no comportamento dos Kamaiurá, como aliás no comportamento dos demais índios do alto Xingu. Como único fornecedor regular de artigos civilizados, ele pode contribuir para a segurança econômica de qualquer pessoa, assim como pode fazer crescer o prestígio deste ou daquele líder econômico. Basta aumentar o fluxo de artigos em determinada direção. Não há, por parte do Posto, nenhum propósito declarado em favorecer de forma desigual os homens Kamaiurá. Mas, à medida que alguém revela maior iniciativa pessoal, capacidade de liderar o comportamento de grupos familiares, e coopera, mesmo indiretamente, com a política protecionista do Parque, passa a receber apoio mais evidente.

Como as regras que regulam a transmissão do status de capitão de aldeia têm alguma flexibilidade[12] e o papel dos atributos pessoais adquiridos, somado ao apoio dos líderes econômicos, contribui decisivamente para a aceitação do capitão, torna-se grande a influência potencial ou efetiva do Posto na direção de tal processo. Com isso, é de se esperar que cada vez mais as regras de transmissão da chefia se apoiem em característicos adquiridos tanto como resultado do treinamento pessoal como de relações propícias com o Posto. Isso ocorrendo, a expressão cultural das relações, ou seja, as normas que ordenam as relações de poder podem vir a se modificar. E, possivelmente, o acesso a postos que garantam maior prestígio se torne mais aberto e chegue a possibilitar aos homens maiores oportunidades de projeção e ganho de poder.

A simplicidade econômica e política dos grupos indígenas torna, como tornou, pouco provável, o aparecimento de relações assimétricas entre eles. Por outro lado, as relações mantidas com o Posto se desenrolaram de tal forma a ponto de criar uma diferenciação de poder entre as partes. Como resultado, dentro da estrutura do sistema social mais amplo, o foco de poder maior se deslocou do grupo indígena para o Posto. Não é mais dentro do grupo Kamaiurá que se decidem todas as questões de maior importância para a sua vida econômica e política. Cabe ao Posto participar dessas decisões, e trata-se de uma participação efetiva. O conselho dos líderes econômicos e políticos, que outrora devia reger a vida dos Kamaiurá, tem hoje menor capacidade de decisão. Situa-se na periferia de um poder central que emana do Posto.

12 Galvão, 1953:21

A integração de estruturas menores em estruturas mais amplas parece ser uma das características do mundo moderno. Essa captura por parte das estruturas mais amplas implica em mudanças do foco do poder, isto é, na perda de autonomia daquelas que são absorvidas. Como decorrência, as mudanças na esfera cultural tendem a ser praticamente inevitáveis. O caso dos Kamaiurá, que procuramos analisar neste trabalho, não escapou ao envolvimento da sociedade brasileira. A economia do grupo, para se manter, tornou-se dependente do fornecimento de bens realizado por uma agência externa. E o poder, outrora distribuído entre os líderes nativos, centralizou-se, deslocando-se para fora dos limites do grupo. Mas as consequências desse processo parecem estar sendo atenuadas e mesmo retardadas, possibilitando o aparecimento de uma relativa autonomia entre as mudanças ocorridas no nível cultural e estrutural.

Recapitulando o que já dissemos no presente capítulo vamos dividir em três etapas as consequências culturais e estruturais sofridas pelos Kamaiurá, a partir de suas relações com outros grupos.

As relações dos Kamaiurá com os demais índios do Alto-Xingu parecem ter sido responsáveis pela relativa uniformidade de expressões culturais na área. É de se supor, portanto, que tenha ocorrido um processo de aculturação intergrupal. Na estrutura desse sistema social amplo, os sistemas menores tornam-se interdependentes sem que ocorram modificações significativas na esfera do poder de cada um deles. Os grupos mantiveram-se unidos por uma vinculação complementar e recíproca, expressa na prática da troca intergrupal, no intercasamento e na realização conjunta de algumas cerimônias.

À medida que os índios passaram a ter contatos com representantes de grupos civilizados, inicia-se a entrada de elementos culturais novos no contexto nativo. Resultou daí um gradual desaparecimento de artigos indígenas que foram substituídos por similares mais eficientes, iniciando-se, então, uma aculturação em outro sentido.

Quando esses contatos, a partir de 1946, deixaram de ser intermitentes e se tornaram regulares e permanentes, prosseguiu o fluxo de elementos culturais anteriormente adotados, acrescido de outros que eram introduzidos com o intuito de dar ao índio melhores condições físicas. Firma-se uma dependência do índio em relação ao Posto, isto é, do índio frente à sociedade

brasileira. O homem civilizado já figurava no mito da criação, chegando a ser homenageado em cerimônias nativas. Essas expressões culturais refletem já a posição do civilizado na estrutura do sistema de relações que abrange a todos. A centralização do Poder no Posto, cujos dirigentes são definidos pelos índios como paí (pai pequeno) e talvez um dia se tornem morerekwat (capitão), diminuiu o poder dos líderes da aldeia e fez surgir um novo quadro de valores, paralelo ao nativo, que também é reafirmado. Apesar do Posto impor um código de comportamento, procura não intervir nos assuntos nativos a menos que ameacem a sobrevivência ou a integração do grupo. Isso garante a permanência de muitas de suas tradições: as grandes festas, a iniciação do jovem, os sistemas de explicação da origem do homem e da natureza, as práticas econômicas, etc.. O novo poder centralizado coloca-se acima do poder nativo e procura manter a tradicional divisão do poder dentro da aldeia.

A mudança de foco do poder se evidencia, como vimos, em algumas manifestações do grupo, mas ainda não ocasionou o surgimento de expressões culturais que retratem a qualidade da mudança estrutural ocorrida. É nesse sentido que as mudanças do nível estrutural e cultural operam com relativa autonomia dentro dessa situação peculiar. Com base no material obtido, tudo indica que esse fenômeno seja fruto da atuação do Parque. Essa frente de contato da sociedade brasileira impediu o envolvimento direto dos Kamaiurá, e do alto-xinguano em geral, na economia de mercado. E tão importante quanto isso, é o fato do Parque exercitar seu poder na área com intuito de zelar pela manutenção dos grupos nativos. É um poder que se exerce para garantir a autonomia daqueles que se encontram na posição de subordinação.

Mantida a orientação de respeito às tradições locais que atualmente norteia a Política do Posto, acreditamos que uma mudança estrutural não acarreta necessariamente grandes modificações na cultura do grupo atingido. Expressões culturais, mesmo quando mantidas só formalmente, podem permanecer inalteradas por longo espaço de tempo ou serem substituídas lentamente sem causar desorganização.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Richard N. 1966. "Power and power demains". América Latina, 8, 2: 3-21. Rio de Janeiro.

BALDUS, Herbert. 1937. *Ensaios de Etnologia Brasileira*. Biblioteca Pedagógica Brasileira. Brasiliana, vol.101, Companhia Editora Nacional, São Paulo.

_____ 1944. "*Comunicação e comércio entre índios do Brasil*". Sociologia, VI, 3:227-249. São Paulo.

_____ 1954. *Bibliografia crítica da Etnologia Brasileira,* Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo. Serviço de Comemorações Culturais. São Paulo.

BELTRAN, Gonzalo Aguirre. 1957. *El processo de aculturación*. Universidad Nacional Autônoma de México. México,

BLAU, Peter M. 1964. *Exchange and power in social life*. John Wiley & Sons, Inc. London.

BRASIL NETTO, Annibal. 1964. *A bacia dos formadores do Xingu – aspectos gerais*. Conselho Nacional de Pesquisas. Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia. Museu Paraense Emílio Goeldi. Publicações avulsas, nº 9. Belém.

BURLING, Robbins.1962. *Maximization theories and study of the economic anthropology*. American Anthropologist, 64, 4:802-821. Wisconsin.

CARNEIRO, Robert L. 1960. *"Slash – and – burn agriculture:* a closer look at its implications for settlement patterns" In: Men and cultures: selected papers of fifith International congress of anthropological and ethnological sciences (Anthony F. C. Wallace, ed.): 229-234. University of Philadelphia Press, Philadelphia.

_____1961. *"Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin*" In: The evolution of horticultural systems in native South America: causes and consequences – A symposium (Johannes Wilbert, ed.): 47-67. Antropologica, supplement nº 2, Caracas.

CARTWRIGHT, Dorwin e ZANDER, Alvin. 1967. *"Liderança e realização do grupo: introdução"*. In: Cartewright, Dorwin e Zander, Alvin: Dinâmica de grupo: pesquisa e teoria: 607 – 637 (Tradução de Dante Moreira Leite e Miriam L. Moreira Leite) Herder. São Paulo.

CARVALHO, José C. M.; LIMA, Pedro E.; GALVÃO, Eduardo. 1949. *Observações zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu.* Museu Nacional, publicações avulsas nº 5, Rio de Janeiro.

CLASTRES, Pierre. 1962. "Échange *et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne*". L'Homme, Revue Française d'Anthropologie, Paris, (apostila mimeografada pelo CEUPES, 1965).

CROZIER, Michel. 1964. "*Pouvoir et organization*". Archives Européenes de Sociologie, V, 1: 27-51. Paris.

DALTON, George. 1961. *"Economic theory and primitive society"*. American Anthropologist, 63: 1-25. Wisconsin.

_____ 1965. *"Primitive, archaic and modern economics: Karl Polanyi's contribuition to economic anthropology and comparative economy.* In: Essays in economic anthropology, proceedings of the 1965 annual spring meeting of the American Ethnological Society. American Ethnological Society, (June Helm, ed.): 1-24. University of Washington Press, distr. Seatttle.

DOUGLAS, Oliver. 1958. *"An ethonographer's method for formulating descriptions of social structures"*. American Anthropologist, 60, 5: 801-826. Wisconsin.

EIDENSTADT, S. N. 1961. *"Primitive political systems: a preliminary comparative analysis"*. American Anthropologist, 60, 2: 210-220. Wisconsin.

EHRENREICH, Paul. 1949. "*Contribuições para a Etnologia do Brasil*". Revista do Museu Paulista, n.s., II :7-135. São Paulo.

FALLERS, Lloyd. 1963. *"Political Anthropology in Africa"*. Archives Européenes de Sociologie, IV, 2: 311-329. Paris.

FERNANDES, Florestan. 1948. *Organização Social dos Tupinambá.* Instituto Progresso Editorial, S.A. São Paulo.

_____ 1960. "*Os Tupi e a reação tribal à conquista*". Em: Fernandes, Florestan: Mudanças Sociais no Brasil: 287-310. Difusão Euro-

peia do Livro, São Paulo.

FIRTH, Raymond. 1964. *Essays on social organization and values*. London School of Economics, monopraphs on social anthropology, nº 28, University of London. The Athlone Press. London.

_____ 1965.*Primitive polynesian economy.* (2ª edição) Routledge & Kegan Ltd. London.

FORD, Clellan S. 1955. *"The Role of a fijian chief"*. Em: Hoebel, E. Adamson, Jennings, Jesse D. Smith, Elmer R.: Readings in Anthropology: 226-233. McGraw-Hill Book Company. New York.

FRENCH JR, R. P, John e Raven, Bertram. 1967.. "*As bases do poder social*". Em: Cartewright, Dorwin e Zander, Alvin: Dinâmica de grupo; pesquisa e teoria: 758 – 779. (Tradução de Dante Moreira Leite e Miriam L. Moreira Leite) Herder. São Paulo.

GALVÃO, Eduardo. 1950. "*O uso do propulsor entre as tribos do alto Xingu"*. Revista do Museu Paulista, n.s., IV p. 353-368, São Paulo.

_____ 1952. "*Breve notícia sobre os índios Juruna*". Revista do Museu Paulista São Paulo, n.s. VI: 469-477, São Paulo.

_____1953. *Cultura e sistema de parentesco nas tribos do alto Xingu*. Boletim do Museu Nacional, n.s. Antropologia, nº 14. Rio de Janeiro.

_____ 1957. *"Estudos sobre aculturação dos grupos indígenas do Brasil"*. Revista de Antropologia, 5, 1: 67-74. São Paulo.

_____ 1960. Áreas culturais indígen*as do Brasil, 1900-1959*. Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, n.s. Antropologia. 8. Belém.

_____. SIMÕES, Mario F. 1964. *" Kultürwandel und stammesuberleben am oberen Xingu, Zentral brasilien*" Beiträge zur Völkerkunde Südamerikas: 131-152. Völkerkundliche Abhandlugen. Vol.I. Niedersächsisches Landesmuseum. Abteilung für völkerkunde. Komissionsverlag Münstermann-Druck GMBH. Hannover.

GOULDNER, Alvin W. 1960. "*The norm of reciprocity: a preliminary statement*". American Sociological Review, 25: 161-178. Washington, D.C.

HERSKOVITS, Melville J. 1954. *Antropologia econômica*. Fondo de Cultura Econômica. México.

JARVIE, I. C. 1964. *The revolution in Anthropology.* Routledge & Kegan Ltd. London.

LEACH, E.R. 1963. *"Rethinking Anthropology"* Em: Leach. E.R.: Rethinking Anthropology. London School, of Economics. Monographs on Social Anthropology, nº 22. University of London: 1-27. The Athlone Press. London.

_____ 1964. *Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure.* London: G. Bell and Sons, Ltd. London.

LECLAIR JR, Edward E. 1962. "*Economic theory and economic anthropology*". American Anthropologist, 64: 1179-1203. Wisconsin.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1942. "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". Revista do arquivo municipal, LXXXVII: 131-146. São Paulo.

_____ 1963. *Tribes of the upper Xingu river.* In: Handbook of South american indians. (Julian H. Steward, ed). V.3: 321-348. Cooper Square Publishers, Inc. New York.

LEVY JR, Marion J. 1959. *The structure of society.* Princeton University Press. Princeton. New Jersey.

LHULLIER DOS SANTOS, Yolanda. 1956. *"A festa do Kuarup entre os índios do alto Xingu".* Revista de Antropologia, IV: 111-116. São Paulo.

LIMA, Pedro E. de. 1950a. *"A canoa de casca de jatobá entre índios do Xingu".* Revista do Museu Paulista, n.s., IV: 369-380. São Paulo.

_____ 1950b. *Os índios Waurá*. Observações gerais. A cerâmica. Boletim do Museu Nacional, n.s., Antropologia nº 9, Rio de Janeiro.

_____ 1955. *Distribuição dos grupos indígenas do Alto Xingu.* Anais do XXXI Congresso Inst. Americ, São Paulo.

MALLINOWSKI, Bronislaw. 1960.*Argonauts of the western pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagues of Melanesian New Guinea*. (2ª edição). Routlege & Kegan Paul. London.

_____ 1961. *The dynamic of culture change: an inquiry into race relations in Africa*. 2ª edição. Yale University Press. New Haven, Connecticut.

MARCHANT, Alexander 1943. *"Do escambo â escravidã*o". Brasiliana, vol.225. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

MAUSS, Marcel. 1950. *"Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaiques".* Em: Mauss, Marcel: Sociologie et Anthropologie. 143-279. Presses Universitaires de France. Paris.

MURPHY, Robert F. e Quain, Buell. 1955. *"The Trumai indians of Central Brazil"* Monographs of the American Ethnological Society, XXIV. (J.J. Augustin, publisher). Locust Valley.

NADEL, S.F. 1960. *The theory of social structure.* (2ª edição). Cohen&West Ltd, London.

NOTES AND QUERIES ON ANTHROPOLOGY. 1960. (6ª edição). Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Routledge & Kegan Paul Ltd. London.

OBERG, Kalervo. 1953. *Indians tribes of northern Mato Grosso, Brasil.* Publication nº 15. Institute of Social Anthropology, Smithsonian Institution. Washington, D.C.

PARSONS, Talcott e Shils, Edward A. (eds). 1965. *Toward a general theory of action.* (3ª edição). Harper & Row Publishers. New York.

PETRULLIO, Vicent M. 1932. *"Primitive peoples of Matto Grosso, Brasil".* The Museum Journal, XXIII, 2: 83-173. University Museum. Philadelphia.

POLANYI, Karl. 1944. *The great transformation*. Farrar & Rinehart, Inc. New York.

POWELL, H.A. 1960. *"Competitive leadership in Trobiand Political Organization".* Journal of the Royal Anthropological Institute, 90: 118-145. London.

RADCLIFFE-BROWN. A.R. 1958. *Method in social anthropology: selected essays by A. R. Radcliffe-Brown*. (M.N. Srivinas, ed.) The University of Chicago Press, Chicago.

_____ 1963.Structure and function in primitive society. (5ª edição). Cohen & West Ltd. London.

READ, K.E. 1959. *"Leadership and consensus in a New Guinea society".* American Anthropologist , 61: 425-436. Winconsin.

RIBEIRO, Darcy. 1957. *"Línguas e culturas indígenas no Brasil".* Educação e Ciências Sociais, 6. Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Rio de Janeiro.

RIBEIRO, Darcy e outros. 1960. *"Um concepto sobre integración social"*. America Indígena (separata), XX, 1. México, D.F.

RIBEIRO, Darcy. 1962. *"A política indigenista brasileira"*. Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola. Rio de Janeiro.

SAHLINS, Marshall D. 1960a. "*Political Power and the economy in primitive society*". Em: Essays in the Science of Culture in honor of Leslie White. Gertrude Dole e Robert L. Carneiro, eds,): 390-415. Crowell. New York.

_____ 1960b. "*Production, distribution and power in a primitive society*". Em: Men and cultures: selected papers of the fifth International congress of anthropological and ethnological sciences. (Anthony F.C. Wallace, ed): 495-500. University of Philadelphia Press, Philadelphia.

_____ 1965a. .*Exchange-value and the diplomacy of primitive trade.* Em: Essays in economic anthropology, proceedings of the 1965 annual spring meeting of the American Ethnological Society. American Ethnological Society, (June Helm, ed.): 95-129. University of Washington Press, distr. Seattle.

_____ 1965b. *"On the sociology of primitive Exchange"*. Em: The relevance of models for social anthropology. A.S.A. Monographs l. (Frederick A. Praeger, Publisher): 139-237. Tavistock Publications. London.

SCHADEN, Egon. 1948. *"Relações intertribais e estratificação social dos índios sulamericanos"*. Sociologia (separata), X, 2-3. São Paulo.

_____ 1964. *Aculturação indígena*. Tese apresentada ao concurso para a Cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. São Paulo.

SHMIDT, Max. 1942. *Estudos de Etnologia brasileira. Peripécias de uma viagem entre 1900 e 1901: seus resultados etnológicos*. (traduzido do alemão por Catharina Baratz Cannabrava). Brasiliana, grande formato, vol. 2. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

_____1947a. "*Los Bakairí*". Revista do Museu Paulista, n.s., I: 11-58, São Paulo.

_____1947b. "Los Waurá". Revista do Museu Paulista, n.s., I: 61-64, São Paulo,

SILVA, Fernando Altenfelder. 1950. *"O estado de uanki entre os Bakairi"*. So-

ciologia, XII, 3: 259-271. São Paulo.

VON DEN STEINEN, Karl. 1940. Entre os aborígenes do Brasil Central. Revista do arquivo (separata renumerada), XXXIV-LVIII. Departamento de Cultura. São Paulo.

_____1942. *O Brasil Central* (traduzido do original alemão Durch Central- Brasilien por Catarina Baratz Cannabrava). Brasiliana, vol. III. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

STEWARD, J.H. 1955. "*Levels of sociocultural integration: an operational concept*". Em: Steward, J. H.: Theory of culture change: 43-63. University of Illinois Press Urbana. Illinois.

THURNWALD, Richard. 1937. *L'economie primitive.* Payot. Paris.

UBEROI, J. D. Sing. 1962. *Politics of the Kula ring,an analysis of findings of Bronislaw Malinowski*. Manchester University Press. Manchester.

VASCONCELOS, Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca. 1945. *Expedição ao Rio Ronuro.* Conselho Nacional de Proteção aos índios, publicação nº 90. Rio de Janeiro.

Apêndice I

Decreto nº 50.455, de 14 de abril de 1961
Cria o Parque Nacional de Xingu.

O Presidente da República, usando das atribuições que lhe confere o art. 87, nº I da Constituição,

Considerando que o vale do rio Xingu constitui-se de terras que restam totalmente resguardadas de exploração;

Considerando a necessidade de preservar esta área como Reserva Florestal e campo de estudo das riquezas naturais brasileiras;

Considerando que uma grande parte desta área é constituída de terras pertencentes aos índios, segundo a legislação em vigor, e por isto mesmo insuscetíveis de alienação;

Considerando a conveniência de criar um grande Parque Nacional na região do Xingu, preservando-o para as gerações futuras,

DECRETA:

Art. 1º Fica criado, no Estado de Mato Grosso, o Parque Nacional do Xingu, subordinado diretamente à Presidência da República.

Art. 2º A região destinada a este Parque, situada no vale do rio Xingu, e ao longo deste, consistirá de um Polígono irregular, com a área aproximada de 22.000 Km², compreendida dentro dos limites prováveis seguintes, tendo como orientação a Carta Internacional ao Milionésimo, do IBGE, datada de 1959:

"Ao Norte o segmento do paralelo de 10º de latitude Sul. Ao Sul, por uma linha paralela que partindo da confluência dos Rios Culiseu e Culuene, se aprofunda de leste para Oeste, até encontrar o Rio Ronuro. A leste, por uma linha imaginária ligando a confluência dos rios Culiseu e Culuene ao segmento do paralelo de 12º Latitude Sul em um ponto que dista 40 Km da margem direita do Rio Culuene, daí, sempre nesta profundidade, prolongando-se pelo rio Xingu em toda a sua extensão de Sul para Norte até encontrar o segmento do paralelo de 10º latitude Sul; a oeste, por uma linha imaginária que liga o Rio Ronuro, no encontro da linha paralela que o liga

a confluência dos Rios Culiseu e Culuene, ao segmento do paralelo de 12º latitude Sul, distando este ponto 40 km da margem esquerda do Rio Culuene; daí, sempre nesta profundidade, , prolongando-se pelo Rio Xingu em toda a extensão sul norte até o segmento do paralelo de 10º latitude Sul."

Art. 3º O Ministério da Agricultura, o Ministério da Guerra e o Ministério da Aeronáutica, com a cooperação da Fundação Brasil Central, promoverão oportunamente os estudos, levantamentos aerofotogramétricos da área do Parque, bem como a descrição minuciosa de sua linha perimétrica e consequente demarcação, com determinação rigorosa do polígono.

Art. 4º Dentro do polígono Constitutivo do Parque do Xingu serão respeitadas as terras dos índios, de forma a preservar as populações aborígenes, na conformidade do mandamento constitucional, e da legislação específica em vigor, como dos princípios componentes da doutrina de proteção e assistência aos silvícolas adotados pelo Serviço de Proteção aos Índios.

Parágrafo único. Caberá ao Serviço de Proteção aos Índios a supervisão e direção da assistência aos silvícolas, nas áreas que a este são destinadas, e na conformidade do disposto neste artigo.

Art. 5º Ficam o Ministério da Agricultura, por intermédio do Serviço Florestal, e a Fundação Brasil Central autorizados a entrar em entendimentos com o Estado de Mato Grosso, com as Prefeituras locais e com os legítimos proprietários se, eventualmente existirem para o fim especial da obtenção de doações, bem com o efetuar as desapropriações indispensáveis à instalação do Parque.

Art. 6º Deverá o Ministério da Agricultura, com a cooperação do Ministério da Guerra e da Fundação Brasil Central, promover a evacuação das áreas ocupadas indevidamente, tomando as medidas aconselháveis.

Art. 7º As terras, a flora, a fauna e as belezas naturais sitas no polígono do Parque ficam, desde logo, sujeitas ao regime especial do Código Florestal em vigor.

Art. 8º A administração geral do Parque será exercida por servidor designado pelo Presidente da República, escolhido de uma lista tríplice organizada pelo Presidente da Fundação Brasil Central e pelo Diretor do Serviço de Proteção aos Índios, o qual será demissível "ad nutum".

Art. 9º O Administrador do Parque Nacional do Xingu enviará relatório trimestral pormenorizado ao Presidente da Fundação Brasil Cen-

tral e ao Diretor do Serviço de Proteção aos índios.

Parágrafo único. O Presidente da Fundação Brasil Central e o Diretor do Serviço de Proteção aos índios exercerão sobre o Parque as atribuições de suas respectivas competências.

Art. 10. A Seção de Parques e Florestas Nacionais, do Serviço Florestal do Ministério da Agricultura, bem como outros órgãos especializados da Administração Pública atenderão com material e pessoal à necessidades do PNX, e fornecerão servidores e técnicos componentes de sua Administração e, na sua falta, servidores em idênticas condições pertencentes ao quadro do Pessoal dos respectivos Ministérios ou entidades, deverão ser fornecidos.

Art. 11. Sem prejuízo das medidas a serem tomadas sem perda de tempo, com a finalidade de efetivar-se a sua instalação, o Administrador do Parque, com a cooperação técnica do Ministério da Agricultura e da Fundação Brasil Central, elaborará dentro do prazo de 60 dias, o Regimento do PNX, e as instruções que se fizerem necessárias, levando em consideração trabalhos análogos já existentes quanto aos demais parques nacionais.

Art. 12. O presente Decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, D.F., 14 de abril de 1961
Jânio Quadros
D.O. de 14.4.61, seção I, Parte I, p.3492.

Apêndice II

Decreto nº 51.084, de 31.6.1961.
Regulamenta o Decreto n° 50.455, de 14.4.1961, que criou o PNX, e dá outras providências.

O Presidente da República, usando da atribuição que lhe confere o artigo 87, item 1, da Constituição Federal, e tendo em vista o que dispõe o art. 11 do Decreto nº 50.455, de 14.4.1961,

DECRETA:

Art. 1º O Parque Nacional do Xingu (PNX), criado pelo Decreto nº 50.455, de 14.4. 1961, com os limites previstos no seu artigo 1º, terá as seguintes atribuições:

I - Preservar a flora e a fauna originais da área contra qualquer forma de exploração destrutiva ou de descaracterização, como amostra da natureza brasileira que, pelo seu valor paisagístico e científico, constituem um patrimônio da Nação.

II - Assegurar às populações indígenas, localizadas na área do Parque, a posse das terras que ocupam, na forma do art. 216 da Constituição Federal;

III - Garantir às tribos xinguanas a assistência médica, social e educacional indispensáveis para assegurar sua sobrevivência, com a preservação de seus tributos culturais;

IV - Favorecer a realização de pesquisas em todos os campos das ciências naturais e sociais dentro da área do Parque;

V - Superintender as atividades turísticas na região, evitando que tragam prejuízos de qualquer natureza aos grupos indígenas ou que ponham em risco o patrimônio natural sob sua guarda.

Art. 2º A direção executiva do PNX caberá a um Administrador Geral, escolhido e nomeado pelo Presidente da República.

Art. 3º Compete ao Administrador-Geral:

a) na qualidade de delegado especial do SPI, fazer cumprir, na área do Parque a legislação brasileira de amparo ao indígena;

b) na qualidade de delegado especial do Serviço Florestal e da Divisão de Caça e Pesca, do MA, proteger a flora, a fauna e as riquezas naturais da área do Parque, nos termos da legislação específica, concernente à matéria;

c) fazer respeitar a lei e manter para a ordem na área do Parque, podendo para isto requisitar forças armadas, quando indispensáveis à proteção dos índios, da flora e da fauna

d) autorizar, depois de cumpridas as formalidades legais, a entrada de pessoas ou grupos na área do Parque e providenciar a retirada de invasores;

e) movimentar as verbas consignadas ao Parque e prestar contas de sua aplicação a quem de direito.

f) Representar o Parque ativa e passivamente, judicial e extrajudicialmente.

Art. 4º O quadro do pessoal do Parque será organizado em conformidade com o disposto no art. 10 do Decreto nº 50.455, de 14.4.61, ou através de contratos ou convênios, regendo-se os mesmos pela Legislação do Trabalho.

Parágrafo único. Os vencimentos do administrador Geral do Parque serão fixados pelo Presidente da República.

Art. 5º Além dos recursos que lhe forem destinados no orçamento da União é facultado ao Parque receber dotações de pessoas e entidades do direito público e privado.

Art. 6º Compete ao Administrador Geral representar o Parque e firmar acordos e convênios em seu nome, com entidades públicas e particulares, para a consecução dos objetivos humanitários, científicos e de proteção à natureza.

Art. 7º A sede do PNX será instalada dentro de seus limites geográficos.

§ 1º O Parque manterá na Capital Federal, uma representação.

§ 2º A FAB firmará convênios com o Parque para a manutenção dos serviços de proteção ao voo instalados na região.

§ 3º A Fundação Brasil Central firmará convênios com o Parque para manutenção dos seus postos avançados localizados na área sob sua jurisdição.

Art. 8º O administrador geral poderá, no interesse da administração, ser assessorado por coordenadores de sua livre indicação, para os serviços administrativos, a assistência médico-sanitária, a orientação educacional e o controle das atividades científicas da região.

Parágrafo único. O administrador do Parque escolherá, dentre seus auxiliares, seu substituto eventual.

Art. 9º O Parque atuará sobre sua área de jurisdição através de uma rede de postos de assistência e de vigilância e de abrigos para observação científica.

Art. 10. Integrar-se-ão ao patrimônio do Parque todos os bens que se encontrem dentro de sua área, exceto os que se incluírem no âmbito de segurança nacional ou os que forem objeto de convênio.

Art. 11. O presente decreto entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

Brasília, em 31 de julho de 1961.
Jânio Quadros.

PARQUE NACIONAL DO XINGU - PESQUISADORES E VISITANTES NOS ANOS DE 1965, 1966 e 1º SEMESTRE DE 1967						
A	**B**	**C (AxB)**	**D**	**E (AxD)**		
Permanência em nº e dias por pessoa	**Nº de pesquisadores**	**Total de dias x total de pesquisadores**	**nº de visitantes**	**total de dias x total de visitantes**	**F (B+D)**	**G (C+E)**
1	3	3	113	113	116	116
2	2	4	1	2	3	6
3	2	6	24	72	26	78
4	2	8	9	36	11	44
5	3	15	-	-	3	15
7	13	91	-	-	13	91
8	1	8	100	800	101	808
9	7	63	1	9	8	72
10	2	20	17	170	19	190
12	17	204	4	48	21	252
13	-	-	2	36	2	36
14	14	196	-	-	14	196
15	3	45	-	-	3	45
16	3	48	-	-	3	48
17	-	-	5	85	5	85
20	3	60	1	20	4	80
22	1	22	1	22	2	44
27	1	27	-	-	1	27
28	2	56	-	-	2	56
30	4	120	-	-	4	120

38	-	-	1	38	1	38
43	2	86	-	-	2	86
64	1	64	-	-	1	64
120	1	120	-	-	1	120
240	2	480	-	-	2	480
300	1	300	-	-	1	300
TOTAL 1068	**90**	**2046**	**279**	**1451**	**369**	**3497**

TEMPO MÉDIO DE PERMANÊNCIA P/ PESQUISADORES
E VISITANTES

PESQUISADORES $C \div B = \frac{2046}{90} = 33,7$

VISITANTES $E \div D = \frac{1451}{279} = 5,2$

O Parque do Xingu desde os anos sessenta

Adailton da Silva[1]

Sherry Ortner é autora do artigo que inspira o título deste posfácio. Naquele artigo orginalmente publicado em 1984, Ortner apresenta o quanto a teoria antropológica (destacadamente aquela publicada em língua inglesa) se modificou desde a década de 1960, arriscando-se a apontar algumas perspectivas para o futuro. Se podemos questionar o quanto a autora acertou em suas previsões, temos de reconhecer que é convincente em demonstrar transformações significativas na teoria antropológica em três décadas, e também no detalhamento do percurso destas mudanças dentro do cenário político global. Ainda que tenha sido escrito três décadas atrás este artigo permanece funcionando como um mapa para situar-se, ainda que de forma fluída, no espaço-tempo das teorias antropológicas.

Parece, nestes tempos, que o passado realmente é um país distante. Provém da falta de valorização da memória o grande risco de repetir os erros que nos antecederam. Não se deve perder de vista os passos que foram dados antes para que não se revisite no futuro iminente a tragédia e a farsa oculta nas sombras do passado. Ainda que tenhamos de conviver com a limitação de sermos frutos do nosso tempo (ou brotos novos dos galhos laterais) não parece razoável considerar que o mundo começou agora e apenas para deleite dos contemporâneos.

Em certo momento da minha formação como antropólogo pareceu-me haver certo acordo institucional para nublar para as novas gerações a importância das contribuições acadêmicas de figuras como Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Florestan Fernandes, só para ficar com exemplos mais evidentes. Penso que isto nos ajuda a compreender o momento em que chegamos. Gozávamos com entusiasmo a democracia, na virada do milênio, mas as opções políticas que tornaram estes grandes cientistas brasileiros perseguidos pelos poderes da ditadura ainda eram motivo de constrangimento dentro das universidades, inclusive de alguns de seus discípulos. Quem se

1 Professor Adjunto do Bacharelado em Antropologia, no Instituto de Natureza e Cultura –INC, unidade acadêmica do Alto Solimões, da Universidade Federal do Amazonas - UFAM. Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS, da UFAM, em Manaus.

arriscaria a apontar nestes intelectuais a mesma envergadura de um Gilberto Freyre ou um Raimundo Nina Rodrigues? Ou reconhecer, como eu faço na condição de "não ser ninguém na fila do pão", que estes foram muito mais do que intérpretes do Brasil? Ribeiro e Fernandes, em especial, estiveram pessoalmente engajados na redemocratização do país no pós-ditadura civil-militar, considerando todas as limitações que se deve reconhecer no fato de serem homens, de sua época, de sua classe e de sua cor.

"Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingú" de Carmen Junqueira é de um período em que era óbvia e inegável a importância para a antropologia brasileira de Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão, e Florestan Fernandes (que à época tinham 45, 46 e 47 anos respectivamente). A tese de Carmen Junqueira traz, entre outros aspectos, o registro do esforço de uma mulher para fazer antropologia na Amazônia, no Brasil, durante a ditadura. Pode parecer pouco para quem hoje ignora os nefandos efeitos cotidianos do Golpe de 1964 na já tão patriarcal, autoritária e violenta sociedade brasileira. Mesmo a ABA, fundada em 1955, teve a primeira mulher em sua diretoria apenas na gestão de Darcy Ribeiro. A gestão que exerceu mandato entre 1959 e 1961, tinha além de Ribeiro, Manoel Diégues Jr. e Maria Júlia Pourchet.

Outro aspecto que considero relevante na tese de Carmen Junqueira é sua reflexão rica acerca do debate antropológico que ocorria nos idos da década de 1960 a partir de seu trabalho etnográfico, e não o inverso. Cabe destacar o quanto a produção antropológica brasileira neste período dialogava com a arqueologia, não apenas nesta tese doutoral orientada por Fernando Altenfelder Silva, mas como parte do importante legado que veio para o país com os discípulos da antropologia americana praticada em Columbia[2].

A região do Alto Xingú, assim como o Alto Solimões, está marcada pelo esforço de expansão da fronteira brasileira em direção ao oeste e de integração de regiões da Amazônia povoadas secularmente por povos indígenas ao território nacional no período republicano[3]. Porém o Parque Nacional do Xingú tornou-se, muito precocemente, um dos campos etnográficos mais pesquisados da etnologia indígena brasileira. Sua experiência de gestão

2 Eduardo Galvão é outro exemplo desta abordagem que aparece na tese de Junqueira. Este outro grande cientista brasileiro não sobreviveu para ver o fim do mais recente período ditatorial no Brasil. Galvão, após ter sido expulso da UnB junto com cerca de 300 professores pelo governo golpista em 1965, sofreu inúmeras perseguições ao seu trabalho como pesquisador terminando por falecer aos 55 anos em 1976.

3 Junqueira afirma que a mais antiga referência de pesquisa nesta região é do antropólogo alemão Karl Von den Steinen que desceu pelo Rio Xingú até o Pará em 1884 com apoio do Império Brasileiro.

das relações entre diferentes povos indígenas e a sociedade nacional tornou-se um dos paradigmas mais discutidos e rediscutidos por indigenistas no país. Quando a tese de Junqueira foi escrita, os grupos indígenas do Xingú já eram estudados de forma consistente desde a criação da Fundação Brasil Central em 1942. Quando o processo de demarcação de terras indígenas tem início em Jutaí no Alto-Solimões em 1982, o Parque do Xingú completara vinte anos. Quando Carmen Junqueira chega ao Parque do Xingu para realizar sua pesquisa, o trabalho que ali vinha sendo desempenhado pelos Irmãos Villas Boas tinha duas décadas.

No entanto a tese de Junqueira vai se estabelecer como um marco justamente pela proposta de estabelecer uma interpretação a partir dos dados coletados no campo, destacando a importância do simbólico na cultura na mesma década em que Clifford Geertz vinha definindo as picadas que iriam abrir caminho para uma nova escola dentro da antropologia americana.

> Do material que coletamos, através de observação e informação pouco poderia ser acrescentado ao que já foi afirmado por estudiosos da área. Grande parte dos dados etnográficos que pretendemos apresentar foram já relatados por especialistas no assunto e pudemos assim buscar apoio e confirmação na bibliografia existente. Procuramos, contudo, em nosso trabalho, juntar a descrição da realidade observada uma interpretação geral dos fatos, acreditando assim haver contribuído para uma melhor compreensão dos problemas das relações intergrupais na área. (JUNQUEIRA; 1967, p.10)

Junqueira descreve as cerimonias e ritos como símbolos da realidade social dos Kamaiurá. A antropologia interpretativa, hermenêutica ou simbólica floresce com Geertz nos anos 50, se fortalece na Universidade de Chicago nos anos 60, e segue viva através de pesquisadoras como Sherry Ortner. Junqueira não dialoga diretamente com a produção teórica de Geertz em sua tese, mas com o trabalho de Talcott Parsons, que havia sido professor de Geertz em seu doutorado em Relações Sociais em Harvard[4].

A pesquisa de Junqueira registra os momentos finais do SPI e indica algumas das justificativas para o nascimento da FUNAI. Reconhece a pesquisadora que o esforço de "proteção" imposto pela organização do Parque derivou em perda da autonomia por parte dos Kamauirás sem necessariamente ter implicado em alterações imediatas em seu sistema cultural. A

4 Adam Kuper no livro "Cultura: a Visão dos Antropólogos" (Kuper, 2002) reconhece em Clifford Geertz um dos três principais discípulos do pensamento de Talcott Parsons.

possibilidade de preservar traços culturais em um contexto de alteração da dinâmica de poder é parte significativa de seu argumento.

Atualmente os povos indígenas da região do Baixo Xingu, ou seja, aqueles que vivem fora da área de proteção do parque, estão na linha de frente na luta contra os impactos socioambientais promovidos pela Usina de Belo Monte. Mesmo com todos os mecanismos de proteção aos direitos dos povos indígenas criados após a constituição de 1988 as obras de Belo Monte seguem e tem previsão de conclusão para 2019.

Em 2012, quando indígenas ocuparam o canteiro de obras da hidrelétrica de Belo Monte, Carmem Junqueira deu uma entrevista em que se manifesta em defesa dos direitos dos povos que vivem as margens do Rio Xingu[5].

> Os ocupantes estão defendendo sua própria sobrevivência. A maioria de nós desconhece os saberes dos povos indígenas, ribeirinhos e outros tantos que zelam pela natureza. Eles representam a quebra da monótona subserviência consumista, oferecendo diversidade e originalidade. Nós não sabemos, mas eles estão igualmente nos defendendo. (...)Eles estão nos defendendo de uma fúria desenvolvimentista. Sou totalmente contra grandes hidrelétricas. Sei que temos de gerar energia, mas o impacto desses empreendimentos monstruosos é muito danoso. Acredito em outro modelo, mais local, com pequenas centrais, energia das ondas do mar, do sol. Conheço a hidrelétrica de Tucuruí (no Rio Tocantins, no Pará) e, quando estive lá, não consegui nem enquadrá-la numa foto, dado o tamanho do monstro. E a história de Balbina (no Estado do Amazonas) todo mundo já conhece, trata-se de um empreendimento com grandes impactos, incompatíveis com os benefícios. (...) Os Kamaiurá ficam um pouquinho mais para baixo no Pará. Diretamente não serão afetados, mas hoje o que acontece na região do Xingu afeta a todos. Eles não estão mais isolados. Haverá consequências secundárias. Muda a flora, muda a fauna, isso afeta as populações, que são expulsas e não participam do processo. Quando dizem "ah, mas é pouco o que será usado de território", é um argumento pífio. O território é deles, e, por tudo que fizemos com os povos indígenas, temos pelo menos uma dívida moral com eles. (JUNQUEIRA, 2012)

A coordenação do FAAS acerta em cheio ao revisitar as teses de referências intelectuais que têm servido de marco ao debate proposto por este conjunto heterogêneo de pesquisadores que contribui com esta coletânea de publicações. Apesar de conhecer Carmen Junqueira apenas por leituras, considero uma honra poder prestar esta homenagem nestas breves linhas. E

5 Entrevista publicada no jornal O Globo em 16 de outubro de 2012.

fazê-lo enquanto ela está por aqui, para que possa saber o quanto seu trabalho nos inspira. Se hoje podemos fazer antropologia no Amazonas, é porque pessoas como você estiveram aqui antes de nós, pesquisando, interpretando, publicando e ensinando. Meus agradecimentos Carmem Junqueira.

Sobre a autora

Carmen Junqueira é professora titular do Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo desde 1979 e recebeu o título de professora emérita desta universidade em 2002. Dedica-se à defesa dos povos indígenas e a numerosos projetos de pesquisa e cooperação com povos da Amazônia e de São Paulo, com destaque para os Kamaiurá do Alto Xingu e os Cinta Larga de Mato Grosso. Foi avaliadora da situação dos povos indígenas afetados pelo Programa Polo Noroeste (1982-87) em Mato Grosso e Rondônia e pelo Pmaci (Acre, continuação do primeiro). É uma formuladora de princípios indispensáveis à afirmação dos direitos indígenas e analista da situação dos povos brasileiros no sistema político-econômico atual e das mudanças ocorridas nas últimas décadas. Foi presidente da Associação dos Sociólogos de São Paulo, é membro do Conselho Consultivo do Cebrap (Centro Brasileiro de Planejamento), do Iamá (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente) e outras ongs. Criou o Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, que coordenou entre os anos de 1973 e 1989, no qual trabalharam a seu convite muitos professores cassados pela ditadura militar. Orientou dezenas de doutorados e mestrados, ofício que continua a exercer, assim como segue ministrando duas ou três disciplinas na pós-graduação da PUC/SP por semestre. É autora dos livros: Os índios de Ipavu (Ática), Sexo e desigualdade (Olho d'água) e outros, além de numerosos artigos publicados no Brasil e no exterior.

Coleção FAAS
Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

Antropologia no Alto Solimões.
Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)
2012. ISBN 978-85-63354-17-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões.
Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand (orgs.)
2012. ISBBN 978-85-63354-18-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões 2
Adailton da Silva e Michel Justamand (orgs.)
2015. ISBN 978-85-63354-31-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: gênero e educação
Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)
2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira
Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)
2016. ISBN 978-85-63354-50-1

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares.
Gilse Elisa Rodrigues, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)
2016. ISBN 978-85-63354-49-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 7
Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago Cruz (orgs.)
2017. ISBN 978-85-63354-66-4

Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diálogos interdisciplinares II.
Michel Justamand, Renan Albuquerque Rodrigues e Tharcísio Santiago **Cruz (orgs.),**
2017. ISBN 978-85-63354-52-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 9
Michel Justamand, e Tharcísio Santiago Cruz
2017. ISBN 978-85-63354-99-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 10
Carmen Junqueira, Michel Justamand, e Renan Albuquerque
2017. ISBN 978-85-63354-99-0

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 11
Michel Justamand, Renan Albuquerque e Tharcísio Santiago Cruz
2018. ISBN 978-85-5467-010-8

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 12
Iraildes Caldas Torres e Michel Justamand
2018. ISBN 978-85-5467-012-2

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 13
Antonio Carlos Batista de Souza, Michel Justamand e Tharcísio Santiago Cruz
2018. ISBN 978-85-5467-017-7

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 14
Ana Beatriz de Souza Cyrino , Dorinethe dos Santos Bentes, Michel Justamand
2018. ISBN 978-85-5467-024-5

Fazendo Antropologia no Alto Solimões, vol. 15
Antônia Marinês Goes Alves, Elenilson Silva de Oliveira e Michel Justamand
2018. ISBN 978-85-5467-031-3

Obras afins

Coleção Diálogos Interdisciplinares
(Dirigida por Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand)

1 - É possível uma escola democrática?
Michel Justamand (org.).

2 - Políticas Educacionais: o projeto neoliberal em debate.
Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand.

3 - Neoliberalismo: a máscara atual do capital.
Michel Justamand.

4 - História e representações: cultura, política e gênero.
Lilian Grisolio Mendes e Michel Justamand (orgs.).

5 - Diálogos Interdisciplinares e Indígenas.
Maria Auxiliadora Coelho Pinto, Michel Justamand e Sebastião Rocha de Sousa (orgs.).

6 - Diálogos Interdisciplinares I: história, educação, literatura e política.
Émerson Francisco de Souza (org.)

7 - Diálogos Híbridos.
Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.).

8 - Diálogos Híbridos II.
Camilo Torres Sanchez, Josenildo Santos de Souza e Michel Justamand (orgs.).

9 - A educação ambiental no contexto escolar do município de Benjamin Constant – AM
Sebastião Melo Campos

10 - Políticas Públicas de Assistência Social: moradores em situação de rua no município de Benjamin Constant – AM
Sebastião Melo Campos, Lincoln Olimpio Castelo Branco, Walter Carlos Alborado Pinto e Josenildo Santos de Souza

11 - Tabatinga:do Conhecimento à Prática Pedagógica
Maria Auxiliadora Coelho Pinto (org)

12 - Tabatinga e suas Lendas
Maria Auxiliadora Coelho Pinto e Cleuter Tenazor Tananta

13 - Violência sexual contra crianças, qual é a questão? Aspectos constitutivos
Eliane Aparecida Faria de Paiva

14 - A implantação do curso de antropologia na região do Alto Solimões - AM
Adolfo Neves de Oliveira Júnior, Heloísa Helena Corrêa da Silva e Paulo Pinto Monte (orgs.)

15 - Estudos Clássicos e Humanísticos & Amazonidades - Vo.l. 2
Renan Albuquerque e Weberson Grizoste (org)

16 - Ars moriendi, a morte e a morte em si
Miguel A. Silva Melo, Antoniel S. Gomes Filho, Emanuel M. S. Torquao e Zuleide F. Queiroz (org)

17 - Reflexões epistemológicas: paradigmas para a interpretação da Amazônia
Salatiel da Rocha Gomes e Joaquina Maria Batista de Oliveira (org)

Coleção Arqueologia Rupestre

(Dirigida por Gabriel Frechiani de Oliveira e Michel Justamand)

1 - As pinturas rupestres na cultura: uma integração fundamental.
Michel Justamand

2 - Pinturas rupestres do Brasil: uma pequena contribuição.
Michel Justamand.

3 - As relações sociais nas pinturas rupestres.
Michel Justamand.

4 - Comunicar e educar no território brasileiro: uma relação milenar.
Michel Justamand.

5 - O Brasil desconhecido: as pinturas rupestres de São Raimundo Nonato – PI
Michel Justamand.

6 - A mulher rupestre.
Michel Justamand.

7 - Arqueologia da Sexualidade.
Michel Justamand, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari.

8 - Arqueologia do Feminino.
Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Andrés Alarcón-Jiménez e Pedro Paulo A. Funari.

9 - Arqueologia da Guerra.
Michel Justamand, Gabriel Frechiani de Oliveira, Vanessa da Silva Belarmino e Pedro Paulo A. Funari.

10 - Arqueologia e Turismo.
Michel Justamand, Pedro Paulo A. Funari e Andrés Alarcón-Jiménez

Pretendemos, em nosso trabalho, inicialmente caracterizar os grupos que atualmente acham-se radicados na região dos formadores do rio Xingu, índios e civilizados, ressaltando as formas de contato que travam entre si e os princípios que orientam essa interação. Focalizaremos, a seguir, a economia e a distribuição de poder no grupo Kamaiurá, procurando identificar os pontos de sustentação dessas estruturas sociais para, finalmente, avaliar as mudanças ali ocorridas, fruto do relacionamento com os grupos indígenas e civilizados na área. Na análise da mudança, trabalharemos em dois níveis o cultural e o estrutural. Nossa intenção é mostrar que os dois níveis operam nessa situação peculiar com relativa autonomia, decorrendo que as interferências no sistema cultural não apresentam, necessariamente, reflexos na estrutura social do grupo. E, por outro lado, alterações em alguns elementos básicos da organização, ou seja, na estrutura do sistema social, não imprimem alterações imediatas no sistema cultural.

Carmen Junqueira, 1967

Coleção FAAS

Fazendo Antropologia no Alto Solimões

Dirigida por Gilse Elisa Rodrigues e Michel Justamand

PUC- SP

UFAM

EDUA
EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

ABEU
Associação Brasileira das Editoras Universitárias

PPGSCA

PEPG
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais - PUC/SP

ALEXA CULTURAL

ISBN - 978-85-5467-027-6