375

Homogeneidade e diversidade no Alto Xingu vistas a partir dos cuicuros

Gertrude Dole

11

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

Há trinta anos, quando Eduardo Galvão designou a bacia do Alto Xingu como uma área cultural distinta, os grupos nativos ali localizados estavam separados uns dos outros por distâncias aéreas que variavam de 15 a 100 km. Mas, como os nativos não viajam de avião e sim de canoa, em rios muito sinuosos, ou a pé, são necessários muitos dias para atravessar essas grandes distâncias.

Apesar das consideráveis distâncias que separavam essas tribos, havia muito contato pacífico entre elas, mantido através de casamentos, comércio e cooperação cerimonial. Como resultado dessa interação, os vários grupos desenvolveram notáveis semelhanças culturais, fato observado por von den Steinen, em sua primeira visita à região, na última metade do século XIX (von den Steinen, 1894).

No início deste século, Petrullo escreveu que "não encontrava diferenças apreciáveis" nos artefatos dos vários grupos que encontrou (1932: 146-147), e na metade do século, Galvão notou que "o denominador comum" de "um bom número de traços... culturais apresenta considerável difusão e uniformidade entre as diversas tribos" (1950:364; 1953:9), especificando os seguintes traços (1949:47-48):

* Tradução de Vera Penteado Coelho.

- ornamento púbico triangular (uluri), usado pelas mulheres, a partir do qual ele designou a área;
- casas cobertas de palha, de planta oval, sem paredes de separação, situadas em torno de uma praça circular;
- gaiola cônica para o gavião real;
- vasilhas redondas e baixas, com bordas extravertidas, e pequenas vasilhas zoomorfas;
- colares feitos de pedaços de conchas quadrados ou circulares;
- bancos feitos a partir de uma só peça de madeira;
- uso esportivo do propulsor;
- cultivo da mandioca amarga como gênero de primeira necessidade;
- predomínio do peixe em relação à carne para fins de alimentação.

Reconhecendo também as "grandes semelhanças formais", Oberg (1953:7) mencionou alguns traços como sendo característicos, mas não diagnósticos da área:

- canoas de casca de jatobá;
- esteira aberta para processar mandioca;
- rede aberta;
- uso do zunidor em cerimônias religiosas;
- flechas assobiadoras;
- flautas sagradas;
- uso intensivo de pequi;
- uso exclusivo do tabaco pelos xamãs[1].

Entretanto, este reconhecimento geral de semelhanças notáveis não significa que haja uma só cultura no Alto Xingu, como ficou implicado algumas vezes (Becker, 1969; Zarur, 1975; Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:16). Ao contrário, as tribos do Alto Xingu são diferenciadas lingüisticamente, representando quatro *stocks* lingüísticos, e muitos nativos, especialmente mulheres, não falam nem compreendem mais que suas línguas natais. As implicações sociais dessas distinções lingüísticas são consideráveis. Aqui, como em qualquer outro lugar, o isolamento lingüístico e a separação de um grupo em relação aos outros por longas distâncias limitam a interação e a compreensão mútuas. A falta de compreensão, por sua vez, gera a desconfiança e as acusações de roubo e feitiçaria, que

1. Entre os uaurás virtualmente todos os homens maduros tornam-se xamãs que fumam, alguns deles usando sua habilidade somente para tratar uma ocasional dor de cabeça da esposa ou de um filho, e outros adquirindo uma habilidade maior, que se estende até outras aldeias (Ireland, s/d.).

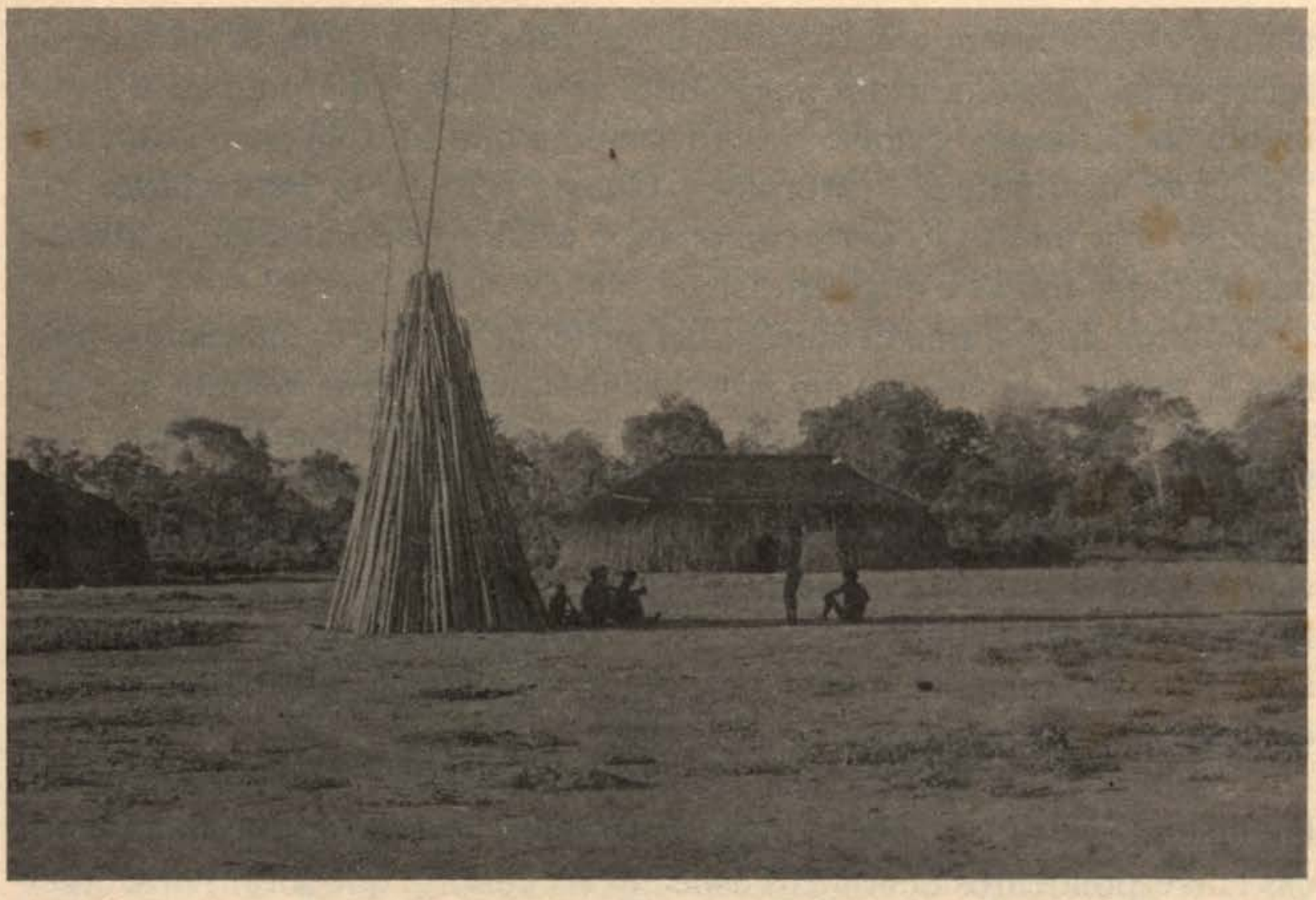

Fig. 78. Gaiola do gavião real na antiga aldeia de Lafatua, também chamada Lamacuca.

Fig. 79. Índios cuicuros, em uma canoa de jatobá, no lago Cuicuro-Lamacuca.

algumas vezes levam a execuções (Dole, 1964). Tais quebras na rede de relações pacíficas agravam mais ainda as tensões, e perpetuam o isolamento social desses grupos, em um estado a que Murphy se refere como "uma paz desconfiada" (Murphy e Quain; 1955:7). O fator chave, que impede uma interação mais completa, é a falta de comunicação através das barreiras físicas e lingüísticas.

Uma língua, por definição, faz parte da cultura daqueles que a falam, e, na medida em que um grupo mantém uma língua distinta, ele, por definição, mantém uma cultura distinta. Na minha opinião é com boa razão que a distinção lingüística tem sido tomada como um critério necessário, embora não suficiente, de distinção cultural. Com o mesmo espírito, eu argumento que a organização política, completamente separada, desses grupos autônomos, indica necessariamente a separação de suas culturas, conceito que é útil para selecionar amostras para fins de comparação entre culturas (Dole, 1968).

Em vista da persistência tanto da autonomia como do isolamento lingüístico e social do Alto Xingu, poder-se-ia esperar encontrar diferenças correspondentes em outros aspectos da cultura, que foram obscurecidos pela tendência de enfatizar a homogeneidade. De fato, os nativos mencionam prontamente numerosas diferenças materiais e ideológicas, entre a sua cultura e outras da área.

Isto não quer dizer que as tribos do Alto Xingu não devam constituir algum tipo de unidade social, com base em sua rede de laços intertribais. Como foi sugerido por Menget, as várias tribos mantêm um sistema social através de casamentos, interdependência econômica e cooperação cerimonial (1977:42, 45 e ss.). A noção de que elas formem uma "nação" foi considerada e rejeitada pelos Villas-Boas, que se referem a elas antes como uma legítima sociedade de "nações" (1973:17). Mais simplesmente, nas palavras de Murphy, "os grupos componentes representam muito mais que uma área cultural – eles formam uma sociedade" (Murphy e Quain, 1955:10). Mas as fronteiras de tal unidade social não são necessariamente co-terminais com as de uma única cultura, e nem os mecanismos integrativos trazem imediatamente ou necessariamente a homogeneidade cultural.

Devido à diversidade lingüística, à autonomia política e à maneira como os nativos percebem as outras diferenças culturais, fica adequado examinar a validez da tendência corrente de enfatizar a homogeneidade das culturas do Alto Xingu. Embora ainda não seja possível determinar a completa extensão da diversidade ou homogeneidade no Alto Xingu, a literatura a respeito da região aumentou rapidamente nos últimos anos, e

creio que atualmente vale a pena dar importância a algumas das diferenças assinaladas e avaliar seu significado. Neste trabalho eu chamarei a atenção para algumas das diferenças mais consideráveis, incluindo aquelas entre alguns grupos que falam línguas estreitamente relacionadas. Também devido a que algumas semelhanças específicas, com culturas fora da região, possam servir de chave para as raízes étnicas dos povos do Alto Xingu, vou discutir estas semelhanças, na esperança de trazer luzes para a história cultural do Alto Xingu.

Com este objetivo, estou limitando minha discussão aos nove grupos da área cultural do Alto Xingu, durante o tempo de minha pesquisa de campo de 1954. São eles:

- os aruaques: uaurás, meinácus e iaualapítis;
- os tupis: camaiurás e auetés;
- os caribes: cuicuros, calapalos e matipuís (nauquás);
- os trumaís de língua isolada (ou mais provavelmente mista).

Os bacairis de fala caribe não estão incluídos porque eles já haviam saído da bacia do Alto Xingu, quando ela foi caracterizada como área cultural. Depois de emigrar, suas relações sociais, com aqueles que ainda se encontravam na área, foram atenuadas, e sua cultura mudou notavelmente, em resposta a seu contato com os brancos.

Os txicãs, outro grupo de fala caribe, foram excluídos por serem virtualmente desconhecidos dos outros grupos da bacia alto-xinguana, e por não terem relações pacíficas com eles até 1967, quando foram trazidos para o posto Leonardo Villas-Boas (Menget, 1977:1).

Aqui eu quero fazer uma distinção entre o "Alto Xingu", a bacia que é limitada e irrigada pelos formadores do Xingu, nenhum dos quais leva o nome de Xingu, e o restante do curso do Xingu. Embora os povos do Alto Xingu sejam comumente conhecidos como xinguanos, e a área que ocupam seja erroneamente referida como "Xingu", há notáveis contrastes históricos e culturais que diferenciam os povos do Alto Xingu daqueles do Xingu propriamente dito.

Culturas do Alto Xingu

Especialidades

Para começar, existe ainda um bom número de especialidades tribais, amplamente reconhecidas. É difícil encarar as culturas do Alto Xin-

gu como homogêneas enquanto os grupos de fala aruaque são os únicos ceramistas. Atualmente apenas os uaurás fazem cerâmica para trocar com outros grupos.

Entretanto, nem sempre isso foi assim. Antigamente os meinácus faziam cerâmica, e em 1938 trocavam-na com os nauquás (Murphy e Quain, 1955:18). Em 1954, um homem cuicuro, casado com uma mulher meinácu, afirmava que os meinácus fabricavam um pouco de cerâmica para seu próprio consumo. Ireland (s/d.) conta que, entre os meinácus, aqueles que fazem cerâmica regularmente são uma mulher uaurá de alta linhagem, sua filha e sua neta, e que os uaurás insistem orgulhosamente em que eles são os únicos xinguanos que fazem e sempre fizeram cerâmica.

Presumivelmente outros na região fizeram cerâmica alguma vez, pois até os trumaís dizem que já fizeram a sua própria (notas de campo da autora; Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:27). Além disso, na vizinhança do antigo sítio cuicuro de Lafatua, situado a alguma distância ao sul da atual aldeia, que leva o mesmo nome, há abundantes fragmentos de cerâmica, que diferem muito da tradição cerâmica uaurá (Dole, 1961-1962).

Estes fragmentos parecem representar mais do que uma tradição distinta. Por sua parte, os camaiurás também dizem ter feito muito boa cerâmica em tempos antigos, e dizem mesmo ter ensinado aos uaurás a arte de fabricar grandes vasilhas de argila preta, obtida abaixo da superfície da água (Agostinho, 1974:153-154). O orgulho dos camaiurás por sua antiga cerâmica faz-me lembrar as vasilhas, lindamente pintadas e envernizadas, feitas pelos outros povos de fala tupi do Amazonas, Ucaiali e costa leste do Brasil. Apesar disso, em lugar de desenvolver uma tradição ceramista homogênea na região, os povos tupis, caribes e trumaís abandonaram sua cerâmica e atualmente obtêm suas vasilhas por meio de trocas com os uaurás.

Embora investigações preliminares sugiram que a forma das grandes vasilhas, usadas comumente para processar mandioca, tem sido desenvolvida na região do Alto Xingu, o estilo e ornamentação de grande parte do material pré-histórico parecem estar mais próximos dos espécimes do Orenoco, e talvez do Amazonas, em áreas ocupadas antigamente por povos de fala aruaque (Dole, 1961-1962:418-419). As vasilhas uaurás são algumas vezes pintadas com uma planta grudenta e com urucum, o pigmento vermelho de sementes da *Bixa orellana* (Ireland, s/d.; Vera Penteado Coelho, comunicação pessoal). Isto sugere outra especialidade: os uaurás produzem urucum vermelho (*yucu*) em grandes quantidades e

comerciam-no com outros grupos. Os pés de urucum são plantados em fileiras paralelas (Schultz e Chiara, 1971:27), o que faz lembrar os arvoredos cultivados ao longo do Orenoco e Amazonas e nas Antilhas, no tempo dos primeiros contatos europeus, onde eram plantados pelos tainos de fala aruaque (Hernández de Alba, 1948:402; Métraux, 1948:692; Lovén, 1935:402).

Outra especialidade consiste nos arcos pretos duros, tradicionalmente feitos pelos tupis, dos quais outros povos da região os obtêm (Oberg, 1953:30, 42; Zarur, 1979:79, 91). Estes arcos pretos muito valorizados são feitos da madeira de pau-d'arco (*Tecoma violacea*) (Oberg, 1953:30). À primeira vista, esta especialidade pode aparecer como sendo determinada pela disponibilidade local de árvores adequadas, visto que os cuicuros, por exemplo, afirmam que esta madeira não é encontrada nas vizinhanças de sua aldeia. Entretanto, as lendas assinalam o arco preto como pertencente aos ancestrais dos camaiurás, e cabe lembrar que os arcos fabricados pelos antigos tupinambás também eram feitos de uma "estranha madeira preta" (Léry, 1927:180). Esta madeira é designada como "pau-d'arco" (*Tecoma impetiginosa*) por Métraux (1948d:100).

Várias outras especialidades são trocadas na rede de comércio intertribal. Uma delas é o sal extraído do aguapé e armazenado pelos uaurás, meinácus e trumaís (Schultz e Chiara, 1971:299; Gregor, 1977:310; Murphy e Quain, 1955:18). Segundo os uaurás, somente eles próprios e os meinácus sabem fabricar e usar este sal rico em potássio. Diferentemente de outros povos na região, estes dois empregam este tipo de sal diariamente na sua comida (Schultz e Chiara, 1971:296).

Outra especialidade muito importante é o virtual monopólio dos grupos caribes, notáveis pela fabricação de colares e cintos de vários materiais, inclusive garras de onça e caramujos aquáticos e terrestres. Os discos cortados de caramujos terrestres, perfurados de maneira uniforme, são usados como uma espécie de dinheiro, com equivalentes bem padronizados, pela região (Dole, 1956-1958; Junqueira, 1975:101). Através do uso dessas contas nas trocas, os caribes, especialmente os cuicuros, enfatizaram uma compra e venda de bens e serviços, tanto em suas aldeias como em outras tribos. Mesmo artigos como flautas, canções, rituais, ramas de mandioca, peixes, e o trabalho de transportar uma canoa de um curso d'água para outro, podem ser formalmente negociados. Desta maneira, os cuicuros tiram vantagem da capacidade de um presente, não somente para efetivar a integração social, mas também para obter rendimento, através de um retorno desejado, com vistas a um ganho econômico individual. Nas relações intertribais, é aparentemente por

causa desta ênfase na troca econômica que os meinácus, entre outros, encaram os caribes (e mais uma vez, em especial os cuicuros) como altamente avarentos e mal-educados (Gregor, 1977:312-313).

Muito já se escreveu sobre o propósito e função da especialização nas redes de relações intergrupais em outros lugares. Como Chagnon observou a respeito dos ianomâmis, o comércio enfatiza o valor social das especialidades tribais e individuais (1968:97 e ss.). Alguns etnólogos até sustentaram que as especialidades tribais são criadas artificialmente, independentes de diferenças de origem cultural ou matérias-primas locais, e que elas são mantidas propositadamente, com a intenção de favorecer a dependência entre os grupos, como um meio de garantir as relações amistosas.

No Alto Xingu, enquanto algumas especialidades podem ser mantidas, em parte devido às diferenças de ambiente, e até certo ponto pela intenção de favorecer a cooperação intertribal, parece claro que outras têm suas raízes em diferentes origens étnicas. Também existe evidência de que alguns grupos mantêm um severo controle de seu artesanato, com vistas a ganho econômico, e que os monopólios são respeitados por causa do temor de zangar os especialistas. Portanto, nessa área o comércio continua a perpetuar diferenças tribais, em oposição à influência homogeneizadora dos casamentos intertribais e da cooperação cerimonial, à qual está ligado o comércio.

Subsistência

Também ocorrem apreciáveis diferenças nas práticas de subsistência que representam os vários *stocks* lingüísticos. Os trumaís, que chegaram ao Alto Xingu em tempos relativamente recentes, tinham originalmente muitos traços diferentes dos padrões do Alto Xingu, que, como poderemos ver, pareciam-se muito com aqueles de seus vizinhos próximos. Excetuando-se os txicãs, estabelecidos há pouco tempo, eles ainda permanecem como os mais atípicos. Em contraste com os outros xinguanos, que baseiam sua subsistência em peixes e comem a carne de mamíferos de pequeno porte, os trumaís originalmente comiam "quase todas as variedades de carnes existentes" e ainda consomem animais de pêlo, com exceção do macaco (Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:27). Diz-se que os uaurás também comem paca, o mesmo sucedendo com os velhos entre os camaiurás (Schultz, 1966:146; Schultz e Chiara, 1971:295; Oberg, 1953:29; Junqueira, 1975:51). Os grupos caribes diferenciam-se disso, pois tradicionalmente evitaram a carne de todos os animais, com exceção

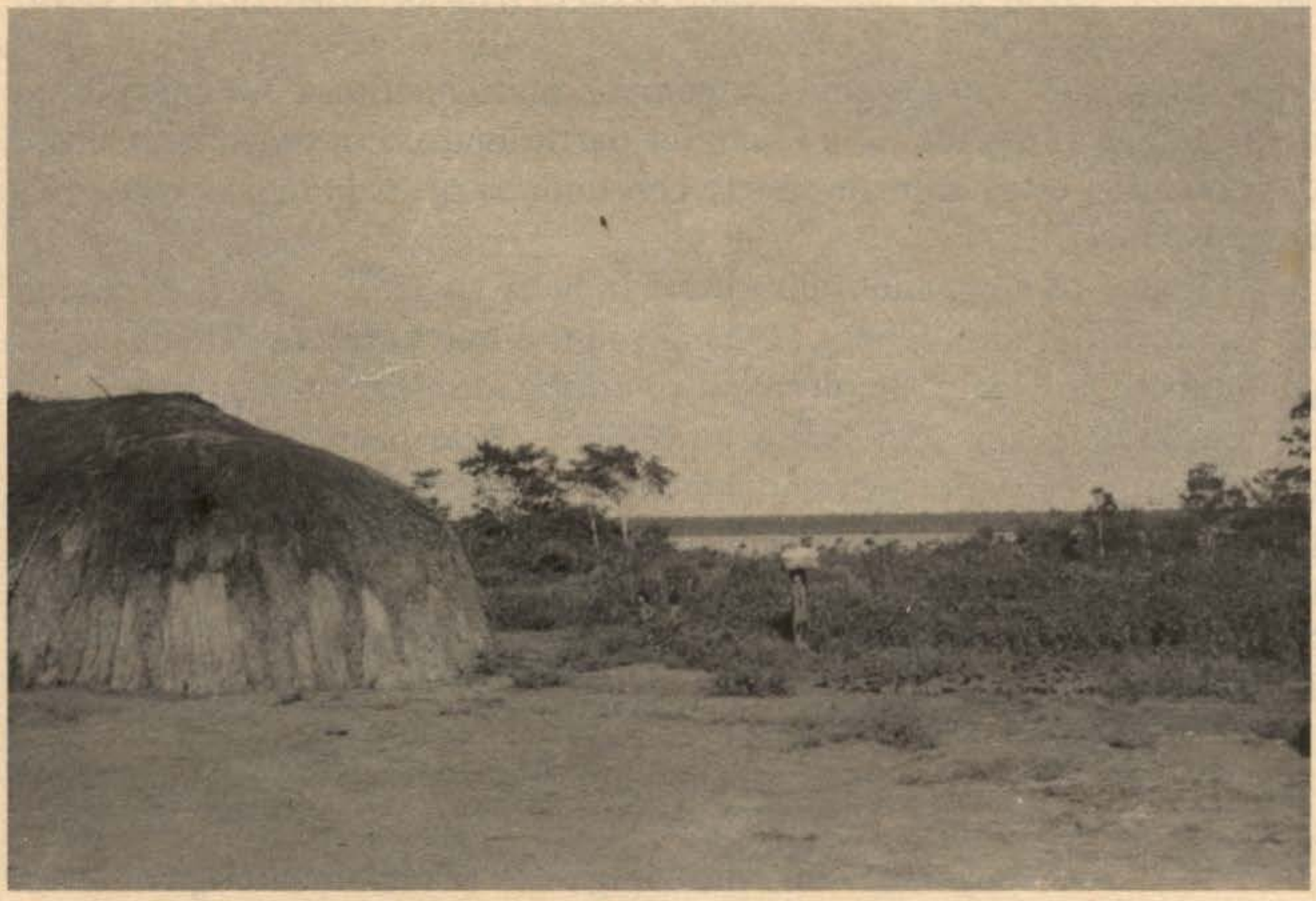

Fig. 80. Vista parcial da aldeia cuicuro de Lafatua, mostrando ao fundo a parte Lamacuca de seu lago Cuicuro-Lamacuca.

Fig. 81. Mulheres cuicuros na praça, retirando a polpa de pequi da fruta fervida. Note-se as vasilhas uaurás.

do macaco, que consideram uma comida muito apetitosa e a única fonte de proteínas adequada para mulheres parturientes. Por outro lado, entre os camaiurás estes animais só são consumidos pelos homens velhos (Oberg, 1953:29).

Todos os xinguanos cultivam mandioca amarga, da qual eliminam a toxina. Entretanto, Oberg (1953:22) notou que entre os camaiurás alguns tubérculos eram simplesmente pulverizados, para serem usados na fabricação de beiju, sem serem espremidos. Esta prática sugere que alguma mandioca pode ser relativamente "doce", ou não-tóxica, e lembra relatos recolhidos entre os tupinambás, que tinham as variedades de mandioca doce e amarga, sendo que alguns tubérculos eram simplesmente torrados e comidos, sem serem ralados e espremidos (Magalhães, 1922:44-45).

Estrutura social

Todas as sociedades do Alto Xingu são relativamente igualitárias. Entretanto, algumas diferenças na estrutura social sugerem afinidades culturais com povos fora da região. Por exemplo, a liderança é mais complexa entre os aruaques e tupis do Alto Xingu, do que entre os caribes ou trumaís. Entre os meinácus um chefe é iniciado por meio de um rito intrincado e de uma festa intertribal, e seus discursos para exortar e instruir a comunidade são obrigatórios, e "de certa maneira mais elaborados do que entre outros índios sul-americanos" (Gregor, 1977:80, 311). Os chefes camaiurás, auetés e trumaís também fazem discursos formais (Oberg, 1953:51; Zarur, 1975:41; Murphy e Quain, 1955:55). Entre os caribes, por outro lado, a liderança tende a ser mais ocasional. Embora Basso ouvisse dizer que se espera de um chefe calapalo um discurso diário ao crepúsculo, ela observou que de fato ele raramente faz isso (1973:133). Em 1953-1954 não havia tais discursos públicos feitos pelo chefe cuicuro, embora se afirmasse que um antigo chefe, que era lembrado como um grande líder, desse ordens e fosse obedecido. E, além do mais, em 1975, um pretendente ao papel de líder fazia discursos para a aldeia.

A sucessão cuicuro não é marcada por nenhuma formalidade, e um homem pode assumir o papel de chefe gradualmente, através do reconhecimento geral de seu povo, não apenas de sua elegibilidade mas também de sua efetividade. Nesse meio tempo, mais de um aspirante pode competir silenciosamente por reconhecimento de legitimidade (Dole, 1984; Basso, 1973:133-134).

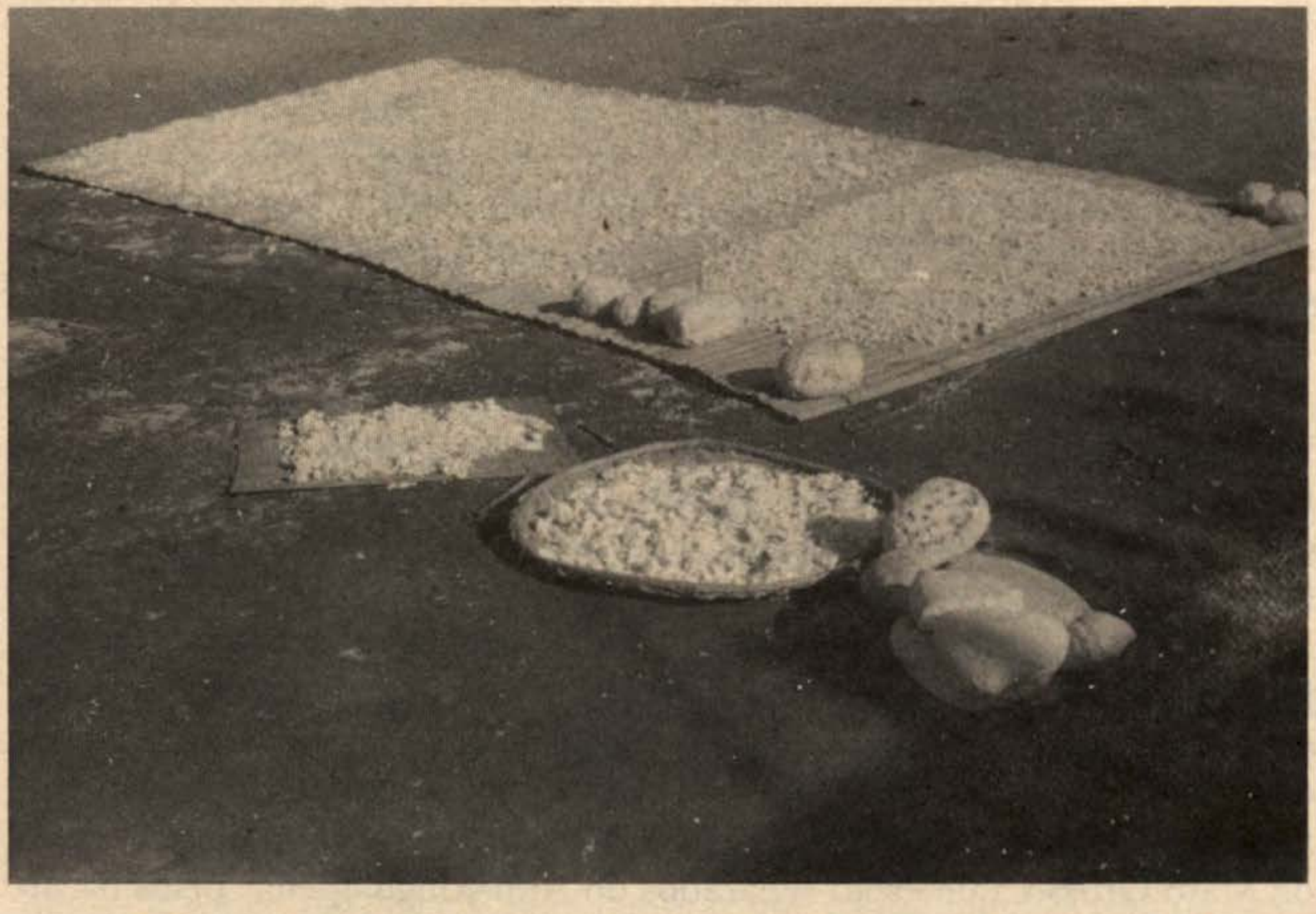

Fig. 82. Massa de mandioca descascada, secando em esteiras. A pequena esteira flexível que se vê no centro é a espremedora *tuafi*.

Segundo von den Steinen, a tatuagem era usada, em 1887, para diferenciar os membros da família do chefe entre os aruaques. Da mesma maneira, as mulheres camaiurás da família do chefe e as pertencentes à linhagem de chefia (*morekuat*) usavam tatuagem, para marcar seus *status* e sua relação com a primeira mulher (von den Steinen, 1940:233; Oberg, 1953:50; Agostinho, 1974a:28).

O prestígio e o *status* social, entre todos os grupos xinguanos, deriva, em parte, da autoridade hereditária, mas os trumaís diferem dos outros grupos, especialmente os caribes, que colocam em alto valor a feitiçaria e a agressividade (Murphy e Quain, 1955:61) como um meio de conseguir prestígio dentro do grupo.

Estas diferenças na estrutura social são ligeiras, mas a relativa formalidade da liderança e das distinções de linhagem, particularmente entre os aruaques e tupis, torna-se especialmente interessante à luz da ocorrência de chefes principais e de classes sociais entre os antigos povos aruaques e tupis na Amazônia, os tainos e os parecis, aruaques do oeste de Mato Grosso, que estão separados do Alto Xingu apenas pelos bacairis (Medina, 1934; Acuña, 1891:116, 119; Fritz, 1922:48-49; Martius, 1867:580; Lovén, 1935:503; Métraux, 1948a:355).

Os padrões de trabalho também diferem de um grupo alto-xinguano para outro. As unidades de produção mais correntes entre os cuicuros são as famílias nucleares. Quando precisam de um número maior de pessoas, para tarefas como a colocação de postes das casas, construção de armadilhas de taquara para apanhar peixe, ou ajuda na roça em raras ocasiões, o trabalho é mobilizado através do uso secular de cerimônias. Entre os calapalos, o trabalho pode ser empreendido por famílias extensas ou mesmo por grupos comunais, com uma freqüência um pouco mais alta do que entre os cuicuros, (Basso, 1973:31, 48, 61, 108 e ss.). Entre os aruaques e tupis, os membros das famílias extensas são as unidades de produção mais comuns, e muitas atividades desses grupos são formalmente organizadas por donos de casas ou pelo chefe da aldeia. Mesmo os grupos de trabalho maiores, algumas vezes verdadeiramente comunais, são freqüentemente organizados para o trabalho de roça, pesca e construção de casas. Há referências de os auetés terem mobilizado todo o trabalho coletivo através do uso de flautas secretas (Zarur, 1975:76). Pode ser significativo, nesse contexto, que grandes partidas coletivas de trabalho, para a construção das casas, trabalho de roça e preparação de alimentos, sejam comuns entre os grupos tupis fora dessa região (Wagley, 1977:53, 56; Murphy, 1956:416; Caspar, 1956:88 e ss.).

Uma interessante ilustração da maneira de estruturar o trabalho, entre os uaurás, é dada pelas suas partidas de pesca com rede, nas quais os homens colocam suas canoas em duas fileiras paralelas, das quais uma dirige os peixes para os que seguram a rede situados na outra fileira (Schultz e Chiara, 1971:293), procedimento este que não foi observado entre outros grupos da área.

Entre os camaiurás a construção de casas era antigamente um grande projeto, que envolvia muita gente, mesmo de outras aldeias amigas (Junqueira, 1975:52). Eles afirmam que construíam casas ainda maiores no passado, enquanto outros xinguanos construíam casas pequenas, e dizem ter ensinado os outros grupos a fazer casas grandes (Junqueira, 1975:52, 67). Estas afirmações podem ser corroboradas, até certo ponto, pela impressão de von den Steinen de que uma casa camaiurá, em 1884, era a mais bem construída em toda a região, "alta e espaçosa" (von den Steinen, 1940:151).

Casas semelhantes àquela são encontradas na região entre os tapirapés (Wagley, 1977:87). É bom lembrar que os tupinambás tinham casas sem paredes distintas, que eram muito compridas (Magalhães, 1922:87; Léry, 1927:188; Staden, 1928:132). Casas ovais ocorrem também nas Guianas, mas normalmente diferem daquelas do Xingu, pelo fato de terem paredes distintas, enquanto a casa característica dos povos aruaques difere das casas em forma de monte de feno do Alto Xingu, por ser redonda e com parede com teto cônico, como, por exemplo, entre os tainos, manaos, mojos e taironas (Lovén, 1935:339; Martius, 1867:477; Métraux, 1948b:414; Bennett, 1946:844). Parece possível, portanto, que as grandes casas sem paredes, que abrigam muitas famílias, entre os camaiurás, relacionam-se com as dos antigos tupis na costa.

Uma manifestação especialmente interessante, da estrutura visível do trabalho e do espaço entre os aruaques, consiste em caminhos largos e retos, que muitas vezes foram mencionados como estradas. Como assinala Gregor, os meinácus orgulham-se muito dessas estradas e constroem-nas retas, largas e compridas. O caminho para o porto, situado ao norte, atualmente o mais impressionante, é suficientemente largo para acomodar dois automóveis pequenos, andando um ao lado do outro, e estende-se por cerca de duas milhas dentro da floresta, como se tivesse sido traçado com uma régua (1977:65-66).

Há uma estrada como esta, que leva ao Norte, em direção ao rio Culuene, saindo da região ocupada pelos cuicuros em 1954. Entretanto, as fotografias aéreas mostram que esta estrada está ligada ao sítio de um grande povoamento pré-histórico, que precedeu a ocupação cuicuro, do

qual os cuicuros não têm conhecimento (Dole, 1961-1962). Este fato, juntamente com os nomes de lugares aruaques, tais como Culuene e Tuatuari, levam a pensar em uma antiga ocupação aruaque na parte oriental do Alto Xingu, antes da chegada dos povos de fala caribe, os quais, por sua vez, claramente precederam tanto os tupis como os trumaís. E mais ainda, não parece que as "estradas" no Alto Xingu estejam relacionadas com a tradição de estradas e caminhos no Médio e Alto Amazonas, nos Llanos venezuelanos, e entre os taironas, mojos e parecis (Nimuendajú, 1953; Reichel-Dolmatoff, 1951:79; Denevan, 1966; Métraux, 1948a:354), todos eles povos aruaques.

Cerimônias e o sobrenatural

As práticas rituais dos aruaques no Alto Xingu são em geral mais complexas e rigorosas que as dos outros grupos. As crises de vida, por exemplo, são marcadas por períodos de reclusão mais severos e longos. Um meinácu pode passar até oito anos em reclusão formal, embora intermitente, e em 1963 doze jovens meinácus estavam em reclusão (Gregor, 1977:244; Myasake, 1964:212). Os meninos meinácus, cujas orelhas foram perfuradas na mesma ocasião, são designados como amigos formais por toda a vida, em uma espécie de grupo de idade (Gregor, 1977:157).

Embora todos os grupos do Alto Xingu participem de uma série de festivais intertribais, há ainda muita diferença na execução das cerimônias. O festival do quarup é até certo ponto uma especialidade dos camaiurás, embora grupos caribes e aruaques participem e algumas vezes patrocinem o festival. Os grupos caribes comemoram a morte dos chefes com um festival correspondente, mas distinto de algumas maneiras (*egitsi*), o qual, entretanto, é muitas vezes celebrado por outras tribos como quarup. Até 1970 os trumaís não participavam de quarups, mas faziam um longo festival local de canções e danças, *olé*, durante o qual mantinham postes representando o espírito da mandioca, que permanecia em sua aldeia durante a época de plantio (Murphy e Quain, 1955:67 e ss.; Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:27).

Por outro lado, os trumaís participavam da introdução de uma grande contribuição ao ciclo cerimonial do Alto Xingu, que é a competição de arremesso de projéteis, chamada javari (ou *ifagaka* entre os caribes). Segundo suas próprias tradições e as tradições dos grupos caribes, foram os trumaís que ensinaram esta cerimônia para os outros grupos na região (Galvão, 1950:354; Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:24 e ss.; Basso, 1973:152; Monod-Becquelin, s/d.:9). O relato recolhido por Monod-Bec-

quelin refere-se a uma cisão em uma comunidade trumaí; uma facção uniu-se a outro grupo, os paeitans (ou panhetás, segundo Villas-Boas, 1973:26), os quais eram lingüisticamente relacionados com os trumaís e aprenderam o javari destes.

Numa lenda camaiurá, um ancestral trumaí, Ayanama, queria tomar uma esposa, mas foi forçado a deixar a aldeia dela. Mais tarde o grupo brigou e se dividiu, e um homem da facção derrotada procurou Ayanama, foi convidado a unir-se a seu povo e aprendeu com eles o javari. Nessa versão, os camaiurás aprenderam-no com os trumaís (Agostinho, 1974b:161 e ss.). Além do mais, o ancestral Ayanama é representado não como trumaí, mas como um dos primeiros camaiurás, um herói cultural que criou o raio e o trovão, obteve os zunidores do povo dos peixes, e ensinou seu próprio povo a fazer flautas *jakuís* e óleo de pequi (Oberg, 1953:50-53; Agostinho, 1974b:117 e ss.). Em outra versão da história, os camaiurás aprenderam o javari jogando-o com o filho de Panhetá, líder ou herói dos cavaíbas, uma tribo hostil de fala tupi (Galvão, 1950:355, 1953:6; Nimuendajú, 1948:283), aumentando, portanto, a confusão em torno da identidade étnica do doador original do javari.

Interpretando a cerimônia como "um festival de guerra que se liga com o problema de aliança ambígua", Monod-Becquelin (s/d.:7) coloca uma situação adversa, na qual grupos ancestrais mutuamente hostis procuram casar-se entre si, situação esta que repete a lenda camaiurá recolhida por Agostinho, e mais tenuamente também uma versão tapirapé.

Os tapirapés referem-se ao contato entre seu ancestral Anchopeterí e um povo, cujas associações competiam entre si atirando projéteis com ponta de cera. Entretanto, na competição, Anchopeterí matou um deles, mas escapou da vingança, e ensinou a cerimônia a seu próprio povo (Wagley, 1977:103-104). Um fato notável é que os nomes dos heróis culturais e do grupo do doador, nos três relatos, parecem ser cognatos, assim como o nome de uma das aldeias proto-históricas camaiurá, Pitãhuatap (Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:22).

Outras evidências sugerem que as raízes da competição do javari encontram-se em direção ao leste da região, entre os rios Xingu e Araguaia. No início do século XVIII, foram observados propulsores de dardos, como sendo a arma preferida dos caiapós, pelo famoso bandeirante Antonio Pires de Campos (citado por Schaden, 1965:76). Segundo Fritz Krause, o subgrupo javaé dos carajás, na ilha do Bananal, rio Araguaia, ainda usava propulsores de dardos com arremessadores para caçar, no início do presente século, em um tempo em que os próprios carajás co-

nheciam a competição de arremesso de "flechas", acompanhada por canções como "jogo dos tapirapés" (Schaden, 1965:76).

A semelhança entre a competição do javari, no Alto Xingu, e o uso dos propulsores de dardos, entre os carajás, em um festival "divertido e semi-religioso", foi notada pelos Villas-Boas (1973:24-25), e, como Ehrenreich demonstrou, a forma do propulsor de dardos é idêntica nas duas áreas (1948:46, Lâmina VI). São citados outros traços, como sugerindo uma ligação cultural entre os antigos trumaís e os carajás. Eles compreendem: esteiras para dormir em lugar de redes; os ornamentos públicos distintivos, tanto para homens como para mulheres; a dança trumaí *taurauanã*, a qual se assemelha ao festival carajá *aruanã*, tanto em forma quanto em nome; e um mito no qual o urubu-rei é apanhado, e solicitado a trazer a luz do dia na forma de um diadema de penas de arara-vermelha, mito que também se parece em essência com um mito camaiurá, que fala do urubu trazendo a luz do dia como penas de arara-vermelha (Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:24-27, 89-93).

Os trumaís acreditam que viviam antigamente junto a um grande lago, a leste do Xingu ou do Culuene, que lá eles foram atacados por invasores, e subseqüentemente mudaram-se para as cabeceiras de um rio tributário. Os camaiurás também têm uma história lendária de conflito, nas cabeceiras do Paranajuba e nos outros tributários do Xingu, próximo da confluência (Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:24-26). É importante notar que a região a leste do Alto Xingu foi dominada no passado por bandos guerreiros xavantes, e dos enigmáticos "caiapós do Sul". Visto que as tradições, tanto dos trumaís como dos camaiurás, representam-nos como sendo envolvidos em violentas hostilidades, em uma região onde era usado o propulsor de dardos, parece plausível que os ancestrais de ambos os grupos aprendam o javari fora da bacia. É tentador especular que os grupos mutuamente hostis, que empreenderam casamentos entre eles e celebraram juntos o javari, mais tarde fossem membros de uma população heterogênea, não estabelecida, que incluía grupos de fala tupi e jê, entre os rios Xingu e Araguaia, e que os povos que conhecemos como carajá, tapirapé, trumaí e camaiurá sejam remanescentes dessa população.

A introdução tardia da cerimônia do propulsor de dardos, entre os xinguanos, reflete-se nas diferenças comuns encontradas na realização do festival por parte dos diferentes grupos. Entre os trumaís, por exemplo, ela é acompanhada por lendas e canções mais detalhadas (Monod-Becquelin, s/d.). Em contraste, os meinácus de fala aruaque aparentemente não participam de jeito nenhum das cerimônias (Galvão, 1950:354; Villas-Boas e Villas-Boas, 1973:26). Tradicionalmente ela tem sido celebra-

da apenas por duas tribos de cada vez (Junqueira, 1975:26; Monod-Becquelin, s/d.:5), mas atualmente os camaiurás parecem estar expandindo o festival, convidando três ou mais grupos para o mesmo evento (Agostinho, 1974b:163).

Enquanto os trumaís e os camaiurás são responsáveis pela introdução e elaboração do javari e quarup, os aruaques do Alto Xingu demonstram uma ênfase especial quanto ao lugar das mulheres na sociedade, ao presentear cerimonialmente um uluri a meninas púberes, e ao realizar um complexo de rituais para dramatizar os esforços dos homens para esculpir e colocar a pintura decorativa nos viradores de beiju e paus de desenterrar mandioca, destinados a suas mulheres (Gregor, 1977:254-255; Schultz e Chiara, 1967:38, 1971:306-307). Entre os aruaques, também o *Yamarikumá*, a cerimônia que reencena o mito das "Amazonas", é mais elaborado (Schultz, 1966; Schultz e Chiara, 1971:297), sugerindo uma conexão entre esta e os povos aruaques situados em outros lugares.

Devemos lembrar que foi entre os aruaques e seus vizinhos, ao longo do Amazonas e no Caribe, que os primeiros exploradores europeus ouviram os mitos da independência feminina e das mulheres guerreiras. Na região do Alto Xingu numerosos elementos da mitologia aruaque parecem ter sido incorporados nas cosmogonias de outras tribos, e a evidência lingüística indica que a língua aruaque "forma a base para a maioria das canções cantadas nos rituais intertribais", em toda a área (Gregor, 1977:313; von den Steinen, 1940:197; Galvão, 1949:35, 41-42).

Em contrapartida ao mito da liberação das mulheres, os homens do Alto Xingu mantêm um tipo de "flautas" como secretas para as mulheres. Pode ser significativo que, embora os caribes usem flautas secretas, os cuicuros obtiveram as deles através dos meinácus, dos quais se dizia serem os melhores fabricantes de flautas (Oberg, 1953:42). Um conjunto foi fabricado por um cuicuro, cujo pai era meinácu[2].

O segredo em torno dessas flautas faz lembrar o culto das "trombetas", entre os antigos aruaques e seus vizinhos do Amazonas e tributários ocidentais, entre os mojos, parecis, e, mais antigamente, entre os mundurucus (Métraux, 1948a:357; 1948b:420, Hartt, 1885:124). Os mundurucus são interessantes a este respeito, porque sua cultura, basicamente tupi, parece ter considerável mistura de traços característicos dos aruaques (Hartt, 1885).

2. Recentemente, Ireland comunicou-me que flautas simples são usadas também pelos uaurás.

Como um complemento dos rituais que têm o objetivo de manter o domínio masculino, os zunidores são tabu para as mulheres entre os aruaques e tupis do Alto Xingu, que os usam seriamente para chamar chuva e peixe, depois da estação das secas. Em contraste, entre os cuicuros, em 1953-1954, estes instrumentos raramente eram usados, e se o fossem, eram de maneira secular, como brinquedos. Os trumaís não têm zunidores, nem flautas secretas e nem casa dos homens (Murphy e Quain, 1955:71).

Um ritual inesperado, e que é interessante no estudo da cultura do Alto Xingu, é a flagelação, já observada entre numerosos povos do norte da América do Sul. Ela foi registrada na região do rio Jurará, entre os canamaris e culinas por Tastevin (1920). No Alto Orenoco, a flagelação era parte de uma cerimônia de colheita, juntamente com o uso de flautas secretas, e os aruaques do rio Aiari, na região do Vaupés, realizaram uma cerimônia similar (Humboldt, 1860:295, 323 e ss.; Koch-Grünberg, 1967:186 e ss.). Por ocasião da lua cheia, em março, as crianças manaos eram "cruelmente açoitadas", os meninos submetendo-se voluntariamente, com os "braços levantados para cima", em uma competição de resistência (Martius, 1867:580). Entre os cuicuros, eu testemunhei o que parece ser um vestígio de tal açoitamento ritual. À época da primeira colheita do milho, no começo de janeiro, durante um festival secreto de flautas, que estava sendo realizado com o objetivo da construção de uma armadilha de taquara para apanhar peixe, todas as crianças da aldeia foram açoitadas, com a intenção de ajudá-las a crescer fortes. O xamã principal bateu repetidamente nas costas de cada criança, com golpes muito duros de seu cinto duplo, feito de muitas ordens de fios de algodão. Os rapazinhos submeteram-se voluntariamente ao açoitamento, e depois esticaram os braços acima da cabeça, para serem altos quando crescessem. Eu não pude observar se esse ritual ocorre também entre os tupis e os aruaques da região.

Como outros ritos, o xamanismo também é mais desenvolvido entre os aruaques, e até certo ponto entre os tupis do Alto Xingu, que entre os caribes ou trumaís. Os xamãs meinácus e uaurás, por exemplo, distinguem-se segundo funções diferentes, e encenam frenéticos dramas de recuperação de almas, que fazem as representações cuicuro e calapalo parecerem pálidos reflexos (Gregor, 1977:340 e ss.; Schultz, 1966:142; notas de campo da autora; Basso, 1973:116; Carneiro, 1977; Ireland, s/d.). Estas maneiras fazem-nos lembrar um dos papéis representados pelos xamãs ou sacerdotes entre os tainos, manaos, mojos, piros e parecis, todos de fala aruaque (Lovén, 1935:575 e ss.; Martius, 1867:585 e ss.; Métraux, 1948b:422-423; Alvarez, 1970:57; Métraux, 1948a:359), bem como

entre povos de fala tupi, tais como os omáguas, outros povos tupis do século XVI, os antigos mundurucus e tapirapés (Métraux, 1948:703; Léry, 1927:221 e ss.; Métraux, 1927; Horton, 1948:279; Wagley, 1977:190 e ss.). Como os xamãs-sacerdotes na maioria desses grupos, os xamãs meinácus são respeitados e temidos (Gregor, 1977:334); os xamãs bem-sucedidos, entre os camaiurás, são objeto de grande respeito (Oberg, 1953:67), e os mal-sucedidos, censurados, por causarem desgraças (Agostinho, 1974b:10).

Embora os caribes do Alto Xingu usem essencialmente as mesmas técnicas, para curar e adivinhar, que as empregadas por seus vizinhos aruaques e tupis, estes ritos são distinguidos, entre os caribes, por sua natureza secular e seu baixo grau de sobrenaturalismo. (Para o conteúdo simbólico dos rituais calapalos, ver Basso, 1973:110-111.) Numerosos rituais, que foram emprestados de outros grupos, são muitas vezes usados de forma secular entre os caribes. Construindo em torno do costume bem divulgado de trocar comida por trabalho, os cuicuros desenvolveram um sistema especialmente elaborado de proprietários (*oto*), pessoas que pedem (*ifi*), e executantes (*tajope*), para representarem encenações dramáticas e divertidas, com o objetivo de mobilizar e organizar o trabalho coletivo. Usando seu repertório de cerimônias dessa maneira, eles conseguem realizar aquilo que as autoridades políticas e religiosas efetuam entre outros grupos (Dole, 1956-1958). Pode ser que a propriedade cuicuro das cerimônias e seu uso em recrutar trabalho estejam remotamente relacionados com a propriedade das canções na região da Guiana, onde proprietários individuais de canções (*adamo*), entre os iecuanas, caribes da Venezuela, "têm acesso a um poder para controlar os *odoshas* (espíritos), e podem libertá-los através de seu conhecimento e execução da canção certa" (Arvelo-Jiménez, 1971:196).

Discussão

Nesta resenha preliminar, eu discuti algumas das diferenças entre as culturas contemporâneas do Alto Xingu, tais como foram descritas na literatura de que disponho atualmente, reconhecendo, entretanto, que não se pode estar seguro de que um traço seja único para um determinado grupo, unicamente por não ter sido registrado entre outros. Até que ponto os traços são distintivos é algo que não se pode saber definitivamente, sem se ter dados completos a respeito de todos os grupos e comparações exaustivas. Não fica claro, por exemplo, quão espalhados são

alguns traços simbólicos, tais como os desenhos pintados, que foram observados em casas tupis ou aruaques. E também não fica claro, a partir da literatura, se as quatro flautas simples, chamadas taquaras, tão populares entre os cuicuros, sejam unicamente deles, ou se são usadas também por outros grupos, somando-se aos conjuntos de flautas duplas (*uruá* ou *atapá*, em cuicuro) que acompanham o quarup (Agostinho, 1974a:167; 1974b:50).

Eu tentei sugerir como as diferenças culturais mais comuns podem ser usadas como chaves para afinidades étnicas mais antigas, e para os processos de mudança cultural. Nessas considerações, diversos tipos de dados foram úteis, além das observações etnográficas contemporâneas. Estas incluem arqueologia, tradições orais, fontes históricas, lingüística comparada e dados etnográficos sobre culturas fora da região do Alto Xingu.

Embora tenha sido publicado muito pouco sobre a arqueologia da bacia do Alto Xingu, os abundantes restos cerâmicos e as construções de terra, nesta área, já evidenciam uma complexidade maior no passado, como também algumas possíveis afinidades étnicas. Certamente a riqueza desses depósitos cerâmicos oferece uma imensa fonte de dados para futuras comparações.

Mitos e lendas constituem também uma fonte muito rica de material para investigação etno-histórica. Depois de comparar a cultura meinácu com outras da região, Gregor concluiu que muito do conteúdo dessas culturas deriva de raízes aruaques (1977:309, 313; von den Steinen, 1940:197, 247; Galvão, 1949:35). Esta impressão é confirmada por meu próprio exame das diferenças tribais, e pode-se encontrar mais apoio para ela no estudo comparativo dos mitos.

Von den Steinen recolheu um mito bacairi no qual o termo aruaque para Lua, Kame, aparece como o ancestral do Sol, e o aruaque Keri (Sol) como ancestral da Lua, em bacairi (1894:373 e ss.). Keri também aparece como *ekege* em cuicuro, um nome alternativo também usado para o jaguar, ancestral do Sol, mostrando influência aruaque direta ou indireta, também por parte desses caribes. Como a história camaiurá de Mavutsinin parece com mitos bacairis, mas difere daquelas recolhidas entre povos tupi-guaranis de outros lugares, Galvão pensa que a cosmogonia camaiurá também foi influenciada pelos aruaques (1949:41-42).

Os fragmentos de informação que podem ser recopilados de fontes históricas não devem ser subestimados. A literatura a respeito da exploração do interior do Brasil contém evidências que corroboram muitos

pormenores, aparentemente extravagantes, transmitidos pelas narrativas orais.

A língua, incluindo nomes de lugares, pode ser encarada como uma destilação verbal de outros dados culturais, e como tal é uma fonte de informação relativamente confiável. Os meinácus, por exemplo, conseguem preservar sua língua muito conscientemente, e comunicam claramente a crença na primazia de sua cultura, através de uma arrogância manifesta em relação a membros de outros grupos culturais, os quais são considerados por eles como bárbaros, ou apenas recentemente civilizados (Gregor, 1977:306 e ss., 314-315). Uma expressão curiosa dessa atitude é o seu chauvinismo lingüístico. Quando visitam outros grupos, eles insistem muitas vezes em falar somente sua língua; por outro lado, eles desencorajam os estranhos a usá-la (Gregor, 1977:304, 314).

Entre os xinguanos, não há somente quatro *stocks* lingüísticos separados, mas há também diferenças consideráveis no vocabulário, e em sistemas de sons e sotaques entre os membros de um só *stock* lingüístico, como, por exemplo, os cuicuros e os calapalos, em que estas diferenças podem fornecer valiosas evidências sobre afinidades culturais. No caso dos caribes do Alto Xingu e dos bacairis, as análises de Durbin e Seijas corroboram sugestões mais antigas de que estes foram os primeiros blocos a se expandir a partir dos protocaribes, há cerca de 4500 anos, e que suas afinidades mais próximas são com os iecuanas e outros na "Guiana do Sudoeste", e caribes "ocidentais" na Colômbia (Durbin, 1977:35-36; Layrisse e Wilbert, 1966:106). Por outro lado, os caribes mais afastados, como os iarumás e txicãs, estão mais proximamente relacionados com os grupos caribes da "Guiana Brasileira" do sul, que podem ter "atravessado o Amazonas nos últimos quinhentos anos" (Durbin, 1977:31).

Um grande problema na identificação de origens étnicas, mesmo a partir da lingüística comparada, é o contínuo processo de empréstimo. É evidente que esse processo foi muito mais extensivo, através da Amazônia, do que é usualmente reconhecido, e que povos vizinhos aruaques e tupis da Amazônia, por exemplo, misturaram-se extensamente. Existe alguma evidência de que tal mistura levou à mistura lingüística do tupi e aruaque nas línguas juruna e mundurucu, bem como de tupi e jê nos carajás, tapirapés e camaiurás (Loukotka, 1939:146; 1942:31; Hartt, 1885:113; Ehrenreich, 1948:29; Rodriguez, 1958:231). Como von den Steinen já observou, o bacairi parece apresentar uma considerável mistura de aruaque (1892).

O peso da evidência disponível de todas estas fontes leva a concluir que, no Alto Xingu, os grupos caribes têm poucos traços distintivos,

e não contribuíram muito para o inventário cultural comum da região. E mais ainda, os caribes do Alto Xingu não apresentam certo número de traços encontrados entre os aruaques e tupis da mesma região. Eles cultivam menor número de plantas e evitam um menor número de carnes; a chefia entre esses grupos é mais fraca e mais difusa; a cooperação em empreendimentos coletivos é de certa forma menos extensa, especialmente entre os cuicuros.

Atualmente, as distinções tribais estão sendo rapidamente apagadas, em todos os aspectos da cultura: materiais e subsistência, laços sociais, rituais e língua. O processo de homogeneização das culturas do Alto Xingu tem sido acelerado por condições peculiares ao seu contato com a sociedade nacional. Como resultado da construção de estradas próximas, o contato com os neobrasileiros tornou-se mais freqüente. Além disso, o espaço entre aldeias indígenas diminuiu, pela remoção dos grupos caribes de suas antigas localidades no Sul, e seu restabelecimento numa área de parque próxima de outros grupos, resultando em relações intertribais mais intensas. Ambos os movimentos intensificaram trocas culturais, que tendem a apagar distinções não só entre tribos indígenas e grupos lingüísticos, mas também entre as culturas xinguanas e caboclas.

Não é só no ritual e em outros aspectos da organização social que as diferenças tribais estão desaparecendo; junto com elas muitas técnicas e materiais nativos também estão sendo abandonados. Instrumentos de pedra, osso e concha desapareceram quase que totalmente. Canoas escavadas, originalmente copiadas dos jurunas do baixo curso do rio, que foram uma especialidade camaiurá há trinta anos, estão atualmente substituindo as canoas de casca entre outros grupos. Artigos de manufatura industrial estão sendo adquiridos com maior freqüência, substituindo especialidades indígenas, tais como a cerâmica uaurá e os arcos pretos tupis. A introdução de miçangas para colares, substituindo até certo ponto os colares de discos de conchas, que foram monopólio dos grupos caribes, teve um efeito fundamental em homogeneizar a organização social e econômica da região.

Preferências distintivas em matéria de alimentação estão sendo abandonadas, em favor da carne e outros alimentos introduzidos por brasileiros. Formas indígenas de ornamentação pessoal e a casa oval multifamiliar também estão caindo em desuso, quando os nativos obtêm roupas como as usadas pelos caboclos, e constroem pequenas casas para uma só família, de planta retangular, do tipo caboclo, primeiramente construídas nas vizinhanças dos postos indígenas da FUNAI e da Fundação Brasil Central. Até as diferenças marcadas na língua eventualmen-

te desaparecerão, à medida que o português substituir as línguas nativas, especialmente entre os jovens de cada grupo.

Em um relato comovente e nostálgico, Junqueira registra o comentário de um camaiurá, acerca do contraste entre as atuais condições de vida e os dias passados, antes do contato com os representantes da sociedade comercial contemporânea. Os camaiurás recordam que seus ancestrais tinham poucas roças, porque o corte das árvores, com instrumentos de pedra e madeira, era ineficiente; portanto tinham muito pouca mandioca e freqüentemente sentiam fome. Comiam peixe em folhas (em vez dos beijus atuais). Entretanto, naqueles dias os camaiurás eram numerosos, altos e fortes. Eles dançavam muito (como o faziam os tupis da costa, dos quais se dizia que dançavam durante dias seguidos, e, caso não o fizessem, pareceriam fracos e efeminados) (Léry, 1927:166, 168-169, 262).

Hoje em dia, com machados de aço e outras ferramentas, os camaiurás fazem mais roças e têm mais comida, mas, segundo eles, trabalham mais e só dançam um pouco. Danças que lhes eram próprias, a do peixe e do papagaio, já não são realizadas; só dançam as "de calapalo e de outra tribo". Também já não jogam mais o jogo de bola nativo. Hoje os camaiurás são poucos e de baixa estatura (Junqueira, 1975:102-103).

É claro que estes pensamentos não são exclusivos dos camaiurás. Durante séculos todas as culturas da região tornaram-se mais e mais parecidas umas com as outras. A progressiva erosão das diferenças entre os grupos do Alto Xingu fornece uma base valiosa para estudar o processo de mudança em direção a uma maior homogeneidade. Parece importante, portanto, identificar as diferenças que ainda permanecem, devido a seu valor para o estudo tanto da mudança cultural como da história cultural do Alto Xingu. Talvez investigações futuras possam esclarecer mais algumas das afinidades étnicas dos xinguanos, e identificar as rotas e seqüência de entrada de várias culturas na bacia do Alto Xingu.

Bibliografia

ACUÑA, Cristóbal de
1891: *Nuevo Descubrimiento de las Amazonas*. Madrid.

AGOSTINHO, Pedro
1974a: *Kwarìp: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo, EPU-Edusp.
1974b: *Mitos e Outras Narrativas Kamayurá*. Salvador, UFBa.

ALVAREZ, Ricardo
1970: *Los Piros: Hijos de Dioses*. Lima, Secretariado de Misiones Dominicanas del Peru.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly
1971: *Political Relations in a Tribal Society: A Study of the Ye'cuana Indians of Venezuela*. Cornell University Dissertations Series, 31.

BASSO, Ellen B.
1970: "Xingu Carib Kinship Terminology and Marriage". *Southwestern Journal of Anthropology*, 26:402-416.
1973: *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

BECKER, Ellen R.
1969: *Xingu Society*. PhD. Dissertation. University of Chicago.

BENNETT, Wendell C.
1946: "The Archaeology of Colombis". In: *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, vol. II, pp. 823-850.

CARNEIRO, Robert L.
1977: "Recent Observations on Shamanism and Witchcraft among the Kuikuru Indians of Central Brazil". In: *Annals of the New York Academy of Sciences*. Vol. 293, pp. 215-228.

CASPAR, Franz
1956: *Tupari*. London, G. Bell and Sons.

CHAGNON, Napoleon
1968: *Yanomami: The Fierce People*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

DENEVAN, William M.
1966: "The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolivia". *Ibero-Americana*, Berkeley, University of California Press, 48.

DOLE, Gertrude E.
1956-1958: "Ownership and Exchanges among the Kuikuru Indians of Mato Grosso". *Revista do Museu Paulista*, 10:125-133.
1961-1962: "A Preliminary Consideration of Prehistory of the Upper Xingu Basin". *Revista do Museu Paulista*, 13:399-423.
1964: "Shamanism and Political Control among the Kuikuru". In: *Beiträge zur Völkerkunde*. Hannover, tomo 1, pp. 53-62.
1968: *Tribe as Autonomous Unit*. Proceeding of the 1967 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society, pp. 83-100.
1984: "Some Aspects of Structure in Kuikuru Society". In: *Antropológica: Themes in Political Organization. The Caribes and their Neighbours*.

DURBIN, Marshall
1977: "A Survey of the Carib Language Family". In: BASSO, Ellen B. (ed.). *Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language*. Tucson, University of Arizona Press, vol. 28, pp. 23-38, Anthropological Papers of the University of Arizona.

EHRENREICH, Paul
1948: "Contribuições para a Etnologia Brasileira". Trad. Egon Schaden. *Revista do Museu Paulista*, 2:7-135.

FRITZ, Samuel
1922: *Journal of the Travels and Labours of Father Samuel Fritz in the River of the Amazons between 1686 and 1723*. London, Hakluyt Society.

GALVÃO, Eduardo
1949: "Apontamentos sobre os Índios Kamayurá". In: CARVALHO, José C. M. *et al. Observações Zoológicas e Antropológicas na Região dos Formadores do Xingu*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, vol. 5, pp. 31-48.
1950: "O Uso do Propulsor entre as Tribos do Alto Xingu". *Revista do Museu Paulista*, 4:353-368.
1953: "Cultura e Sistema de Parentesco das Tribos do Alto Xingu". *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 14, Nova Série, Antropologia.

GREGOR, Thomas
1977: *Mehináku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. Chicago, University Press.

HARTT, Charles Frederick
1885: "Contribuições para a Etnologia do Valle do Amazonas". *Archivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 6:1-174.

HERNANDES DE ALBA, Gregorio
1948: "The Achagua and their Neigbours". In: *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, vol. IV, pp. 399-412.

HORTON, Donald
1948: "The Munducuru". In: *Handbook of South American Indians*. Vol. III, pp. 271-282.

HUMBOLDT, Alexander von
1860: *Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Kontinents*. Stuttgart, vol. 3.

IRELAND, Emilienne M.
s/d: *Political and Social Organization among the Waurá of Central Brazil*. Yale University, PhD. Dissertation.

JUNQUEIRA, Carmen
1975: *Os Índios de Ipavu*. São Paulo, Ática, Ensaios, nº 7.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor
1967: *Zwei Jahre Unter den Indianern. Reisen in Nordwest-Brasilien 1903-1905*. Áustria, Akademische Druck u. Verlagsanstalt, vol. 1.

LAYRISSE, Miguel & WILBERT, Johannes
1966: *Indian Societes of Venezuela: Their Blood Group Types*. Caracas, Sucre-Instituto Caribe de Antropología y Sociología-Fundación La Salle de Ciencias Naturales Monograph 13.

LÉRY, Jean de
1927: *Le Voyage au Brésil de Jean de Léry 1556-1558*. Paris, Payot.

LIMA, Pedro E. de
1950: "Os Índios Waurá - Observações Gerais: A Cerâmica". *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 9, Nova Série, Antropologia.

LOUKOTKA, Cestmir
1939: "Línguas Indígenas do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, 54.
1942: "Klassifikation der Südamerikanischen Sprache". *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 74:1-69.

LOVÉN, Sven
1935: *Origins of the Tainan Culture, West Indians*. Göteborg, Elanders Bokfryckeri Akfiebolag.
MAGALHÃES [DE GANDAVO], Pero de
1922: *The Histories of Brazil*. New York, The Cortes Society, vol. 2.
MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von
1867: *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Sudamerika's, zumal Braziliens*. Leipzig, vol. 1: *Zur Ethnographie*.
MEDINA, José Toribio
1934: "The Discovery of the Amazon according to the Account of the Friar Gaspar de Orvajal and other Documents". *American Geographical Society*, 17, Special Publication.
MENGET, Patrick
1977: *Au Nom des Autres. Classification des Relations Sociales chez les Txicão du Haut-Xingu (Brésil)*. Université de Paris, PhD. Dissertation.
MÉTRAUX, Alfred
1927: "Migrations Historiques des Tupi-Guarani". *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 19:1-45.
1948a: "The Paressi". In: *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, vol. III, pp. 349-360.
b: "Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira Headwaters". In: *Handbook of South American Indians*. vol. III, pp. 381-454.
c: "Tribes of the Middle and Upper Amazon River". In: *Handbook of South American Indians*. vol. III, pp. 687-712.
d: "The Tupinamba". In: *Handbook of South American Indians*. vol. III, pp. 95-133.
MONOD-BECQUELIN, Aurore
1978: *Contribution to the Study of the Javari in the Xingu Culture*. Los Angeles, Annual Meeting of the American Anthropologist Association.
MURPHY, Robert F.
1955: "The Trumai Indians of Central Brazil". *American Ethnological Society Monograph*, New York, Locust Valley, J. J. Augustin, 24.
MYAZAKE, Nobue
1964: "Breves Notas sobre a Socialização da Criança em Duas Tribos Aruake". In: *Völkerkundliche Abhandlungen*, Hannover, vol. 1, pp. 209-222.
NIMUENDAJÚ, Curt
1948: "The Cawahib, Parintintin, and their Neighbours". In: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. vol. III, pp. 283-297.
1953: "Os Tapajós". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 1:53-62.
OBERG, Kalervo
1953: *Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington, Smithsonian Institution.
PETRULLO, V. M.
1932: "Primitive Peoples of Matto Grosso, Brazil". *The Museum Journal*, Philadelphia, 23:83-173.
REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo
1951: *Datos Historico-Culturales sobre las Tribus de la Antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá.

RODRIGUEZ, Aryon Dall'Igna
1958: "Classification of Tupi-Guarani". *International Journal of American Linguistics*. 24: 231-234.

SCHADEN, Egon
1965: "Aculturação Indígena: Ensaio sobre Fatores e Tendências da Mudança Cultural de Tribos Índias em Contacto com o Mundo dos Brancos". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 13.

SCHULTZ, Harald & CHIARA, Vilma
1967: "A Pá Semilunar da Mulher Waurá". *Revista do Museu Paulista,* 17:37-47.
1971: "Informações Etnográficas dos Índios Waurá". In: *38th International Congress of Americanists*. Stuttgart, vol. 3, pp. 285-308.

STADEN, Hans
1925: *Hans Staden: The True History of his Caotivity*. London, George Routledge.

STEINEN, Karl von den
1892: *Die Bakairi-Sprache*. Leipzig, Brockhaus.
1894: "Reisenschilderung und ergebnisse der zweiten Schingu-Expedition. 1887-1888. In: *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin, Dietrich Reimer.
1940: "Entre os Aborígines do Brasil Central". *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, XXXIV-LVIII.

TASTEVIN, Constantin
1920: "Quelques considérations sur les Indiens du Juruá". *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 10:144-154, 6th Série.

VILLAS-BOAS, Orlando & Cláudio
1973: *Xingu – The Indians, Their Myths*. New York, Farrar, Straus and Giroux.

WAGLEY, Charles
1977: *Welcome of Tears: The Tupinambá Indians of Central Brazil*. New York, Oxford University Press.

ZARUR, George
1975: *Parentesco, Ritual e Economia no Alto Xingu*. Brasília, FUNAI.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org