

Em Defesa do Nosso Índio

Este trabalho representa uma defesa daquilo que a Autora considera a melhor, a mais justa e humana experiência já realizada em mais de quatro séculos com os nossos índios:

a política da lenta integração realizada pelos irmãos Villas Boas em quase 30 anos de trabalho no Parque Nacional do Xingu. O corpo-centro do estudo é um relato minucioso e pessoal do índio sobre sua própria situação e as relações de contato que mantém com os representantes da sociedade nacional. O que certamente é feito pela primeira vez na história da etnologia brasileira.

Os Índios de Ipavu é também um oportuno alerta contra a sistemática dizimação das culturas tribais remanescentes.

Carmen Junqueira

Os Índios de Ipavu

8

ensaaios



Os Índios de Ipavu

Carmen Junqueira

iais ciências sociais ciências sociais ciên
sociais ciências sociais ciências sociais
cias sociais ciências sociais ciências soci
ciências sociais ciências sociais ciências
ais ciências sociais ciências sociais ciên
sociais ciências sociais ciências sociais
cias sociais ciências sociais ciências soc
ciências sociais ciências sociais ciências
ais ciências sociais ciências sociais ciên
sociais ciências sociais ciências sociais
ias sociais ciências sociais ciências socia
iências sociais ciências sociais ciências s

ensaio 7

6000
2800
16/8/4

OS ÍNDIOS DE IPAVU

Um estudo sobre a vida
do Grupo Karaima



editora ática

Carmen Junqueira

Professora associada de Antropologia e Coordenadora do Programa
de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo

OS ÍNDIOS DE IPAVU
Um Estudo sobre a Vida
do Grupo Kamaiurá

3.^a edição

São Paulo, Editora Ática, 1979.

CAPA (layout): Ary Almeida Normanha

CIP-Brasil. Catalogação-na-Fonte
Câmara Brasileira do Livro, SP

J94i	Junqueira, Carmen.
3.ed.	Os índios de Ipavu : um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá / Carmen Junqueira. — 3. ed. — São Paulo : Ática, 1979. (Ensaio ; 7)
	Bibliografia.
	1. Índios da América do Sul — Brasil — Cultura
	2. Índios Kamaiurá I. Título.
	17. CDD—390.00981
	18. —301.2981
79-0075	17. e 18. —980.3

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Antropologia cultural 390.00981 (17.)
301.2981 (18.)
2. Kamaiurás : Índios : América do Sul 980.3
(17. e 18.)

*Todos os direitos reservados pela Editora Ática S.A.
R. Barão de Iguape, 110 — Tel.: PBX 278-9322 (50 Ramais)
C. Postal 8656 — End. Telegráfico "Bomlivro" — S. Paulo*

CONSELHO EDITORIAL

ALFREDO BOSI, *da Universidade de São Paulo.*
AZIS SIMÃO, *da Universidade de São Paulo.*
† DUGLAS TEIXEIRA MONTEIRO, *da Universidade de São Paulo.*
FLÁVIO VESPASIANO DI GIORGI, *da Pontifícia Universidade Católica.*
HAQUIRA OSKABE, *da Universidade de Campinas.*
RODOLFO ILARI, *da Universidade de Campinas.*
RUY GALVÃO DE ANDRADA COELHO, *da Universidade de São Paulo.*

Coordenador: José Adolfo de Granville Ponce

ÍNDICE

Introdução	7
CAP. I — Índio e Civilizado	13
CAP. II — Vida Tribal	24
CAP. III — A Visão do Mundo Kamaiurá	87
Considerações finais	105
Bibliografia	110

INTRODUÇÃO

Tema periodicamente debatido com entusiasmo é o problema do índio. Denúncias e justificativas movimentam os meios universitários, a imprensa e até mesmo setores políticos. Discute-se que destino dar a essas populações, seus direitos e suas possibilidades de sobrevivência. Profissionais da Antropologia acadêmica e aplicada oferecem pareceres, constroem modelos explicativos sobre o mundo indígena.

Enquanto isso, a política indigenista oficial repete, em versão modernizada, esforços iniciados em tempos coloniais. Reafirma seu objetivo de "integrar" o índio na sociedade brasileira, refinando técnicas de intervenção na vida tribal e, principalmente, mesclando antigos estereótipos, que outrora fundamentavam os esforços integrativos, com conceitos extraídos das ciências sociais.

Não mais se declara abertamente a incapacidade do índio para o trabalho útil, nem sua atuação danosa ao progresso. Mas, em atendimento a interesses nacionais, pretende-se sua pronta transformação em brasileiro produtivo, submetendo-o a regular processo de aculturação.

Manipulando com fantástica liberdade de significado os conceitos de assimilação, aculturação e integração, a Fundação Nacional do Índio objetiva tanto evitar que o desenvolvimento prejudique o índio, como que o índio seja obstáculo ao progresso nacional. Prega simultaneamente respeito à cultura nativa e o seu desaparecimento: o índio, tão ou mais brasileiro do que todos nós, deve ser integrado à comunidade nacional sem que haja quebra de seus padrões culturais. Entretanto, para ser integrado deve passar por processo de aculturação a fim de adquirir condições mais humanas de vida.¹

Contradições desse tipo, presentes na maioria das declarações oficiais, pouco pesam na prática da ação indigenista, sempre coerente em seu cunho notadamente antiindígena.

¹ Declarações veiculadas pelo *Correio da Manhã*, 20/7/1971.

Paradoxalmente, ninguém se lembrou até hoje de perguntar ao índio, de forma sistemática, sua opinião sobre o seu próprio destino.

Este livro é uma tentativa de relatar o sentido que os kamaiurá atribuem a sua existência individual e coletiva, em termos de suas disponibilidades no presente e das perspectivas que se lhes delineiam no futuro.

Opiniões e aspirações nem sempre coerentes formam contudo um corpo de proposições estreitamente ligado aos interesses do grupo.

A rigor, o livro começaria e terminaria com essa exposição. Entretanto, para que o leitor possa apreciar o contexto em que vivem os kamaiurá, e que em última análise fundamenta sua visão do mundo, foram incluídas informações sobre a qualidade das relações sociais que os envolve e uma exposição de dados etnográficos sobre a forma como procuram assegurar a continuidade de sua existência social.

Os dados utilizados no presente estudo foram coligidos desde 1965. Foram realizadas cinco viagens à aldeia kamaiurá: setembro/outubro de 1965; julho/agosto de 1966; maio/junho de 1968; maio/junho de 1970 e janeiro de 1971. No Posto Leonardo Villas Boas, sede administrativa do Parque Nacional do Xingu, a permanência foi relativamente pequena, totalizando não mais que 30 dias.

Essas curtas permanências realizadas num espaço de quase seis anos possibilitaram um tipo de relacionamento muito bom com os kamaiurá. Conheci estreitamente todos eles. Soube de suas aspirações, frustrações. Acompanhei o amadurecimento de uns e o envelhecimento de outros; nascimentos e mortes, alianças e desavenças.

O material relativo às relações índio/civilizado e à estrutura econômica do grupo foi obtido basicamente através de observação direta; os dados para compor o projeto de vida, através de entrevistas.

Foram elaborados dois roteiros de entrevista, um destinado a cobrir três amplos setores — visão kamaiurá de sua própria sociedade; representação que fazem da sociedade nacional e aspirações individuais e grupal. O outro roteiro versava sobre problemas relativos ao comportamento reprodutivo do grupo.

O primeiro roteiro, contendo 110 itens, foi utilizado em um número limitado de pessoas, selecionadas de acordo com *status*, sexo e idade, e garantiu uma coleta de dados superior à prevista. Em alguns casos, o resultado se aproximou ao de histórias de

vida, tão abrangentes foram os relatos. Embora com roteiro pre-estabelecido, as sessões foram bastante livres, permitindo ao entrevistado ampla margem de considerações sobre temas de seu maior interesse. Utilizava-se o roteiro apenas como introdutor de nova temática, guia dos assuntos a serem cuidados, caso não surgissem espontaneamente durante a conversa.

Das 21 entrevistas realizadas, 5 foram conduzidas em português por opção dos sujeitos. Mesmo assim, o entrevistado fazia uso de sua própria língua, em curtas passagens, tanto para contornar suas dificuldades no uso do português, como para tornar mais enfáticas certas afirmações. As demais entrevistas foram feitas em kamaiurá, com o auxílio de intérpretes.

As entrevistas, com algumas exceções, não chegaram a ser individuais, no sentido pleno da palavra. Geralmente, várias pessoas se acercavam e, à medida que a conversa progredia, passavam a participar ativamente, lembrando detalhes esquecidos pelo entrevistado, discordando de seus pontos de vista e mesmo entrevistando o entrevistador. Ao perceber que as sessões ficavam muito ricas e espontâneas, estimulou-se essa prática. Todas as entrevistas foram gravadas, fazendo-se uso de microfone multidirecional a fim de captar as respostas com mais facilidade e sem movimentar o aparelho.

Após a coleta do material, fez-se revisão das traduções com o auxílio de um kamaiurá que domina bem a língua portuguesa e tinha condições de corrigir possíveis falhas dos três intérpretes que ajudaram durante as entrevistas.

Nas entrevistas sobre comportamento reprodutivo, foram ouvidas todas as mulheres não-solteiras do grupo. O roteiro continha 17 itens e os dados foram registrados por escrito.

O quadro I mostra a distribuição dos entrevistados com o primeiro roteiro. Assinalou-se com o sinal + e - o prestígio relativo dessas pessoas na aldeia. No item *observações* estão registrados alguns elementos que nortearam a escolha dos entrevistados. Infelizmente não é possível resumir todos os fatores que influenciaram essa seleção e que são fruto de muitos anos de contato com os índios.

Posteriormente, o material gravado foi classificado em fichas de diversas cores sob os títulos: economia e demografia; mitologia; visão do tempo; visão interna da vida tribal; valores e projeto de vida; representação da sociedade nacional. Cada trecho era catalogado em mais de um título. Compusemos assim duas classificações: a primeira, por entrevistado, com as declarações distribuídas por títulos; a segunda, reunindo todas as informações

dos entrevistados por títulos. Com um total de cerca de 2 000 fichas, iniciou-se a composição da visão do mundo kamaiurá, sem qualquer tentativa de homogeneizar o material. Divergências e mesmo opiniões contraditórias foram igualmente utilizadas.

A história de vida de dois índios e um relato completo da iniciação à pajelança de um grande pajé permitiram penetração mais profunda no material das entrevistas. Para efeito de comparação e controle, classificaram-se, de forma similar aos dados das entrevistas, informações contidas em cinco diários de campo.

Após um ano de cuidadoso trabalho, foi finalmente possível compor um quadro no qual os índios projetavam suas expectativas e definiam sua condição de vida.

Tentei, no capítulo "A visão do mundo", transcrever suas idéias sem alterar demasiadamente seu estilo de narrativa. Apenas nas primeiras páginas, onde se acham explicações sobre o conteúdo ético da ideologia, bastante complexas no original, procurei uma redação "mais brasileira"; o restante do capítulo consistiu num esforço de reproduzir, o mais fielmente possível, as formas de expressão dos kamaiurá durante as entrevistas.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pelo apoio com que me distinguiu durante a realização da pesquisa de campo.

QUADRO I

DISTRIBUIÇÃO DOS ENTREVISTADOS POR SEXO, IDADE, ESTADO CIVIL E PRESTÍGIO

ENTREV.	SEXO	IDADE	EST. CIVIL	PRESTÍGIO	OBSERVAÇÕES
1.	H	35/39	casado	+	líder de aldeia; pajé de grande prestígio no Alto Xingu; dono de casa.
2.	H	30/34	casado	+	líder de aldeia; irmão de dono de casa.
3.	H	55	casado	+	homem mais idoso da aldeia; participou de encontros hostis intertribais.
4.	H	45/49	casado	+	pajé; grande conhecedor da etiqueta cerimonial; filho de falecido líder.
5.	H	45/49	casado	+	pajé; grande conhecedor dos mitos kamaiurá.
6.	H	50/54	viúvo	-	um dos homens mais velhos da aldeia.
7.	H	25/29	casado	-	filho de iawalapiti; muito trabalhador mas sem possibilidade de obter posição de maior prestígio.
8.	H	30/34	casado	-	pajé; irmão de líder de aldeia.
9.	H	15/19	solteiro	-	semi-alfabetizado; mantém bastante contato com a base da FAB.
10.	M	30/34	casada	+	esposa de pajé e dona de casa.
11.	M	35/39	casada	+	esposa de líder de aldeia.
12.	M	50/54	viúva	+	mãe de líder de aldeia; filha de falecido líder.
13.	M	35/39	casada	+	esposa de dono de casa; cunhada de líder de aldeia; filha de falecido líder.
14.	M	35/39	casada	+	esposa de pajé e dona de casa; filha de falecido líder.
15.	M	50/54	viúva	+	uma das mulheres mais velhas da aldeia; sogra de dono de casa e pajé.
16.	M	50/54	viúva	-	uma das mulheres mais velhas da aldeia.
17.	M	25/29	casada	-	esposa de homem conhecido como muito trabalhador; reside na casa do pai.
18.	M	25/29	casada	-	origem mehinako; esposa de irmão de líder da aldeia.
19.	M	15/19	solteira	-	recém-saída da reclusão pubertária.
20.	M	15/19	solteira	-	em reclusão.
21.	M	35/39	casada	-	fala um kamaiurá diferenciado; diz ser descendente de antigos kamaiurá que viviam em outra aldeia.

CAPÍTULO I

ÍNDIO E CIVILIZADO

Os kamaiurá, personagens centrais deste livro, habitam a região dos formadores do rio Xingu. Mantêm contatos regulares com outros grupos alto-xinguanos e com eles participam de uma cultura bastante similar. Em 1971, viviam perto da lagoa de Ipavu, em sete casas, perfazendo um total de 131 pessoas. O Quadro II mostra a distribuição da população por sexo e idade. A especificação da idade é aproximativa, não havendo meios seguros para determinar com precisão o ano de nascimento, principalmente dos indivíduos com mais de 30 anos. Devido à especificidade da escala kamaiurá para contagem de tempo, diversa da de nossa cultura, e diante da ausência de registros de nascimento, optou-se pela inclusão dos indivíduos em faixas de idade, a fim de minimizar as possibilidades de erro.²

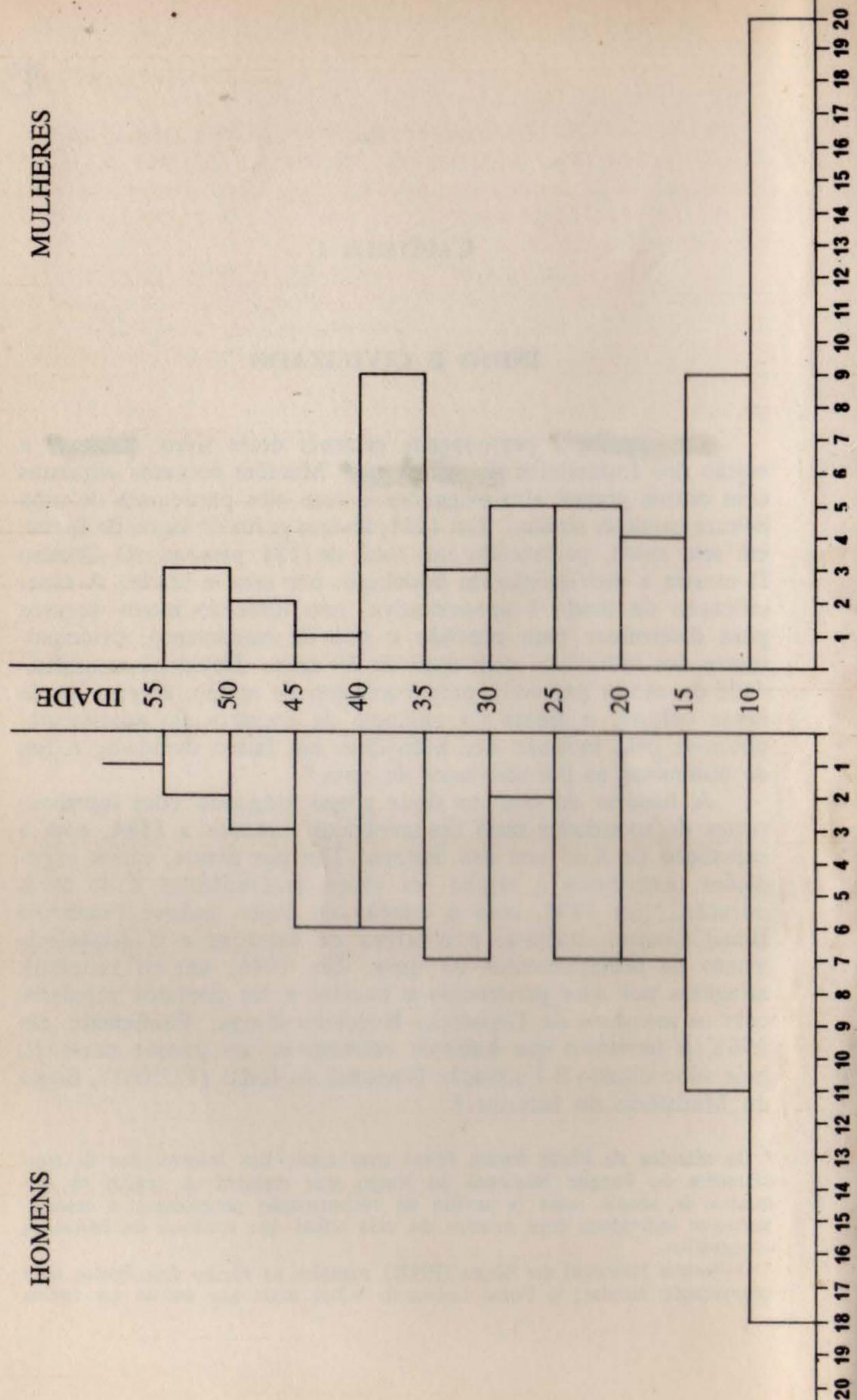
A história do contato deste grupo xinguanos com representantes de sociedades mais desenvolvidas remonta a 1884, com a expedição de Karl von den Steinen. Daí por diante, várias expedições penetraram a região em visitas intermitentes e de curta duração. Em 1942, com a criação do órgão federal Fundação Brasil Central, inicia-se a abertura de estradas e o estabelecimento de acampamentos na área. Em 1946, são os kamaiurá atingidos por essa penetração e passam a ter contatos regulares com os membros da Expedição Roncador-Xingu. Finalmente, em 1961, o território que habitam converte-se em parque nacional, hoje subordinado à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão do Ministério do Interior.³

² Os cálculos de idade foram feitos com apoio nas informações de funcionários do Parque Nacional do Xingu, que residem na região há um quarto de século, com o auxílio de reconstrução genealógica e relacionando-se indivíduos com eventos da vida tribal que constam da literatura etnográfica.

³ O Parque Nacional do Xingu (PNX) mantém na região dois Postos com organização similar: o Posto Leonardo Villas Boas que assiste aos índios

PIRÂMIDE DE IDADE DA POPULAÇÃO KAMAUIURÁ, EM 1971

MULHERES



HOMENS

Ainda que acusados de praticar um isolacionismo estéril,⁴ os responsáveis pela administração do Parque de fato guiam-se por princípios extraídos da política indigenista exercitada por Rondon: não interferir violentamente na vida, nas crenças e nos costumes dos índios.⁵

Em linhas gerais, duas preocupações básicas orientam as atividades do Parque: garantir a sobrevivência das populações indígenas da área e evitar a desorganização da vida tribal. Na prática, a administração luta pela preservação da inviolabilidade do território indígena, fornece serviços médicos e dentários preventivos e curativos, buscando ainda persuadir o índio ao hábito da consulta e do tratamento; introduz produtos agrícolas e técnicas de trabalho capazes de aumentar a produção de alimentos e enriquecer a dieta nativa; controla a entrada de pessoas na região e suas relações com os índios; procura evitar a saída de índios para fora dos limites do Parque; faz doação regular de artigos industrializados, dos quais o índio passou a depender; e, finalmente, fornece, àqueles que se interessam, treinamento prático em tarefas usuais do Parque: ajudante de cozinha, cozinheiro, pedreiro, carpinteiro, responsável pela manutenção de máquinas e motores, etc. Essa política de fato iniciou-se por volta de 1946 quando os irmãos Villas Boas estabeleceram acampamento na área e hoje já é possível avaliar a viabilidade dos princípios que procuram defender.

Apesar de inúmeros esforços, o Parque foi cortado por uma estrada, a BR-080, nos primeiros meses de 1971. Foram alterados os limites do Parque, desapropriando-se parcela de seu território ao norte "de modo que ele não fosse cortado pela estrada",⁶ compensando-se a supressão com terras ao sul.⁷

Com relação à sobrevivência física dos índios, as pirâmides de idade apresentadas no Quadro III revelam as notáveis mudanças na situação de vida da população kamauiurá, em 1949, se a compararmos à verificada em 1971.

kalapalo, kuikuro, nahukwá, matipuhy, waurá, mehinako, iawalapiti, kamauiurá, aweti e txicão; e o Posto Diawarum que assiste aos trumai, suyá, juruna e txucahamãe. Referências no texto ao Posto dizem respeito a Leonardo Villas Boas.

⁴ Declarações publicadas na *Folha de São Paulo*, 10/4/1971 e em *O Estado de S. Paulo*, 22/4/1971.

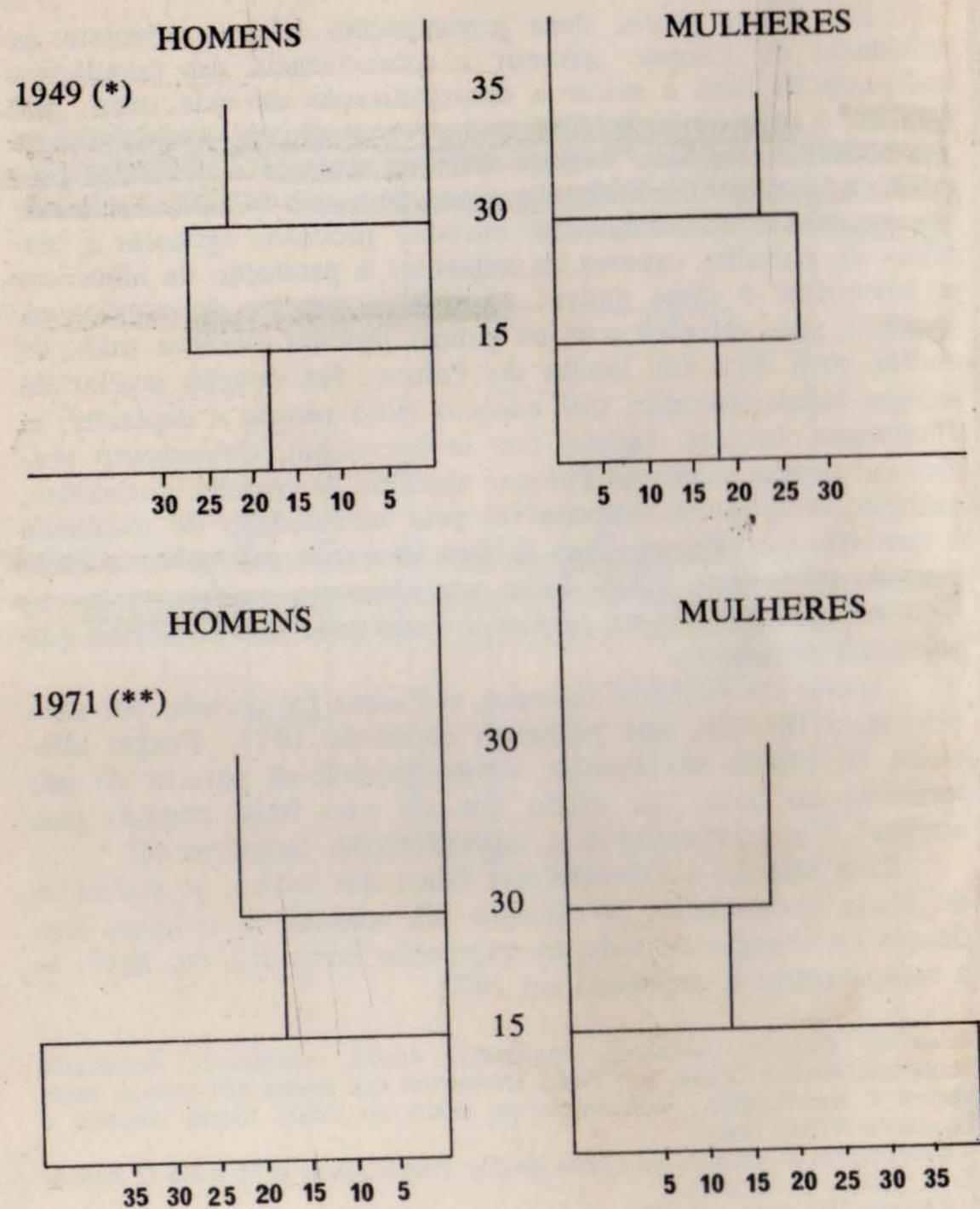
⁵ RIBEIRO, D. 1962. p. 131.

⁶ Declarações publicadas em *O Estado de S. Paulo*, 13/7/1971.

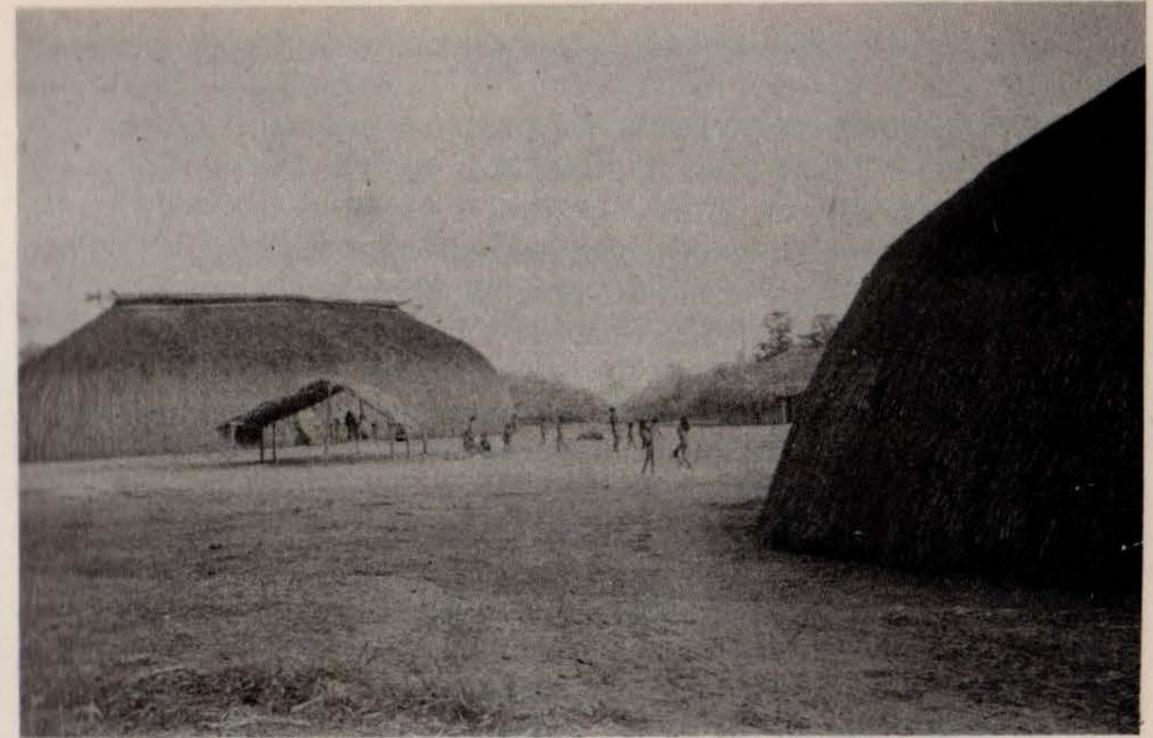
⁷ Na época de sua criação, o PNX tinha uma área aproximada de 22 000 km².

QUADRO III

PIRÂMIDE DE IDADE EM 1949 E 1971 DA POP. KAMAIURA



FONTE: (*) EDUARDO GALVÃO, 1949
 (**) PESQUISA DE CAMPO, 1971



Aldeia kamaiurá no Parque Nacional do Xingu

O quadro de Galvão (Quadro III) exhibe uma composição populacional caracterizada por pequena porcentagem de pessoas com menos de 14 anos, devido aos altos índices de mortalidade infantil e juvenil, refletindo a fase final de um longo e doloroso processo de depopulação.⁸

No quadro em tela, que reúne dados colhidos em 1971, observa-se o crescimento populacional e a natural ampliação de faixas etárias mais jovens da população. Conclui-se que a adoção de medidas sanitárias permitiu o crescimento da população e reduziu consideravelmente a mortalidade infantil.

O exercício da política protecionista representa intervenção deliberada na esfera de vida nativa. Ainda que seus propósitos sejam os de preservar a cultura, sua atuação só se concretiza pelo disciplinamento das relações entre as comunidades assistidas e entre estas e os agentes da sociedade nacional. Medidas que visam assegurar quer o bem-estar físico do índio, quer o relacionamento pacífico entre aldeias acarretam necessariamente alterações culturais, por vezes imprevisíveis.

Os kamaiurá, como os demais alto-xinguanos, não escaparam a esse processo e, se bem que mantendo vivas muitas de suas

⁸ LIMA, Carmen Sylvia Junqueira de Barros e CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. 1971. p. 7.

tradições, sofreram as conseqüências do contato com a sociedade nacional. Em pesquisa concluída em 1967, resumiram-se da seguinte forma os principais resultados do processo: a queda da produção artesanal indígena, embora moderada, é apreciável em alguns setores; instrumentos de pedra, como por exemplo o machado, de há muito desapareceram. A introdução do anzol, linha de *nylon*, armas de fogo, etc., é responsável pela redução do equipamento tradicional de caça e pesca a um valor quase que 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 devem ter-se constituído em imperativo econômico, são 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 a aldeia ou consultar o líder do grupo 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.

Outras esferas da vida indígena também foram afetadas pelo convívio regular com 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 poder incluir o "civilizado".

Nas versões atuais do mito da criação, o homem civilizado aparece como obra do herói Mavutsinin; objetos industrializados se alternam nesses mitos como distintivos dos *caraib*:⁹ ora é a "carabina" o elemento diferenciador, ora é o "gravador de som".

Termo que designa civilizado.

O avião chegou a ser identificado com *apacani*, personagem da época mítica kamaiurá.

O pajé tem hoje seus poderes curativos reduzidos diante da existência de médicos profissionais no Posto. No entanto, a ele se recorre em primeira instância, antes de reclamar o auxílio do Posto. A familiaridade dos índios com os remédios do civilizado e a confiança na eficácia de seus resultados obscurece sobremodo, em determinados casos, o papel especializado do pajé.

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 universo 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 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.¹⁰

O kamaiurá vincula-se ao Posto através de uma dependência unilateral, de caráter econômico. Como único doador regular de bens, principalmente de instrumentos de trabalho, o Posto obtém dos índios a subordinação de que necessita para concretizar sua política de proteção. O poder, atribuído ao Posto inclusive pelos índios e cujo exercício seus dirigentes assumem, se evidencia em proibições expressas de tipos de comportamento indígena que devem ser evitados, até aconselhamentos paternais. Encabeçando a lista, está a proibição de relações sexuais entre índio e civilizado. Não pode o índio deixar o território do Parque; a visita de mulheres índias à Base da FAB,¹¹ embora não chegue a ser proibida expressamente, é fortemente desaconselhada. Entende o Parque que a presença de civilizados, geralmente trabalhadores rurais ligados à Base, é uma constante ameaça potencial à sanidade física da mulher e à sua integridade moral. Aconselha-se o índio a não furtar, a conservar a pista de pouso da aldeia,

¹⁰ LIMA, Carmen Sylvia Junqueira de Barros. 1967. p. 77-78.

¹¹ A 4.^a Zona Aérea (SP) mantém dentro do território do Parque um Posto, cuja função é servir de ponto de apoio-rádio à rota de aviões de linhas domésticas e internacionais.

*Marido e Mulher**Crianças na lagoa de Ipavu*

enfim, a observar uma série de pequenas regras relativas ao seu relacionamento com civilizados e outros índios. É um código não escrito a que eles se submetem; se eventualmente o transgridem, fazem-no de modo furtivo, sem contestar diretamente o poder do Parque.

Como já foi ressaltado em trabalho anterior, “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 de foco de 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 (...) 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 líderes nativos, centralizou-se, deslocando-se para fora dos limites do grupo”.¹²

Apesar de todas essas conseqüências, talvez não previstas pela política do Parque, pode-se constatar que esse processo de mudança não teve, até o momento, efeitos desintegrativos. O mesmo acontece com as mudanças estruturais, advindas do deslocamento do foco do poder, que não acarretaram desorganização do grupo atingido. Deve-se isso ao fato de as relações de produção, que servem de base à formação econômico-social kamaiurá, terem sido preservadas, ainda que a estrutura econômica como um todo só pudesse se manter através dos vínculos de subordinação à sociedade nacional.

Como anteriormente foi observado, a fixação do pessoal da Expedição Roncador-Xingu, por volta de 1946, na área atualmente abrangida pelo Parque Nacional do Xingu, permitiu a aplicação sistemática de medidas protecionistas às populações indígenas. Entre outras coisas, buscou-se a preservação física dos grupos tribais, a manutenção de seus modos tradicionais de vida e a garantia da posse de suas terras. Realizar essas tarefas exigiu, como ainda exige, o controle da entrada do civilizado na área e de suas relações com o índio, a fim de diminuir o risco de doenças contagiosas e possibilitar a fiscalização da quantidade e do tipo de artigos postos em circulação na área.

A disciplina ainda hoje mantida nesse contato mostra-se altamente seletiva, o que leva os índios a conhecerem apenas pequena parcela da sociedade brasileira, representada pelas instalações e

¹² LIMA, Carmen Sylvia Junqueira de Barros. 1967. p. 88.

peçoal do Posto, pesquisadores, repórteres e visitantes encami-nhados pela hierarquia governamental. Se por um lado tal fato possibilita um relacionamento fácil e cordial entre índio e civili-zado, por outro fornece ao índio visão parcial da realidade brasi-leira e de sua cultura. Contribuem para maior distorção da imagem nacional a riqueza e o refinamento dos bens materiais ali exibidos pelos visitantes e a facilidade de troca que se estabelece entre eles e os índios.

O índio do Alto-Xingu conhece gravador de som, máquina fotográfica e rádio. Obtém, com relativa fartura, através de troca ou como presente, miçangas de porcelana, munição, lâminas de barbear e, até mesmo, rádios a pilha.

É fácil entender a prodigalidade do visitante ocasional e mesmo do pesquisador regular, o qual, via de regra, necessita da colaboração do índio em seus trabalhos. Entre o índio, ansioso por trocar ou ganhar artigos cobiçados, e o visitante, doador bem equipado, coloca-se a administração do Parque. Esta procura conter a entrada indiscriminada de artigos industrializados, não só para manter em ritmo lento o processo de mudança, mas também para não aumentar seus encargos assistenciais. Sempre que se estabelece uma nova necessidade de instrumental que não pode ser satisfeita pelos recursos técnicos indígenas, cabe ao Par-que a tarefa de atendê-la.

Fica assim o índio exposto a duas influências divergentes:

1. de um lado, o PNX, detendo o poder na região, con-trolando o processo de mudança e estimulando a manu-tenção das instituições tribais a fim de evitar a desor-ganização do grupo;
2. do outro, os demais civilizados que penetram na região, embora sob controle, exibindo ao índio riquezas da sociedade industrial, cuja face subdesenvolvida se man-tém oculta, impelindo-o para expectativas de consumo sempre mais altas.

Dentro deste contexto é que se deve analisar a realidade tribal kamaiurá tal como hoje se manifesta, o que constituirá objeto central do próximo capítulo.



Pai e filhos descansando

Família a caminho da roça



CAPÍTULO II

VIDA TRIBAL

Em 1967, elaborei um trabalho sobre os kamaiurá¹³ cujas conclusões gostaria de retomar. As características, então identificadas como básicas do modo de vida tribal, parecem-me hoje incompletas e por isso mesmo parciais.

O primeiro aspecto dos alto-xinguanos que mais chama a atenção do observador é sua relativa uniformidade cultural. Contatos iniciados em épocas passadas, não determinadas, favoreceram intercâmbio entre esses índios, tornando assemelhada sua cultura, pelo menos em seus aspectos gerais. Por sobre essa uniformidade, entretanto, persistiram diferenças, características marcantes da individualidade tribal. Em meio ao processo crescente de homogeneização, a língua e especialidades artesanais próprias compareciam como recursos de auto-identificação.

Assim, permaneciam os kamaiurá e os aweti, falando língua tupi; os waurá, mehinako e iawalapiti, arwak e, finalmente, os kalapalo e os nahukwá, carib.

Do ponto de vista etnológico, as diferenças lingüísticas não suscitavam problemas maiores. Aceita a hipótese de terem esses grupos migrado de diferentes regiões, em variadas épocas, a persistência da língua vinha apenas confirmar o fato, aliás bastante conhecido, de sua alta capacidade de manutenção, mesmo frente a contatos interculturais regulares.

Eram as especializações artesanais que exigiam esclarecimentos, não só por não coincidirem com as diferenças lingüísticas, mas ainda por serem as técnicas conhecidas por todos os grupos, não havendo grandes contrastes na distribuição dos recursos naturais na região. Na ocasião, julguei suficiente afirmar que o aproveitamento dos recursos naturais sofria ação seletiva e limitadora, imposta pela tradição cultural de cada grupo. Mais ainda, as culturas alto-xinguanas deveriam ser encaradas como sistemas

abertos, ou seja, sistemas adaptativos em contínua relação entre si. Ao mesmo tempo em que a interação grupal propiciava difusão cultural e a conseqüente uniformidade de estilo de vida, estimulava a permanência de alguns elementos que passavam a desempenhar função de mecanismos adaptativos.

Dessa forma, a especialização técnica favorecia ao ajustamento intertribal e, ao mesmo tempo, bloqueava as possibilidades de mudanças em outras direções. Em outras palavras, contatos regulares favoreceram a difusão de várias técnicas, mas alguns grupos resistiram à sua penetração: aqueles já especializados em outros artesanatos ou serviços e bem adaptados ao ambiente alto-xinguano. Para eles a mudança poderia ser desvantajosa desde que o meio físico e cultural permanecesse sem alteração significativa. Ilustra a explicação o exemplo dos kamaiurá, exímios na produção de arco. Esta especialização permitia-lhes manter vínculos econômicos com outros grupos e assegurava-lhes lugar definido no conjunto das relações intergrupais. Se o artigo que produziam era valorizado na região, garantindo-lhes possibilidade de troca segura com os demais artigos que necessitavam; se o adestramento na técnica de produção era parte integrante da tradição kamaiurá e processava-se rotineiramente durante todo o amadurecimento social do jovem, era de se supor que não houvesse receptividade para a adoção de outras especializações porque

Processo intertribal



O retorno de uma pescaria coletiva

¹³ LIMA, Carmen Sylvia Junqueira de Barros. 1967.

o equilíbrio adaptativo do grupo residia, em grande parte, na preservação da técnica que já dominava.

De fato, essa explicação, apoiada em perspectiva evolucionista, pretendia apenas sugerir uma possível causa da preservação das especializações. Não sendo possível determinar as "origens" do fenômeno, o que exigiria, entre outras coisas, o conhecimento seguro sobre a distribuição diferencial de recursos naturais e sobre a interação de fatores de ordem mesológica e cultural, optei pela análise de suas conseqüências. Privilegiei, assim, o estudo da integração intertribal, focalizando instituições que me pareciam responsáveis diretas pelo fenômeno.

Foram analisadas três ocasiões cerimoniais que propiciavam regularidade nos contatos intergrupais: a festa dos mortos — *kuaryp*, a competição esportiva — *jawari* e os encontros para trocas formalizadas — *moitará*.

O *kuaryp*, cerimônia que reúne, numa aldeia única, vários grupos tribais, celebra-se em homenagem aos mortos da aldeia que o realiza, marcando o término do período de luto. Trata-se da dramatização de uma das versões do mito da criação do homem,¹⁴ conjugada com competição na luta corporal *huka-huka* e trocas eventuais de artesanato.

Mito e ritual foram entendidos como representação da solidariedade intertribal. Para os kamaiurá, essa solidariedade se expressava na crença em um mesmo ato de criação e na visão do cosmos que daí decorre, cujo ponto central é o criador e herói cultural Mavutsinin, responsável pelo sistema uno e coerente que englobava o alto-xinguano, sua cultura e a natureza.

Esse estado ideal, expresso na celebração ritual, era, entretanto, negado em outra cerimônia, a festa do *jawari*. Nesta, o ponto enfatizado consistia na distinção e oposição dos grupos participantes. O morto, já homenageado no *kuaryp*, poderia vir a receber homenagem menor no *jawari*. Para essa festa apenas um grupo é convidado. Seu ponto alto é a competição esportiva de arremesso de flechas com propulsor.¹⁵ A tese de Galvão, que então endosse, apresentava o *jawari* como "um mecanismo

¹⁴ O herói cultural Mavutsinin, diz o mito kamaiurá, trabalhou a madeira *kuaryp* e modelou cinco postes. Depois de cantar e tocar maracás 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 pela manhã bem cedo, antes do nascer do sol. Em seguida, deu-lhes instrumentos: arcos de madeira preta aos kamaiurá, panelas aos waurá, colares aos kuikuro e kalapalo.

¹⁵ Excelente descrição do *jawari* encontra-se em GALVÃO, E. 1950.

estabilizador das relações intertribais. Estabilizador por canalizar as atitudes de rivalidade e tendências agressivas para uma expressão social e culturalmente sancionada — numa competição desportiva simbólica de atividade guerreira".¹⁶

Confrontando as duas cerimônias, tinha-se, de um lado, a expressão ritual de solidariedade (*kuaryp*) e de outro, a manifestação da maior hostilidade intertribal socialmente aprovada (*jawari*). Ambas foram vistas como expressões simbólicas de uma realidade social onde o etnocentrismo coexistia com alianças e obrigações assumidas durante prolongado convívio pacífico. Finalmente, o *moitará*, instituição tradicional de troca de bens, foi visto, com apoio teórico em Sahlins,¹⁷ como forma de intensificar as relações sociais entre aldeias.

A partir da descrição dessas três instituições, pude então compor um quadro explicativo da realidade social, cuja conclusão passo a reproduzir: 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, o qual perdura até nossos dias.

A partir da situação atual, pode-se inferir que, no decorrer de sua adaptação ao novo ambiente, estabeleceram-se vínculos entre os diversos grupos no intercâmbio de elementos materiais. A bagagem cultural preexistente desses grupos selecionou e limitou o aproveitamento dos recursos naturais e forneceu elementos para que determinados traços se firmassem como agentes adaptativos. A especialização artesanal é um desses agentes que, estimulando a prática da troca, favoreceu a adaptação ao estabelecer entre eles interdependência econômica.

Enquanto alguns grupos se evidenciaram como produtores de cerâmica, colares, arcos, outros desenvolveram 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 lugar secundário no intercâmbio; bens e serviços são valores que circulam independentemente de vínculos de amizade e da hostilidade que possam existir. Disso resulta o apare-

¹⁶ GALVÃO, E. 1950. p. 365.

¹⁷ SAHLINS, M. D. 1965. p. 104.

cimento de uma rede de relações sociais que liga as distintas unidades culturais em um sistema social amplo. A uniformidade cultural advém como conseqüência desses contatos que não param no nível da troca. 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 intercassamentos. 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 lingüisticamente diversos.

Apesar de unidos por vínculos estreitos e, mais ainda, participando de uma cultura relativamente similar, os alto-xinguanos não permitem que parem dúvidas no tocante à sua 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”, “gatonos”, etc. Reservam para si qualificativos elogiosos e justificam sua situação privilegiada como obra de heróis civilizadores.

As idéias e o comportamento dos índios sobre essa realidade social são, assim, expressas de modo ritual, através de várias formas culturais que, à primeira vista, parecem ser mutuamente exclusivas. Em algumas situações exibem sua interdependência; em outras, reafirmam a solidariedade ou a hostilidade que permeiam suas relações. Essas manifestações, quando estudadas em conjunto, demonstram o equilíbrio do relacionamento entre as aldeias e nada mais são que uma idealização da realidade social.

A troca de bens, que por certo já representou 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 índios marcar sua identidade. É no zelo por manter-se uno que cada grupo se distancia dos demais, ressaltando seus traços diferenciados; competindo para obter maior prestígio, suas vinculações beiram, por vezes, situações de hostilidade. O jogo do *jawari* constitui a síntese de uma das faces do convívio que marca expressamente a identidade de cada grupo. Finalmente, é no *kuaryp* que os índios se identificam como alto-xinguanos. Acima de suas peculiaridades culturais e de sua oposição, alguns valores comuns os unem, permitindo-lhes participar da mesma cerimônia. Para

os kamaiurá — como já afirmado — é no *kuaryp* que todos os grupos se integram num conjunto maior, no centro do qual está Mavutsinin, herói cultural e criador.

Ficava assim evidente que os kamaiurá e demais alto-xinguanos haviam alcançado grande integração intertribal, o que lhes assegurava um viver tranqüilo e isento de maiores perturbações sociais.

A apresentação desse modelo de sistema social em equilíbrio deixava de considerar desajustes que ocorriam na realidade e, mais do que isso, possibilitava visão paradisíaca da forma de vida tribal. Era de certa forma uma ratificação involuntária do pensamento *rousseauano* sobre o primitivo.

Uma nova leitura de registros passados e, principalmente, de histórias de vida do kamaiurá contemporâneo permitiu-me identificar elementos úteis a uma análise mais completa.

Von den Steinen, que entrou em contato com os alto-xinguanos em fins do século passado, ao mesmo tempo que relata a trama de relações intertribais pacíficas e cooperativas, registra o clima de tensão existente em alguns grupos, decorrente de incursões guerreiras realizadas principalmente pelos *suyá*, *trumai* e *kamaiurá*.¹⁸ Mas é de Quain¹⁹ o relato dramático da ansiedade em que viviam os já depauperados *trumai*, ameaçados e intimidados pela agressividade de outros grupos. Hoje o kamaiurá reconstrói um passado que não conheceu, marcado por correrias, matanças e fome.

A possível ausência de conflitos profundos na aldeia coexistia com a constante ameaça do inimigo externo. A própria especialização artesanal podia se constituir em mecanismo integrativo ou fonte de conflito.

A simplicidade da organização econômica, que apenas lentamente reagia a imprevistos na produção de alimentos, serve para completar o esboço da forma de vida indígena que, sem dúvida, estava longe de se assemelhar a um paraíso terrestre.

Pouco a pouco esse quadro foi se alterando. Representantes de sociedades industrializadas passam a percorrer a região, difundindo bens, hábitos e muitos outros elementos culturais até então estranhos à maioria dos grupos tribais. Quando, finalmente, postos avançados da sociedade brasileira alcançam as cabeceiras do Xingu, os índios, já dizimados, recebem o civilizado como peri-

¹⁸ VON DEN STEINEN, K. 1940. p. 125, 129, 137, 139-143 e 145.

¹⁹ MURPHY, R. F., QUAIN, B. 1955, p. 11-15.

goso disseminador de doenças, mas senhor dos segredos da produção de cobiçados bens de metal.

Instala-se uma nova ordem no Brasil Central. Grupos agressivos são neutralizados, hostilidades intertribais são contidas. Metal, nylon, corantes deixam de ser bens escassos. Chegam os remédios, os médicos e a possibilidade de novo equilíbrio demográfico. Os índios fazem seu ingresso na História do homem civilizado. Reproduzem suas condições de existência, submetidos a uma política protecionista que lhes assegura a relativa tranquilidade de uma vida de reserva, de uma vida sob tutela.



O preparo do beiju

2.1. Considerações sobre a fertilidade kamaiurá

Antes de discutir a maneira pela qual o grupo kamaiurá reproduz suas condições de existência social, serão apresentados alguns dados demográficos relativos à sua reprodução biológica.²⁰

²⁰ As análises foram extraídas de trabalho realizado em colaboração com o Professor Cândido Procópio Ferreira de Camargo. LIMA, Carmen Sylvia Junqueira de Barros e CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. 1971.

Os dados de natureza demográfica foram coligidos mediante entrevista, obtendo-se informações relativas ao número e à composição por sexo e idade da população, assim como fatores culturais que interferem e regulam os padrões de reprodução.

Há na cultura kamaiurá uma expectativa generalizada de que todas as pessoas devem se casar. O casamento, além das funções de procriação e de natureza sexual, torna-se igualmente necessário por razões econômicas, decorrentes da divisão sexual do trabalho.

O casamento se efetua, para as mulheres, logo após o início de seu período reprodutivo, sendo que o tempo de reclusão após a primeira menstruação prolonga-se ao máximo por um ano. Cesando a reclusão, ocorrem imediatamente os casamentos, em geral anteriormente combinados.

O Quadro IV apresenta uma lista de todas as mulheres não-solteiras da aldeia. O número médio de filhos vivos por mulher, em grande maioria ainda em período reprodutivo, é de 2,4. Considerando-se todos os nascidos vivos, o número médio alcançado é de 3,7 filhos por mulher. A moda do número de nascidos vivos é de 4 e a de filhos vivos é de 2. A distribuição varia, para o caso de nascidos vivos, entre zero filhos (para 3 mulheres) e um caso de 9 filhos.

Estes dados revelam um padrão de fertilidade certamente muito inferior às possibilidades biológicas de reprodução do grupo kamaiurá.

Algumas situações limitam a prática sexual, afetando assim a própria fertilidade:

a. quanto aos homens, há restrições ao relacionamento sexual dos pajés durante seu período de iniciação e dos lutadores nas competições cerimoniais;

b. no que respeita às mulheres, prevê-se um período de abstinência sexual que, idealmente, deveria perdurar durante um ano após o parto. As crianças são amamentadas por período variado de tempo, mas geralmente bastante longo, chegando até três anos. Com isso, a fecundidade das mulheres diminui consideravelmente nesse espaço de tempo;

c. interessante observar que a cultura kamaiurá não considera a relação sexual como uma obrigação estrita ligada aos papéis de mulher casada. Supõe-se a anuência voluntária da mulher, não havendo expectativa de formas de constrangimento que a obriguem a uma relação momentaneamente não desejada.

QUADRO IV

LISTA DA POPULAÇÃO FEMININA KAMAIURÁ E
NÚMERO DE FILHOS VIVOS E MORTOS

MULHERES	IDADE APROXIMADA	FILHOS VIVOS	FILHOS MORTOS
1	15-19	—	—
2	20-24	—	—
3	20-24	1	—
4	20-24	2	—
5	20-24	2	1
6	20-24	4	—
7	25-29	—	—
8	25-29	2	—
9	25-29	2	1
10	25-29	3	—
11	25-29	2	2
12	30-34	3	1
13	30-34	2	1
14	30-34	6	1
15	35-39	2	3
16	35-39	4	—
17	35-39	4	2
18	35-39	3	2
19	35-39	4	—
20	35-39	5	4
21	35-39	1	—
22	35-39	4	2
23	35-39	2	2
24	40-44	3	4
25	45-49	1	1
26	45-49	3	2
27	50-54	1	5
28	50-54	1	2
29	50-54	3	2
TOTAIS		70	38

FONTE: Pesquisa de campo, 1971.

A ruptura da união, conseqüente da separação do casal, não impede a contratação imediata de novo casamento. A morte de um cônjuge, entretanto, obriga o sobrevivente a um período considerado de *luto*, cuja duração é variada, no qual não pode se casar novamente.

De modo geral, pode-se considerar que as normas relativas à formação da união tenderiam a favorecer uma alta fertilidade, quer pelo início precoce do matrimônio, quer pela facilidade na contratação de novo casamento. Em relação às normas de casamento há de se considerar também a liberdade de relações extra-conjugais, que representam uma modalidade restrita mas relativamente difundida de relacionamento sexual. Normalmente, formam-se casais de namorados, parceiros temporariamente estáveis, cujo grau de legitimação é muito inferior ao do casamento. Esse tipo de união é muito menos fértil do que o casamento formal, como se verá a seguir.

Geralmente, as decisões relativas às conseqüências reprodutivas do ato sexual e à continuidade das gestações decorrem de intenções conscientes a respeito do tamanho da família e do desejo de se ter ou não um filho. Os kamaiurá afirmam ter conhecimento de ervas capazes de evitar a concepção e que seriam propriamente anticoncepcionais. Não nos foi possível ainda realizar uma análise farmacológica e experimentos suficientes para controlar a veracidade dessa crença.

Observa-se que acreditam igualmente na propriedade que têm algumas ervas de facilitar a fecundação.

Com relação ao desenvolvimento da gestação, afirmam os kamaiurá possuir remédios capazes de provocar o abortamento. Quer através de processos mecânicos, quer por meio de ervas, as mulheres praticam efetivamente o abortamento.

Em algumas situações sociais a cultura kamaiurá legitima o abortamento. Geralmente o *status* da mulher constitui o fundamento para a decisão de abortar. As mulheres sem marido ou cujo marido tenha estado ausente por um período longo de tempo recorrem a práticas abortivas. O padrão de liberdade sexual extra-conjugal pode ocasionar concepção indesejável, que é portanto interrompida.

Observa-se que o infanticídio, como forma eticamente aceita de impedir a sobrevivência do recém-nascido, justifica-se no caso do nascimento de gêmeos, de crianças defeituosas e, eventualmente, nas situações de *status* análogas às que levam ao abortamento provocado. Importante considerar que as práticas abortivas são também utilizadas como maneira deliberada de planejar o tamanho da família e evitar um nascimento indesejado.

O Quadro V revela o número ideal de filhos por sexo e idade dos entrevistados. As perguntas formuladas foram: "Quanto filhos é bonito ter?", "Quanto filhos gostaria de ter?" for-

QUADRO V

IDEAL DO TAMANHO DA FAMÍLIA E NÚMERO DE FILHOS VIVOS E MORTOS DOS ENTREVISTADOS

IDADE APROXIMADA	MULHERES			HOMENS		
	NÚMERO DE FILHOS VIVOS	MORTOS	IDEAL	NÚMERO DE FILHOS VIVOS	MORTOS	IDEAL
15-19	—	—	2			
15-19	—	—	2			
25-29	2	2	2-3	2	—	2-3
25-29	3	—	3			
30-34	6	1	10	2	—	3-4
30-34				2	1	3
35-39	2	2	5	2	2	2
35-39	4	—	5			
35-39	1	—	5-10			
35-39	3	2	8			
45-49				4	2	5-10
50-54	1	2	5			
50-54	1	5	1			
50-54	3	2	10			

FONTE: Pesquisa de campo, 1971.

mulações semelhantes visando a esclarecer ao entrevistado o sentido da indagação.

Inicialmente, a pesquisa permitiu observar que a idéia de um tamanho bonito e conveniente de família não era estranha ao universo cultural do grupo estudado. O tamanho ideal apresentado estava longe das potencialidades biológicas e indicava uma dimensão não muito grande de família.

Entre as gerações, as diferenças relativas ao tamanho ideal da família seriam devidas, provavelmente, à acentuada diminuição da mortalidade infantil e da mortalidade entre os jovens, levando as mulheres das gerações que iniciam seu período reprodutivo a redefinirem o número desejado de filhos de modo a manter a mesma família relativamente pequena da tradição kamaiurá.

Na interpretação do ideal de família convém observar que as respostas fornecidas pelos informantes parecem indicar níveis diferentes de concreção.

O nível mais genérico e afastado da situação pessoal do entrevistado é aquele no qual se considerava bom e conveniente um número relativamente grande de filhos (entre 5 e 10).

Em segundo lugar, o nível que implicava na definição de intenções pessoais do entrevistado, no qual o número de filhos desejado girava entre 2 e 4.

O aspecto particularmente significativo da dinâmica populacional kamaiurá diz respeito ao nível de plena racionalidade com que se entende o processo reprodutivo. Esta racionalidade encontra-se realizada sem outras interferências culturais na tradição kamaiurá.

A análise das motivações a respeito do tamanho da família e dos motivos que justificariam sua ampliação, ou diminuição, deixa transparecer um estilo de controle bastante racional. Assim, o desejável aumento do tamanho da família liga-se, especialmente em relação aos homens com funções de liderança, à idéia de que a expansão demográfica kamaiurá é condição da sobrevivência do grupo e da realização mais completa de suas aspirações culturais. A família grande é igualmente justificada em termos dos papéis de proteção e segurança que os filhos poderiam representar em relação aos pais.

Por outro lado, racionalidade paralela encontra-se nas justificativas referentes a um ideal de família bastante reduzida. “Os filhos gastam muita comida”, “dão muito trabalho”, constituem o centro da argumentação de natureza econômica que fundamenta, aos olhos da cultura kamaiurá, a opção por uma família pequena.

Na visão kamaiurá da família não ocorre uma concepção fatalista ou a inércia do peso de uma tradição estática; ocorre um projeto perfeitamente consciente de que o tamanho da família constitui uma esfera de decisão livre e racional.

Seria interessante comparar as concepções dos setores rurais brasileiros com a visão do mundo kamaiurá, muito mais livre e que define seus objetivos a partir de uma visão globalizante dos seus próprios interesses e do patrimônio cultural que lhe cabe usufruir e preservar.

2.2. Agricultura

No processo de produção de alimentos, a agricultura ocupa lugar de destaque. Dela provém os ingredientes fundamentais para a elaboração do *beiju*, produto básico da alimentação kamaiurá.

Se os índios guardam na lembrança a idéia de um passado distante quando “dançava-se muito e trabalhava-se pouco” — coletando mel e frutos, lembram também que comia-se “peixe sem beiju, peixe sobre folha, peixe sem nada”. O desenvolvimento da agricultura trouxe mais trabalho, mais mandioca e muito beiju. É a época da fartura, do alimento regular que independe dos azares da coleta e da pesca.

Tanto naquela época como agora, a terra sempre se constituiu em objeto de trabalho, objeto sobre o qual aplica-se energia humana para se ter como produto um terreno limpo, pronto para o plantio. Assim, foi a substituição do machado de pedra pelo de metal que provocou a grande mudança. Garantiu fartura ao facilitar a abertura de roças, possibilitando relação melhor entre trabalho e produção. O kamaiurá a isso se refere, ponderando: “antigamente trabalhava-se duro, mas pouco. Custava muito derrubar árvore com machado de pedra. Hoje, trabalha-se muito: em pouco tempo se derruba a mata”.

Dessa forma, o que acima se denominou desenvolvimento agrícola nada mais é do que maior produtividade gerada pela utilização do instrumento de metal, proveniente de uma sociedade tecnologicamente mais avançada. A mudança fundamental que aí ocorre diz respeito à qualidade do instrumento de trabalho e não ao surgimento de novo tipo de instrumento. Considerando ainda que o machado de metal é produzido fora do grupo kamaiurá, é de se supor que o sistema de utilização da terra tenha permanecido o mesmo e com ele mantido constante o número de horas de trabalho.

Essa mudança, que parece ter atingido principalmente a dieta indígena, adquire significado mais profundo quando se analisa a qualidade dos vínculos que desde então se estabeleceram entre a sociedade doadora do metal e a indígena.

As áreas mais cobiçadas para roça são: as de terra preta, consideradas mais férteis; de “mato limpo”, isto é, cobertas de mata alta e sem vegetação rasteira; sem muita ocorrência de formiga e de fácil acesso. Atualmente, as terras mais usadas localizam-se nas proximidades da lagoa de Ipavu e outras lagoas menores. Roças muito distantes da aldeia exigem o deslocamento temporário da família para junto da plantação durante o período de trabalho agrícola. Nessas circunstâncias, passa-se a residir na casa, construída especialmente para esse fim, o tempo necessário para acumular mandioca processada em quantidade considerada suficiente para o consumo diário e para a época das chuvas. Embora as ausências se dêem nos intervalos das cerimônias tribais,

sacrificam-se as relações sociais diárias na aldeia. Por isso mesmo, e sempre que possível, as roças distam da aldeia poucos quilômetros, de forma a permitir que a família se ausente da aldeia poucas horas durante a manhã. Nos casos estudados, registrou-se um tempo médio gasto no percurso aldeia-roça-aldeia de 1 h 55', parte do trajeto a pé e parte de canoa. A alternativa da roça distante ocorre quando a qualidade da terra se impõe sobremaneira, compensando assim o isolamento periódico da família.

Na abertura de roças utiliza-se a técnica da derrubada e queimada. As operações se ordenam na seguinte seqüência: derrubada das árvores grandes, que ao tombarem arrastam as de menor porte, no início da estação seca; caso o terreno não tenha “mato limpo”, essa operação é antecedida pela limpeza do mato pequeno; período de espera até que a madeira e folhas sequem; queimada; período de espera até que o solo, cinzas e troncos remanescentes esfriem; plantio, antecedendo o início das chuvas.

Trabalham na limpeza da terra os homens residentes numa mesma casa. Tantas roças são abertas quantos forem os homens adultos, que conjugam seus esforços em trabalho cooperativo, cada qual realizando tarefa semelhante. Parentes próximos e mesmo amigos de outras casas ou aldeias eventualmente prestam auxílio. Mas, via de regra, são os homens da casa os responsáveis pela execução da tarefa.

Até as últimas décadas do século passado utilizavam-se instrumentos de pedra, osso e madeira,²¹ que pouco a pouco foram sendo substituídos pelos de metal. Com a instalação do posto de proteção, machado, facão e enxada são distribuídos regularmente ao grupo, a título de doação. Bens de grande valor, esses instrumentos de trabalho não entram no circuito de troca entre casas ou aldeias. Propriedade individual do homem, circulam livremente entre os membros da família nuclear e mesmo, mediante solicitação, entre os demais moradores da casa.

A introdução desses instrumentos de metal, como já foi notado, gerou maior produtividade do trabalho. Embora não seja aconselhável guiar-se pelos dados numéricos fornecidos pelos kamaiurá, a relação entre o tempo de trabalho gasto na derrubada com o machado de pedra e com o de ferro é significativa. Segundo eles, mantidos constante o tamanho da área e o número de homens, o que hoje se faz em um dia, fazia-se com o machado de pedra em 12 ou 15 dias. Outras evidências de tipo similar

²¹ VON DEN STEINEN, K. 1940. p. 250-54.

concorrem para se supor que, definido culturalmente o tempo destinado aos trabalhos da terra, houve substancial diminuição das horas gastas na derrubada, o que possibilitou aumento do número de roças e, conseqüentemente, da produção de mandioca.

Se a vinda do metal não acarretou alterações na forma de organizar o trabalho, nem criou grupos especializados, por estar o kamaiurá desvinculado do processo de sua fabricação, definiu o grau de dependência da economia nativa frente à brasileira. Dependência articulada na base do processo de produção nativa, é irreversível por ser impraticável o retorno ao machado de pedra ou a reprodução local do machado de ferro.

O trabalho de colaboração recíproca que se desenvolve na limpeza da terra adquire outras feições durante o cultivo.

Convém que se inicie a análise da tarefa de produção de alimentos com algumas considerações sobre a terra, que aqui comparece como o principal meio de trabalho.

Constituem o território kamaiurá imediato, a aldeia, formada pelas casas e pelo pátio cerimonial, a mata vizinha, a lagoa de Ipavu e os riachos que nela deságuam. Os kamaiurá, enquanto grupo, se consideram seus únicos e verdadeiros donos. É uma área privativa de seus membros, onde nenhum outro grupo ousa penetrar sem antes atender aos requisitos da etiqueta, isto é, enviar mensageiro para consultar os líderes sobre a conveniência da visita.

A zona de influência kamaiurá, entretanto, ultrapassa os limites do território imediato. São zonas de mata, cursos d'água, explorados tradicionalmente por eles e sobre os quais detêm o privilégio de uso, reconhecido e aceito pelos demais grupos da área. Cabem a eles o uso e a exploração de toda a lagoa de Ipavu e da mata que a rodeia, de parte do curso do rio Ronuro e 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.

Vê-se assim que da perspectiva kamaiurá uma parcela da terra na região dos formadores do rio Xingu pertence ao grupo, cabendo a seus membros o direito de uso e gozo de seus frutos, assim como o direito de dispor desses frutos.

A sociedade brasileira, entretanto, define de fato como sua a propriedade real da terra, reservando aos kamaiurá sua posse. Esse fato abre caminho para que as relações entre índios e civilizados assumam, ainda que envoltas em política protecionista, caráter de dominação e subordinação.²²

²² "É relativamente pouco conhecido o fato de que o reconhecimento ao indígena do direito sobre seus territórios antecedeu historicamente ao esta-

O preparo da terra é a parte mais árdua das tarefas agrícolas. Mas como o fogo faz a maior parte do trabalho, não havendo necessidade de remover raízes e troncos parcialmente queimados, a produção homem/hora pode ser considerada ótima, quando comparada com outras técnicas de limpeza.

O uso da queimada, conjugado com um espaçamento que permita o aparecimento de floresta secundária, faz com que diminua a incidência de capim, evitando-se o trabalho de limpeza com enxada. Com a eliminação da floresta, o capim começa a aparecer. Em florestas densas o capim não cresce, mas à medida que a floresta torna-se rala ou é gradualmente substituída por arbustos, o capim se alastra. Como a raiz do capim não é destruída pelo fogo, terras freqüentemente a ele expostas tendem a se tornar cada vez mais cheias de capim.²³ Dessa forma, quando o tempo de pousio diminui, a vegetação é rala e o preparo da terra passa a exigir trabalho regular com enxada. No caso kamaiurá, o pousio é longo, do tipo denominado pousio de floresta.²⁴ Cada dois ou três anos, novos terrenos são preparados, sendo a roça abandonada depois de duas ou três colheitas, isto é, quando começa a ser invadida pelo mato. Essa invasão tende a diminuir a produtividade da roça como conseqüência da competição entre espécies cultivadas e ervas daninhas.²⁵ As alternativas para o índio são: aumentar o trabalho nas roças e fazer capinas regulares por mais alguns anos, ou abrir novas roças em terrenos de "mato limpo", que supõe um espaçamento de utilização da terra de 20 a 25 anos. Tudo indica que os kamaiurá optaram pela segunda fórmula, pelo menos como regra geral.

O pousio de floresta é usualmente associado ao nomadismo e mesmo apontado como um dos fatores responsáveis pelas principais características da vida tribal.²⁶ A situação kamaiurá e

belecimento pleno da propriedade privada sobre a terra como direito conferido aos habitantes pelo poder real (...) Naturalmente, as disposições formais em defesa dos direitos e liberdades indígenas, de que é tão pródiga a história antiga e recente, jamais constituíram óbice ponderável ao exercício de uma política geral de colonização que, sem modificações essenciais em seu caráter, desenvolveu-se dos primeiros tempos da colônia aos dias atuais (...) O índio continua a ser definido pela opinião dominante das regiões onde sobrevive como um óbice ao progresso e à civilização, que deve ser afastado, neutralizado ou suprimido." MOREIRA NETO, C. A. 1967. p. 175-85.

²³ BOSERUP, E. 1965. p. 20.

²⁴ BOSERUP, E. 1965. p. 15.

²⁵ CARNEIRO, R. 1961. p. 57.

²⁶ BOSERUP, E. 1965. p. 70.

de outros grupos alto-xinguanos parece invalidar essas generalizações. Em 1887,²⁷ Von den Steinen referia-se a uma aldeia kamaiurá próxima da “bela laguna”. Em 1938,²⁸ Quain dizia “the kamaiurá village, located near the sandy beaches of a lagoon lined with buriti palms...”. Em 1949,²⁹ Galvão refere-se a uma aldeia de construção recente (Tiwatiwari): ... “tendo os kamaiurá habitado anteriormente as margens de uma grande lagoa, distante meio dia de viagem por terra, da atual situação. A essa aldeia — da lagoa, chamam de Ipavu. Fortes epidemias de gripe, que causaram muitas mortes, parecem ter sido a causa de seu abandono. Os kamaiurá não estão satisfeitos com a atual localização, pretendendo voltar para Ipavu, para onde viajam com frequência em busca de piqui e urucu, e onde vão enterrar os mortos”. Após essa mudança temporária, para perto do rio Tuatuari, os kamaiurá até hoje não mais deixaram as cercanias da lagoa de Ipavu. Permanência similar têm também os kuikuro e waurá com a mesma técnica de utilização da terra.³⁰ Carneiro, negando a relação necessária entre queimada e nomadismo, afirma que uma aldeia de 2 000 pessoas igualmente poderia ser permanente.³¹

Antecede a chegada das chuvas o início do plantio, que é feito diretamente no solo por entre troncos queimados, cinzas e tudo mais que tenha restado da queimada. Pedacos de rama tirados das plantas adultas são fincados em montículos de terra solta em intervalos de 1,50 a 2,00 metros, cobrindo, em filas regulares, toda a extensão do terreno desbastado que tem tamanho médio de 5 000 m².

Seis meses após o cultivo, as raízes estão prontas para serem colhidas.³² Cabe às mulheres desenterrar as raízes com um pau ou facão e carregá-las para a aldeia onde serão processadas. A quantidade de mandioca colhida é aquela que uma mulher pode carregar na cesta: em média 45 quilos.

Aos homens competem as tarefas do plantio, capina, construção e conservação das cercas que circundam as roças. O porco-do-mato constitui a grande ameaça às plantações e, não raro,

²⁷ VON DEN STEINEN, K. 1940. p. 149.

²⁸ MURPHY, R. F., QUAIN, B. 1955. p. 20.

²⁹ GALVÃO, E. 1949. p. 32.

³⁰ CARNEIRO, R. 1960. p. 230.

³¹ CARNEIRO, R. 1960. p. 232.

³² Os kuikuro preferem esperar 18 ou 20 meses para proceder à colheita, quando então as raízes alcançam maior tamanho e maior proporção de polvilho, cerca de 25%. CARNEIRO, R. 1961. p. 48.

apesar da existência de cercas protetoras, destrói parte considerável do que é cultivado. Em roças mais distanciadas da aldeia, e que durante as festas não são visitadas, os porcos chegam a consumir tudo o que é plantado.

O replantio se faz à medida que a colheita progride. Com o auxílio do facão, o homem secciona as melhores partes da rama, enterrando-as no buraco deixado pela raiz que já foi arrancada. Folhas e galhos das plantas colhidas são amontoados para serem queimados, juntamente com as ervas daninhas que o homem extirpa com o auxílio da enxada.

Crianças participam de forma irregular do trabalho, cumprindo pequenas tarefas auxiliares.

O tempo médio gasto na roça é de 2h 20', o qual, adicionado ao tempo médio gasto no percurso aldeia-roça-aldeia, perfaz um total médio de 4h 15'.

Assim, trabalha-se na roça parte da manhã que vai das 6 horas às 10h 30' aproximadamente. Com esse tempo de trabalho as famílias asseguram matéria-prima para o sustento dos moradores da casa, armazenando para o consumo durante o período das chuvas e tendo mesmo a liberação de algumas manhãs para outros serviços. Considerando que a mulher não participa dessas tarefas durante a menstruação (5 dias por mês, em média), quando não há canoa disponível, nos dias dedicados à pesca (em média um dia por semana, por homem) e eventualmente por ocasião de doença, cansaço, etc., o trabalho na roça, durante a seca, exige do grupo uma média máxima de 130 horas por mês, ou seja, 26 horas semanais.

Os moradores de uma casa, aparentados quer pelo lado materno como pelo paterno, mas geralmente irmãos ou primos paralelos com esposas e filhos, organizam o trabalho de produção de mandioca sob a coordenação do dono da casa. Este é o líder do grupo residente, com o *status* adquirido em transmissão linear pelo lado masculino. Atualmente, com o aumento de casas na aldeia, o indivíduo que toma a iniciativa da construção da casa converte-se em seu dono, prerrogativa esta que não implica em propriedade individual, mas basicamente em funções de liderança, apoiadas de perto pelos irmãos ou primos paralelos que compõem o grupo residente.

Dentro da casa é possível distinguir um núcleo de moradores permanentes e de famílias ou indivíduos ocasionais. Atritos pessoais, novas alianças e outras circunstâncias momentâneas levam alguns a fixar residência em outras casas que não a de seus parentes próximos. Identificam-se essas pessoas, entre outras

coisas, pela localização de suas roças. Enquanto o grupo permanente trabalha em áreas contíguas, os moradores temporários mantêm suas roças próximas às de seus parentes.

De ano para ano, a composição de moradores ocasionais de uma mesma residência se altera sensivelmente. O Quadro VI indica as mudanças ocorridas no período 1968/71.

Durante sua permanência na casa, os moradores ocasionais contribuem para a alimentação de forma idêntica à dos moradores efetivos, exceto aqueles que por estarem construindo sua própria casa, radicando-se em outra apenas durante o tempo de construção, armazenam separadamente o produto de seu trabalho na roça.

Como os motivos que orientam as locomoções dessas pessoas são circunstanciais, convém que se analise aqui apenas o trabalho dos residentes fixos.

O grupo doméstico, isto é, o grupo de moradores da casa, constitui uma unidade de produção de alimentos relativamente autônoma. Embora hoje em dia sejam freqüentes as plantações de milho, abóbora, cana-de-açúcar, batata-doce, abacaxi, é na roça de mandioca que o grupo concentra seu maior esforço. Nela trabalham marido e esposa regularmente durante a época da seca.

Na aldeia, a mandioca é processada pela mulher, que dela extrai a polpa e o polvilho, que, depois de secos são armaze-



A primeira refeição matinal

QUADRO VI
COMPOSIÇÃO DOS GRUPOS DOMÉSTICOS EM 1968 E 1971

CASAS	1971									
	RESIDENTES EM 1968	RESIDENTES EM 1971	RESIDENTES QUE PERMANECERAM	NOVOS MORADORES N.º ORIGEM	NASCI- MENTOS	RESIDENTES QUE MUDARAM N.º DESTINO	MORTES			
I	34	21	14	7 casa II — 3 casa III — 2 casa VI — 1 Jacaré — 1	—	18 casa VIII — 13 casa VII — 1 Posto A. Aweti — 3	2			
II	30	25	21	1 Jacaré — 1	3	9 casa I — 3 casa III — 6	—			
III	27	26	17	7 casa II — 6 Jacaré — 1	2	9 casa I — 2 casa VII — 5 A. Txicão — 2	1			
IV	2	—	—	—	—	2 casa V — 2	—			
V	8	9	7	2 casa IV — 2	—	1 casa VIII — 1	—			
VI	20	18	17	—	1	3 casa I — 1 casa VII — 1 A. Aweti — 1	—			
VII	—	7	—	7 casa I — 1 casa III — 5 casa VI — 1	—	—	—			
VIII	—	25	—	21 casa I — 13 casa V — 1 Jacaré — 7	4	—	—			
Total	121	131	76	45	10	42	3			

Observação: Jacaré — região onde está instalada a base da FAB.

nados dentro da casa. Ambos os produtos constituem ingredientes fundamentais para o preparo do beiju. Outro alimento se obtém da mandioca: com a fervura da água que lavou a polpa tem-se o *mohete*, caldo grosso e adocicado, muito apreciado pelos índios. O tempo gasto no trabalho de elaboração do polvilho e da polpa³³ varia de acordo com o ritmo de trabalho da mulher, ajuda eventual de crianças e interrupções ocasionais. Como esse trabalho é realizado junto à casa, são inúmeras as situações que levam a mulher a interrompê-lo, a fim de atender à rotina doméstica.

O Quadro VII mostra as quantidades de mandioca e matéria-prima produzidas em diferentes roças:

QUADRO VII
PRODUÇÃO DE MANDIOCA E SEUS DERIVADOS

NÚMERO DE PESSOAS QUE FORAM À ROÇA			kg DE MANDIOCA COLHIDA	kg DE POLPA PRODUZIDA	kg DE POLVILHO PRODUZIDO
H	M	CRIANÇAS			
1	3	—	141,5 (*)	58,0	(**)
1	3	4	156,0	34,6	(**)
1	3	2	135,3	24,25	(**)
1	4	2	180,2	43,6	38,4

Observação:

- (*) das três cestas trazidas, duas continham mandioca sem casca.
(**) não foi computado.

Como se vê no Quadro VII, mais de uma mulher participa da colheita numa mesma roça. Embora a plantação seja de uma família nuclear, esposas dos irmãos ou dos primos paralelos do chefe da casa cooperam na tarefa, dependendo do número de canoas disponíveis. Cada mulher trabalha até encher sua própria cesta e, na aldeia, responde pelo processamento da mandioca. O número de pessoas que vai a uma roça é geralmente definido pela capacidade da canoa. Não mais que o remador, na maioria das vezes o dono da roça, três mulheres e três crianças é o número usual, levando-se em conta que as cestas voltam carregadas. A canoa pode ser de algum membro da casa ou mesmo de outra casa. Seu empréstimo não requer retribuição imediata, mas pressupõe prestação de favor equivalente no futuro.

³³ Oberg descreve detalhadamente as operações envolvidas na elaboração do polvilho e da polpa. OBERG, K. 1953. p. 21.

Quer na abertura de roça, como em operações de colheita, o trabalho pressupõe cooperação. No primeiro caso são os homens da casa que se organizam para a limpeza da terra; no outro, as mulheres retiram mandioca do solo de roças dos membros da casa. Apesar dessa estreita ajuda, define-se a roça como pertencendo a uma família, responsável por sua formação e conservação. Como o produto derivado da mandioca é armazenado em lugar comum dentro da casa, sem distinção entre as quantidades produzidas pelas diferentes famílias, o importante é a manutenção de estoque suficiente, independente de sua origem.

Assim, aproveitando a capacidade da canoa, as mulheres tendem a trabalhar na roça que tenha mandioca no ponto de ser retirada e que necessite do trabalho masculino de conservação. Isso não quer dizer que a cooperação na colheita seja obrigatória. Ela se torna usual, uma vez que libera parte dos homens para a pesca, permitindo ainda às mulheres recolher maior quantidade de mandioca numa só viagem.



Elaborando uma esteira

A polpa de mandioca e o polvilho, depois de secos, são armazenados dentro da casa em depósitos cilíndricos que variam de 2,40 m a 2,60 m de altura por 0,80 m a 0,85 m de diâmetro. Isso constitui reserva para uso diário e para a alimentação durante as chuvas. Caso algum membro residente tenha de assumir a responsabilidade de distribuir beiju em situações cerimoniais, inicia-se produção extra, que fica contida em recipiente distinto.

A parte do produto destinada ao consumo fica à disposição dos moradores da casa, que dela se utilizam livremente quer para uso próprio como para atender requisitos da etiqueta, ofertando beiju a amigos ou visitantes.

O acesso a esses bens não é limitado ou definido a partir da participação que cada um teve na sua produção. Necessidades físicas e sociais determinam a quantidade a ser usada pelas famílias. Como para ter essa liberdade deve-se produzir regularmente, nenhum membro descuida de suas obrigações, cabendo ao dono da casa a coordenação dos trabalhos de forma a garantir níveis de produção adequados. Como a generosidade é altamente valorizada, a produção não se reduz ao imediatamente consumível mas se amplia, criando um excedente para uso eventual, ao lado da reserva para a época das chuvas.

A distribuição de beiju entre as casas da aldeia não atende ao problema de consumo, propriamente dito. Uma vez que todas produzem a mesma qualidade de alimento, essa circulação põe em evidência a fartura do grupo doméstico, e, mais ainda, sua generosidade. Nenhuma pessoa presente durante a elaboração do beiju deixa de ser alvo dessas gentilezas. Mesmo durante as chuvas, quando a pesca é pouco produtiva e é baixo o estoque de mandioca, leva-se o beiju com peixe ensopado a outras casas com um desprendimento que encobre a relativa escassez de alimento.

O polvilho e a massa de mandioca são ainda distribuídos àqueles que tiveram roças exterminadas por ação dos porcos ou outros agentes destrutivos.

Não se deve, entretanto, entender a distribuição como mero mecanismo que emerge diretamente da busca de maior prestígio. Tampouco deve essa prática ser reduzida a simples recurso compensatório frente à ameaça de penúria imprevisível. A ajuda mútua que aqui se expressa no plano econômico permeia toda vida social como se fosse o único comportamento possível para o ser humano.

A distribuição de alimento ultrapassa os limites da aldeia. Nos encontros cerimoniais cabe sempre ao grupo hospedeiro for-

necer farta alimentação aos convidados. Mesmo fora dessas ocasiões a massa de mandioca e o polvilho vão em auxílio da aldeia que passa por crise de alimento. A quantidade desses produtos que os kamaiurá cederam aos txicão, quando de sua entrada no Parque Nacional do Xingu, teve de ser transportada por uma pequena carreta.³⁴ O beiju alcança ainda o próprio Posto, sempre como um gesto de cortesia, desvinculado de intenções imediatas de troca ou solicitação de favor. É verdade que a distância que separa a aldeia do Posto impede que a prática seja regular e que passe a depender das facilidades de locomoção. Mas sempre que o jipe visita a aldeia, leva de volta, entre outras coisas, beijus especialmente elaborados para os *caraib*.

Assim como o processamento da mandioca, a elaboração do beiju é tarefa feminina. Várias vezes por dia, ativa-se o fogo sob a chapa de cerâmica onde se assa o beiju. Ali as mulheres se alternam, ora assando apenas para o marido e filhos, ora para todos os moradores. Come-se beiju a toda hora: com peixe assado ou ensopado, apenas com pimenta, puro ou dissolvido n'água, sob a forma de cauim. Mesmo na estação das chuvas é grande o consumo de beiju. O Quadro VIII mostra a alimentação numa casa de 12 adultos e 9 crianças durante 8 dias, em janeiro de 1971.

Enquanto na seca o peixe faz parte da dieta de todo dia, nas chuvas sua relativa escassez é compensada com alimentação mais variada: milho, mamão, abóbora, melancia, etc., plantados nos arredores da aldeia e mesmo junto às roças, amenizam a monotonia das refeições sem muito peixe.

A agricultura kamaiurá inclui o cultivo de outras plantas tanto para fins cerimoniais (urucu e fumo) como para atender à produção de diversos bens artesanais (cabaça e algodão). O trabalho de plantio e colheita é usualmente individual: homem cuida do fumo e mulher do algodão.³⁵

³⁴ Com a transferência dos índios txicão para o Parque Nacional do Xingu, as aldeias mais próximas do Posto garantiram o fornecimento desses produtos até que as roças do novo grupo estivessem prontas para garantir-lhes o sustento.

³⁵ Durante a pesquisa não foi possível registrar o trabalho com relação ao urucu e cabaça. As informações são de que ambos constituem tarefa feminina. Oberg, embora descreva o processamento do urucu e o uso da cabaça, não fornece esclarecimentos sobre as tarefas específicas ligadas ao cultivo e à colheita. OBERG, K. 1953. p. 15.

QUADRO VIII

ALIMENTAÇÃO DURANTE A ESTAÇÃO DAS CHUVAS

DIAS	1	2	3	4	5	6	7	8
<i>ALIMENTO</i>								
Beiju	23	20	21	24	21	22	22	19
Peixe	3	—	1	1	1	1	8	1
<i>Mohete</i>	—	—	—	—	x	x	—	—
Ensopado de mandioca com piqui	x	—	—	—	—	—	—	—
Piqui torrado	—	—	x	—	—	—	—	—
Mel	x	—	x	—	—	—	—	—
Abóbora	—	—	—	—	x	x	—	—
Melancia	—	—	—	—	x	x	—	—
Milho	x	x	—	—	—	—	—	—
Cauim	x	x	x	x	x	x	x	x

Observação: (x) quantidade variável.

2.3. Pesca

O peixe, juntamente com o beiju, constitui primordial alimento kamaiurá. É a única fonte regular de proteína animal.

As águas que se encontram no território tribal compõem a zona habitual de pesca às quais se somam outros cursos de rios, como parte do Culuene e do Tuatuari. São várias as técnicas utilizadas, cada qual exigindo diferentes formas de cooperação. Assim, a técnica do timbó, que consiste no envenenamento de águas previamente represadas, envolve a participação da maioria dos homens da aldeia. Dificultada a movimentação da água, os homens passam à segunda etapa do trabalho que consiste em liberar o veneno do timbó macerado na água. Os peixes mortos, quer pelo efeito do veneno, quer flechados, são recolhidos e moqueados no próprio local da pescaria. Menor número de homens participa da pesca com rede de *nylon*, cujas operações dispensam cooperação mais ampla. Finalmente, as várias formas de pesca, com arco e flecha, pequenas redes nativas, armadilhas e anzol, são realizadas por um ou dois indivíduos e, mesmo, com o auxílio de membros da família nuclear. O eventual auxílio fe-

minino não altera o caráter fundamentalmente masculino desse trabalho.

Os instrumentos de trabalho, com exceção da rede de *nylon* e do anzol e linha, são produtos do artesanato indígena, destacando-se os kamaiurá e os kuikuro como os melhores produtores de rede de pesca de embira e da flecha de duas pontas, respectivamente. Esse fato não conduz a uma especialização restrita; é apenas expressão do reconhecimento da maior habilidade dos dois grupos. Obtêm-se esses produtos artesanais quer pelo fruto do trabalho do próprio pescador, quer pela troca inter e intratribal.

Anzol, linha e rede de *nylon* são bens que mais uma vez evidenciam os vínculos que ligam os kamaiurá à sociedade brasileira. O uso da rede de *nylon* subordina-se às normas do Parque Nacional do Xingu.³⁶ Por fazer parte do equipamento do Posto, a rede é emprestada sob condições e por tempo determinado às várias aldeias. Para ter direito a seu uso, o grupo compromete-se a devolvê-la seca e sem estragos. Linha e anzol fazem parte da doação regular do Posto ou são ainda obtidos através de trocas eventuais com civilizados.

A época das chuvas, que se inicia em setembro, tem seu ponto alto em fevereiro e março com as enchentes que inundam boa parte das matas. É um período fecundo para as pescas com arco e flecha ou, mesmo, as com anzol.

As águas começam a baixar e a retornar a seu leito em abril, mas é somente em plena seca, agosto e setembro, que têm lugar as pescas coletivas com timbó ou rede. O baixo nível das águas facilita o represamento de pequenas baías e igarapés e coincide com a época das maiores necessidades de distribuição de peixe: a cerimônia do *kuaryp*.

Entremeando seca e chuva, o índio regula a intensidade das pescarias em função das necessidades alimentares e sociais da casa, selecionando a técnica mais adequada e disponível.

É difícil calcular o tempo gasto nessas atividades. A pesca coletiva pode durar alguns dias, enquanto a individual poucas horas. Mas, de maneira geral, a pesca perfaz um total de horas de trabalho menor do que aquele gasto na agricultura. Calculou-se que os kuikuro realizam as tarefas diárias de horticultura

³⁶ Em 1966, os kamaiurá ganharam do Posto Leonardo Villas Boas uma rede de *nylon* que ficou sob a guarda de um dos líderes da aldeia e que, posteriormente, foi inutilizada por membros de uma facção que se opunha ao referido líder. Desde então, a única rede existente pertence ao Posto.

em duas horas e as de pesca em uma hora e meia,³⁷ sem especificação da técnica utilizada. Como a frequência da pesca define-se a partir do volume de peixe obtido — que está longe de ser constante com qualquer das técnicas utilizadas — e como varia o local da pesca (lagoas, rios), torna-se bastante difícil definir com precisão o número de horas gastas nesta tarefa. Não seria, entretanto, exagerado estimar em 14 horas semanais a média de tempo gasto durante o período da seca (maio/setembro).

Esse tempo de trabalho não se adiciona àquele gasto nas tarefas agrícolas, ao nível individual ou mesmo familiar. São trabalhos que se alternam de forma a não romper a continuidade da produção de alimentos dentro de uma casa.

Nas pescas coletivas, o produto é distribuído entre os participantes equitativamente, tendo como referência o número de moradores de cada casa.

Quando o volume de peixe é grande, o alimento, em forma de peixe moqueado, fica exposto no próprio jirau onde foi assado pelos homens, à disposição dos moradores da casa. Nas pescas individuais ou naquelas cujos participantes são de uma mesma casa, o produto é distribuído entre as famílias residentes. Quando, finalmente, o produto da pesca é muito pequeno, o que ocorre em certas épocas de chuva em pescarias individuais, o peixe é ensopado e distribuído com beiju aos demais moradores. Dessa forma, mesmo nos dias de maior escassez, havendo peixe os moradores não ficam reduzidos ao beiju com pimenta.

Coincidem com a época da seca as duas maiores cerimônias intertribais: o *jawari*, que conta apenas com a presença de índios de outra aldeia, e o *kuaryp*, que recebe todas as aldeias amigas.³⁸ A distribuição de beiju, responsabilidade de determinadas casas em cada ano, acrescenta-se a do peixe obtido pela pescaria coletiva que soma os esforços de quase toda a aldeia.

Muito embora seja o beiju alimento permitido a todos, o peixe, no entanto, é cercado de algumas restrições, que vão desde a proibição do consumo de algumas espécies por indivíduos com filhos recém-nascidos, por exemplo, até sua total exclusão da dieta de mulheres menstruadas.

Embora sofrendo limitações impostas pela tradição do grupo e sujeito a flutuações sazonais, o peixe representa fonte impor-

³⁷ CARNEIRO, R. 1961. p. 49.

³⁸ Atritos que surgem entre as aldeias, motivados por acusação de feitiçaria ou mesmo por mal-entendidos menores, constituem por vezes suficiente motivação para que o alto-xinguano passe a redefinir o conjunto de aldeias amigas, num determinado ano.

tante de alimento. Seu consumo, durante o ano, não chega a ser diário como o beiju, não por falta de iniciativa e esforço dos índios, mas devido a pescarias infrutíferas. E dentro da casa organiza-se o trabalho de forma a garantir seu consumo regular. Ainda que em algumas épocas não sejam as águas especialmente piscosas, sempre haverá um homem da casa a fazer paciente tentativa de pesca. Embora não seja possível estabelecer rigidamente os limites entre estações boas e más para a pesca, é na época seca que os kamaiurá têm maior consumo de peixe.

2.4. Caça e coleta

A caça de algumas aves e pequenos animais, assim como a coleta de frutos silvestres, propiciam uma alimentação rica em variedade, embora desempenhem papel relativamente secundário no que diz respeito à produção de alimentos.

Com relação à caça, o trabalho masculino e quase sempre individual se orienta em direção aos seguintes objetivos:

1. garantir alimento para harpia;³⁹
2. substituir o peixe na dieta de pessoas atingidas por tabus alimentares (caça de paca, pato, macaco, mutum, jacobim, etc.);
3. obter penas, matéria-prima essencial à elaboração de produtos artesanais;
4. segundo informação dos índios, obter peles de animais (ariranha e onça) altamente valorizadas em trocas ocasionais com indivíduos ligados à base da FAB.

Constituem, de modo geral, produtos da coleta: mel, piqui, jenipapo, mangaba, formigas, ovos de tracajá e lenha. Tais produtos destinam-se a:

1. alimentação — mel, mangaba, piqui, formigas, ovos de tracajá;
2. pintura — óleo de piqui, tinta extraída do jenipapo;
3. combustível — lenha.

³⁹ Segundo Galvão, um dos traços marcantes das aldeias xinguanas é a presença da grande gaiola cônica feita de varas que encerra a harpia, cujas penas são bastante apreciadas no artesanato. Sua alimentação, que con-

Na coleta, o trabalho é usualmente coletivo e envolve a participação de mulheres e crianças. Com exceção da lenha, de uso familiar, os demais produtos são regidos por padrões de distribuição e consumo semelhantes aos da pesca. Dentre eles, a castanha extraída do piqui destaca-se dos demais como alimento cerimonial distribuído por ocasião do *kuaryp*.⁴⁰

2.5. Artesanato

Pequeno número de bens artesanais é fruto de trabalho coletivo. A casa dos homens, na qual se guardam as flautas *jakui*⁴¹ e outros objetos cerimoniais, é construída com a cooperação de homens das diversas casas. Local vedado às mulheres, situado no pátio da aldeia, é o ponto de reunião usual dos homens e pertence à aldeia kamaiurá como um todo.

A construção de moradias conta com cooperação mais restrita: nela trabalham os homens que irão compor o grupo doméstico. Eventualmente, outros homens participam da construção e são recompensados com o produto de uma pescaria realizada especialmente para esse fim. A cooperação de pessoas não residentes na casa parece ter-se tornado menor. Os kamaiurá relatam sobre construções passadas quando obtinham cooperação de muitos membros da aldeia e mesmo de aldeias amigas. De 1965 até o presente, novas construções ocorreram apenas uma vez, por ocasião da transferência da aldeia para pequena distância do local anterior. As novas casas têm menores dimensões do que aquelas da aldeia antiga, o que permite pensar na necessidade de menor número de homens para realizar a tarefa. Os índios justificam a variação de tamanho, argumentando que para conjugar os trabalhos da roça com o da construção é mais viável a casa menor; torna-se

siste de pássaros, macacos e pequenos mamíferos, leva seu dono a realizar caçadas regulares. GALVÃO, E. 1953. p. 14.

⁴⁰ Oberg refere-se à cerimônia de *Mavurawá* realizada por ocasião da coleta do piqui, que, entretanto, não chegamos a presenciar. OBERG, K. 1953. p. 24.

⁴¹ Instrumentos de destaque na cultura kamaiurá, as *jakui* só podem ser vistas e tocadas por homens. Segundo a tradição do grupo, à mulher transgressora do tabu reserva-se a severa pena de ser obrigada a ter relações sexuais com todos os homens da aldeia.

possível distribuir o tempo de trabalho de forma a não paralisar ou retardar nenhuma das atividades previstas para a época seca. Isso pode ser entendido também como um recurso para contornar uma possível menor disposição para a ajuda mútua entre membros de diferentes grupos domésticos. A nitidez com que se delineia a divisão da aldeia em facções poderia, eventualmente, ser uma das chaves explicativas do fenômeno.

Dados de 1953, referentes às aldeias alto-xinguanas em geral,⁴² apresentam dimensões não muito diferentes das atuais casas kamaiurá. Variações mais significativas referem-se às dimensões das casas de Ipavu, em 1970, quando comparadas com aquelas da aldeia nova, em 1971. Nesta última, com exceção de uma delas, as casas são menores.

QUADRO IX
DIMENSÃO DE CASAS

ANO	COMPRIMENTO	LARGURA	ALTURA
1953 ⁴³	15 a 20,00 m	9,00 m	até 7 m
1970	21,30 m	13,90 m	6,00 m
	28,00 m	12,10 m	6,00 m
1971	14,40 m	8,90 m	5,60 m (*)
	16,10 m	10,20 m	5,20 m (*)
	17,70 m	9,80 m	5,40 m (*)
	20,80 m	12,30 m	5,70 m (*)

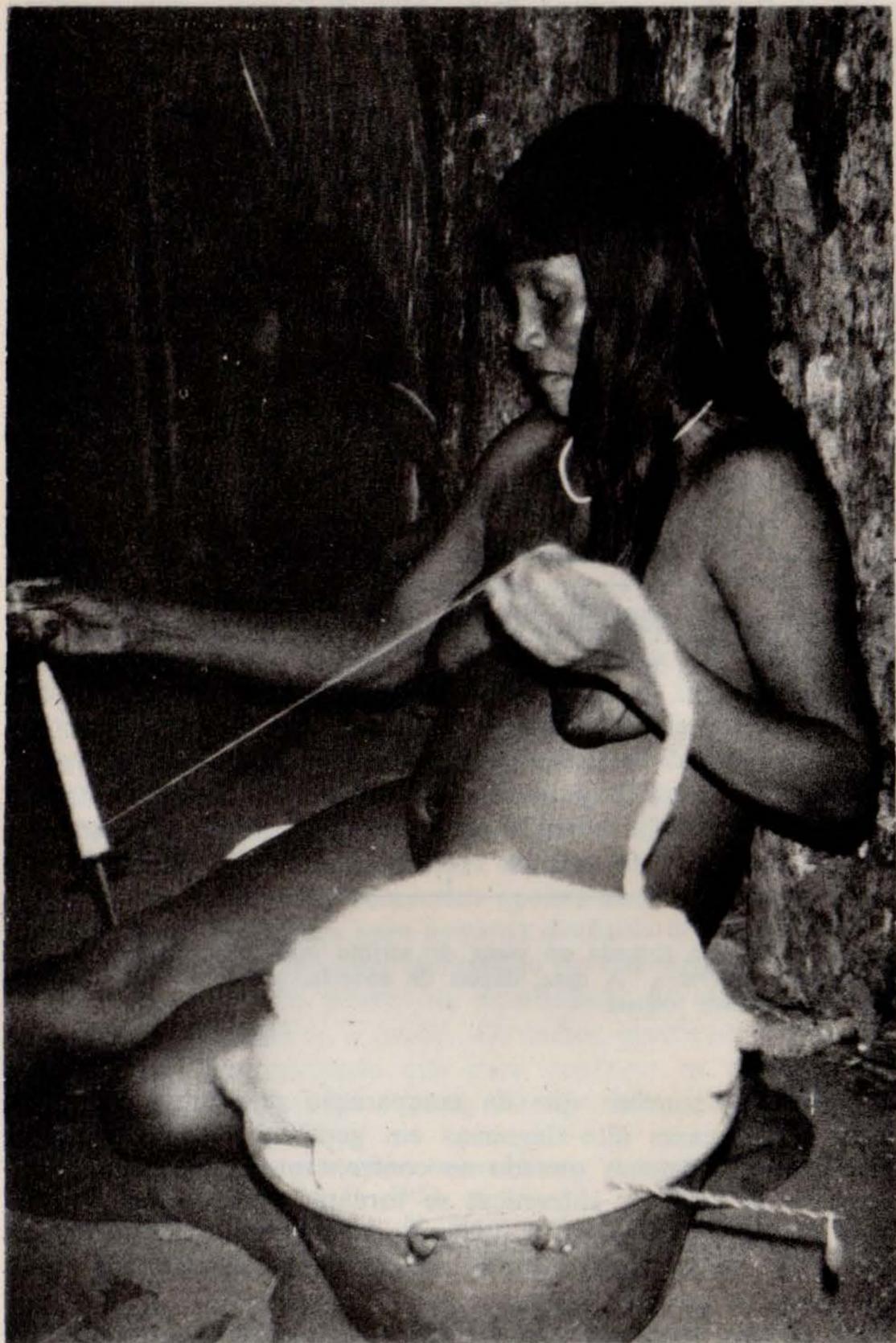
Observação:

(*) Medida tomada no poste de arrimo mais alto, estando a casa ainda sem cobertura. A casa, depois de coberta, terá cerca de 0,50 m a menos na altura interna.

Pode-se concluir que da comparação dos dados kamaiurá com os de casas alto-xinguanas em geral não há discrepância significativa. Apenas quando se confrontam os dados de 1970 com os de 1971 as diferenças se tornam nítidas. Aí, a maior casa de 1970 tem quase o dobro do comprimento da menor de 1971. É de se supor que as variações encontradas nos com-

⁴² Na ocasião da pesquisa de Galvão, a aldeia kamaiurá localizava-se próximo ao rio Tuatuari, cerca de 10 km de Ipavu. GALVÃO, E. 1953. p. 5.

⁴³ GALVÃO, E. 1953. p. 17.



Fiando o algodão nativo

primentos retratem estruturas globais de menor porte e como conseqüência os postes de arrimo sejam em menor número e mais leves.



Elaboração da rede de dormir

Torna-se difícil, entretanto, avaliar o significado desse fenômeno. Tanto pode estar ocorrendo variação ocasional e mesmo casual, como uma resposta às possibilidades efetivas do grupo de fazer frente a trabalho cooperativo mais amplo. É de se notar que até 1970 a aldeia contava com 6 casas; em 1971, embora tenha ocorrido a fusão de dois grupos domésticos, o número total de residências passou a ser 7. Assim, dois novos grupos domésticos se formaram,⁴⁴ o que equivale a dizer que diminuiu o tamanho de alguns grupos domésticos, isto é, da unidade de produção — casa.

Dentro da casa, os depósitos que contêm polvilho e massa de mandioca são da mesma forma fruto de trabalho cooperativo entre os membros residentes. Os demais bens artesanais resultam

⁴⁴ V. quadro sobre o deslocamento de moradores, p. 43.

de trabalho individual⁴⁵ e foram aqui classificados em três grupos, para efeito de exposição:

- a) adornos, objetos cerimoniais e artigos de uso pessoal;
- b) instrumentos de trabalho;
- c) matérias-primas.

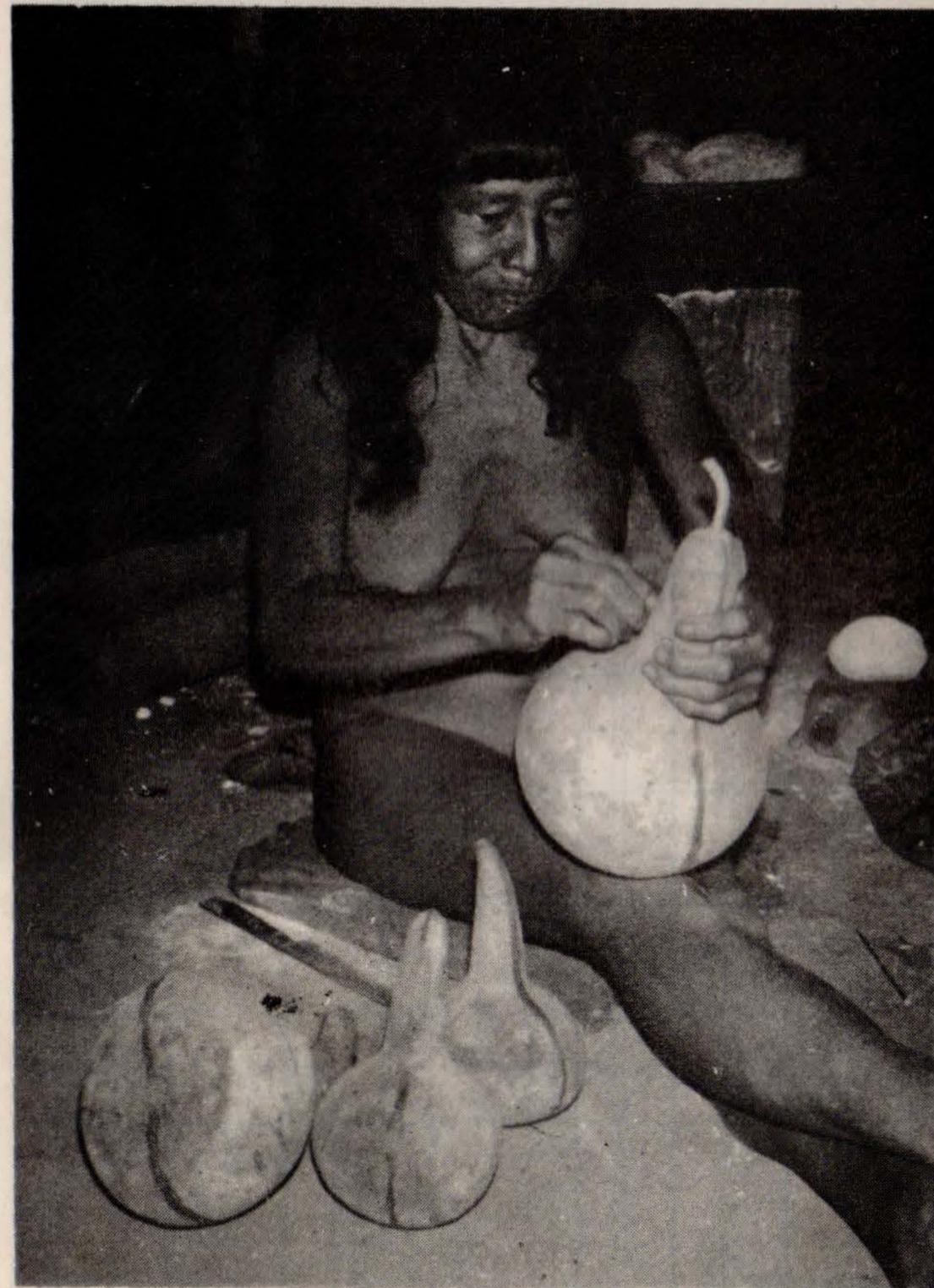
O Quadro X, que não pretende ser exaustivo, mostra as formas de apropriação de bens artesanais elaborados por homens e mulheres, seu uso, origem dos instrumentos de trabalho e das matérias-primas ou brutas utilizadas em sua elaboração.

Ainda que boa parte da matéria-prima usada na elaboração do artesanato seja fruto de trabalho cooperativo no âmbito familiar, os artigos finais são criados através de operações individuais. O artesão nem sempre se torna o proprietário do novo bem, fato esse mais visível principalmente com relação aos instrumentos de trabalho. Artigos de metal, dos quais depende a quase totalidade das tarefas masculinas de produção, não substituíram integralmente o artesanato indígena usado pelas mulheres na produção de alimentos. Panelas e caldeirões de metal competem com as cuias usadas no transporte e armazenamento de água, sem, entretanto, ameaçar a posição das panelas de cerâmica, elemento central da cozinha kamaiurá, obtidas através da troca com o grupo waurá.

A apropriação dos bens artesanais não regula rigidamente seu uso. Se por um lado os proprietários, isto é, aqueles que podem dispor dos bens, são sempre individuais, os usuários podem ser quer membros da família nuclear ou mesmo do grupo residente, quer indivíduos de outras casas. Mas é dentro de uma casa que o uso dos bens é mais livre, isto é, não acarreta necessariamente consulta prévia a seu proprietário. No Quadro X, assinalou-se a forma de uso mais corrente desses bens. Fora dos limites indicados, o proprietário deve ser consultado sobre a possibilidade do empréstimo.

Ainda que grande parte dos materiais empregados na elaboração do artesanato seja de origem nativa — madeira, embira, fibra de buriti, algodão, etc. —, alguns produtos industrializados — contas e miçangas de porcelana e vidro, fio de lã, de algodão,

⁴⁵ A construção da tradicional canoa de casca de jatobá pressupõe trabalho cooperativo. LIMA, Pedro. 1950. p. 369-80. Atualmente, canoas feitas de uma única peça de madeira, à semelhança das canoas juruna, são o único tipo de embarcação usada. Não foi possível, através de informação, precisar a forma de trabalho envolvido nessa construção que não chegou a ser observada durante a pesquisa.



Preparo de vasilhames de cabaça

QUADRO X PRODUÇÃO DE BENS ARTESANAIS

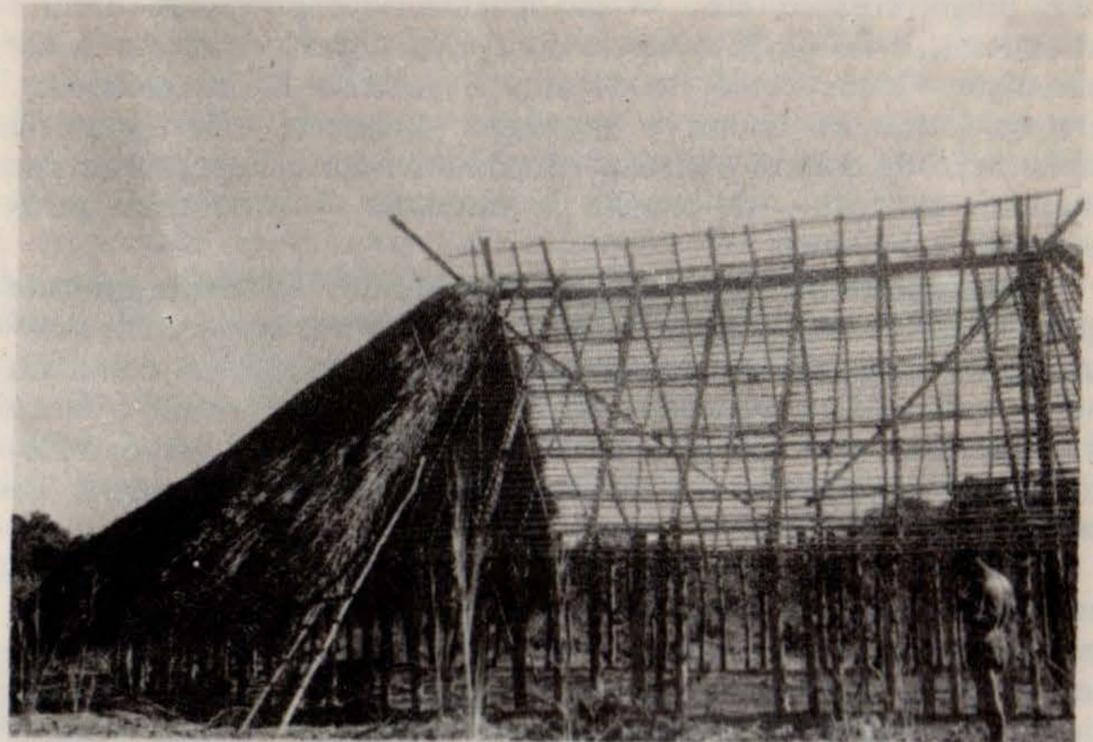
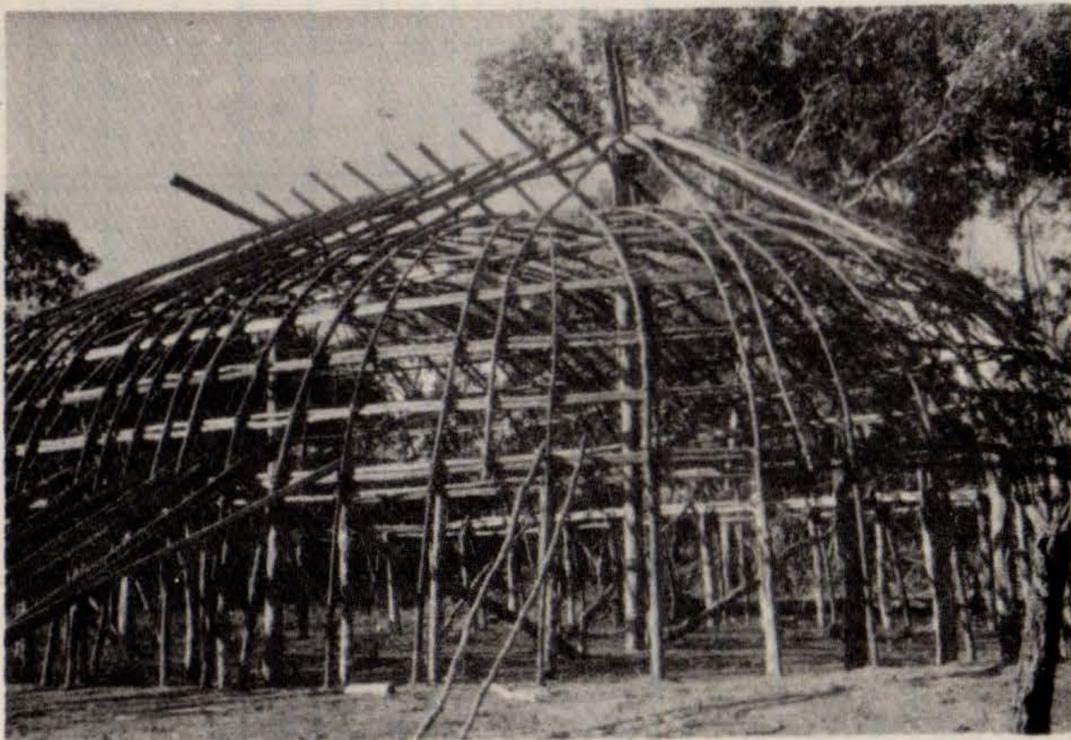
ADORNOS, OBJETOS CERIMONIAIS, ARTIGOS PESSOAIS	TRABALHO		PROPRIEDADE		USO MAIS FREQUENTE			INSTRUM. TRAB.		MAT.-PR./BRUTA	
	MASC.	FEM.	MASC.	FEM.	CASA	FAMÍLIA	INDIV.	NATIVO	INDUSTR.	NATIVA	INDUSTR.
máscaras	X		X				X		X	X	
zunidor	X		X				X		X	X	X
maracás	X		X				X		X	X	
flautas	X		X				X		X	X	
cigarro	X		X				X	manual		X	
banco	X		X				X		X	X	
adornos masculinos	X		X				X	manual	X	X	X
adornos femininos		X		X			X	manual	X	X	X
rede para dormir		X	X	X			X	X	X	X	X
pente	X			X			X		X	X	X
sarjador	X		X			X			X	X	X
INSTRUM. DE TRABALHO											
esteira		X		X		X		manual	X	X	X
abano	X			X	X			manual	X	X	
cesta	X			X			X	manual	X	X	X

peneira	X			X	X			manual	X	X	
esteira de pajé	X		X				X	manual	X	X	X
ralador	X			X	X				X	X	X
pá de beiju	X			X	X				X	X	
cuia		X		X	X				X	X	
rodilha		X		X			X	manual	X	X	
rede, armadilha peixe	X		X				X	manual	X	X	X
canoa, remo	X		X		X				X	X	
arco, flecha	X		X				X		X	X	X
fuso	X			X			X		X	X	
pilão	X			X	X				X	X	
MATÉRIA-PRIMA											
fio de algodão		X		X		X		X			
fio de buriti		X		X		X		manual	X		
óleo de piqui		X		X		X		X	X		
pasta de urucu		X		X		X		X	X		
tinta de jenipapo		X		X		X		X	X		



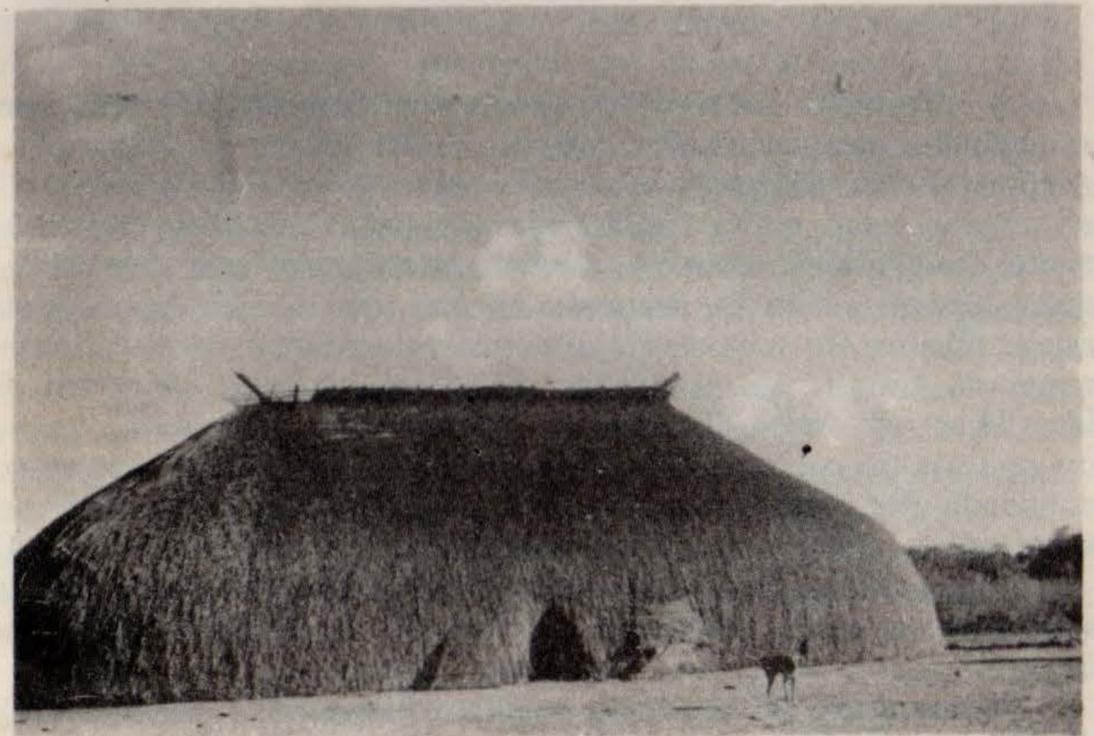
O início da construção de uma casa

Estrutura da casa



Fixação da cobertura de sapé

Casa pronta para ser habitada



lata, prego, corante, etc., — são igualmente importantes. Dentre esses itens, o fio de lã compete com o de algodão nativo e tende em alguns casos (rede de dormir) a substituí-lo integralmente. Outros, como as contas e miçangas, altamente valorizadas na elaboração de colares e cintos, não diminuíram a importância dos similares nativos — de concha de caramujo — produzidos pelos kalapalo e kuikuro.

São os instrumentos de trabalho, usados na elaboração de quase todos os bens artesanais, que mais uma vez evidenciam a dependência kamaiurá dos produtos industrializados. Aqui, como em outras esferas da produção, instrumentos de metal, como o facão e o machado, que não podem ser reproduzidos pelo grupo, substituíram integralmente os tradicionais instrumentos nativos de pedra, osso e concha.

Pode-se dizer, de maneira geral, que a sobrevivência do artesanato indígena depende basicamente desses bens. Os instrumentos de metal diminuam o tempo gasto nas tarefas artesanais sem contudo acarretar aumento significativo do número de bens produzidos. Produz-se para o uso e, ocasionalmente, para a troca.

2.6. Intercâmbio

A circulação de bens não pode ser compreendida sem que se explicita suas articulações com as demais esferas da vida social. Ainda que em nenhuma sociedade seja válida a designação do econômico como esfera autônoma, num grupo tribal isso se torna ainda mais estéril, dada a notável interdependência das atividades sociais. Não se pretende afirmar que a vida econômica esteja diluída ou submersa em outras relações de caráter dominante no tribal. As descrições anteriores mostram ser possível identificar atividades nitidamente econômicas. Entretanto, quando se trata de captar a forma da circulação de produtos, a especificidade dos atos em muitas instâncias se recobre de diversos significados, nem sempre estritamente econômicos.

Antes de analisar de maneira sistemática articulações mais significativas, serão discutidas a prestação de serviços e a troca de bens.

Fazem parte do território imediato kamaiurá o pátio central da aldeia e os diversos caminhos que ligam a aldeia às águas

e a determinados pontos da mata. No término da estação chuvosa esses locais se encontram parcialmente invadidos pelo mato. A necessidade de capina, ainda que sentida por todos, é explicitada pelo líder da aldeia, em forma de apelo ao trabalho coletivo. Goza o líder da prerrogativa de pedir que esse trabalho seja realizado, como decorrência da posição que ocupa e que é confirmada ao se concretizar a limpeza das áreas pelos homens da aldeia. É tarefa que não pressupõe retribuição formal e imediata, aliás, como a maioria dos serviços coletivos realizados em resposta à solicitação do chefe da aldeia. Este, em contrapartida, se acha investido do dever de ser generoso com todos. A responsabilidade de presentear é uma pesada incumbência com que ele deve arcar, sob pena de perder a liderança. Premido pela necessidade de presentear parentes e demais kamaiurá, tem ele ainda que atender, algumas vezes, pedidos de índios de outras aldeias.

É uma liderança que se mantém à custa de constante redistribuição. Quanto mais bens possua, mais deverá distribuir, posição esta bastante delicada porque a rigor o chefe gostaria de fazer circular seus bens entre parentes, mas a pressão social é de tal monta que torna isso impossível. Assim, tão logo receba presentes de civilizados ou de outros índios, cuida de repartir com chefes de casa e outros homens de prestígio da aldeia, exibindo a todos que nada reteve para si. Não raro é ele explicitamente forçado a presentear: basta que alguém formule desejo de possuir algum de seus bens. Em síntese, os membros do grupo parecem entender que tudo que chega às mãos do chefe é naturalmente da aldeia, ou seja, de todos. O chefe, apesar de confirmar a generosidade exigida, o faz não sem se lastimar. Seria válido classificá-lo como verdadeira vítima de seus liderados, mas vítima orgulhosa de sua posição.

Dentro da casa, as tarefas de produção de alimentos se decidem em comum acordo, mas sempre sob a coordenação de seu dono. Onde abrir novas roças, qual o melhor local para pescar, intensificação da colheita de mandioca, etc., são alguns dos problemas que cabe ao dono discutir e decidir com os demais homens da casa. Não se prevê qualquer retribuição direta como decorrência do cumprimento destas tarefas. São esforços articulados, claramente baseados no princípio de ajuda mútua, que dão à casa características de unidade de produção inserida num sistema comunitário.

O exercício do trabalho, de forma conjugada, reflete a aceitação da liderança do dono da casa pelos moradores. Aqui, também, a generosidade comparece como qualidade principal do

líder que deseja reunir e manter grande número de parentes sob sua coordenação.

Viu-se que à prestação de serviços por parte de liderados, forma de legitimação do poder dos líderes da aldeia e da casa, corresponde a generosidade dos chefes — generosidade, ampla no primeiro caso e mais restrita no segundo, explicitada através da distribuição de alimento e bens artesanais.

Entre parentes ⁴⁶ residentes ou não de uma mesma casa, não só a retribuição de serviços prestados é indefinida, como a própria reciprocidade envolvida em atos de presentear. Quanto maior o prestígio da pessoa, isto é, quanto mais generosa for, maior sua disposição em distribuir presentes. Assim, numa casa, o maior doador tende a ser o seu dono, isto é, o líder do grupo de parentes.

Laços de amizade podem levar pessoas à prestação de auxílio mútuo em pequenas tarefas, como construção de depósitos de polvilho e massa de mandioca, por exemplo, sem expectativa de recompensa que não seja a garantia de poder contar com favor equivalente no futuro. Trabalhos de maior porte, como ajuda em construção de casa, são recompensados com peixe.



Depósito de polvilho e polpa de mandioca

⁴⁶ Parentes definidos como próximos, isto é, pais, irmãos, primos paralelos e eventualmente cruzados, do homem e da esposa. A prestação de serviço do genro ao sogro, que basicamente se limita ao auxílio na limpeza da roça, também se enquadra dentro dessa categoria.



Interior da Casa

Amigos fazem trocas de bens, mas sob forma de troca de presentes, na qual o tipo de reciprocidade envolvida não é indefinida, sem contudo chegar a ser explicitada formalmente. Ao ser presenteado por um amigo, o indivíduo “sente vergonha” e se apressa em retribuir-lhe de modo equivalente. A amizade assegura o equilíbrio da troca.

À medida que o parentesco que une as pessoas é distante e fracas suas relações afetivas, a prestação de serviço é inexistente e, se ocorre, pressupõe retribuição definida. Padrão semelhante regula as trocas: as pretensões do parceiro que propõe a transação são claramente enunciadas. Dependendo da posição de prestígio do outro parceiro, a operação pode se realizar independentemente de sua vontade. Isso ocorre sempre que o parceiro interpelado tiver prestígio superior ao do proponente da troca. É importante notar que, mesmo nessas situações, respeita-se a equivalência de valores entre os bens trocados. Havendo pequenas discrepâncias, o prejudicado materialmente tenderá a ser aquele de maior prestígio, que assim exibirá desprendimento e generosidade.

A prestação de serviços rituais, como pajelança e procedimentos ligados ao enterramento de mortos, é retribuída formalmente com artigos de alto valor: usualmente colares de concha de peças cilíndricas.

O grande pajé defronta-se com a possibilidade de ter em mãos bens de muito valor. Por outro lado, será igualmente levado a redistribuir o que recebeu, seja porque é chefe de aldeia, dono de casa ou mesmo homem de prestígio.

Vê-se assim, através dos casos até agora citados, que o prestígio não se coaduna com a acumulação de riquezas. A prática social, ao fornecer ao indivíduo possibilidades de aumento de prestígio, garante que a redistribuição atue como sustentáculo do poder, em forma de generosidade.

Duas outras formas de transação têm caráter de cerimônia, ou, como já foi dito, de um jogo:⁴⁷ a troca entre casas e a intertribal. É quando a vida na aldeia se torna mais calma, por força da redução dos trabalhos agrícolas, que se quebra a monotonia com o *moitará*. Sem muitos preparativos, um grupo de moradores de uma casa decide visitar outro. O grupo, formado por homens ou mulheres, mas nunca misto, chega à casa onde deverá realizar a troca. As mulheres, mais recatadas, chegam silenciosamente, portando artigos de sua propriedade. São recebidas pela esposa do dono da casa que faz circular cuias com castanha de piqui e mesmo cauim. As visitantes tomam a iniciativa da primeira oferta: depositam no chão, próximo à entrada, o artigo que desejam trocar. O objeto circula pelas mãos das mulheres da casa até que a interessada deposite sua oferta. Procede-se a novo exame das qualidades do bem. Concluída a troca, o objeto é retirado do solo. À medida em que o entusiasmo toma conta dos participantes, torna-se difícil distinguir de quem são os lances, tal a quantidade de objetos no chão e na mão das mulheres. Quando são envolvidos bens de maior valor (panelas, por exemplo), é comum a mulher se retirar para consultar o marido ou outros parentes. Esgotados os artigos dos visitantes, estes retornam a sua casa. Mas o *moitará* ainda não terminou. Desta vez as mulheres da casa visitada é que vêm à casa do grupo iniciador da troca. Mulheres de outras casas se aproximam e novamente iniciam-se avaliações e trocas.

Os homens têm procedimento mais ruidoso. Ao chegar à casa onde pretendem trocar anunciam à aldeia o evento gritando: *moitará! moitará!* Muitos se aproximam. As transações se rea-

lizam dentro dos mesmos padrões descritos; findos os bens disponíveis ou o interesse dos participantes, encerram-se as trocas. A presença de civilizados na aldeia quase sempre estimula este tipo de troca. Independente do sexo do visitante, grupos de homens e mesmo de mulheres propõem *moitará*.

A troca entre aldeias é mais formal e merece considerações adicionais.

Dois tipos de bens, em uso corrente entre os kamaiurá, são produzidos por outros grupos da área: panelas de cerâmica e colares e cintos de concha de caramujo. Fruto da especialização waurá, a cerâmica é imprescindível à elaboração de alimentos básicos: beiju e *mohete*. Colares e cintos de concha, elaborados pelos kuikuro e kalapalo, fazem parte integrante da indumentária nativa. A fim de obter esses produtos, os kamaiurá realizam visitas esporádicas aos grupos especialistas.

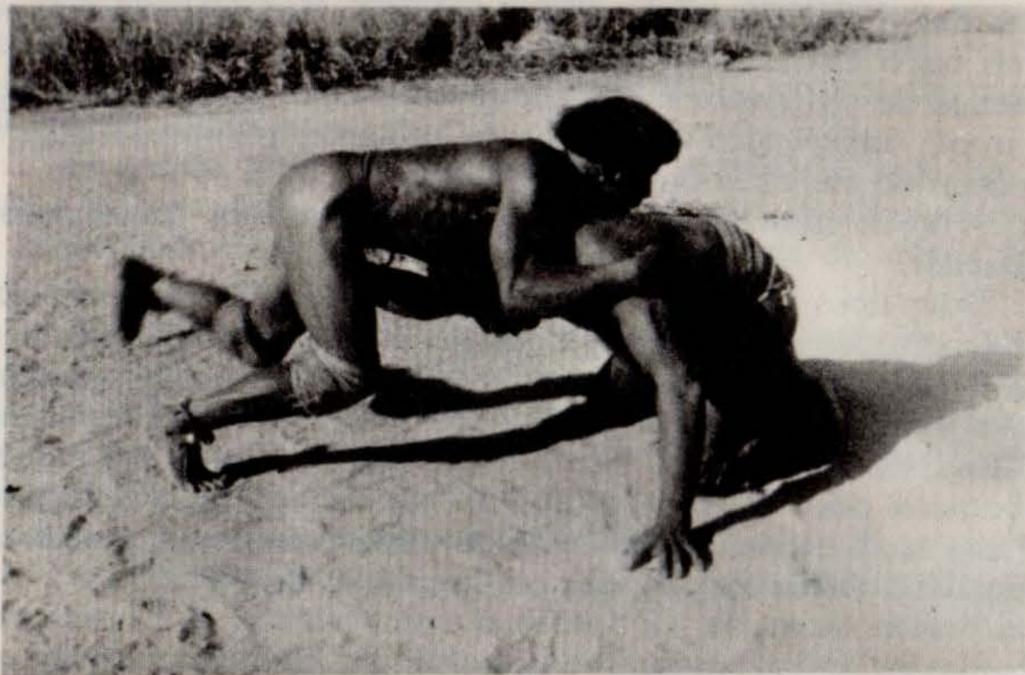
Tradicionalmente, os kamaiurá compareciam às trocas intertribais como o arco preto, dos quais são os melhores artesãos. A introdução de armas de fogo na área afetou bastante a utilidade do arco que hoje é mais um símbolo do grupo do que artigo de troca.

Com relação aos demais bens artesanais produzidos por todos os alto-xinguanos, os kamaiurá atribuem valor diferencial a alguns deles: os waurá são tidos como os melhores produtores de sal e pimenta; os kalapalo, de cestos e esteiras; os mehinako, na pessoa de uma mulher, de panela do mesmo tipo waurá e os kuikuro, de flecha com duas pontas para pesca. Os kamaiurá se autodesignam ótimos especialistas em cesta, arremessador de flecha usado no *jawari*, canoa de casca de jatobá, rede de dormir e de pescar e da flauta *jakui*. Dizem ainda serem os melhores na construção de casa. Antigamente, afirmam, todos faziam casas pequenas, aprenderam a fazê-las grandes com os kamaiurá.

Muitos desses bens são adquiridos por ocasião do *moitará* intertribal. Sua importância, entretanto, não é por si só suficiente para motivar uma expedição de troca.

Em descrições feitas por informantes, o encontro se dá nos seguintes moldes: "participam dessas expedições (...) 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. Na aldeia visitada são acomodados pelo chefe, de quem recebem beiju e peixe. No *moitará* reflete-se a hierarquia interna de cada grupo. Todas as trocas são realizadas por intermédio dos respectivos chefes de aldeia. Estes

⁴⁷ MURPHY, R. F., QUAIN, B. 1955. p. 42.



A luta do huka-huka

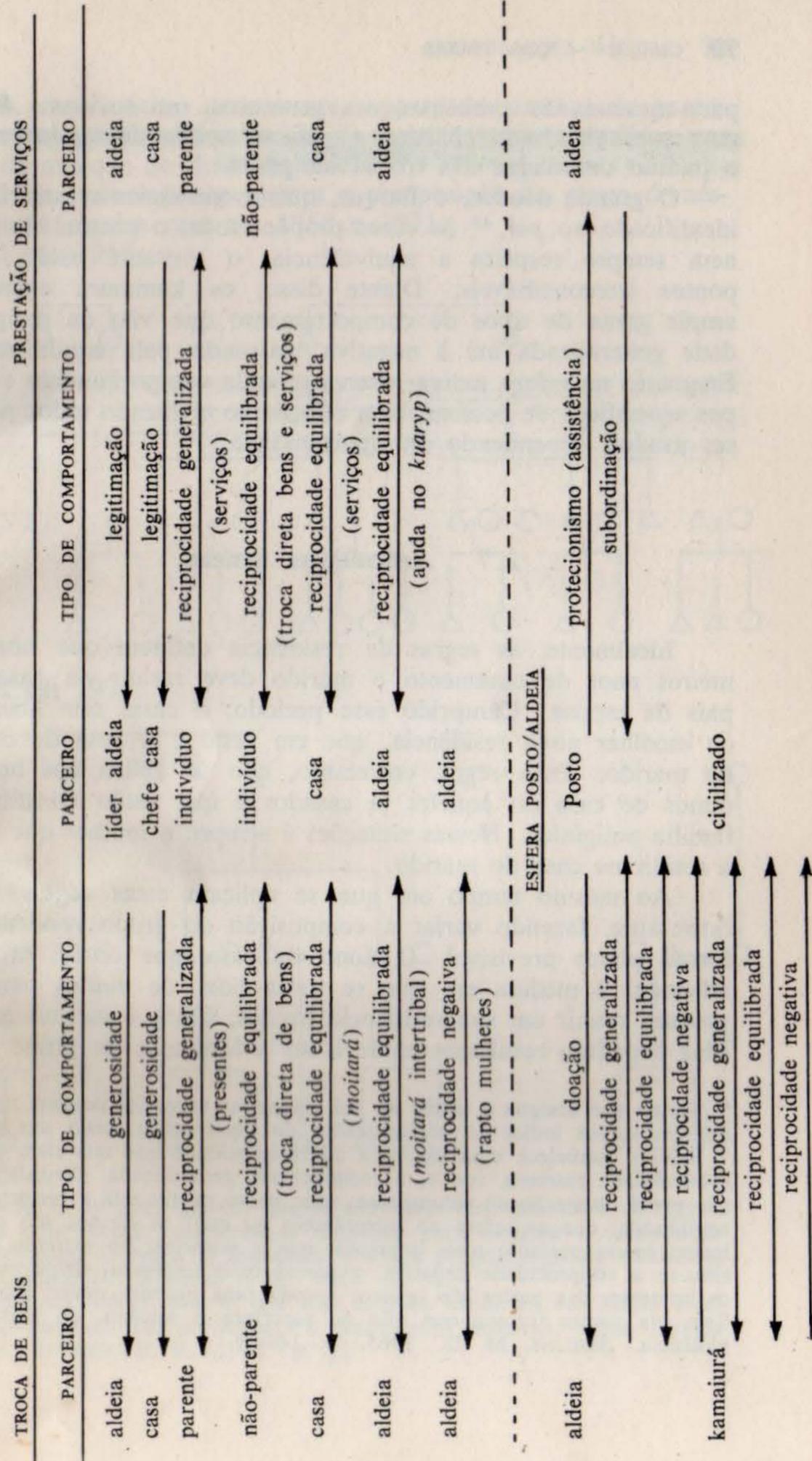
recebem os objetos e tomam conhecimento das pretensões de troca de seu proprietário; feita a oferta, os interessados, membros do outro grupo, manifestam-se também pela voz de seu próprio chefe; não há lugar para as trocas diretas e informais entre indivíduos.”⁴⁸ Afirmam ainda os kamaiurá que antes da realização da troca, os homens dos dois grupos lutam *huka-huka*.

Em contatos com civilizados, os kamaiurá têm oportunidade de realizar trocas. Mas as situações desses encontros nem sempre são similares. Se por um lado, se avistam freqüentemente com funcionários do Parque, por outro, fazem visitas furtivas e irregulares à base aérea da FAB, localizada a poucos quilômetros da aldeia. Esporadicamente têm oportunidade de receber visitantes e pesquisadores. O tipo de relacionamento que esses contatos propiciam é bastante diverso. O Parque, como órgão assistencial, faz doação de alguns bens e eventualmente realiza troca. Na maioria das vezes, distribui sem esperar recompensa material. O pessoal da FAB procura o kamaiurá para transações com peles de animais (onça e ariranha), segundo depoimento dos próprios índios. Enquanto isso, visitantes, atraídos quer pela “originalidade” dos artigos indígenas, quer pelo desejo de coletar material

⁴⁸ LIMA, Carmen Sylvia Junqueira de Barros. 1967. p. 52-53.

QUADRO XI TROCA DE BENS E PRESTAÇÃO DE SERVIÇOS

Esfera tribal



para museus, são parceiros, ora generosos, ora sovinas. Assim, nas transações com civilizados não se aplica de modo estável o padrão orientador das trocas indígenas.

O grande doador, o Parque, que eventualmente poderia ser identificado ao *paí*,⁴⁹ às vezes propõe troca; o pessoal da FAB nem sempre respeita a equivalência; o visitante oscila entre pontos irreconciliáveis. Diante disso, os kamaiurá exercitam ampla gama de tipos de comportamento que vão da reciprocidade generalizada até à negativa, passando pela equilibrada.⁵⁰ Enquanto na esfera nativa reserva-se cada comportamento a grupos específicos de pessoas, com relação ao civilizado todos podem ser usados, dependendo da oportunidade.

2.7. Articulações básicas

Idealmente, as regras de residência definem que nos primeiros anos de casamento o marido deve residir na casa dos pais da esposa. Cumprido esse período, o casal tem liberdade de escolher nova residência, que em geral é a casa de origem do marido. Essa regra, entretanto, não se aplica aos homens donos de casa ou àqueles já casados e que estão constituindo família poligínica. Nessas situações é sempre a mulher que passa a residir na casa do marido.

Ao mesmo tempo em que se aplicam essas regras, outro fator atua, fazendo variar a composição do grupo residente de forma pouco previsível. O dono da casa, que obtém prestígio adicional à medida em que se torna líder de muitos parentes, procura reunir em sua residência irmãos, filhos e mesmo genros. Mas o padrão resultante tende a ser a formação de grupo patri-

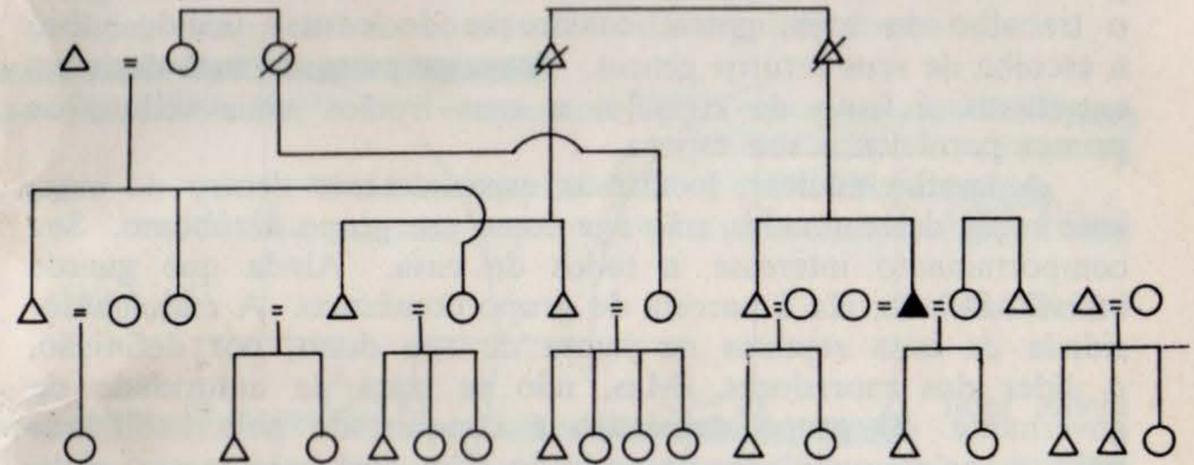
⁴⁹ Termo que designa o irmão do pai. Algumas vezes foi possível registrar referências dos índios ao administrador do PNX como sendo seu *paí*.

⁵⁰ Sahlins estabelece uma tipologia de reciprocidade que tem num pólo a solidariedade extrema, isto é, a reciprocidade generalizada, altruística, que não prevê obrigação de recompensa; num ponto médio está a reciprocidade equilibrada, que se refere ao intercâmbio no qual os termos são equivalentes, sendo portanto mais impessoal que a primeira; no extremo oposto situa-se a reciprocidade negativa, a forma mais impessoal delas, na qual os interesses das partes são opostos e cada uma procura maior vantagem. Tem ela várias formas que vão da esperteza e malícia, ao furto e à violência. SAHLINS, M. D. 1965. p. 145-49.

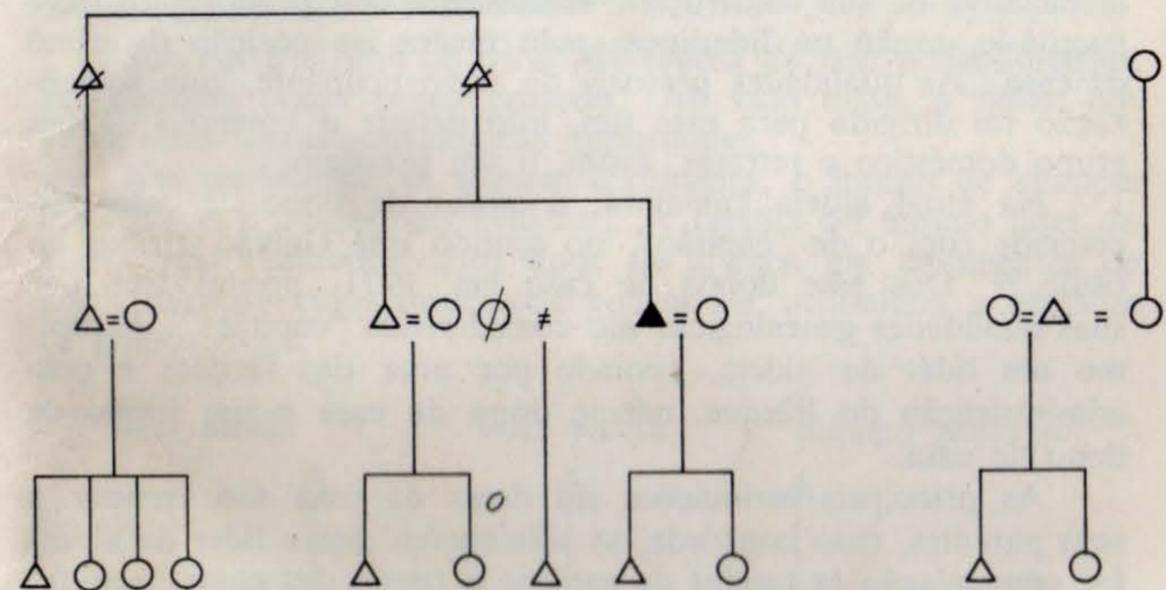
local⁵¹ como núcleo permanente, apesar do sistema de parentesco ser cognático,⁵² acrescido de outros parentes atraídos por força da atuação do dono da casa.

O exemplo seguinte mostra a composição do grupo doméstico numa mesma casa em 1968 e 1971.

Casa I em 1968:



Casa I em 1971:



⁵¹ Segundo E. Service, convém que se estabeleça distinção entre os termos virilocal e patrilocal, reservando-se o último para designar a composição do grupo, fruto da regra de residência, e não a própria regra de residência, no caso, virilocal. SERVICE, E. R. 1964. p. 30.

⁵² Sistema não linear, isto é, que não enfatiza nenhuma das linhas (materna ou paterna) em particular. É comumente designado como sistema bilateral. SERVICE, E. R. 1964. p. 31.

Diversas famílias nucleares vivem, assim, sob um mesmo teto, onde participam das tarefas ligadas à produção de alimentos, de forma conjugada, e sob a liderança do dono da casa.

Dentro de cada família nuclear a autoridade maior repousa no marido. A ele cabe orientar a socialização da prole; definir a época e o período da reclusão dos meninos, avaliar seu comportamento e aplicar punições. Convoca os filhos maiores para o trabalho de roça, pesca, construção de casa e decide sobre a escolha de seus futuros genros. A maior parte de suas decisões, entretanto, é fruto de consulta a seus irmãos mais velhos, ou primos paralelos e sua esposa.

A família nuclear, localizada espacialmente dentro da casa, com roças determinadas, não age como um grupo autônomo. Seu comportamento interessa a todos da casa. Ainda que guarde individualidade, ela é parcela do grupo doméstico. A maior autoridade da casa repousa na figura de seu dono, por definição, o líder dos moradores. Mas, não se trata da autoridade de governante. O grupo doméstico é conquistado pela habilidade política, pelas qualidades pessoais do líder que assim passa, efetivamente, a controlar a coordenação da casa.

O dono da casa é, em última análise, aquele que tomou a iniciativa de sua construção. Idealmente, seu primogênito deve sucedê-lo, senão na liderança, pelo menos na posição de dono de casa. As qualidades pessoais do novo ocupante, cuja socialização foi dirigida para esse fim, irão definir o tamanho de seu grupo doméstico e retratar, assim, o seu prestígio.

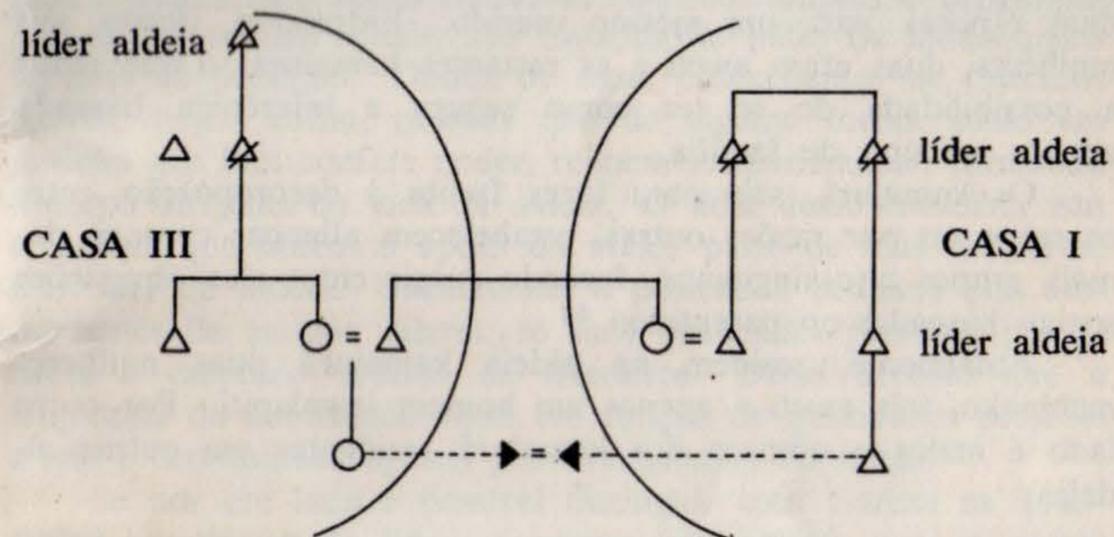
Na atual aldeia kamaiurá, o *status* de dono de casa não coincide com o de "capitão", no sentido que Galvão atribui ao título.⁵³ Dos sete donos de casa em 1971, apenas três por suas qualidades genealógicas são considerados "capitães". E mesmo um líder da aldeia, apoiado por uma das facções e pela administração do Parque, não é dono de casa e sim irmão de dono de casa.

As principais atribuições do dono da casa são: repetir a seus parentes, caso concorde, as solicitações que o líder da aldeia faz com relação às tarefas de capinar o fundo das casas, o pátio, realizar pescarias, etc. Cuida ele próprio de coordenar essas atividades e outras já vistas como o armazenamento de alimentos para consumo diário e para a época das chuvas; manutenção da casa; construção de nova casa; *moitará* em outras aldeias, etc.

⁵³ "...o *status* de capitão é definido segundo linhagem, prestígio individual e apoio de uma família extensa". GALVÃO, E. 1953. p. 26.

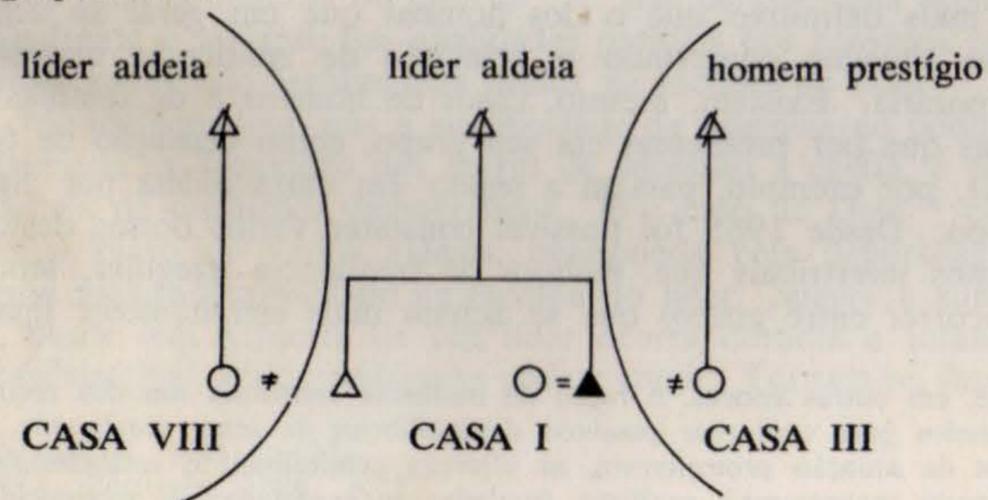
As vinculações das casas entre si se dão não só pelo apoio comum que seus membros dispensam ao líder da aldeia, mas, e principalmente, pelas alianças concretizadas através de casamentos.

O casamento preferencial é, idealmente, entre primos cruzados. Cumpra-se ou não a regra, as alianças com outras casas são sempre efetivadas. Vez por outra, busca-se atender às duas exigências. É o caso de um menino, filho de um atual líder da aldeia, comprometido como noivo da seguinte forma:



Sua noiva é filha do irmão da esposa do *pai*, podendo assim ser definida como prima cruzada. Ao lado disso, a união envolve duas linhas genealógicas importantes.

Nas uniões que se seguem à primeira, o intuito de alianças prestigiosas é ainda mais evidente. A família do mesmo líder da aldeia vem tentando vários tipos de aliança em casamentos de curta duração cujos insucessos podem ser atribuídos a pressões de grupos rivais.



As casas, unidades de produção, formam, através desses procedimentos, a unidade política do grupo — a aldeia.

Em 1971, residiam na aldeia 131 pessoas, sendo 70 homens e 61 mulheres. Dentre eles, sete jovens solteiros para apenas quatro moças na mesma situação. Isso parece confirmar a constante queixa kamaiurá relativa à falta de mulheres. É possível se pensar em desequilíbrio ocasionado pela formação de famílias poligínicas, que nessa mesma época eram três, cada uma com duas esposas para um mesmo marido. Entretanto, dessas seis mulheres, duas eram aweti e as restantes kamaiurá, o que reduz a possibilidade de se ter como segura a inferência baseada apenas no tipo de família.

Os kamaiurá, seja para fazer frente à desproporção entre os sexos ou por razões outras, estabelecem alianças com os demais grupos alto-xinguanos, fazendo surgir entre eles obrigações sociais baseadas no parentesco.⁵⁴

Atualmente, residem na aldeia kamaiurá duas mulheres mehinako, três aweti e apenas um homem iawalapiti. Por outro lado é maior o número dos kamaiurá residentes em outras aldeias:

Aldeia mehinako	— 2 mulheres
” juruna	— 1 mulher
” kalapalo	— 1 mulher
” iawalapiti	— 1 homem
” aweti	— 2 homens e 2 mulheres

O deslocamento de mulheres da aldeia de origem tende a ser mais definitivo que o dos homens que em geral se acham nessa situação cumprindo o princípio de residência uxorilocal temporária. Existem, mesmo, casos de homens e de famílias inteiras que por problemas em seu grupo, como acusação de feitiçaria, por exemplo, passam a residir em outra aldeia por algum tempo. Desde 1965 foi possível constatar vários desses deslocamentos intertribais que, embora de frequência irregular, tendem a ocorrer entre grupos que se acham mais estreitamente ligados

⁵⁴ Se, em outras épocas, o rapto de mulheres constituía um dos recursos utilizados para contornar possíveis desequilíbrios de sexo, atualmente, por força da atuação protecionista, as alianças possibilitam o estabelecimento de trocas matrimoniais pacíficas, fundadas na expectativa de reciprocidade.

por alianças matrimoniais. O intercasamento opera, assim, como recurso de fortalecimento de relações intertribais; atua, entretanto, no interior do grupo como fator que contraria a idealização do kamaiurá “puro”, isto é, do índio com avós e pais kamaiurá.

Assuntos ligados à produção de alimentos e que pressupõem trabalho dos membros da casa discutem-se dentro da própria unidade de produção, a casa. Atividades que são do interesse de toda a aldeia, tais como trabalhos coletivos amplos e programação de cerimônias tribais, são tratadas no pátio da aldeia pelos homens de prestígio. Donos de casa, descendentes de falecidos líderes, pajés, enfim, pessoas que de alguma forma estão em posição que lhes confere poder, reúnem-se diariamente, formando o corpo dirigente da vida da aldeia. O líder desse conselho, isto é, aquele que obtém o apoio da maior parte de seus membros, é o líder da aldeia. Usualmente, a posição é ocupada por descendentes de antigos líderes, se suas qualidades pessoais permitirem o exercício prático da liderança. Disso decorre que a amplitude da autoridade varia em função de qualidades pessoais e não é determinada apenas pela transmissão do *status*.

Se por um lado é possível distinguir com clareza as qualidades necessárias do líder, o mesmo não ocorre com as regras de sucessão, bastante flexíveis e passíveis de serem aplicadas em consonância com os dotes pessoais dos candidatos.

Como já foi apontado, “a aparente variação nas regras de sucessão de chefia e na definição do *status* de capitão é coerente com o sistema de parentesco da maioria das tribos da área. Esse sistema, até onde se pode inferir da comparação entre as diferentes terminologias colhidas, é do tipo bilateral, isto é, não acentua a linha materna ou paterna”.⁵⁵ Isso permite uma acomodação frente à variação das qualidades pessoais dos possíveis candidatos, garantindo legitimidade básica na escolha do líder.

Muitos acreditam que a simplicidade da organização política, evidenciada na frouxidão das regras de sucessão à chefia, é consequência de distúrbios demográficos. É o caso de Dole⁵⁶ para quem a fusão de várias aldeias, ocasionada pela depopulação, exigiria grande flexibilidade na escolha do líder. Sugere a autora que, desde que a morte de um líder ocorra durante a infância do herdeiro real, sérios problemas podem surgir. Tornam-se, simul-

⁵⁵ GALVÃO, E. 1953. p. 27.

⁵⁶ DOLE, Gertrude. 1966. p. 73

taneamente, candidatos à sucessão: o filho do líder que substituiu o falecido; o filho do próprio líder falecido; o filho ou filhos de líderes das outras aldeias que se fundiram. Contribui ainda para dificultar a escolha o próprio sistema de parentesco cognático,⁵⁷ que por ser difuso não permite a existência de canais de autoridade plenamente definidos, pois, com a superposição de grupos de parentesco cada indivíduo é membro de mais de um grupo.

O primeiro problema de tal proposição refere-se à ação das epidemias que, para validar o raciocínio exposto, deveria atingir o chefe e não seu filho ou substituto. Dados disponíveis favorecem a hipótese de serem as crianças as pessoas mais vulneráveis à ação de doenças não indígenas. Veja-se, por exemplo, o Quadro III que retrata a composição demográfica dos kamaiurá em 1949, após longo processo de depopulação.

Mesmo que, por coincidência, sempre ocorresse a morte de chefes, problemas sucessórios surgiriam em relação ao filho do líder substituto e ao filho do chefe falecido, se as próprias regras de transmissão já fossem flexíveis.

A explicação só é válida se for aceita a adaptação como fator regulador dos padrões de interação. Aí, então, a necessidade de adaptação a novas condições teria levado os alto-xinguanos a simplificarem sua organização política, como recurso para enfrentar a depopulação. Nessa linha de raciocínio, poder-se-ia mesmo pressupor que o próprio sistema de parentesco cognático fosse outro expediente adaptativo.

É provável que alterações demográficas tenham atingido a organização política nativa. Entretanto, elas não devem ser tomadas como fator causal do tipo peculiar de organização hoje presente nos grupos alto-xinguanos.

Os conflitos que ocorrem no interior do grupo kamaiurá são de tal ordem que podem ser resolvidos pela ação dos líderes de grupos domésticos e mesmo de chefes de família. A inexistência de contradições básicas, fenômeno estreitamente ligado às peculiaridades do modo de produção tribal, permite organização política relativamente simples, fundada em poder não-coercitivo. Relações de parentesco, que na esfera econômica servem de canal de expressão das relações de produção, comparecem com igual realce no domínio do político.

⁵⁷ SERVICE, E. R. 1964. p. 31.

O controle social é assegurado basicamente pelo cumprimento dos deveres definidos pelas relações de parentesco, tendo como guardiães os membros da comunidade, principalmente os mais idosos ou de maior prestígio social.

Ao líder da aldeia cabe zelar pelo comportamento de seus parentes próximos e, juntamente com os demais homens de prestígio, coordenar a vida tribal. Para tal, não necessita poderes de governante.

Apenas como ilustração, vejamos os conflitos mais correntes assim como as formas usuais de contorná-los.

Prática rotineira dos membros do grupo é o adultério. O equilíbrio das relações conjugais se restabelece através da agressão física: cabe ao marido ofendido surrar a esposa, enquanto a esposa ofendida se contenta em agredir a parceira eventual do marido. De fato, raras vezes chega-se a esse final violento, permanecendo a penalidade mais como recurso coibidor de excessos do que como prática regular.

O adultério pode encobrir contradições maiores, que vão além da simples quebra da monotonia conjugal. É usado pela mulher como meio de forçar o rompimento dos laços matrimoniais. Casamento significa, concretamente, estabelecimento de aliança política, aliança esta entre grupos domésticos que assim almejam fortalecer sua posição na aldeia. Selada uma aliança importante, grupos competidores se esforçam por rompê-la. Como a mulher é dada em casamento, é através dela que se torna possível estimular o conflito conjugal.⁵⁸

O adultério, quando praticado com intuito de rompimento, envolve omissões da esposa nas tarefas caseiras e no relacionamento sexual com o marido. Cria-se assim situação insustentável que só a separação resolve.

Competição por maior prestígio implica não apenas esforço pessoal para superar as qualidades de outros mas também o uso de recursos auxiliares, neutralizadores do prestígio alheio. Atribuir a alguém defeitos como o de furtar, ter preguiça ou ser avaro é prática comum. Os ofendidos defendem-se, designando os opositores de mentirosos, ao mesmo tempo em que fazem voltar a eles as mesmas ofensas de que foram alvo. São hostilidades mútuas, eventualmente superadas, em se tratando de homens, nas

⁵⁸ Não é descabido conjecturar-se sobre a possível intenção política da poliginia sororal. Do ponto de vista do homem, essa forma de união possibilitaria reunir, num mesmo matrimônio, todos os elos de uma aliança conveniente. Significaria deter, em primeira mão, o monopólio de uma aliança importante.

lutas de *huka-huka*, quando os opositores se defrontam para o jogo de força. Cabe aos líderes dos diversos níveis o papel de apaziguador, procurando evitar, com aconselhamentos, que as relações se degenerem em conflito manifesto.

O mexerico tem por vezes alcance maior quando envolve acusação de feitiçaria. Desastres, doenças graves e mortes são eventos usualmente atribuídos a atos de feitiçaria. Os poderes do pajé, ineficazes para esses casos, são utilizados para localizar a casa ou a aldeia de onde provém o feitiço. Isto feito, torna-se fácil identificar seu autor: uma pessoa, uma vez acusada de feitiçaria, tende a ser sistematicamente apontada como responsável pelos infortúnios que atingem o grupo. Dependendo das acusações que pairam sobre uma pessoa, a punição pode ir do ostracismo à morte.

Dados disponíveis não nos habilitam a indicar com segurança os fatores que orientam a acusação sobre determinada pessoa. Os kamaiurá reconhecem a existência de feiticeiros em todas as aldeias alto-xinguanas e, em especial, entre os kuikuro. Entretanto, costumam responsabilizar os aweti como principais causadores de seus males. Afora a execução de um aweti, em maio de 1972, sobre o qual pairavam muitas acusações e que foi finalmente apontado como o causador da morte de um líder da aldeia kamaiurá, as demais expedições punitivas remontam há pelo menos 10 anos. Informações sobre tais eventos são contraditórias e vagas, não permitindo precisar se as acusações visavam a parentes afins membros de outra aldeia ou, simplesmente, a membros de outra aldeia.

A autoridade do líder da aldeia é bastante limitada e dependente do apoio dos donos de casa, em especial. A mediação dos donos de casa se exerce de forma eficaz, por serem detentores de um poder mais consistente. Coordenadores de unidades de produção num sistema econômico descentralizado, têm possibilidade de intervir diretamente no comportamento dos membros do grupo. É por isso que quanto maior o número de moradores de uma casa, maior a importância de seu dono e mais significativo o apoio que possa dar ao líder da aldeia.

A flexibilidade das regras de sucessão ao *status* de líder da aldeia permite o aparecimento de competição pelo cargo, o que, ao mesmo tempo, estimula a definição de uma liderança tribal. Esta se estabelece atuando na vida da aldeia como mediadora e reguladora dos conflitos. Decorre daí a necessidade de deter o líder as qualidades de pacificador e apaziguador. Seu instrumento de ação é o dom de oratória, explicitado em dis-

ursos e exortações. É ele expressão da unidade tribal que se define em oposição às outras unidades. Representante kamaiurá perante os demais grupos, é símbolo da entidade política, a aldeia.

A relativa uniformidade cultural dos alto-xinguanos, os vínculos de parentesco que os unem, a interdependência que entre eles existe, fruto da especialização artesanal e, finalmente, a necessidade ritual dessa interação, não devem obscurecer a importância da autodefinição tribal. Muito pelo contrário, é justamente em oposição aos demais grupos que se firma a identidade kamaiurá. À frente do grupo tribal está o líder da aldeia, expressão da escolha dos donos de casa e, portanto, dos kamaiurá.

A ausência de poder coercitivo pode obscurecer a especificidade do fato político. Exercitar a liderança significa manter a harmonia interna do grupo e exibir generosidade. Essas duas tarefas impõem ao líder uma série de renúncias que desde muito cedo deve aceitar. Nos prolongados períodos de reclusão pubertária é ele submetido à dura disciplina para se converter em artesão eficiente. Teve retardado o início de sua vida sexual para se tornar homem forte, bom lutador. Aprendeu, ainda quando criança, a controlar emoções e desejos para mais tarde ser pacificador e generoso. Foi treinado no trabalho árduo da roça e pesca, como convém ao futuro dono de casa. Enfim, exercitou durante sua vida as práticas que levam o homem a se tornar bom índio e poder assim liderar, confiante nas virtudes que sustentam seu prestígio. O poder, de natureza marcadamente pacífica, ele exerce à medida em que o grupo o aceita, à medida em que obtém o apoio necessário dos líderes de grupos familiares. Só assim terá possibilidade de ver suas iniciativas e sugestões acatadas por aqueles que estão fora de sua casa. Sua habilidade política se expressa pela palavra que é, ao mesmo tempo, símbolo de seu *status*.

Uma vez que todos os possíveis líderes tendem a desenvolver essas qualidades, a disputa pelo *status* pode gerar conflitos que, para serem superados, impõem a escolha de um entre todos. A presença do Posto pode interferir nesse equilíbrio instável.

Alguns fatos chegam a exigir um diálogo entre os kamaiurá e o pessoal do Posto: saídas de índio do território do Parque, idas muito freqüentes à base aérea da FAB, relações "indevidas" com civilizados, etc. Para controlar esses tipos de comportamento e assim regular os contatos entre índio e civilizado, o Posto convoca alguém da aldeia para uma conversa. Como os kamaiurá legitimam de certa forma a prerrogativa protecionista do Posto, a escolha do índio para a tarefa de mediação Posto-aldeia pode

consolidar a liderança do chefe da aldeia ou a persistência de uma facção. Isto é, sendo o próprio líder a pessoa escolhida, dá-se a ratificação de seu *status*, por outro lado, recaindo a seleção sobre um de seus opositores, dá-se o fortalecimento da facção. Atualmente, a atuação do Posto tem favorecido a existência de uma facção. Resulta daí uma duplicação do *status* de chefia: um deles ocupado por antigo líder de acesso reduzido junto ao Posto, apoiado por boa parte do grupo, e, o outro, ocupado por membro de uma família de falecidos chefes, ainda jovem e sem todas as qualificações de chefe, mas que mantém relações seguras com o Posto.⁵⁹ Internamente, designa-se o primeiro como o líder ainda que seja o segundo o principal intermediário entre o Posto e a aldeia.

A expectativa dos índios em relação à doação de bens industrializados pode tornar instável a liderança do atual chefe, na medida em que suas relações com o Posto se constituírem em obstáculo ao atendimento das solicitações indígenas. O recurso comumente usado para fazer frente ao impasse que essa dualidade cria é neutralizar o prestígio do líder ou do representante da facção junto ao Posto. Para isso, os membros de um ou outro grupo de apoio se incumbem de fazer chegar ao Posto acusações sobre seus opositores. Infrações às determinações do Posto, como idas à Base Aérea e furtos de artigos industrializados, são os temas mais usados como instrumento de manobra política.

Se é verdade que a casa persiste, como unidade de produção e elemento componente da aldeia, a unidade da aldeia, no nível político, se vê abalada com a consolidação de uma facção e a persistência de conflitos internos daí decorrentes.

As conseqüências do contato com a sociedade brasileira se fazem sentir também em outro nível. O fluxo de artigos industrializados na área é responsável pelo desaparecimento gradual e pela diminuição da importância do artesanato indígena de instrumentos de produção. Embora persistam tanto o artesanato de artigos cerimoniais como o de uso pessoal, são eles elaborados com instrumentos de trabalho doados pelo Posto. A dependência do Posto, com respeito à assistência material que propicia aos índios, é assim fundamental e, pelo que parece, irreversível.

⁵⁹ O falecimento desse jovem, em 1972, gerou a expedição punitiva que resultou na morte do "feiticeiro" aweti. Fizeram parte dela vários homens kamaiurá, inclusive o líder da aldeia.

As trocas intertribais, que outrora deveriam girar em torno de machados de pedra, arco preto, etc., sofreram diminuição de sua importância econômica e hoje se mantêm em função da cerâmica e adornos.

Os bens doados por civilizados, estímulo às trocas entre casas, aos poucos penetram na esfera das transações intertribais. Embora panelas e colares sejam elementos centrais nessas atividades, artigos civilizados constituem atrativos não sem importância. Em 1971, durante os preparativos de um *moitará* na aldeia waurá, os kamaiurá chegaram a ir à FAB em busca de artigos como sabão, anzol, etc., que seriam oferecidos nas trocas.

O Posto repõe regularmente na aldeia o equipamento de trabalho essencial ao índio, atendendo às solicitações pela ordem de sua importância na vida do grupo. Os pedidos podem ser feitos individualmente por qualquer pessoa; na prática, entretanto, aquelas com maior facilidade de relacionamento e comunicação tomam a iniciativa, tornando-se porta-voz das necessidades de seus companheiros.

O volume da doação varia em função das disponibilidades do Posto, que deve assistir a todos os grupos da área. Não raras vezes os pedidos não chegam a ser atendidos integralmente. Disso resulta a insatisfação do índio que tende a explicar a situação como mais uma prova do "favoritismo" do Posto em relação a outros grupos que não o seu. O responsável pelo Posto não chega a ser acusado diretamente. São os índios que ali trabalham apontados como os principais autores desta discriminação e que assim agiriam com o intuito de proteger suas respectivas aldeias.

As relações de dependência econômica sofrem, assim, dois tipos de mediação: uma do Posto e outra dos índios ali residentes. Do ponto de vista kamaiurá, o doador é o próprio Posto, não encarado como intermediário da sociedade brasileira. "Suspeita-se" de uma possível vinculação do responsável do Posto com algum chefe *caraiib*. Os índios do Posto, que em última análise são encarregados de verificar o estoque e fazer chegar às mãos do solicitante os artigos que pediu, são os que se "interpõem" entre a fonte de bens e sua distribuição.

Os diversos graus de hostilidade que permeiam as relações intertribais, ainda que veladamente, encontram aí terreno fértil para sua fermentação. Embora os contatos pessoais entre esses índios sejam cordiais, uns e outros se acusam de "mesquinhos", "ladrões", "puxa-saco", "pidões," etc. Os kamaiurá tecem comentários na aldeia enquanto os índios do Posto não perdem a oportunidade de adjetivá-los na presença de civilizados.

Em relações mais ocasionais com visitantes e pesquisadores, o kamaiurá tem fonte subsidiária de abastecimento de artigos civilizados. Classificados como membros de uma sociedade infinitamente rica, essas pessoas são alvo constante do interesse indígena. É através delas que muitas vezes se dá a ampliação das necessidades nativas e que, em última análise, cabe ao Posto passar a satisfazer regularmente.

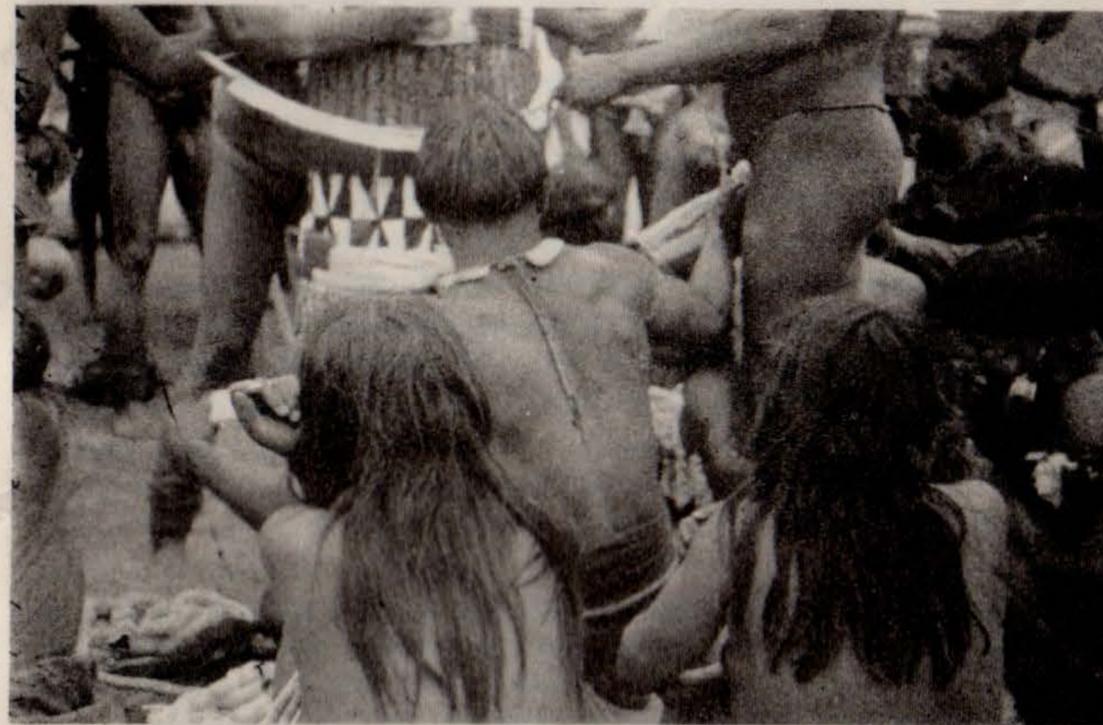
A delegação de poderes do Estado brasileiro ao Parque Nacional do Xingu, como seu agente avançado, se traduz na prerrogativa que têm seus funcionários de exercerem política assistencial na área. Como essa política objetiva proteger a população nativa, seu sucesso depende do controle efetivo que tenha sobre o comportamento indígena.

Embora a presença do Posto acarrete intervenção na vida tribal, também retarda o envolvimento direto dessas sociedades pela nacional.

Recapitulando os principais pontos analisados até agora, vê-se que na economia kamaiurá a força de trabalho é elemento dominante no processo de produção. Os instrumentos de trabalho são simples e ainda que boa parte deles seja de metal, isso não constitui fator de essencial modificação econômica, do ponto de vista técnico. É de se supor que, apesar de serem os principais responsáveis pela melhor relação trabalho/produção, correspondem de maneira geral aos mesmos tipos de instrumentos nativos anteriores ao contato com a sociedade brasileira. Embora mais eficientes, nem por isso acarretaram mudança substantiva nas formas de organização do trabalho. Daí sua aceitação fácil, pois ao mesmo tempo que permitiam diminuição apreciável de horas de trabalho e aumento de produção, ajustavam-se à estrutura econômica do grupo, simplesmente tomando o lugar de similares de menor eficácia.

O trabalho social se distribui em vários ramos de produção: agricultura, com técnica de queimada, instrumentos de trabalho individuais e cooperação regular entre indivíduos dos dois sexos; pesca, envolvendo recursos técnicos variados que exigem formas de cooperação distintas — ampla, quando se trata da utilização do timbó e rede de náilon; simples, quando o instrumento de trabalho é o anzol, a armadilha e o arco e flecha. Essa última forma de cooperação é por vezes substituída pelo trabalho individual sem acarretar grandes modificações na produção. Na caça e na coleta, nas quais se alternam o trabalho individual ou o de pequenos grupos, todos os componentes executam o mesmo tipo

de atividade. No artesanato, exige-se cooperação ampla quando se trata de construção de casas; os demais produtos provêm basicamente do trabalho individual, embora a matéria-prima usada seja, por vezes, resultado do trabalho de outros.



Ornamentação dos postes no kuaryp

A forma de cooperação mais complexa é a exercitada na pesca com timbó, que envolve a participação de grande parte dos homens da aldeia em operações que pressupõem divisão técnica do trabalho. A unidade de produção é então o conjunto dos homens da aldeia. Em construções de casas, derrubada de mata e pesca com rede, com trabalho coletivo mais simples no qual o grupo realiza simultaneamente o mesmo tipo de operação, a unidade de produção pode ser a dos homens pertencentes a um único grupo doméstico ou a de grupos domésticos aparentados ou simplesmente aliados.

Mais simples ainda é a cooperação quando se trata de trabalhos agrícolas de cultivo, colheita, manutenção da roça e pesca com anzol: envolve membros de uma mesma casa, usualmente a família nuclear. Aqui a unidade de produção é a casa. Em todas estas formas de cooperação, as relações de parentesco têm papel de destaque embora, por si só, não consigam esclarecer o conjunto total das atividades de produção.

Os grupos que correspondem aos diversos tipos de unidades de produção são:

- a. homens da aldeia;
- b. homens de uma ou mais casas;
- c. famílias ou membros de uma mesma casa.

No primeiro caso, que corresponde ao trabalho da pesca com timbó, realizada por ocasião das grandes festas, a coordenação da produção está a cargo da assembléia dos homens de prestígio da aldeia, donos ou não de casa. A unidade de consumo é a aldeia e os visitantes de outros grupos tribais.

No trabalho de construção de casa, derrubada de mata e pesca com rede de *nylon*, a condução do serviço fica a cargo do dono da casa, da roça ou do responsável pela rede, respectivamente. Na construção e derrubada a unidade de consumo são os membros de uma casa e, na pesca, os das casas participantes. Laços de parentesco ou alianças políticas são então os principais responsáveis por esses tipos de produção.

Finalmente, tarefas executadas com a participação de famílias ou membros do grupo familiar residente são programadas pelo dono da casa, sendo a unidade de consumo o próprio grupo doméstico.

Em todas essas unidades de produção encontram-se laços não-econômicos relacionando produtores e consumidores e que não se situam apenas na esfera das relações de parentesco, mas são constituídas por estas e mais as relações de poder.

Vê-se que no interior da economia tribal as relações de parentesco e as políticas são condições que asseguram o processo de produção. Relações de parentesco afim são em boa parte determinadas por motivações políticas. Às regras preferenciais de casamento somam-se intenções de alianças interfamiliares que possam assegurar acesso à esfera de poder local, ou seja, assegurar maior controle do comportamento dos membros da aldeia.

Os líderes de maior prestígio são então aqueles que, por contar com alianças estratégicas dentro da aldeia, contam com o apoio de grande parte dos kamaiurá. Como as formas de cooperação estão necessariamente ligadas às estruturas de direção e controle, surge relativa integração dos fenômenos — parentesco, poder e economia se entrelaçam no interior do processo de produção. Estas relações definem aquelas de distribuição e consumo.

Na economia kamaiurá o sistema de parentesco define quais os componentes das unidades de produção, o âmbito de cooperação entre as diversas casas, as obrigações sociais entre os mem-

bros do grupo. Não define, entretanto, o modo específico de produzir.

As relações dos kamaiurá com o principal meio de produção, a terra, e com o produto socialmente utilizável, não criam distinções sociais significativas. Tanto os coordenadores das unidades de produção como os demais componentes de grupos domésticos participam do processo de produção de forma similar, guardadas as diferenças de sexo e idade. A terra é da coletividade; os agentes de produção, donos dos instrumentos de trabalho, controlam o produto obtido que é basicamente voltado para atender as necessidades físicas e sociais do grupo.

Não é na forma de participação no processo produtivo que se encontram indicadores da posição social de cada indivíduo. Pelo contrário, a produção, em qualquer de seus ramos, iguala-os, na mesma categoria de trabalhadores diretos. São as relações de parentesco que permitem distinguir os membros do grupo e suas funções nos diversos segmentos da sociedade. Modalidades de reciprocidade, obrigações e direitos se estabelecem, principalmente, a partir da relação de parentesco envolvida.

Em sociedades onde direitos e obrigações passam a ser definidos pela função do indivíduo no processo de produção, cabe ao sistema de parentesco significado secundário. Isto é, nessas circunstâncias pode ele ordenar as relações no interior do grupo de parentes, mas perde sua capacidade de orientar o relacionamento dos membros da sociedade como um todo.

Pode-se assim afirmar que entre os kamaiurá são as relações igualitárias que os homens mantêm no processo de produção que permitem a proeminência do parentesco como fator regulador do social. Relações de ajuda mútua e cooperação, que expressam o sentido do modo de produção, coincidem com valores que permeiam as relações de parentesco.

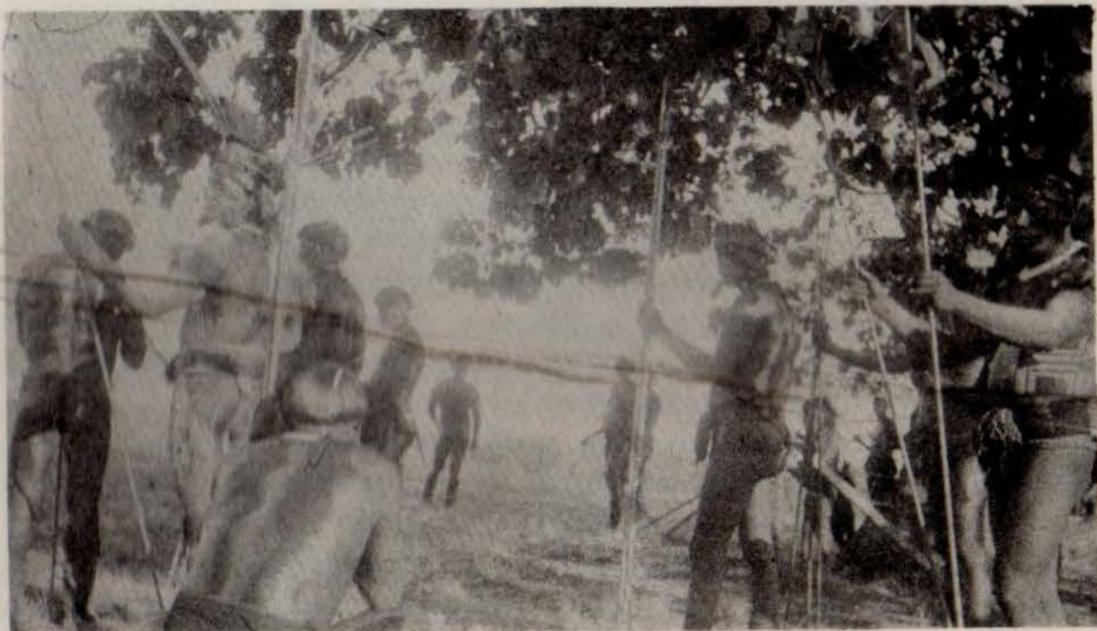
Produz-se para o uso das unidades de produção e em atendimento a obrigações cerimoniais e de parentesco. Tal sistema não acarreta relações econômicas de coerção e exploração e tampouco suas concomitantes sociais de dependência unilateral. O pouco do excedente produzido destina-se ao fortalecimento das relações intra e intercomunitárias. É de se notar que os kamaiurá têm possibilidades efetivas de produzir excedente, do ponto de vista de disponibilidade de tempo. São as características dos sistemas de propriedade e de produção que impedem o aumento e a acumulação de excedentes.

As relações econômicas, explicitadas em relações de parentesco, se caracterizam pela minimização da tentativa de ganho

e maximização da ajuda mútua e cooperação.⁶⁰ A competição por posições de maior prestígio situa-se fora da esfera de produção de alimentos. O coordenador de unidade de produção é aquele que somou às características de sua genealogia, qualidades pessoais. E não é o consumo ou a acumulação de bens que lhe garante poder. Generosidade é condição necessária à chefia.

Todos esses valores são decorrentes da forma específica de produzir e não o inverso, como quer R. Firth.⁶¹

Em resumo, as principais características da economia kamaiurá são: caráter não-mercantil da circulação, isto é, da relação que liga as unidades de produção às unidades de consumo; homologia das unidades de produção e das unidades de consumo, o que significa que essas duas unidades se constituem segundo princípios e mecanismos idênticos e são, por conseqüência, da mesma dimensão e estrutura; coincidência entre unidades de produção e de consumo, o que significa que a unidade de produção traz, em si mesma, as condições de sua reprodução, matérias-primas, instrumentos de produção e recursos de consumo;⁶² e, finalmente, a presença marcante do parentesco como elemento de realização do modo de produção.⁶³



A competição do jawari

⁶⁰ SAHLINS, M. D. 1960. p. 409.

⁶¹ FIRTH, R. 1963. p. 122-54.

⁶² Aqui deve ser feita uma ressalva com relação aos instrumentos de produção que vêm de fora do grupo, se bem que através de relação não-mercantil.

⁶³ TERRAY, E. 1969. p. 146

CAPÍTULO III

A VISÃO DO MUNDO KAMAIURÁ

Presente em todas as versões do ato da criação está a afirmativa de que kamaiurá e civilizado foram concebidos de forma semelhante. As descrições da criação sustentam, de uma forma ou de outra, os motivos que justificam a estreita vinculação dos dois e que se manifesta explicitamente pela simpatia que hoje os une.

Por vezes, os dois são apresentados como gêmeos: o kamaiurá, nascendo primeiro, para logo em seguida nascer o civilizado. Outra versão, que não menciona o par como gêmeo, reafirma a íntima ligação entre eles por ter Mavutsinin escarificado o kamaiurá e posto o sangue vertido no civilizado.

Mavutsinin criou a ambos com a intenção de formar uma grande aldeia no Morená. Quando os dois se tornaram adultos, Mavutsinin fez um arco preto e uma arma de fogo. Chamou os rapazes e colocou-os diante dos objetos. Mandou que o kamaiurá pegasse a arma de fogo: "Você pode pegar aquela, meu neto". Mas o kamaiurá encantou-se pelo arco preto e o apanhou. Mavutsinin zangou-se: "Não pega isso não, pegue a arma de fogo". O kamaiurá manteve sua escolha. Diante disso, o civilizado pegou a arma de fogo para si. Irado com o desfecho dos acontecimentos, Mavutsinin falou: "Você civilizado vai para longe, seu irmão fica por aqui mesmo".

Frustrada a idéia da grande aldeia, o criador definiu o destino diverso dos dois, dando ao índio o peixe e o beiju e ao civilizado o porco, o arroz, a gordura, o tijolo, o machado e uma lista interminável de bens. Ainda hoje, no Morená, pode-se ver o kamaiurá todo pintado, sentado num banco com forma de urubu e segurando firme seu arco. Dizem mesmo que o civilizado, entristecido com a decisão de Mavutsinin, lá está também perto do índio. Lá ficarão eles, sem nunca morrer, sempre sentados e calados. O povo kamaiurá e os civilizados, vivendo separadamente, tornam a se encontrar na pessoa de nossos avós.

O ato da criação não envolveu apenas kamaiurá e civilizado. Os kalapalo, os kuikuro, os aweti e demais grupos vizinhos também nasceram por obra de Mavutsinin. Apenas os txucahamãe, os juruna, os suyá tiveram outra origem: são filhos de cobra⁶⁴ e por isso são bravos.⁶⁵

Estabelecida a ordem entre os homens, caberá a eles viver, tornando-se gente. Na prática da vida, novas distinções irão se impor, tornando os indivíduos bons ou maus. Nesse processo, a socialização tem papel primordial, pois modela os homens e orienta sua conduta social.

Dentre os índios alto-xinguanos — (basicamente bons) — é fácil identificar aqueles que se tornaram maus, ou pelo menos não merecem o adjetivo de bons. Três categorias de pares em oposição servem de indicadores básicos que definem uns e outros:

trabalhador / preguiçoso
sereno e equilibrado / bravo e valente
generoso / sovina

Obtêm-se as qualidades, principalmente no período que vai da infância à adolescência, por efeito de uma educação correta, isto é, firme, paciente e carinhosa. Pais bons não batem no filho, não gritam, dão-lhe comida regularmente, agradam-no, não dei-

⁶⁴ Segundo versão kamaiurá, uma jovem solteira indo à roça do seu irmão encontra um ovo pelo caminho. Pensando ser de algum pássaro, guarda-o em sua cesta. De volta à aldeia, sob um sol quente e com a cesta carregada de mandioca, o ovo se quebra, sem que a jovem o perceba, e seu conteúdo, misturado com o suor, escorre ventre abaixo, fecundando-a. Com o passar do tempo seu ventre se avoluma. Os parentes logo querem saber quem é o homem que com ela se encontra. A jovem tudo nega, sem saber o que está ocorrendo consigo. Depois de uma série de incidentes, vai ao mato, agacha-se perto de uma árvore e vendo frutos declara em voz alta seu desejo de comê-los. De dentro de si, começa a sair uma cobra. Assustada a jovem se levanta e a cobra novamente entra em seu corpo. Desnorteada, relata o incidente ao irmão. Depois de muitas tentativas infrutíferas, conseguem localizar uma árvore bastante alta. A jovem agacha-se a longa distância dela e declara seu desejo de comer os frutos. A cobra sai para satisfazer sua vontade. Imediatamente o irmão corta-a em pedacinhos. Dias depois ele volta na esperança de encontrar aves devorando a carniça. Lá encontra homens que ao vê-lo gritam: titio, titio, onde está mamãe? Finalmente, a jovem vem visitá-los, trazendo muitos presentes e deles recebendo penas de gavião. Ao saberem das acusações que os outros irmãos fizeram à sua mãe, vão à aldeia, previamente armados pelo casal de irmãos, e matam todos. A jovem e seu irmão dão a eles o fogo, flautas e outros bens culturais e mandam que sigam seu caminho, para longe da aldeia. Esses homens são os suyá, os juruna, os txucahamãe.

⁶⁵ No texto, bravo e valente significam agressivo.

xam que ele chore. A rigor, pai e mãe devem satisfazer as vontades de seus filhos, mormente durante a primeira infância. “Se uma criança quer arco, seu pai deve fazer-lhe um pequeno”; “se uma menina quer fazer beiju, a mãe deve fornecer-lhe o material e o estímulo necessário”.

A escarificação, realizada nos adolescentes e adultos apenas com finalidades médicas, consiste no recurso eficiente para conter a “braveza” de uma criança. A um tempo punição e remédio, não deve ela ser aplicada estando os pais manifestamente irados. Tampouco deve ser apresentada à criança como castigo, mas apenas como remédio. O temido *iaiap*,⁶⁶ embora incorporado ao pesadelo infantil, deve ser usado de modo ameno pelo homem bom: “não chore meu filho, vou arranhá-lo e depois passo remédio; aí você vai ficar índio bom, vai pegar muito peixe para nós”. Enquanto isso “homens e mulheres valentes batem e arrancam o filho sempre. Não lhes dão conselhos, só arrancam”.

A delicada tarefa de educar se inicia muito cedo. Até que possa sentar, o filho mantém-se sempre junto à mãe. Seu calor o aquece e seu leite o alimenta a todo instante que deseja. Tudo é feito para que não chore. À medida que consegue se sentar, passa a ser alvo do carinho mais detido das crianças da casa. Aí também terá sempre o que deseja, mesmo que isso ocasione interrupção do trabalho dos pais ou das brincadeiras das crianças mais velhas. Suas vontades são ordens e seu choro um alarme que denuncia a carência de amor e atenção.

Coincide com seus primeiros passos a tentativa de estimulá-lo a deixar de mamar. Cabe à mãe pedir-lhe que ponha a língua para fora para receber o remédio.⁶⁷ Se ele recusa, não há que insistir. Mesmo quando seus dentes passam a ferir o seio materno, é dele que ainda depende mostrar ou não a língua. Somente quando um novo filho está a caminho é que a mãe insiste em dar-lhe o remédio; e isso, para assegurar ao futuro filho leite suficiente.

Durante toda a meninice, as crianças brincam e realizam, quando querem, pequenas tarefas. Entretanto, desde já, aprendem a não contrariar os pequenos. Sua grande liberdade tem como limite apenas o *iaiap* que intervém quando suas ações são consideradas anti-sociais.

⁶⁶ Sarjador confeccionado com pedaço de cabaça e dentes de peixe.

⁶⁷ Para que a criança deixe de mamar esfregam-se alguns tipos de insetos em sua língua.

A partir dos 7 anos, aproximadamente, iniciam o aprendizado, por imitação, das tarefas que seu sexo exige. Nessa idade as meninas ralam mandioca, ainda que por poucos instantes, fiam algodão com seus pequenos fusos e ensaiam passos de dança com as companheiras. Os meninos atiram flecha em passarinhos, realizam à beira d'água pequenas pescarias e procuram imitar os adultos nos treinos da *huka-huka*. Por volta de 6 a 8 anos, os meninos terão oportunidade de dar uma demonstração pública de coragem. É na festa do *nami* (fura-orelha) que eles, ao se submeterem à perfuração dos lóbulos das orelhas, procuram atuar como pequenos homens. Nessa ocasião não só se adornam como adultos, como também mudam de nome, recebendo aqueles que guardarão por toda vida. Espera-se que daí em diante aceitem mais naturalmente as escarificações.

A última etapa de sua formação será realizada na adolescência, ocasião em que entram em reclusão e passam a receber sistematicamente ensinamentos sobre as técnicas de trabalho masculino. Na reclusão, que será tanto mais prolongada⁶⁸ quanto maiores as responsabilidades sociais que deva assumir na comunidade, o jovem aprende desde como costurar a pena na flecha, até fazer pente, trançar cesta e fazer cocar. Paralelamente é treinado regularmente na *huka-huka*.

Quanto mais prolongada a reclusão, maiores os benefícios para o rapaz. Nos períodos de liberdade que intercalam o tempo de reclusão, os pais procuram evitar que o jovem tenha experiências sexuais. Uma aventura sexual antecipada pode levá-lo ao *iqiap* e a um retorno forçado à reclusão. Vigor e relação sexual são conflitantes nesse período e quase todos os pais esperam poder adiar o início da vida sexual do filho até que ele tenha se tornado um bom lutador.

A jovem entra em reclusão no momento de sua primeira menstruação. É lá que ela aprende a fazer esteira, tecer rede e a executar as tarefas femininas no preparo de alimentos. Para ela, a reclusão não dura mais que um ano. Ao sair, com novo nome, é considerada adulta e pronta para o casamento.

Se o treinamento que receberam foi correto, os jovens serão índios bons: trabalhadores, serenos e generosos.

Nos homens dessa categoria, as qualidades concretas realçadas são: trabalha bem na roça, é bom pescador, é carinhoso,

⁶⁸ Geralmente, filhos de líderes ou de homens de prestígio, passam por longo período de reclusão que pode atingir até 5 anos, intercalados por curtos períodos de liberdade.

trata bem a gente, não briga, fica amigo, respeita os outros, não fala besteira, é alegre, fala mole, não tem ciúme, não bate no filho, dá comida, leva peixe para os outros, dá muito presente, ajuda a gente, dá tudo.

Nas mulheres: trabalha muito, trabalha bem, levanta cedo, não tem ciúme, é carinhosa com os filhos, não bate nos filhos, manda levar comida para os outros, dá presente para amigos e irmãos.

Falhas na educação poderão levar o rapaz a se tornar um índio senão totalmente mau, pelo menos pouco apreciado pelos outros. Poderá ele acumular alguns ou a maioria dos seguintes defeitos: preguiçoso, fala maldade, trata mal a gente, gosta de brigar, fala besteira, fala duro, fica em casa, aborrece a gente, tem cara ruim, xinga, mata gente, fica bravo, bate e arranha muito o filho, ladrão, não dá comida, não dá peixe assado para outros, guarda tudo.

Sendo mulher: não levanta cedo, de madrugada, não trabalha bem, feia, valente, fala maldade, ciumenta, arranha muito o filho, guarda tudo que tem.

O homem preguiçoso não precisa se casar, pois não tendo roça, não necessita da mulher para ajudá-lo, para fazer-lhe comida, para arrancar mandioca. O casamento é para o índio trabalhador, que sabe pescar, roçar e caçar. E uma das condições básicas para o casamento é ter o índio sua roça.

O homem bravo e valente fará mulher, filhos e outros índios infelizes: ele mata os outros sob qualquer pretexto — cobiça exagerada, vingança, ódio. Dessa forma, sempre acabará sendo morto, pois é lícito matar-se uma pessoa má.

O sovina incapaz de ajudar os outros, de repartir com parentes e amigos o que tem, de agradar os companheiros com presentes, não encontrará forma de conviver com os índios. Homens e mulheres sovinas acabam sem amigos.

Mulher preguiçosa e mulher valente correm risco semelhante, o de acabar sem marido. A primeira por permanecer na rede não cuida do esposo e filhos; a segunda por arranhar muito os filhos e fazer de um ciúme agressivo e intolerante a tônica da vida conjugal.

Como os defeitos apontados não guardam entre si relação necessária, dificilmente coincidem na mesma pessoa. E para felicidade e orgulho dos kamaiurá, não existe entre eles índio totalmente mau. Os discretos graus de "maldade", quando ocorrem, não chegam a comprometer a vida comunitária do grupo.

E como o bom e o mau são basicamente fruto do processo de socialização, e não qualidade ou defeito congênitos, são igualmente passíveis de alterações no curso de vida do indivíduo. A esta flexibilidade adiciona-se o fato dessas duas categorias não serem mutuamente exclusivas e exaustivas: são elementos que se combinam, se organizam e reorganizam dentro e a partir de uma situação dada. Assim sendo, o propósito do observador e os interesses de seu grupo orientam o realce de cada elemento. Alterada a lógica da situação, altera-se igualmente a tônica que define a composição dos atributos.

Vive assim o kamaiurá, observando, analisando e classificando o mundo que o cerca.

Onça existe para ficar no mato, para comer bicho e também para enfeitar a mata; pássaros e passarinhos, para ficar na árvore, para se criar, dar penas e, alguns, para se comer; peixe, para ficar na lagoa à espera de quem os queira pescar. História existe para ser contada pelos velhos. História do índio é como a de civilizado, serve para que se conheça como se fazem as coisas, para não esquecer o antigo, enfim, para não acabar. Gente serve para ficar em pé, trabalhar, namorar, casar e ter filho.

Homem trabalhador, que sabe pescar, caçar e fazer roça, deve se casar tão logo tenha sua própria roça. Casar, para que a mulher trabalhe para ele, arrancando mandioca, fazendo comida e rede. Homem e mulher também se casam para "namorar", isto é, ter experiências afetivas mais profundas. Para a mulher casar é bom: homem planta, pesca, faz roça e ajuda o sogro.

O novo casal passeia, brinca, conversa, e, quando ambos desejam, se inicia uma atividade sexual regular. Nesse período mantém o casal relações sexuais freqüentes, até que a mulher já tenha filho na barriga. À medida que a gravidez progride, a freqüência das relações diminui. E, finalmente, quando a mulher está muito barriguda, a vida sexual do casal se interrompe, para recomeçar quando o filho passa a andar. Essa longa espera, estimulada pelos mais velhos, nem sempre é obedecida; por vezes, o marido, às escondidas, procura outra mulher. É difícil para o homem agüentar tamanha espera. É difícil para a esposa entender esse problema.

É bom ter filhos. Não muitos. Muito filho acarreta grande dispêndio de comida: mãe não come, dá tudo para eles, só toma cauim e água; peixe é só para eles, pai e mãe ficam sem nada. Muito filho significa muito trabalho.

É bom ter filhos do sexo masculino e feminino. Os pais trabalham para eles enquanto têm força e eles devem ajudar os

pais quando cansados e velhos. Filho homem vai pescar e mulher fazer beiju.

Qualquer que seja o número de filhos que se deseje ter, eles devem nascer um por vez. Não é bom fazer dois filhos ao mesmo tempo: os pais ficam com muita vergonha, as pessoas acham feio. Por isso, gêmeos devem ser enterrados logo após o nascimento. Seus pais entram em reclusão, como os jovens na puberdade, para que os outros não os vejam. É muito ruim ter filhos gêmeos.

O casal decide quantos quer ter. Nenhum filho não é bom. Mulher que não tem filho fica envergonhada diante do marido: procura então remédio que possa torná-la fértil. Alcançado o número de filhos desejado, novamente a mulher recorre aos remédios para que de relações sexuais não resulte gravidez. Há mulheres que não querem filhos por medo do parto: pensam mesmo que criança ao sair pode matar. Mas, não mata não, só dói. Quando a mulher tem coragem, não tem medo do parto, o marido pode ter com ela uma vida sexual muito ativa e aguardar quantos filhos quiser. Mulher surpreendida por gravidez indesejada, recorre a ervas abortivas. Se o efeito for nulo, enterra-se a criança após o nascimento. Nessa situação encontra-se a gravidez da viúva, fecundada durante o período de luto, da mulher solteira cujo parceiro não deseja o casamento e da mulher casada emprenhada em consequência de relações extra-conjugais. Nos dois últimos casos considera-se a criança como sem pai, ficando a mãe sem possibilidade de arcar com as responsabilidades envolvidas na sobrevivência e criação do filho. No caso da viúva, embora a criança tenha pai, não pode ser criada, pois foi concebida durante o período de luto.

Excluídas essas circunstâncias descritas, o recém-nascido é bem-vindo e apto a se tornar índio bom. Como bom e trabalhador são sinônimos, crianças mal formadas fisicamente são enterradas após o nascimento.

Índio trabalhador, que sabe pescar, fazer roça, caçar, precisa da mulher para ajudá-lo. Homem que só fica dormindo, não trabalha, não tem roça, não precisa casar. Índio trabalha muito, mas só uma vez ao dia: vai para a roça e quando vê o sol quente, volta logo para comer beiju, mingau e peixe.

Índio come a toda hora. Mulher arranca mandioca, rala, faz *mohete*, aí come-se. A sobra fica para a manhã seguinte quando o galo começa a cantar. Clareou, mulher faz beiju e homem come. Daí a pouco, mulher trabalha, toma-se cauim. Chega o peixe, come-se peixe. Sol alto, come-se outra vez. Até

muito tarde é hora de comer. Na seca há muito peixe, come-se a toda hora. Tem trairão, traíra, arraia, até caranguejo. Na chuva, come-se só pacu: quem pesca muito, traz muito; quem pesca pouco, traz pouco. Não se come muito. Na seca tem também muito beiju, muito cauim. Quando chove, a mandioca é pouca; a mandioca estocada cheira mal, quando tem chuva.

Mas, na chuva não se vai muito à roça pegar mandioca. Comem-se outras coisas: melancia, abóbora, mamão, banana, milho, caça. Na seca há pouca variedade, e é só arrancar mandioca.

Seca ou chuva, isto é, verão ou inverno, índio tem é que trabalhar. Trabalhar é como comer, faz-se sempre e devagar. Quem come depressa engole espinho, quem trabalha ligeiro pode se machucar.

Os moços às vezes trabalham ligeiro, às vezes não. Trabalhar devagar não é ter preguiça. Mulher vigorosa vai à roça, volta, rala mandioca e com o sol alto acaba. Come-se *mohete* logo. Mulher mole é vagarosa. Então come-se *mohete* só quando a noite chega.

O importante é que se goste de trabalhar. E é por isso que a mãe diz à filha: “você acorda, passa remédio e vai trabalhar. Se quiser trabalhar devagar, pode. Seu pai tem roça muito grande, eu não vou trabalhar mais, já trabalhei muito, agora é sua vez. Pode trabalhar depressa ou devagar.”

Quem trabalha muito, tem muito, tem coisa para guardar. É bom juntar coisas. Quando mãe, pai, filho ficam doentes vem o pajé e tem que se dar tudo para ele.

Mas guardar tudo não é bom. Deve-se dar presentes para amigos, parentes. É sempre bom dar alguma coisa para aqueles que gostam da gente. Por exemplo, quando um amigo de outra aldeia vem aqui deve-se presenteá-lo; quando se vai à aldeia dele, ele também dará presentes.

Só as pessoas ruins guardam tudo, nada dão aos amigos, irmãos. É só guardar. É claro que quando ganham-se presentes não se pode dá-los a outros. Aí é bom guardar. Mas quando se faz alguma coisa — arco, flecha, esteira —, é bom dar, trocar. Com capitão é diferente: a ele cabe dar tudo que recebe. Se guarda as coisas dizem que está roubando, que é ruim. Quando capitão dá, todos gostam muito. Mas ele deve dar para índio daqui da aldeia, dar presente. Não deve dar muito para índio de outra aldeia. Com parente não se deve trocar, é só presentear. Com amigo pode-se trocar. Por exemplo: “aquela arma que gachei, meu amigo, coitado, ficou muito triste porque não tinha arma. Falei então com minha mulher e meu irmão: vou dar

essa arma para ele. Eles disseram, pode dar. Então meu amigo ficou com um pouquinho de vergonha e me deu dois colares *kuikuro*”.

Na troca é bonito assim, quando tudo é igual. “Se dou coisas bonitas para meu amigo e ele me dá pouca coisa, acho ruim.” No *moitará* é a mesma coisa: bonito quando dá e ganha bastante. “Se boto uma coisa, outro pega e traz coisa bonita, fico alegre. Mas se ele traz coisa feia, acho ruim um pouquinho. Quando índio de outra aldeia traz coisa bonita, kamaiurá dá coisa bonita; se põe coisa feia, kamaiurá põe coisa feia também.” Assim é o *moitará*.

Gente existe para namorar, casar, ter filho, trabalhar. Assim é a vida do índio. Quando índio morre sua alma vai para a aldeia das almas. Cada tribo tem sua aldeia própria, réplica da aldeia terrena. Muitos kamaiurá já morreram, por isso sua aldeia tem muitas casas. Lá a vida não é como em Ipavu: as almas andam sempre enfeitadas, não trabalham, só dançam, jogam bola. Quando alguém morre, deve-se enterrá-lo enfeitado para que sua alma assim permaneça: acompanham o morto flechas se for homem e fuso se for mulher, pois as almas precisam se defender dos ataques dos passarinhos que, em encontros periódicos, tentam arrancar-lhes pedaços para levar ao gavião. Alma sem defesa é morta, acaba de uma vez. Morre mesmo. Homem, mulher e criança vão para lá, sempre como adultos, participar de uma vida diferente da terrena: não comem beiju, peixe; comem grilo, barata. Não há machado de pedra, dente de piranha, porque alma não trabalha.

Dizem que *caraiib* tem também sua aldeia das almas. Mas as almas kamaiurá não se encontram com almas *caraiib*, nem com aquelas de outras tribos. Lá não se conhece mais gente. Dizem mesmo que alma de índio não sabe que existe *caraiib*, não conhece facão, miçanga, faca ... nada disso.

Vovô Mavutsinin fez kamaiurá e civilizado iguais, com o mesmo sangue. Ambos têm muito em comum, gostam — por exemplo — de ficar bonito. É por isso que civilizado usa roupa e índio se pinta com urucu. Decorre daí diferença marcante: apesar do corpo ser igual, a cor torna-se diversa: civilizado fica branco e índio, queimado pelo sol, fica preto. Essa cor tende a se perpetuar porque civilizado fica em casa, enquanto índio anda muito pelo sol, pelo mato. Como há muito mosquito, muriçoca, índio sempre passa óleo de piqui e urucu. Urucu suja a gente e índio fica sempre muito sujo. Com isso, civilizado per-

manece bonito, branco e limpo. Se índio usasse camisa por certo ficaria branco como civilizado.

Antigamente, quando não havia civilizado, não se gostava de roupa. Porém, agora que civilizado apareceu, índio passou a gostar de usar camisa, calça, pois mosquito não morde quando se usa roupa.

Nem todos os civilizados são bonitos. Há os feios: aqueles que não são brancos, os pretos com cabelo muito enrolado. Destes, índio não gosta.

Há civilizado diferente: careca, barbudo, cabelo crespo, cabelo branco, louro. Há civilizado muito parecido com índio: é japonês. Igual por causa dos olhos, do cabelo. É bem possível que japonês nem seja civilizado em sua origem; talvez seja índio que virou civilizado.

Dizem que seringueiro é parecido com índio, que tem olhos iguais aos do índio. Ele é civilizado, mas civilizado ruim. Mata índio. Quando eles aparecem, lá no Diawarum, índio também os mata. Mas, de qualquer forma, seringueiro mata índio porque é muito tolo e pensa que índio vai matá-lo.

Como Mavutsinin ficou muito bravo com kamaiurá, deu-lhe apenas sapé para construir casa; ao civilizado deu tijolo. A casa de *caraib* é muito forte, muito bonita e limpa. A do índio é fraca e suja. Índio não limpa, índio é assim mesmo. Pensando bem, civilizado já não é mais como índio. É muito diferente.

O primeiro civilizado que apareceu aqui disse que se chamava *caraib*. Não se sabe se era esse o seu nome. A palavra não é da língua kamaiurá. Mais tarde, eles mesmos se distinguiram em militar, alemão, inglês . . . Índio antigo chamava a todos: *caraib*. *Caraib* vive de forma diferente do índio não só porque tem máquina. Também trabalha diferente. Trabalha para ganhar roupa, para comprar coisas. Índio não. Trabalha, mas “não paga não”. Trabalha só para ele, para mulher e filho. Não trabalha para outro. Trabalha pouco. É melhor trabalhar como índio. *Caraib* trabalha demais: vai trabalhar, às 11 horas vê relógio: está na hora de ir embora. Almoça. Ao meio-dia vê relógio: está na hora de voltar e trabalhar. Trabalha. Vê relógio: é muito tarde, hora de voltar para casa. Está cansado e com fome. Trabalha muito assim porque tem muito o que fazer.

Índio não. Trabalha só uma vez. Vai à roça, quando sente sol quente volta logo para comer beiju, mingau, peixe.

Kamaiurá come muito, mais do que *caraib*. Come toda hora, o dia inteiro. Não tem hora para comer. Quando à noite chega gente da pescaria e o pessoal na aldeia está dormindo,

dono do peixe os acorda. Índio não dorme para comer. Não se entende como *caraib* agüenta esperar para comer! *Caraib* joga fora sobra de comida, dá para cachorro, porco. Índio come tudo. *Caraib* come às 11 horas, depois só à noite. Não bebe água, bebe muito pouquinho. Índio não, toma cauim, fica com sede toma mais cauim, toma cauim o dia inteiro.

Civilizado poderia viver assim como índio: ir pescar enquanto mulher trabalha beiju, mandioca. Mas civilizado não vive assim. Poderia se quisesse. Talvez não viva assim porque não queira.

Caraib que foi mandado para longe, por Mavutsinin, apareceu um dia, há muito tempo. Kamaiurá, com medo, fugiu para o mato. *Caraib* foi à roça, arrancou tudo, cortou rama de mandioca, estragou tudo para kamaiurá passar fome. Índio foi à roça e conseguiu salvar um pouquinho de rama. Quando *caraib* percebeu que kamaiurá não ia aparecer na aldeia, queimou as casas e foi embora levando 10 meninos índios. Pela volta, os meninos foram morrendo de fome. Ficaram só dois: Yamanari e Siamana. Para estes o *caraib* deu comida.

Posteriormente, vieram outros civilizados. Novamente kamaiurá fugiu para o mato. *Caraib* era bravo, já havia matado um kamaiurá lá no Morená. Dessa vez, os *caraib* chegaram dizendo: *icatu, icatu* . . . Não se sabe onde aprenderam língua kamaiurá. Vieram trazendo ferramenta, mas índio não conhecia e teve medo. Enterrou tudo. Índio pensava: “Esse é muito perigoso, traz muito frio para nós”. E assim, jogaram tudo n’água: machado, facão, sem tocar a mão neles, pegando tudo com dois paus. Kamaiurá tinha muito medo, pois, da primeira vez que apareceu civilizado, índio só ganhou doença. Civilizado deu doença e não deixou remédio.

À medida que civilizado passou a trazer ferramenta, presente, kamaiurá ficou alegre. Mas kamaiurá tem medo de *caraib* até hoje.

No tempo em que *caraib* não vinha aqui, já se conhecia a gripe. Índio ia ao rio Batovi, ia de canoa, passava meses viajando. Chegava lá, trabalhava e voltava trazendo gripe. Morreu muita criança, homem, velhas. Não havia remédio. Ninguém sabia como curar gripe. Tomava-se banho de manhã e a gripe piorava. Fugia-se para o mato, com medo da doença, e lá morria.

Nessa época, aqueles que viram *caraib* contavam aos demais: eles usam roupa, chapéu, sapato. Contavam para que se pudesse reconhecê-los, não pensar que eram bicho. Desde então ficou-se sabendo que civilizado tem muita coisa, que era muito bom, só não era bom para gripe.

Muitos foram ao Batovi ver *caraib*. Muitos morreram. Outros só chegaram a conhecer civilizado no Jacaré, no Posto. Agora vem muito civilizado na aldeia.

Existe muito *caraib*, mais do que índio. Antigamente havia muito índio. Mas havia também muito índio guerreiro, bravo, que sempre atacava kamaiurá, mehinako, kuikuro, waurá. Índio morria brigando. Depois apareceu doença e matou quase tudo. Hoje aweti tem poucas casas, trumai está acabando.

Há muito tempo atrás, a pedra gritou. Mavutsinin falou aos kamaiurá que respondessem. Kamaiurá não respondeu. Só respondeu ao grito do pau. Por isso morre cedo; qualquer doença acaba com kamaiurá. *Caraib* é mais forte, morre velho.

Quando não havia ainda civilizado por aqui, kamaiurá morria muito. Agora tem civilizado, tem remédio, tem tudo.

Existe muito *caraib*. *Caraib cunã* tem muito filho e além disso cria gêmeo. Tem muita mulher para ter filho. Kamaiurá não, enterra gêmeo e tem pouca mulher. *Caraib* tem ainda doutor, remédio. É possível que *caraib* não saiba como se usa feitiço. Índio trabalha feitiço para matar os outros. Antigamente, havia muito feiticeiro. Hoje, se alguém usar feitiço é logo morto. Por isso não se usa mais feitiço. Mas, agora já não se morre tanto, tem o Posto.

Antigo não conhecia civilizado. É possível que vivesse melhor, não pegava doença. Mas, é bom do jeito que está. *Caraib* já mora aqui perto, não quer mais sair, não vai mais embora. Kamaiurá gosta que *caraib* fique, pois se ele for para muito longe não se tem remédio. Quando não havia remédio, índio morria muito. Se *caraib* for embora, índio acaba; aparece doença e mata tudo.

Kamaiurá gosta de *caraib* por causa das coisas que ele tem; gosta também por causa de remédio. *Caraib* tem tudo. É bom fazer trocas com ele, vê-lo simplesmente e mesmo namorá-lo, embora isso seja proibido. Kamaiurá gosta de ficar amigo de *caraib*, receber presentes. Existe índio em Ipavu que não gosta muito de ver *caraib*: acreditam que *caraib* traz mais doenças do que presente e, assim, não querem sequer fazer amizade com civilizado.

“Meu pai não gostava de civilizado. Dizia que quando *caraib* não aparecia aqui, vivia-se bem, sem doença. Foi civilizado aparecer e chegar a gripe, doença. Por isso não gostava.”

Hoje, gosta-se de *caraib* por causa de anzol, munição, roupa. Índio só não gosta quando civilizado não traz nada ou quando traz muito pouquinho. Os índios de outras aldeias também gos-

tam do civilizado. Prova disso é que nem kamaiurá, nem kalapalo, kuikuro ou waurá, chegaram em qualquer tempo a ter briga com civilizado.

Quem briga com civilizado é só txucahamãe, cayabi, juruna, suyá. Matam civilizado para tomar-lhe armas de fogo. Só pensam em despojar o civilizado dessas riquezas. Há muito tempo eles fazem isso e toda vez que civilizado se zanga, mata-os também.

É bem verdade que nem todos os civilizados são bons. Há os maus que matam, xingam índio, falam mal, não dão nada, tomam cachaça e brigam. Brigam principalmente quando alguém os rouba.

Caraib é sempre mais bravo do que índio. Quando tem ciúme mata a mulher ou o homem. Índio não, só bate na mulher.

Seringueiro também não é bom. Vem por aí pegar mulheres índias.

O que de mais feio *caraib* pode fazer é vir aqui tomar nossa terra. “Não mexemos em suas terras . . . não há motivo para que mexam na nossa.”

Gente boa, que trata bem o índio, todos gostam. Há muito civilizado bom, civilizado que fica chefe e é estimado pelos demais.

Quando *caraib* vem visitar aldeia é sempre bom que dê logo todos os presentes. Dando tudo, índio dá para ele também. Guardar as coisas é muito feio.

Antigamente, kamaiurá pensava que *caraib* fazia todas as suas coisas, que era o artífice de tudo que trazia: armas, munição. Kamaiurá não sabia nada ainda e então roubava o civilizado, coitado. Agora não. Agora entende e por isso faz troca.

Caraib também gosta de trocar. Gosta de colar, cesta, arco. Gosta também das danças, da língua kamaiurá. Gosta de visitar índio, tirar retrato: acha bonito o corpo nu do índio, todo enfeitado. Gosta de nossas terras, dizem alguns. Querem é tomar nossas terras, falam. “Antigamente, *caraib* vinha aqui trazendo coisas para índio. Todo mundo falava: não pega esses trens que eles estão trazendo para cá, não pode pegar, senão eles tomam nossa terra. Aí, ninguém aceitava nada.”

Alguns índios pensam que civilizado vem à aldeia só para trocar. Índio não quer mais trocar com civilizado. Arco, flecha, enfeites, estão acabando. Dá muito trabalho fazer arco, penacho . . . Penacho é só para festa. Índio não quer mais trocar. Civilizado quer trocar rede. Mas para trocar rede só se for por outra rede. Trocar rede por camisa rasgada, pente, porcaria,

não pode. “Não temos muita rede, só uma. Vocês têm muitas.” Índio não gosta de trocar porcaria. Quando é para trocar coisas boas, todos gostam.

Há civilizados que aparecem na aldeia para fazer filme. Não dão nada para o índio. Outros vêm tirar retrato, saber histórias, morar na casa de índio, conhecer sua vida. Vêm porque gostam do índio.

O pessoal do Jacaré mora no Xingu porque é o serviço deles. Vêm na aldeia geralmente só para trocar. Trazem linha, anzol, camisa. Querem arco, flecha, borduna.

Muitos índios não sabem o que fazem por aqui os civilizados. Chegam a ficar bravos porque não lhes dão presentes. Acham que civilizado que vem a Ipavu deve sempre trazer coisas; afinal, eles têm muito de tudo.

O Posto é diferente. Foi criado para amansar índio — txição, kayabi, juruna, txucahamãe — para evitar que os alto-xinguanos viessem a ser atacados; foi criado também porque os chefes do Posto gostam de índio, não querem ver índio morrendo, índio doente. É por isso que o Posto dá remédio, ferramenta, chama médico para aumentar o número de crianças da aldeia.

Índio gosta muito do Posto, pois índio precisa muito do machado, facão, foice, remédio. Se o chefe do Posto for embora, todos aqui vão acabar morrendo. Mas ele não vai, fica até quando for muito velho. E, quem sabe, quando seu filho crescer vem ficar no seu lugar. Caso ele morra e venha um desconhecido em seu lugar, vai ficar muito ruim para o índio.

Alguns dizem que o Posto serve para tomar conta de índio, para impedir que civilizado venha aqui e tome essa terra. É possível, já tem muito civilizado por aqui.

Verdade é que o Posto serve mesmo para curar doente. Índio doente corre lá para ser curado. *Payé* também sabe curar doença. Mas demora muito. Posto cura mais depressa. E tem mais: “para o *payé* é preciso pagar... é um trabalho danado”. No Posto não se paga: dá-se alguma coisa, vez por outra, e ele ajuda índio também.

O Posto tem tudo que índio precisa. Como essa riqueza é obtida, não é muito claro. É possível que seja o próprio chefe do Posto que em suas idas a São Paulo compre facão, machado, enxada. Talvez ele próprio tenha um chefe e seja este o autor de todas as remessas para cá. Fala-se muito que é o irmão do chefe do Posto quem manda tudo isso. Com relação aos remédios é possível que sejam os doutores que mandem. O certo

é que no Posto há muita coisa. Quem distribui tudo isso não é o chefe do Posto, é empregado índio — cayabi, trumai, txucahamãe. Assim, kamaiurá é sempre prejudicado. Ganha sempre pouco: “3 balas, 2 anzóis, pedaço de linha...”. Se kamaiurá estivesse lá as coisas seriam diferentes, mudariam demais. Assim como está não é bom. Praticamente kamaiurá não ganha nada do Posto. O jeito é fazer *moitará* com o Posto. Para fazer *moitará*, o Posto dá.

Posto não quer que índio vá ao Xingu. Diz que índio pega doença, traz para a aldeia gripe, sarampo. Diz também que o pessoal da FAB pode querer namorar mulher índia. Não se pode ir ao Xingu, às fazendas e nem ao Batovi. É por causa de doença, mas é também porque o Posto tem ciúme dos índios: não quer que índio ganhe alguma coisa de outros. Isso é ruim, pois índio precisa de muita coisa e também quer conhecer cidade. Não é só kamaiurá que pensa assim. Os de outras aldeias também querem passear, trocar. Antigamente, índio ia sempre ao Batovi. Trazia ferramentas, roupa. Agora ninguém mais vai lá: ordem do Posto. Caso alguém vá, o chefe do Posto diz: “você vai, mas não toma mais remédio e não ganha mais presente do Posto”.

A solução é ir ao Xingu às escondidas. É bom não brigar com o Posto. Mas índio gosta de trocar. Civilizado também gosta das coisas de índio: colar, brinco. E colar não é para dar, vale muito, é igual a dinheiro de civilizado.

Da mesma forma que dinheiro serve para *caraib* comprar coisas, colar serve para índio comprar panelas, todas as coisas.

Foi Mavutsinin quem deu dinheiro para *caraib*. E quando as pessoas querem dinheiro, trabalham por dinheiro. Índio não. Kamaiutá tem arco preto que também é como dinheiro. Quando alguém quer arco bom então ajuda outro no trabalho. Arco e dinheiro, embora diferentes, servem para as mesmas coisas. Mas dinheiro não vale nada no mato, é só na cidade que serve para trocar. É bom para aqueles que vivem na cidade.

Quem trabalha muito tem muito dinheiro, quem trabalha pouco tem pouco. *Caraib* trabalha e chefe paga para ele. Índio é a mesma coisa: quem não trabalha tem pouco, quem trabalha tem mais colar, cocar.

Mavutsinin deu tudo para *caraib*: jipe, avião, caminhão, machado. Ensinou-lhe a fazer tudo isso e mandou-o para longe. Agora *caraib* está aparecendo por aqui.

Tem relógio para saber as horas. É só olhar para o relógio e já sabe onde está o sol. Enquanto isso índio tem de

olhar o sol. Índio sabe quando é meio-dia, três horas... Mas, quando chove muito, fica sem saber onde está o sol.

Tem trator para limpar terra, caminhão para carregar madeira. Índio só tem canoa. *Caraib* tem jipe, não precisa andar, não se cansa. Quando índio está muito doente é no jipe que ele vai para o Posto. Quando a aldeia não tem estrada, vem o teco-teco para levá-lo. Avião leva os *caraib* para lugar muito longe. E *caraib* voa como urubu e não se cansa. Mas kamaiurá quando vai aos waurá, kuikuro, vai a pé, fica muito cansado. *Caraib* vem de longe, vem ligeiro, nem se cansa.

E foi Mavutsinin quem falou: “você, *caraib*, vai fazer isso, aquilo... por isso *caraib* tem tudo, aprende a fazer tudo”.

Quando civilizado apareceu por aqui, kamaiurá fugiu para mato, com medo. “Civilizado chamou-os: *capari*, eu sou *caraib*, não mato vocês, sou muito bom. Vim mostrar machado para vocês. Índio tem machado? — Não, disse o índio, trabalhamos com essa pedra.” Aí civilizado deu machado e mostrou como se trabalha com ele.

Antigo kamaiurá não trabalhava muito. Quase não tinha roça, pois machado de pedra não corta muito. Não havia foice, roçava com pau, quebrando o mato; cortava cipó com dente de piranha, mas só cipó fino. Cipó grosso não conseguia cortar. Então, não se trabalhava muito. Era difícil derrubar madeira. Vivia-se atrás de mel, de fruta do mato. Hoje, trabalha-se muito. Tem-se muita roça, planta-se muita coisa — banana, abóbora, cana. Naquele tempo quase não se comia beiju: punha-se o peixe em cima de folha. Não havia muito trabalho, então dançava-se muito. Hoje, trabalha-se muito e dança-se pouco: num dia dança um pouco, noutro não.

Índio agora trabalha mais. Tem muita ferramenta. Tem mais comida. Ferro é melhor que pedra. Com pedra não era possível trabalhar muito; é duro derrubar árvore com ela. As roças eram poucas. Antigo kamaiurá passava muita fome, tinha pouca mandioca. E os kamaiurá eram muitos. Mas aí apareceu doença e foram morrendo. Índio encontrou civilizado, pegou doença. Ganhou também machado, panelas, colar.

Não se sabe muito bem como Mavutsinin vivia. Mas os avós dos kamaiurá viviam como se vive hoje. A vida kamaiurá não mudou. Antigamente havia chefe, como agora, que mandava fazer arco, roça, treinar luta; que mandava mulher buscar mandioca, fazer rede. Hoje é a mesma coisa. É verdade que kamaiurá encontrou machado e isso alterou alguma coisa, mas ficou vivendo do mesmo jeito.

Antigamente fazia-se canoa de casca de jatobá. Durava pouco, logo rachava. Juruna apareceu por aqui, kamaiurá viu sua canoa e perguntou: “dura muito essa canoa?” Juruna respondeu: “isso dura muito”. Então kamaiurá aprendeu a fazer canoa de madeira. Mas também já estava acabando casca de jatobá.

Antigamente usava-se só machado de pedra. Agora tem civilizado, tem muito machado. Tem vestido, e antigo não usava roupa. Hoje as moças não usam *uluri* inteiro. Talvez porque estejam se acostumando com roupa. Só usam *uluri* completo em tempo de festa, quando se dança. Acabou a dança, tiram o *uluri* e jogam fora. Em outra festa fazem outro. Não é certo jogar fora. As moças podiam tirar e guardá-lo. Um *uluri* dá para usar 5 vezes sem estragar. Essas crianças de hoje não vão mais usar *uluri*. Isso não é bom.

Há muito tempo usava-se rede aberta, agora usa-se rede de homem, rede fechada, trançada juntinho. Não se usa muito algodão na rede. É só lã. Civilizado tem muita lã e mulher só faz rede de lã.

Hoje não tem mais flechador para matar tucano, riconco. Ninguém quer flechar ave. Só se usa 22. Em caçadas já não se leva arco, é só 22.

O trabalho do índio não é mais igual ao dos antigos. Hoje trabalha-se muito. Dança-se pouco e as danças são diferentes. Não se vê mais a dança de matrinhã, de papagaio. Ninguém sabe cantar essas danças. Agora é só dança de kalapalo, de outra tribo. Dança antiga não usa mais. Não se usa pau para cavar mandioca. Usava-se antigamente porque não havia facão. Banco também quase não se faz mais. Os homens não sentam de madrugada. Os avós de nossos pais viram índio kamaiurá alto, forte. Hoje é tudo baixinho, não cresce porque os rapazes têm vontade de “namorar” mulher.

E kamaiurá era alto, eram muitos. Falavam-se línguas diferentes. Hoje não usa mais outra língua. Kamaiurá é pouco. Mas antigamente havia muita mulher, muita criança, muito rapaz. As mulheres eram brancas, parecidas com civilizado. Usavam *uluri*. Tem uma coisa que os avós usavam e hoje não se vê: jogar bola.

É bom viver com índio, como se vive agora. Antigamente tinha muito feiticeiro. As crianças de hoje viverão, quando adultas, como índio, isto é, como se vive hoje e como se viveu sempre. Se quiserem viver como *caraib* então vão usar sempre camisa, não saberão mais lutar, nem fazer roça, nem pescar.

Bom é viver assim, índio não gostaria de mudar: nasceu índio, vive como índio. Pode mudar se quiser, mas não é bom. Índio fica aqui trabalhando, lutando, dançando. É bom estudar, para saber ler, entender tudo. Estudar, mas ficar do jeito que está: índio. É bom assim, *caraib* vem um pouquinho por aqui, depois vai embora. Índio não pode morar na cidade. Gostaria de visitar, conhecer, ver como faz tudo isso que *caraib* tem. Mas não acostuma lá. Volta logo. Índio morre aqui mesmo.

Bom é *caraib* morar na cidade e índio aqui. Se todo *caraib* viesse aqui não ficaria bom. É bonito o jeito de vida do civilizado. Mas, civilizado toma *caxiri*, fica louco, mata pessoas. Índio não toma nada, não briga.

Kamaiurá vive melhor que civilizado. Vive muito bem: dança, passa urucu, usa colar, trabalha bem, trabalha à hora que quer, dorme à hora que quer. A vida de civilizado é dura, mais dura que a de índio.

Há mulheres que dizem gostar de viver como civilizado. Civilizada é mais bonita, usa roupa, parece que está sempre presa, não fica velha, não trabalha muito.

O ideal seria que kamaiurá aumentasse, ficasse como antigamente, com muita gente. Mas, vive-se bem. *Caraib* é bom. Nossos avós já gostavam de *caraib*; iam ao Batovi procurar coisas e nunca brigaram com *caraib*. Agora ninguém mais vai lá, tem muito civilizado por aqui e o Posto não deixa ninguém ir ao Batovi. Mas índio gosta do Posto e não quer que saia daqui. Lá tem muito machado, facão e foice. Com o Posto aqui índio não precisa andar atrás de civilizado para pegar essas coisas. As coisas de índio são muito poucas, e é *caraib* que tem tudo. Se *caraib* ficar muito longe cansa muito ir visitá-los; estando perto não precisa nem levar coisa para dormir. É verdade que índio tem vontade de conhecer fazenda, de passear, de conhecer cidade. Quando o Posto for bom ele manda índio passear lá fora. Aí waurá também vai. Passear, ver *caraib*, trocar com *caraib*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos relatos kamaiurá é possível distinguir três marcos de sua história: o tempo mítico, ocasião em que se deu a criação do homem; o tempo dos avós, no qual o índio não tivera ainda contato com o civilizado; o tempo presente, que compreende os primeiros encontros entre índio e civilizado até a época atual. Entretanto, o tempo presente guarda a essência da vida tribal, tal como foi definida no tempo mítico. O kamaiurá pensa a ordem que o cerca como instaurada por Mavutsinin. Os fundamentos de sua existência foram firmados pelo herói civilizador que, em última análise, definiu os rumos de sua história. Dessa forma, busca o kamaiurá, em todo acontecimento novo, o fio que o conduz ao passado mitológico, preservando assim a coerência de seu universo.

Seu comportamento contemporâneo é entendido como exercício de modelos previamente criados. Novas experiências sociais são vistas como secundárias quando comparadas com a preservação das instituições tradicionais, símbolo de sua humanidade. Como o essencial persiste e o novo é remetido ao passado, que tudo esclarece, é como se o tempo estivesse abolido.

Fecha-se assim um grande círculo, no qual se mantém constante o liame que vincula passado e presente. Noção semelhante permeia outros fenômenos.

Um ciclo agrícola se inicia ao final do ciclo precedente, repetindo seu percurso. O mesmo ocorre com o calendário cerimonial, o movimento do sol, as etapas da lua e as estações seca e chuvosa.

Fato curioso, que merece estudo à parte, refere-se ao ciclo de vida. A ausência de idéia explícita sobre a reencarnação impede o fechamento do círculo. Entretanto, não deixa de ser sugestiva a repetição de nomes em gerações alternadas: de avô para neto.

Segundo os kamaiurá, o índio nasce, do pai recebe um dos nomes de seu falecido avô paterno; da mãe, o nome do avô materno. Na meninice fura a orelha e recebe outro par de nomes, também de seu avós paterno e materno, que o acompa-

nhará por toda a vida. Na adolescência entra em reclusão para de lá sair homem. Casa-se, trabalha para alimentar os seus, para ajudar seu sogro em sinal de respeito. Derruba mata, planta, pesca, caça, cria objetos. Dança, canta, luta. Morre, deixando para seus futuros netos seus nomes. A mulher segue trajetória igual. Recebe seus primeiros nomes que serão substituídos apenas na puberdade. Casa-se, tem filhos, trabalha para a família. Dança, assiste às lutas e festas. Ao morrer também lega nomes aos netos.

Isso não mudou, afirmam os kamaiurá, apesar do metal ter substituído a pedra, o osso e o pau, apesar do índio ter conhecido novos instrumentos, estranhos objetos. Vive-se hoje como sempre se viveu e isso não é bom mudar. São características da vida indígena e que evidenciam as diferenças entre kamaiurá e civilizado, índio manso e índio bravo. Sem essa vida índio desaparece, acaba como povo.

A visão do mundo kamaiurá configura-se, desse modo, como constante ratificação das condições presentes que são um repetir de modelos passados, invulneráveis a variações secundárias advindas do contato com o civilizado.

A sociedade brasileira, ou melhor, a sociedade dos *caraiib* é tida como extraordinariamente rica. O próprio Mavutsinin foi o primeiro responsável pela doação de riquezas ao ser que, uma vez criado, foi distribuído pelos quatro cantos da terra. Não fosse isso suficiente, o civilizado que povoa a realidade kamaiurá fornece provas suficientes de sua riqueza. Posto, visitantes, funcionários da FAB e pesquisadores — uns generosos, outros não — reúnem quase tudo que o índio possa sonhar. Aviões, jipes e motores completam o conjunto das riquezas impossíveis de serem reproduzidas no Alto-Xingu.

Acredita o kamaiurá que uma coincidência oportuna aproximou-o do *caraiib* que gosta de trocar tanto quanto ele. O grande doador, o Posto, propõe trocas não raras vezes e aceita outras tantas. Os demais civilizados sempre querem trocar, ainda que muitas vezes ignorem os padrões de equivalência.

Assim e apesar da heterogeneidade do ser genérico *caraiib*, ao intercâmbio regular exercitado com grupos alto-xinguanos, agora se adiciona outra ocasião de troca, com novos parceiros, especialistas em bens tão raros.

Como os *caraiib* dão provas evidentes de que não pretendem abandonar a área, onde já têm inclusive casas, resta ao índio tirar proveito de sua presença: trocar. Trocar, mas sem a mediação do Posto. Trocar, tendo como juízes da transação

apenas os kamaiurá e os novos parceiros. Como a região onde moram é distante das cidades, o ideal é ir ao encontro do *caraiib*, chegar até as cidades e lá oferecer seus produtos.

Entretanto, a experiência nativa mostrou que os *caraiib* não são um grupo homogêneo. Relatos passados narram a perversidade dos primeiros exploradores da região. Mesmo atualmente é possível citar exemplos do que concebe o índio como civilizados bons ou civilizados maus. O contato almejado é, evidentemente, apenas com os bons, e, ainda, sem qualquer mediação por parte do Posto.

Convém que o Posto permaneça onde está. É um agente protetor que fornece remédios e cuidados médicos. Já amansou muito índio bravo e poderá também proteger o kamaiurá dos maus *caraiib*. *Caraiib* como esses que agora invadem terra indígena.

São estas, em suma, algumas das principais generalizações que o kamaiurá faz da situação de contato com a sociedade brasileira.

Por força da política protecionista, os alto-xinguanos — e entre eles os kamaiurá — experimentam situação de vida de índios de reserva. Livres do impacto direto com frentes da sociedade brasileira, sofrem, entretanto, tipos de restrições que desconheciam em outras épocas e, mais ainda, conhecem da realidade que os envolve apenas o que lhes é permitido conhecer.

Acerca do *caraiib* sabem, pelo contato regular que têm com os dirigentes do Posto, que alguns, por gostarem do índio, são pródigos doadores de bens, bons parceiros de troca. Deles podem-se esperar presentes regulares e trocas vantajosas. Respeitam a terra do índio e seus costumes. Outros que ali chegam, ainda que não exibam todas essas qualidades, são portadores de algumas delas: ricos, dispostos a trocar com o índio muitos de seus bens. Apenas alguns se revelam indiferentes ou mesmo maus. Os *caraiib* verdadeiramente perigosos são aqueles que querem a terra e a mulher de índio. Inimigos distantes podem ser neutralizados pela atuação do Posto, como o foram os índios bravos.

De posse de uma experiência circunscrita pelos limites da ação protecionista, os kamaiurá observam o comportamento *caraiib*, dele extraindo dados para explicar o modo de vida civilizado. Com o auxílio dos conhecimentos que têm do exercício de vida tribal compõem um quadro onde similaridades e distinções se agrupam harmonicamente. As diferenças mais marcantes são diluídas num modelo construído com base em analogias.

Assim, o civilizado trabalha para obter dinheiro, elemento fundamental de sua sobrevivência, pois somente com dinheiro pode comprar o que necessita. Em contrapartida, o kamaiurá tem colares e arco preto que cumprem funções semelhantes: são utilizados em muitos tipos de troca. A diferença que separa o índio do civilizado é, nesse tocante, secundária e refere-se à forma da unidade de troca, definida por Mavutsinin. Extrai-se daí um tipo de comportamento similar entre uns e outros. Ambos trabalham. Trabalhando muito tem-se muito dinheiro, muito colar, muito arco preto. Se a quantidade de bens é expressão da quantidade de trabalho, é também indicadora do prestígio do indivíduo. Nos dois povos os líderes são necessariamente ricos e generosos.

Nas relações entre o índio e o civilizado, nas quais inexistente o parentesco como elemento normativo, os principais objetivos tenderão a ser os da troca. Excluindo desse quadro as pessoas más, incapazes de se orientar pelos valores correntes, é possível de se pensar num intercâmbio fecundo e mesmo, eventualmente, em relações mais profundas como a amizade e o casamento.

Tudo isso pode ser feito com a condição do índio permanecer índio. Não fosse suficiente toda a riqueza cultural, patrimônio de todos os kamaiurá, para justificar a importância de ser índio, argumenta-se: civilizado trabalha muito e come pouco; índio trabalha pouco e come muito.

O projeto de vida consegue explicar a natureza, o índio e o civilizado, mas não pode dar conta da qualidade da relação entre kamaiurá e sociedade brasileira. Resulta daí não apenas incoerência em seus termos, ou seja, o contato com a sociedade brasileira com e sem mediação do Parque, simultaneamente, mas também contradição básica que os índios não têm condições de apreender, isto é, seu desejo de uma interação entre economia tribal e de mercado que não acarrete substancial alteração na vida tribal.

Particularidade notável de modo de produção capitalista é a transformação da força do trabalho em mercadoria e a dissociação entre a unidade de produção e a unidade de consumo. Segundo Terray,⁶⁹ essa dissociação assim se manifesta: a unidade de produção e a de consumo, por exemplo, empresa e família, tornam-se unidades sociais completamente diferentes tanto pelas suas dimensões como por sua estrutura; não existe entre elas senão relações mercantis: saindo do processo de pro-

⁶⁹ TERRAY, E. 1969. p. 145.

dução, o produto deve necessariamente passar pelo mercado para entrar no consumo.⁷⁰

A aproximação almejada pelo kamaiurá teria assim, em sua base, relações estranhas à comunidade tribal, de dependência e subordinação.

O modo de vida tribal tem condições de subsistir inserido numa sociedade como a nacional, enquanto as conseqüências da expansão dinâmica desta são atenuadas e retardadas, temporariamente, pela política protecionista. A própria existência de uma política protecionista revela o caráter contraditório da relação entre os dois modos de produção.

É de se supor que vindo o kamaiurá a estabelecer contato direto com a sociedade brasileira ocorra, entre outras coisas, o desaparecimento gradativo das unidades de produção e sua dissociação das unidades de consumo; o aparecimento de novos valores, fruto da implantação de uma economia monetária; e, mesmo, a proletarização do índio. O destaque das relações de parentesco na organização social torna-se incompatível com a exploração do trabalho e as relações de classe, rompendo-se assim a estrutura do mundo kamaiurá.

⁷⁰ Lembra o autor a possibilidade de existência de outras combinações: unidade de produção e de consumo homólogas e circulação mercantil (pequena exploração familiar em agricultura); unidade de produção e de consumo não-homólogas e circulação não-mercantil (produção comunitária, consumo familiar). TERRAY, E. 1969. p. 145.

BIBLIOGRAFIA

- BOSERUP, Ester. *The Conditions of Agricultural Growth*. Chicago, Aldine Publishing Co., 1965.
- CARNEIRO, Robert L. "Slash and Burn Agriculture: a Closer Look at its Implications for Settlement Patterns". In: WALLACE, A. F. C. (ed.). *Men and Cultures: Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*. Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1960. p. 229-34.
- , "Slash and Burn Cultivation among the Kuikuro and its implications for Cultural Development in the Amazon Basin". In: WILBERT, J. (ed.). *The Evolution of Horticultural Systems in Native South America: Causes and Consequences* — a symposium — Caracas, 1961. p. 47-67. *Antropológica*, supl. n.º 2.
- DOLE, Gertrude. "Anarchy without Chaos: Alternatives to Political Authority among the Kuikuro". In: SWARTZ, M. J., TURNER, V. W., TUDEN, A. (eds.). *Political Anthropology*. Chicago, Aldine Publishing, 1966. p. 73-87.
- FIRTH, Raymond. *Elements of Social Organization*. London, Watts & Co., 1963.
- GALVÃO, Eduardo. "Apontamentos sobre os Índios Kamaiurá". In: CARVALHO, J. C. M., LIMA, P., GALVÃO, E. (eds.). *Observações Zoológicas e Antropológicas na Região dos Formadores do Xingu*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1949. p. 31-48.
- , "O Uso do Propulsor entre as Tribos do Alto-Xingu". In: *Revista do Museu Paulista*, N. S., IV, São Paulo, 1950. p. 353-68.
- , "Cultura e Sistema de Parentesco das Tribos do Alto-Xingu". *Boletim do Museu Nacional*, N. S. *Antropologia*, n.º 14, Rio de Janeiro, 1953.
- JUNQUEIRA, Carmen. *The Brazilian Indigenous Problem and Policy: The Example of the Xingu National Park*. Copenhagen/Geneva. 1973. Amazind/Iwgia document, n.º 13.
- LIMA, Carmen S. J. B. *Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingu*. Rio Claro, Fac. Filos. Ciências e Letras UNICAMP, 1967. Tese de doutoramento (cad. de Antropologia). Mimeogr.
- LIMA, Carmen S. J. B. e CAMARGO, Cândido P. F. de. *Análise da Fertilidade Kamaiurá*. Comunic. apres. à XXIII Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência — SBCCP. Curitiba, 1971. Mimeogr.
- LIMA, Pedro E. "A Canoa de Casca de Jatobá entre os Índios do Xingu". *Revista do Museu Paulista*. N. S., VI, São Paulo, 1950. p. 369-80.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. "Constante História do 'Indigenato' no Brasil". Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica. *Antropologia*, 1967. v. 2, p. 175-85.
- MURPHY, R. F., QUAIN, B. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Monographs of the American Ethnological Society, New York, J. J. Augustin Publisher, 1955.
- OBERG, K. *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Smithsonian Institution. Washington. Institute of Social Anthropology. Publication n.º 15, 1953.
- RIBEIRO, Darcy. *A Política Indigenista Brasileira*. Rio de Janeiro. Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola. 1962.
- SAHLINS, M. D. "Political Power and Economy in Primitive Society". In: DOLE, G., CARNEIRO, R. L. (eds.). *Essays in the Science of Culture*. New York, Thomas & Crowell Co., 1960. p. 390-415.
- , "On the Sociology of Primitive Exchange". In: BANTON, M. (ed.). *The Relevance of Models for Social Anthropology. Monographs I*. London/New York, Tavistock Publications, 1965. p. 139-236.
- SERVICE, E. R. *Primitive Social Organization*. New York, Random House, 1964.
- TERRAY, E. *Le Marxisme devant les Sociétés 'Primitives'*. Paris, François Maspero, 1969.
- VON DEN STEINEN, K. "Entre os Aborígenes do Brasil Central". *Revista do Arquivo*. Departamento de Cultura. São Paulo, 1940.

8
XII/88
T2

0677



Impresso por
W. Roth & Cia. Ltda.
R. Professor Pedreira de Freitas, 580
Fones: 295-9684 e 295-9691
São Paulo