

Anthony Leeds
5923 33rd St., N. W.
Washington 15, D. C.

Leeds

BOLETIM DO MUSEU NACIONAL

NOVA SÉRIE

RIO DE JANEIRO - BRASIL

ANTROPOLOGIA — N.º 14 — 28 de outubro de 1953

CULTURA E SISTEMA DE PARENTESCO DAS TRIBOS DO ALTO RIO XINGU (1)

EDUARDO GALVÃO

Museu Nacional — Rio de Janeiro, D.F.

As terras marginais aos formadores do rio Xingu, tributário do Amazonas, são habitadas até o presente por tribos indígenas. Exploradores, viajantes e etnólogos percorreram esta área; suas permanências no local, porém, não ultrapassaram alguns meses e foram espaçadas entre si por largo número de anos. O alto Xingu somente veio a ser devassado em 1870, por von den Steinen, etnólogo alemão. É possível que tenham sido realizadas explorações em época anterior, mas a documentação é inexistente. A julgar pelos dados de nosso conhecimento, não se registou até dez anos passados, qualquer tentativa de ocupação efetiva da área, por parte de brasileiros. A população indígena permaneceu isolada até 1940. A partir desse ano, a Fundação Brasil Central e a Expedição Roncador-Xingu, iniciando a realização de um projeto de desbravamento e colonização da mesopotâmia Tapajós-Xingu, fundou os primeiros estabelecimentos permanentes. A atuação dessas duas instituições tem-se orientado no sentido de

(1) O presente trabalho é resultado de pesquisa realizada durante os meses de maio a julho de 1950, entre os grupos xinguanos que habitam as vizinhanças do acampamento de Jacaré, da Expedição Roncador-Xingu, situado na confluência dos rios Culuene e Culisevu. É a continuação de estudos realizados nesta mesma região, no ano de 1947. Agradecemos ao sr. General Borges Fortes, então presidente da Fundação Brasil Central, o auxílio que prestou aos nossos trabalhos; aos irmãos Vilas Boas, chefes da Expedição Roncador-Xingu, a hospitalidade, colaboração e amizade que nos vêm dispensando desde 1947. O sr. Antenor Leitão de Carvalho, zoólogo do Museu Nacional, que nos acompanhou nesta viagem, colocou à nossa disposição suas notas e observações etnográficas, pelo que lhe somos gratos. Clara Galvão participou da fase final do trabalho e muito contribuiu para o esclarecimento de diversos problemas.

Composto e impresso
na Oficina Gráfica da
Universidade do Brasil



povoar a região ao sul do rio das Mortes, dadas as suas maiores facilidades de comunicação. O território ao norte deste rio ainda está em fase de exploração. Na região do Alto Xingu, a vanguarda da Expedição Roncador-Xingu apenas estabeleceu acampamentos. O contato da população indígena com essas bases é irregular e esporádico, exceto no caso dos índios Kalapalo, cuja aldeia no rio Culuene se situa ao lado de uma pista de aviação. As demais aldeias estão fora da rota de penetração e as relações da Expedição Roncador-Xingu com algumas tribos datam dos três últimos anos. Os Irmãos VILAS BOAS, chefes da Expedição Rocandor-Xingu, têm evitado, a todo custo, interferência direta sobre os indígenas e situações que possam redundar em choques e conseqüente desmoralização das sociedades nativas. A influência mais flagrante desses contatos faz sentir-se na introdução, entre os índios, de utilidades, como ferramentas, roupas, rapadura, etc..

A principal característica da região alto-xinguana, sob o ponto de vista etnológico, é, portanto, o relativo isolamento e a expectativa de que as sociedades indígenas aí localizadas, possuam uma cultura pouco influenciada por elementos estranhos. É falsa, porém, a idéia, de que as tribos aí residentes se tenham conservado em estado de 'pureza original'. Vários fatores, que há muito atuam, têm modificado as culturas indígenas dessa área, malgrado o seu isolamento. Entre êles, destaca-se o ajustamento de grupos de origem diversa, sua influência mútua, e ação de elementos de cultura brasileira que se infiltraram através das tribos que ocupam o extremo sul da área, especialmente os Bakairi, cujo contato com brasileiros antecede o das demais tribos. Exemplos dessas influências indiretas são a introdução de armas de fogo (o rifle de repetição Winchester 44), de instrumentos de ferro, o contágio de doenças, como a gripe, e a diminuição de população como conseqüência. A êsses fatores que, sem dúvida, têm modificado a cultura regional dos indígenas dessa área, somam-se, nos últimos anos os efeitos cumulativos da penetração que a Expedição Roncador-Xingu realiza. Algumas tribos ocupam situação geográfica mais favorável a êstes contatos, o que significa maior quantidade de artigos importados, maior assistência no caso de surtos gripais e maior exposição a influências estranhas. O quadro cultural apresenta, por isso mesmo, modificações de graus diferentes, nas diversas tribos.

Uma outra característica, sobre a qual chamou a atenção VON DEN STEINEN, o primeiro etnólogo que visitou a região, é a notável uniformidade cultural que as tribos apresentam. Certo número de elementos culturais se difundiu entre os vários grupos xinguanos, e de tal maneira os identifica entre si, que é possível considerá-los e analisá-los sob um ponto de vista mais amplo, ou seja, o de uma área cultural — isto é, o de uma área geográfica em que elementos culturais significativos apresentam relativa uniformidade e continuidade em sua distribuição. Dessa área cultural, já foi feita caracterização e também foi proposta para ela uma denominação — a *área do uluri* (2). Constituída por um número de tribos da mais diversa filiação lingüística, cuja cultura, por um longo processo de ambientação e amalgamento, se tornou uniforme em seus aspectos essenciais, sobretudo naqueles que dizem respeito às técnicas que asseguram a subsistência, a artefatos e a algumas instituições religiosas e sociais.

Neste trabalho, o primeiro de uma série sobre os diferentes aspectos da cultura xinguana, estuda-se a organização social e, mais especificamente, a terminologia de parentesco de algumas das tribos da região. Explica-se a preferência em analisar êsse aspecto, porque o seu desconhecimento representa uma das maiores falhas nos levantamentos etnológicos feitos na área. Contudo, não seria possível realizar êsse propósito sem uma consideração preliminar da área, em seu conjunto.

A região compreendida pelas terras que margeiam os rios Batovi, Culisevu, Culuene e seus afluentes, formadores do rio Xingu, apresenta uma "facies" de transição de um tipo de vegetação escassa e pobre, característica do *cerrado* que domina a porção meridional da bacia, para um outro de floresta do tipo amazônico, ao norte. O revestimento florístico, mesmo na zona de cerrado, adensa-se nas terras imediatamente marginais aos grandes rios e lagoas. Nestas áreas de floresta labial, o terreno é plano, baixo e alagadiço. O clima, úmido e quente, é relativamente uniforme durante todo o correr do ano. Alternam-se, uma estação chuvosa, que dura de novembro a abril, e uma estação seca, nos restantes meses. A temperatura diurna, elevada, contrasta com a noturna, em geral, bastante baixa.

A fauna de porte maior, é relativamente pobre em espécies e em número. Entre os mamíferos, dominam os veados, antas e capivaras;

(2) Galvão, 1949.

peixes, como matrinhã, traíra, peixe cachorra, piranha, curimatá e trairão são abundantes, especialmente nas lagoas. (3) Embora antecipando na ordem do nosso registro de dados, convém acentuar a localização ripuária das aldeias xinguanas, sua dependência maior da pesca e a pouca importância das atividades caçadoras. Essa localização ripuária em terrenos de mata alta é, sobretudo, propícia ao sistema de agricultura. As aldeias dispõem praticamente dos mesmos recursos, não se observando aquela discrepância de meios de subsistência entre as tribos fixadas junto aos cursos fluviais e as do interior da floresta, como nota Steward com relação a algumas regiões amazônicas (4). Essas diferenças em recursos, via de regra, resultam em variação numérica na população das comunidades e em diferenças na estrutura sócio-política. Na zona alto-xinguana, todas as tribos dispõem dos mesmos recursos e utilizam as mesmas técnicas para explorar os meios propícios à subsistência.

A região, malgrado seu isolamento, é escassamente povoada. Dados colhidos por PEDRO LIMA, do Museu Nacional, que, em sucessivas viagens, entre 1947 e 1950, visitou as aldeias xinguanas, orçam a população indígena atual em cerca de 700 a 800 indivíduos; VON DEN STEINEN, que há cerca de 70 anos atravessou esta mesma região, estimava o total entre 2.500 e 3.000 índios. Uma outra informação é a de MEYER (5), referente ao ano de 1897, o qual atribui à região xinguana um total de 35 aldeias, o que, numa estimativa otimista, se poderia traduzir por cerca de 4.000 indivíduos. O confronto desses dados indica, por um lado, a fraca densidade da população xinguana, mesmo em épocas de contatos pouco frequentes com os civilizados e, por outro, atribui-lhe um decréscimo de pouco menos de cinquenta por cento. Mesmo considerando exagerados os números de STEINEN e MEYER, pode-se admitir que houve um despovoamento sensível, o qual, possivelmente, estará relacionado com a intensificação dos contatos entre índios e brasileiros, e com a introdução de doenças estranhas àquelas populações. Nos últimos anos, surtos gripais têm assolado as aldeias xinguanas. E' sugestivo o caso de uma aldeia Kalapalo, na margem do rio Culuene, onde a gripe vitimou, em 1946,

(3) Para uma descrição da fauna xinguana, veja-se Carvalho, 1949.

(4) Steward, 1948, v. III, p. 886.

(5) Meyer, citado por Levi Strauss, 1949, p. 323, vol. III.

25 índios, no espaço de duas semanas; baixa sensível em uma população total de 180 indivíduos. Em 1950, alastrou-se novo surto que, embora combatido a tempo e com a utilização de recursos terapêuticos como a penicilina, vitimou 12 índios das tribos Kamaiurá e Kalapalo. O efeito cumulativo dessas epidemias tem levado algumas tribos à quase extinção.

Entre as tribos que habitam a região, destacam-se os Bakairi, localizados no rio Parantinga, os Kalapalos e Kuikuro, na margem esquerda do Culuene; os primeiros, diretamente sobre a barranca do rio, os últimos, em uma lagoa que comunica com o rio. Esses três grupos pertencem à família lingüística cariba, assim como os Nahukwá, Matipúhy e Aipatse, vizinhos dos Kalapalo e Kuikuro, cujo número é muito reduzido (6). Os Kamaiurá habitam o igarapé Tiwatiwari, que liga a lagoa Ipavu ao Culuene, próximo à confluência deste com o Culisevu (7); os Aueti, um igarapé, afluente do rio Culisevu, em seu curso inferior (8). Ambos estes grupos falam dialetos da família tupi-guarani. Os Waurá, no rio Batovi, e os Mehináko, são representantes da família aruaque. Os Iwalapiti, também da família aruaque, estão localizados próximo aos Kamaiurá (9). Os Trumaí, junto à confluência Culisevu-Culuene, falam uma língua própria, não aparentada com qualquer dessas outras (10).

Esses grupos ocupam a área xinguana propriamente dita. Em territórios vizinhos habitam outras tribos indígenas. A oeste, estão as

(6) Além dos Bacairi, Steinen cita, como representantes caribas, apenas os Nahukwá, aos quais atribui 9 aldeias, (Steinen, 1940, pp. 196-197). Atualmente, os Nahukwá, propriamente ditos, habitam uma única aldeia, com 17 indivíduos. Os Matipúhy e Aipatse, em número pouco superior a este, têm aldeias próprias, constituídas de uma única maloca. Petrollo (1932, p. 143) inclui nessa família os Naravote e Tsuva.

(7) Os Kamaiurá, que habitam tradicionalmente as vizinhanças da lagoa Ipavu, possuíam, ao tempo de Steinen, 4 aldeias (Steinen, 1940, pp. 148-151). Hoje estão reduzidos a uma única.

(8) Steinen (1940, p. 154) localiza os Aueti nessa mesma região. Estavam reunidos em uma única aldeia.

(9) Este grupo, autônomo ao tempo de Steinen (vide Steinen, 1940, pp. 143 ss.) encontrava-se praticamente extinto em 1946. Alguns remanescentes seus estavam espalhados por várias outras tribos, principalmente entre os Kamaiurá e Kuikuro. Atualmente, (1950) adquiriram sua autonomia tribal, fundando nova aldeia com os recursos que lhes foram fornecidos pela Expedição Roncador-Xingu.

(10) Steinen (1940, p. 157) registra duas aldeias Trumaí "abaixo da embocadura do Kulisehu, no Kuluene".

várias tribos Kawahyb (11) que hostilizam eventualmente as dos formadores do Xingu. A leste, em extensa zona de cerrado, sem contato direto com as tribos xinguanas, dominam os Xavantes e, possivelmente, outros grupos menores (12). Ao norte, os Suiá (da família Gê) e os Juruna (13), localizados em afluentes do Xingu; ocasionalmente incursionam pelos formadores dêste rio. Ao sul, um extenso chapadão semi-árido, isola praticamente os Bakairi do rio Paranatinga, do contato com outras tribos, exceto com os Kajabi que, por vezes, os têm atacado. Estas tribos diferenciam-se pela cultura, das do Xingu.

As tribos xinguanas variam consideravelmente em número: os Kalapalo somam cerca de 180 indivíduos, os Kamaiurá, 110, os Kuikuro 140, os Waurá, 95; algumas estão reduzidas a pouco mais de uma vintena de indivíduos, assim as dos Trumaí, Aueti e Iawalapiti.

Como os dados de VON DEN STEINEN atribuem relativo equilíbrio à população das várias tribos, é um problema a investigar por que a despovoação se terá verificado mais agudamente em algumas delas, como as dos Trumaí, Aueti e Iawalapiti. A hostilidade de tribos vizinhas, como é o caso em que se acham os Trumaí, que sofreram repetidos ataques dos Suiá, não parece afetar muito o crescimento ou a estabilidade da população. Segundo reiteradas afirmações dos Trumaí, como de outros informantes indígenas, poucas mortes resultam dos encontros guerreiros. Acreditamos que entre os fatores restritivos, a prática freqüente de abortos desempenhe um papel mais

(11) Kawahyb é uma designação Kamaiurá para as tribos hostis que habitam a oeste de seu território. Nimuendaju (1948, v. III, p. 283) divide-os em seis grupos, entre eles, os Parintim e Tupi-Cawahib, localizando-os no Tapajós.

(12) Os Xavantes ocupam uma região a N.E. do curso médio do Rio das Mortes.

(13) Os Suiá foram encontrados por Steinen (1940, p. 193, 1942, p. 237), às margens do rio Xingu. Atualmente (1950) ocupam o curso inferior do rio Suiá Missu, afluente direito do Xingu. Sua aldeia, porém, ainda não foi localizada; acredita-se que sejam em número extremamente reduzido. Esta tribo era particularmente temida por aquelas que habitam os formadores do Xingu. Em uma exploração do rio Suiá de que o A. participou, acompanhando os Irmãos Vilas Boas, verificou-se a existência de Suiá, pelas roças recém-abatidas à margem do rio. A presença dos Juruna é anotada por Heriarte em 1640, próximo à foz do rio Xingu, no Amazonas (Heriarte, 1874, p. 33). Atualmente estão localizados junto ao acampamento Diauarun, da Expedição Roncador-Xingu, cerca de 100 kms distante da confluência Culuene-Culisevu. Sua classificação lingüística é duvidosa; Nimuendaju os considera "tupis-impuros" (Nimuendaju, 1949, p. 124). Somam 37 indivíduos ao todo.

importante. Por outro lado, o caráter cooperativo dessas sociedades permite sua existência dentro de um limite mínimo de população, abaixo do qual o efeito cumulativo desses diversos fatores — guerra, práticas anticoncepcionais e abortivas, doenças — leva a tribo à extinção gradual. Em um censo realizado em 1947, junto à população Kamaiurá, o número de indivíduos entre 1 e 15 anos era bastante inferior ao de adultos acima dessa idade. Esses dados não davam margem a prognosticar uma possibilidade de aumento de população (14). Um surto gripal que venha atingir os indivíduos jovens contribuirá para o agravamento da situação deficitária.

As tribos desta área, estão grupadas em blocos, às margens dos principais rios. Entre as famílias lingüísticas, a que apresenta maior continuidade em localização territorial é a cariba. Os Nahukwá, Kalapalo, Kuikuro, Matipúhy e Aipatse ocupam territórios mais ou menos contíguos, ao longo da margem esquerda do rio Culuene. Um segundo nucleamento é formado pelos dois principais representantes aruaques, as tribos Mehinako e Waurá, entre os rios Batovi e Culisevu. Próximo à confluência Culisevu-Culuene, encontra-se um terceiro bloco de tribos, constituído pelos Kamaiurá, Aueti, Iawalapiti e Trumaí. A filiação à mesma família lingüística poderá ter sido um fator favorável a esses nucleamentos. Não terá sido, porém, o dominante, que, acreditamos, resulta de circunstâncias históricas ligadas à imigração dessas tribos na área considerada. É sugestivo o fato de se encontrarem no terceiro nucleamento, mais a jusante do rio, tribos de diversa filiação lingüística — tupi, aruaque e trumaí (isolada). A afinidade cultural dessas tribos com as da região amazônica favorece o ponto de vista de que sejam originárias de territórios situados mais ao norte. Aceitando essa origem, a via mais provável de migração teria sido de norte para sul, ao longo do próprio rio Xingu e, possivelmente, do Tapajós. A relativa ausência de tribos com um tipo afim de cultura, nas regiões situadas a leste do Xingu, onde predominam vários grupos Caiapó; as barreiras geográficas ao sul; o chapadão de Mato Grosso, e a ocupação mais ou menos densa das regiões a oeste do Tapajós, por tribos que hostilizam as do Xingu, os vários grupos Kawahyb, concorrem favoravelmente para a admissão de uma migração norte-sul. Afinidades culturais com as

(14) Galvão, 1949, p. 33.

tribos norte-amazônicas, especialmente com as caribas e aruaques, parecem corroborar êsse ponto de vista (15). Contudo, no estado atual de nossos conhecimentos sôbre as tribos xinguanas, as evidências nesse sentido são praticamente nulas, exceto por inferência. Assim, em uma exploração do rio Suiá, foi-nos apontada por um informante Kamaiurá a localização antiga de um aldeia dessa tribo, no curso inferior dêsse rio. Afirmou êle que a tribo Kamaiurá, há muitas gerações passadas, ocupou essa região, para mais tarde transferir-se para o Culuene. A distância entre a localização atual e a indicada é estimada em 100 kms. Os Trumaí, segundo êles próprios e informantes de outras tribos, foram a última tribo que penetrou na região alto-xinguanana. A êsse tempo, anterior à visita de STEINEN em 1884, desconheciam o uso do uluri, característico da indumentária feminina, e entre outros traços culturais que os diferenciavam das tribos já estabelecidas, cita-se o corte dos cabelos, que os homens usavam longos. Por outro lado, é-lhes creditada a introdução, no Xingu, de um elemento cultural de larga difusão — o propulsor de flechas e o jôgo em que êste é utilizado. Os Trumaí, hoje em dia perfeitamente integrados na cultura regional, demonstram, entretanto, certa tendência a deslocamentos freqüentes, o que talvez indique penetração recente ou adaptação precária. Já estiveram, no Culuene, em região próxima aos Kalapalo; ainda neste rio, próximo aos Kamaiurá; no Culisevu, junto aos Mehinaco e, mais tarde, em zona vizinha à dos Aueti. Seu território tradicional, e ao qual últimamente retornaram, é a margem direita do Culuene, numa faixa compreendida entre a confluência dêste rio com o Culisevu e o travessão Morená, situado duas léguas rio abaixo, no Xingu propriamente dito. Ataques dos índios Suiá, provocaram alguns dêsses deslocamentos para regiões mais protegidas.

Êsses nucleamentos de tribos representam, talvez, etapas na ocupação da área, o que se poderia averiguar mediante uma cronologia relativa de ocupação, utilizando, entre outros, o conceito de

(15) Steinen (1940, pp. 503-513; 1942, pp. 350-360) em sua primeira viagem ao Xingu, defendia a idéia de que os cariba tivessem uma origem meridional: "talvez nas cabeceiras do rio Madeira e do Tapajós", de onde se teriam dispersado para o norte, ponto de vista que mais tarde modificou, aceitando como centro de difusão dêsse grupo, a região norte-amazônica. Note-se que êsse foi o ponto mais ao sul alcançado por uma tribo cariba, em território brasileiro.

tempo-espaço desenvolvido por Wissler — isto é, analisando os traços culturais de maior difusão e identificando os focos de sua distribuição dentro da área. Pesquisas arqueológicas nos sítios de antigas aldeias trariam, sem dúvida, a melhor contribuição ao esclarecimento do problema (16). No estado atual dos conhecimentos, qualquer conjectura sôbre a prioridade dêsse ou daquêle grupo é infundada, embora haja indicações que levem a considerar os Kamaiurá e Trumaí como os mais recentes.

Êsse problema é de interêsse, porque, como será visto adiante, um bom número de traços e complexos culturais apresenta considerável difusão e uniformidade entre as diversas tribos, o que faz supor, de início, um longo período de aclimação cultural. O Alto Xingu apresenta características de zona de refúgio: o esgalhamento dos rios formadores insere cunhas de floresta tropical, numa paisagem onde predomina o *cerrado* e tipos afins de vegetação própria de terrenos semi-áridos. Dadas as técnicas de agricultura que exigem terrenos de mata, e a dependência maior da pesca, as tribos xinguanas têm que, necessariamente, ater-se aos territórios de floresta situados na vizinhança imediata dos rios ou de lagoas, os únicos propícios aos meios de subsistência. Tais condições de adaptação restringem-lhes, de muito, a área vital. Explica-se, por isso, o adensamento de grupos indí-

(16) Depósitos arqueológicos com material de cerâmica são abundantes nos terrenos vizinhos ao atual acampamento do Jacaré, na confluência Culuene-Culisevu. Distinguem-se dois tipos: enterratórios e depósitos superficiais. Em um do primeiro tipo, por nós explorado, encontramos cerâmica até a profundidade de 1 metro, alguns restos de cinza e carvão, porém ausência de material ósseo. O terreno é alagadiço e pouco propício à conservação de material. A cerâmica apresenta-se fragmentada e compacta. Não observamos estratificação nem extensão dêsses depósitos além de um perímetro de 1 m. o que nos levou à conclusão de que se tratava de enterratórios, fato que foi, aliás, confirmado por informantes Trumaí, que dizem ser aquêles enterratórios do tempo dos seus avós. Ainda hoje se observa o costume de enterrar junto com o morto algumas peças de cerâmica, cuja borda é previamente quebrada. Nos achados superficiais, em um único local, observamos um depósito de cerca de vinte centímetros — aparentemente restos das fundações de uma casa, dada a sua forma circular — de camadas de carvão e cinza e fragmentos de ossos de animais. Em duas valas, que ligam um pequeno campo ao rio, atravessando uma faixa de mata, encontram-se muitos cacos de cerâmica espalhados pela superfície, provavelmente arrastados pelas enchentes. Não pudemos apreciar nenhuma diferença notável entre o tipo de cerâmica achado à superfície e o encontrado no suposto local de enterratório. A têmpera e a forma das bordas aproximam-se das do tipo de cerâmica Waurá moderna. Observa-se, porém, nas bordas, um tipo de denteamento ausente na cerâmica moderna. Alguns fragmentos apresentam igualmente um imbricado (*finger impression*) que não observamos em qualquer peça moderna.

genas em territórios praticamente contíguos, restando, porém, verificar se a sua distribuição em três núcleos principais corresponde, na realidade, a outros tantos de fisionomia tropical ou semi-tropical, adequados às técnicas de subsistência. O fato é que, por força dessas imposições ambientais ou de fenômenos históricos, operou-se verdadeira *compressão* cultural, resultante da proximidade dos grupos diversos, a qual favoreceu, sem dúvida, a aculturação e o amalgamento cultural das diferentes tradições tribais, que ademais, já possuíam um denominador cultural comum, que se pode definir como do *tipo de floresta tropical* (17). Esta compressão que resultou do contato continuado entre as diferentes tribos, deve ter acelerado muito o processo de difusão de traços culturais, processo que ainda hoje continua, como é flagrante na instituição do jôgo, em que é usado o propulsor de flechas — *iawari* (k) (18). Embora a êsse jôgo seja atribuída origem mítica, como é o caso entre os Kamaiurá (19), os informantes desta, como de outras tribos, apontam os Trumaí como seus introdutores, classificando-os como os “donos do *iawari*” (fig. 12). É de notar que esta foi, aparentemente, a última tribo a integrar-se na cultural local. A prática do *iawari* estende-se à maioria das tribos xinguanas, exceto aos Menhinako e Bakairi. O núcleo cariba, representado pelos Kuikuro e Kalapalo, é apontado como dado ao jôgo, que aí teria sido introduzido pelos Trumaí. Entre êles, porém, o desporto obedece a técnicas algo diferentes, sobretudo no que se refere à ponta das flechas. Entre as demais tribos, usa-se uma ponta romba de pedra, revestida com cêra. Os Kuikuro e Kalapalo usam pontas de madeira embolada. O *iawari* é praticado com maior intensidade e frequência entre as tribos do baixo Culuene, Culisevu e Botavi, ou seja nas áreas vizinhas do território Trumaí, seus pretensos introdutores.

A par dessa compressão resultante da vizinhança imediata, uma outra prática muito concorre para a difusão de elementos culturais,

(17) cf. Steward (1948, v. III, pp. 883-899; idem (1949, v. V, pp. 669-772).

(18) Sempre que se usa uma palavra da língua Kamaiurá, um K entre parenteses é aposto à mesma.

(19) Para descrição dêsse jôgo veja-se Galvão, 1951. Consiste em duas equipes formadas por jovens que representam as tribos disputantes. Cada participante, dispara individualmente uma flecha sobre o adversário, utilizando para isso, o propulsor. O antagonista defende-se com uma espécie de escudo feito de um feixe de varas. As flechas são atiradas à altura da coxa do adversário, não sendo permitido atingir-lhe outra parte do corpo. O maior número de impactos alcançados por uma das equipes, classifica-a como vencedora.

o comércio intertribal ligado à especialização manufatureira de cada grupo. Realizado em época tradicional, a estação seca, êste comércio obtém considerável troca de produtos e a conseqüente difusão e uniformização de artefatos entre as diversas tribos. Além de artigos como a cerâmica (fig. 8a), manufatura exclusiva de uma tribo (Waurá), arcos (Kamaiurá), colares de caramujo (Kuikuro e Kalapalo), instrumentos de ferro e missangas (Mehinako, que os obtém através os Bakairi, situados próximo a um posto do Serviço de Proteção aos Índios e à missão religiosa), sal (Waurá e Trumaí), é trocada uma infinidade de outros objetos, tais como adornos de penas, armas, cestas, cabças, alimentos, animais (especialmente cachorros). Produtos de uma tribo, como a cerâmica Waurá, alcançam outras, relativamente distantes, como a Kamaiurá, através de trocas intermediárias, como as realizadas pelos Aueti. O comércio implica, por outro lado, no contato mais demorado de grandes grupos tribais, o que facilita casamentos e relações de outra natureza entre os diversos grupos (20). Em parte ligada ao comércio, existe entre as tribos xinguanas, a instituição de uma festa dos mortos (*kwaryp* — K.) que reúne várias tribos e propicia uma oportunidade para a troca de artigos. Apesar da rivalidade intertribal, as tribos xinguanas mantêm relações pacíficas entre si.

A distribuição geográfica, contínua e uniforme, de um número de elementos culturais significativos, já nos levou a considerar o seu conjunto como indicativo de uma *área cultural* — “*área do ukuri*”, (21)

(20) Em 1950, por exemplo, os Kamaiurá, em quase sua totalidade, estiveram acampados na aldeia Trumaí, para o *moitará* (térmo kamaiurá para comércio ou troca). Não obstante a manifesta rivalidade dessas duas tribos, durante essa ocasião, afirmam os informantes, o ambiente é de relativa cordialidade. A tribo hospedeira cabe a obrigação de fornecer alimentos à hospedada. O *moitará* constitui a única ocasião em que tribos diferentes acampam no mesmo local. Para uma análise das relações intertribais, veja-se Galvão (1950).

(21) Nos últimos anos, antropologistas que se dedicam ao estudo do ameríndio, têm, em parte, abandonado a utilização do conceito de área cultural, aplicado ao continente sul americano. Substituem-no por outro mais amplo, o de *tipos de cultura*, pela dificuldade de uma classificação em detalhe, de tão complexo mosaico cultural, pela falta de informação etnológica, e sobretudo, para enfeixar um conceito mais amplo de ecologia aplicado à antropologia. Dentre êsses tipos, cuja definição ainda é demasiado esquemática, destaca-se o chamado *Tipo de Cultura da Floresta Tropical*. Steward, J. (1948, pp. 883-901; 1949, pp. 669-772), que se caracteriza por uma agricultura de queimada e derrubada, pelo uso da mandioca, pela dependência parcial da caça e da pesca, por um conjunto de técnicas peculiares de cerâmica e trançado, pela relativa ausência de segmentação social em *sibs.* metades, etc., pelo desenvolvimento de xamanismo e pela ausência de

designação escolhida por constituir essa pequena peça da indumentária feminina um dos característicos mais expressivos dessa área a que pertence com exclusividade.

Entre os elementos de larga difusão na área do uluri, destacam-se as técnicas relativas aos meios de subsistência, baseadas em um tipo de agricultura de derrubada e queima da mata. A derrubada, hoje feita com instrumentos de ferro, é iniciada nos meses de junho e julho, prolongando-se até setembro e outubro, ocasião da queima. O plantio depende das primeiras chuvas que caem após esse período de seca. O trabalho exige a cooperação de um grupo de indivíduos, idealmente, de um grupo de parentesco. Mesmo jovens de 10 a 12 anos participam da tarefa, e, via de regra, abatem uma pequena área que é dos próprios cultivam. A mandioca, da variedade chamada comumente "brava" (*Manihot utilissima* Pohl), é o principal produto cultivado. Não observamos entre os Kamaiurá o plantio da variedade "mansa" (*Manihot aipi* Pohl). Entre as outras plantas, destacam-se o milho, a batata doce, o cará, as abóboras e o amendoim. Em menor escala cultivam-se o fumo, o algodão, as cabaças e o urucum.

A farinha de mandioca e o beiju (espécie de broa feita de massa de mandioca) são os principais produtos, ambos essenciais à dieta xinguana (fig. 10). Ainda produtos da mandioca, são o *cauim* (k), mingau feito de massa de mandioca ou de farelo de beiju, misturado com água, e o *mohete* (k), engrossado feito de sumo de mandioca brava,

um complexo religioso, que incluía templos e sacerdotes. Geograficamente, esse tipo se distribui por toda a bacia amazônica, apresentando, porém, variações, segundo a região, e muitas vezes, dentro desta, segundo a tribo. Essas variações observam-se mais prontamente em traços da cultura, como a indumentária, os ornamentos, a técnica de plumária, diferenças secundárias na construção de arcos, flechas, manufatura de cestos e de cerâmica. Mais discretamente, nos padrões de vida social e religiosa. Daí admitirem-se áreas que constituem uma manifestação regional desse tipo de cultura. Envolvendo essas culturas típicas e, algumas vezes, de permeio com elas, encontram-se culturas marginais, assim consideradas porque, embora participando de alguns traços da cultura padrão, dela se diferenciam bastante. Entre essas culturas marginais foi incluída a cultura das tribos que ocupam a região dos formadores do rio Xingu, em pé de igualdade com outras, definitivamente marginais, como a do grupo Nambiquara, habitante do chapadão matogrossense. É um erro corrigir.

A área do uluri deve ser considerada, como a das Guianas e a do Noroeste do Amazonas, dentro do tipo de cultura da floresta tropical, dados os traços que lhe são característicos. Quando muito, poder-se-á argumentar que esta área constitui uma manifestação atenuada daquele tipo, visto a ausência de algumas técnicas e as diferenças que não se explicam por perda cultural, mas são devidas a fatores que condicionaram a formação da cultura xinguana.

depois de fervida durante largo tempo (22). Para o preparo da massa de mandioca, são usados os dois processos mais difundidos entre outras tribos brasileiras, imersão em água por um espaço de vários dias, ou o ralamento da raiz, para extrair-lhe a polpa. Os raladores de mandioca obedecem a um tipo peculiar ao Xingu, especialmente adaptado às grandes painéis Waurá (ver fig. 8b). Após ralada ou depois de pubada, a massa de mandioca é espremida por meio de uma esteira feita de talos de buriti (fig. 9). Essa operação é necessária para extrair da polpa o sumo venenoso (23). Além da mandioca e das plantas cultivadas, coletam-se frutos silvestres, principalmente o piqui (24) e a mangaba (25).

Embora pratiquem a caça de aves, e, ocasionalmente, de pequenos mamíferos, as tribos xinguanas vivem principalmente da pesca (26). Além de vários tipos de armadilhas, de que se destaca o *pari*, cesto de entrada afunilada, e do uso de pequenas rêdes, os índios xinguanos utilizam-se principalmente do arco e da flecha para a pesca, quando praticada individualmente. Um processo mais produtivo e de largo uso que, porém, exige a participação de um grupo numeroso de indivíduos, é o do envenenamento da água de enseadas e pequenas lagoas ou igarapés, com o timbó (27). O peixe é moqueado

(22) O aquecimento é necessário para volatilizar o ácido cianídrico que o sumo da mandioca brava contém. Esse engrossado é o *lucupi*, muito usado pelos caboclos do Norte.

(23) Essa esteira substitui, no Xingu, o *tipiti*, tubo flexível, de larga difusão entre índios brasileiros.

(24) Petrucci (1932, p. 153) salienta a importância desse fruto na dieta indígena.

(25) No acampamento "Jacaré" da Expedição Roncador-Xingu, local de antiga aldeia Trumai, encontramos uma grande plantação de mangabas. Os Kamaiurá e Trumai afirmam serem comuns essas plantações, feitas por eles mesmos.

(26) Jamais observamos a organização de caçadas coletivas. Também não notamos o consumo de "caça de pelo" (veado, porco, capivara, etc.). Registramos, por outro lado, um grande número de restrições que pesam sobre o consumo de carne de caça. Essa nossa observação contradiz a afirmação de Levi Strauss que, baseada em notas de campo de Buell Quain e em fontes bibliográficas, diz: "Hunts are usually large expeditions in which all the adult men of the village participate, they sometimes continue for days". (Levi Strauss, 1948, p. 324).

(27) Para a pescaria com o timbó, os índios constroem previamente uma barragem que tapa a saída da enseada ou interrompe o curso do igarapé. O cipó timbó é cortado e amarrado em feixes. Estes são distribuídos a um grupo que, partindo das margens da enseada ou de certa altura do igarapé, se aproxima da barragem, marretando os feixes com cacetes e mergulhando-os continuamente na água, para impregná-la do sumo que se desprende. Meninos cooperam na operação, batendo com varas na água, afim de afugentar o peixe para a barragem, onde é maior a concentração do veneno. Em pouco tempo, os peixes vêm à superfície

no próprio local da pescaria e transportado em fardos para a aldeia (fig. 11). A pimenta, usada em grandes quantidades, é condimento essencial do peixe (28). Usa-se também uma espécie de sal feito de raízes de uma planta aquática (29).

Dependendo da época do ano, observa-se, nas aldeias xinguanas, regular número de xerimbabos (*iereimbap* — K), especialmente, papagaios e araras. As harpias são muito estimadas. São apanhadas na floresta, quando ainda filhotes, e transportadas para a aldeia. Uma grande gaiola de varas, formando um cone, é feita para abrigá-las. Essa gaiola, em geral, no meio do pátio, constitui um dos traços marcantes das aldeias xinguanas (fig. 4). A alimentação da harpia exige considerável esforço, obrigando seu dono a freqüentes caçadas de pássaros, macacos e pequenos mamíferos. Parentes e companheiros, ajudam-no nessa tarefa, recebendo penas da harpia, em troca dos favores. As penas da harpia é atribuído grande valor; são dos objetos mais apreciados, nas trocas comerciais. Apesar do aprêço em que são tidas, não observamos sua utilização em objetos de adorno. Servem, aparentemente, apenas para emplumação das flechas. Não anotamos qualquer crença religiosa referente à harpia.

As armas xinguanas são o arco (secção transversal semi-circular ou quadrangular) e a flecha, de que é característica a emplumação costurada à haste (30). Bordunas (secção circular) são também ocasionalmente usadas. A palheta ou propulsor de flechas é também usado, porém, somente na prática de um desporto — o jogo do *iawari* (fig. 13). Flechas, geralmente não emplumadas, e de ponta feita de uma pedra romba, recoberta com cerol, são usadas com a palheta.

A cerâmica xinguanana é representada por um tipo de painéis de

e procuram saltar para transpor a barragem. Se o conseguem, vão cair nas canoas que os índios dispõem do outro lado da barragem, se não, são vítimas das flechas de um pequeno grupo que aí está estrategicamente postado.

(28) A utilização da pimenta na região xinguanana, faz-se segundo o processo comum entre os índios da Amazônia. Grandes quantidades de pimenta são deixadas a ferver em sumo da mandioca ou em uma mistura de água e tapioca. Resulta um molho grosso, de forte sabor, ao qual, comumente, se acrescentam pedaços de peixe cozido ou moqueado. A pimenta e o peixe constituem, em ocasiões apropriadas, um alimento cerimonial, servido aos pagés, nas pequenas painéis zoomorfas.

(29) Para uma descrição do processo de fabricação e do teor químico desse "sal", veja-se Sick, 1950.

(30) Esse tipo de emplumação costurada tem uma distribuição restrita ao Brasil Central; veja-se Nordenskjöld, 1924, pp. 45, 47, 229 e mapa 4.

fundo chato, boca circular, bordos salientes e extrovertidos. Variam de 10 a 60 cm. ou pouco mais, em diâmetro. Usualmente são recobertas de uma camada corante, vermelha, e têm o fundo ou os lados decorados com desenhos geométricos, pintados. Um outro tipo é o de pequenos vasos zoomorfos. Ambos se destinam, sobretudo, à utilização doméstica. O uso da cerâmica está generalizado em todas as tribos, porém sua fabricação é especialidade dos Waurá, que dela fazem um de seus principais artigos de comércio com as outras tribos. Mesmo nas aldeias em que existem mulheres Waurá ou descendentes de Waurá, conhecedoras da técnica ceramista, a fabricação de painéis e vasos se restringe àquela tribo (31).

Não existe tecelagem propriamente dita. Os artigos obedecem às técnicas de fiação frouxa ou de amarração. Os materiais mais usados são o algodão e a fibra de buriti. O tear é uma simples armação de dois paus fincados no solo, em torno dos quais se passam os fios da urdidura. A trama é tecida com os dedos. Fios para faixas Joelheiras, ligas para os braços e pernas, e redes de dormir são os principais produtos. Destas, existem dois tipos: o primeiro, usado exclusivamente pelos homens, é feito de um tecido bastante fechado, em que se usa algodão para os fios da urdidura e fibras de buriti para os da trama; o segundo, do mesmo material, de uso de mulheres e crianças, porém de trama frouxa ou espaçada.

Bancos esculpidos de uma peça única de madeira são de uso universal na área. Representam, em geral, animais. Um artigo de uso quotidiano é a pá de virar beijus, talhada em madeira, tem forma semi-circular ou de pássaro e é pintada com traços geométricos em preto e vermelho. Fabrica-se também uma variedade de tipos de máscaras, flautas e zunidores, todos esses objetos de uso cerimonial (32).

(31) Veja-se Lima, 1950.

(32) As flautas do tipo que os Kamaiurá denominam de "jakui", constituem ao lado dos arcos, um dos objetos de manufatura mais difícil, seja pela técnica, seja pelo labor empregado. São feitas da mesma madeira vermelha e extremamente dura dos arcos (*wiraputang* — K). Desbasta-se a machado e facão um pedaço do tronco de cerca de 1.20 m. de comprimento, até reduzi-lo a um cilindro grosseiro de, aproximadamente, 0.10 cms de diâmetro. Esse cilindro é cortado, no sentido longitudinal em metades, operação extremamente difícil devido ao instrumento usado, o facão, manejado não a golpes, mas à maneira de formão. A fase seguinte é a do desgaste da superfície interna das duas metades, de modo a deixar um óco. A ferramenta usada é a concha. Uma vez aberto o óco, procede-se

A navegação constitui o meio de transporte mais usado no Xingü. O tipo de canoa utilizado pela totalidade das tribos é construído da casca de jatobá. O fundo é chato e a proa e pôpa apenas ligeiramente arqueadas; não possui qualquer aparelhamento. Malgrado sua fragilidade, presta-se ôtimamente à navegação dos canais e margens de lagoas, em geral, pouco profundos. Igualmente, nas corredeiras, a facilidade com que é transportada ou arrastada, dá-lhe certa vantagem. O remo é de pá longa, fusiforme, cabo curto e terminado em apóio tipo muleta (33). Quando se servem dos caminhos terrestres, os índios xinguanos transportam tôda a carga às costas. Usam um tipo de cesta de carregar semelhante ao jamaxi amazônico. O apóio da cesta se faz por meio de uma faixa que passa pela testa e desce para trás, nos ombros.

A indumentária xinguana caracteriza-se, nas mulheres, pelo uso do uluri, uma minúscula tanga triangular feita de liber, que se prende à cintura por um cinto de fios de buriti; os homens, pela ausência de estojo peniano, andam completamente nus. Ambos os sexos praticam a depilação das sombrancelhas, cílios, axilas e púbis. Esta operação faz-se com os dedos polvilhados com cinza de borralho. As mulheres deixam os cabelos cair longos sôbre os ombros e as costas, aparam-nos, apenas na frente, em linha reta, logo acima dos olhos. Os homens usam-no curto; o cabelo é aparado em uma linha circular, logo acima das orelhas. Uma pequena tonsura circular, à moda de frade, distingue os homens adultos dos jovens. Pinturas corporais à base de urucum (vermelho), genipapo (preto), fuligem de carvão (preto) e tabatinga (branco) são freqüentemente exibidas pelos homens, sobretudo, nas cerimônias e competições desportivas. As mulheres limitam-se ao uso do urucum; os desenhos são mais sóbrios que os usados pelos homens. Fora de ocasiões cerimoniais, a pintura

ao ajustamento das metades e ao aparelhamento da superfície. Usam-se conchas para a raspagem. As metades, bem ajustadas, são coladas com resina e cerol. Ligaduras de embira reforçam todo o corpo da flauta. A operação final é a construção da embocadura e dos furos de som, e dela depende, em grande parte, a boa qualidade sonora do instrumento. Exige, por isso mesmo, excepcional habilidade. Em geral, uma aldeia não possui mais que um conjunto de três flautas. As que os Waurá, Trumai e Aueti possuíam haviam sido fabricadas por um indivíduo Kamaiurá. Do desaparecimento desse especialista, resultará, possivelmente o desaparecimento do instrumento, pois não temos informação de que outro domine igualmente a técnica dessa fabricação.

(33) Para uma descrição da canoa xinguana, ver Lima, 1950.

feminina consiste apenas em esfregar urucum pelo corpo e pernas, e uma camada mais viva no rosto. O óleo obtido da cocção do fruto de piqui em água é o solvente e base do urucum, fuligem e tabatinga. Para os desenhos feitos com sumo de genipapo, as mulheres mastigam esse fruto, recolhendo o sumo em uma cuia. A pintura se faz com uma vareta.

Parte habitual da indumentária masculina é o cinto de missangas ou de contas cilíndricas de fabricação nativa e grossas tornozeleiras feitas de faixas de embira. Os colares para pescoço são de dois tipos, um feito de peças quadrangulares, outro de pequenos discos. Ambos são obtidos da concha de um caramujo terrestre. Os homens usam o primeiro ao pescoço, o segundo à maneira de cinto. As mulheres raramente usam colares do primeiro tipo, habitualmente, porém, trazem ao pescoço uns feitos de pequenos discos. Esses colares, especialmente os do primeiro tipo, são muito valiosos, constituindo mesmo, base para muitas trocas comerciais. Determinado objeto, um arco, por exemplo, é avaliado pelo número de colares (no caso dos feitos de peças quadrangulares) ou pelo comprimento de um colar feito de discos (34). Os Kalapalo e Kuikuro são tidos como especialistas na fabricação desses colares. Essa especialização, porém, não é do mesmo grau daquela que se obtém para a cerâmica. Indivíduos de várias tribos conhecem a técnica da fabricação desses colares e os fabricam.

O tipo de habitação e a constituição das aldeias é outra característica marcante da cultura xinguana. As casas são de projeção ovalada, com teto arredondado e caindo até o chão, sem se diferenciar das paredes. Variam entre 15 a 20 metros de comprimento no eixo maior e cêrca de 9 metros na largura. A altura da cumieira atinge até 7 metros. A estrutura é feita de varas de madeira que se afinam,

(34) Não verificamos a existência de um sistema codificado de valores. O número de colares ou o seu comprimento oscila muito com as circunstâncias da troca. Invariavelmente, porém, colares de peças circulares são reservados para troca de artigos de valor, como, por exemplo, flautas de jakuí, ornatos de cabeça, cachorros, etc. Alguns desses colares têm seu valor ampliado pela inserção de uma peça de pedra polida, simples cilindro perfurado, ou de uma figura zoomórfica. Os Kamaiurá chamam a tais pedras de *moikitã* (muirakitã?), atribuindo sua origem aos índios Sulá, com os quais mantinham comércio há muitos anos. São relativamente raras e de sua fabricação não conseguimos obter dados entre os Kamaiurá, Trumai e Kuikuro. A mesma procedência, isto é, Suiá, é dada a alguns machados, também polidos e aparentemente da mesma rocha que os *moikitã*.

à medida que atingem a cumieira, apoiadas em grossos esteios, e amarradas com embira. O material mais usado para cobertura é o sapê (ver figs. 4, 5 e 6). O centro da habitação, formado pelo espaço entre os dois esteios principais, é utilizado para depósito de alimentos (farinha de mandioca, etc.) armazenados em grandes cestos, panelas e fogos de cozinhar. As rédes de dormir são armadas em leque e se abrem dêsse dois esteios centrais para os laterais. Indivíduos da mesma família simples (marido, mulher, filhos) têm suas rédes armadas próximo uma das outras. A réde dos homens sempre ocupa posição superior à das mulheres. Ao pé de cada réde, é costumeiro um pequeno fogo de dormir, usado às vêzes para cozinhar.

Nas aldeias xinguanas, as casas são dispostas em círculo, deixando ao meio um pátio ou terreiro, limpo de qualquer vegetação. Nesse pátio contrói-se uma casa semelhante às usadas para residência, porém servindo para guardar flautas e objetos cerimoniais; é o que Steinen denomina de “casa das flautas” ou “rancho de festas” (35). Essa estrutura não existe atualmente nas aldeias Kamaiurá, Aueti, Kalapalo e Trumaí. Pedro Lima observou-a entre os Waurá. Os Kamaiurá, ao iniciar-se, em 1947, o ciclo de festas da estação seca, construíram em sua aldeia um arremêdo de rancho. Nêle eram guardadas, sob folhagens, as flautas de *jakui* (K), instrumentos cerimoniais que sômente os homens podem ver ou tocar.

O pátio da aldeia é conservado limpo de vegetação. Serve de local para as danças, cerimônias e a prática de esportes, como a luta corporal, *huka-huka* (fig. 14), ou o jôgo do *iawari* (figs. 12 e 13). Costumeiramente, os capitães ou chefes de famílias aí se reúnem para discutir assuntos da aldeia. Os Kamaiurá tinham nesse pátio uma espécie de silo com cêrca de 2 ms de altura por 0,40 cms de diâmetro, feito de embira e palha para armazenamento de tapioca. Era uma

(35) Steinen assim descreve a casa de flautas que encontrou em uma aldeia Mehináku — “A casa das flautas media 13 passos de largura, 22 de comprimento e 5 metros de altura. Possuía duas entradas extremamente baixas, de 4 passos de comprimento, uma ao lado da outra; via-se no chão, do lado externo, um longo tronco de buriti. O vigamento do telhado era suportado por três postes resistentes, ao longo dos quais estava fixada, horizontalmente, uma armação, semelhante a uma escada, de cujos degraus perpendicularmente fixados, pendiam vinte máscaras, alguns mantos de palha e uma varinha zunidora, pintada de preto e vermelho, com a forma de uma fôlha de espada, de 60 cms de comprimento”. (Steinen, 1940, p. 135).

reserva para a festa dos mortos, o *kwaryp* (k), a realizar-se breve. E' também no pátio da aldeia, que se encontra a gaiola cônica, destinada às harpias (fig. 4).

Cada residência é ocupada por um grupo de família extensa, cujo número de membros atinge, em alguns casos, cêrca de 30 indivíduos. O dono da casa é em geral o líder da família, *morerekwát* (K) ou “capitão” (36). A casa é construída por iniciativa de um líder ou indivíduo de prestígio que coordena o trabalho de seus aparentados. Não é raro o capitão obter o concurso de outros indivíduos, não aparentados. Mais comumente, porém, o grupo cooperativo é o próprio grupo de parentesco. O número de habitações, nas aldeias Kamaiurá e Trumaí, correspondia aos de grupos familiares e capitães. Embora situadas dentro de uma área tradicional, são freqüentes as mudanças de local das aldeias. Isto, porque o sistema de agricultura obriga a mudanças para locais onde a mata ainda não esteja desbastada. Por outro lado, crenças religiosas, também para isso concorrem. Locais onde tenha sido enterrado um grande número de pessoas são considerados indesejáveis. Não temos observações, com suficiente perspectiva cronológica, para indicar o período médio de permanência de uma aldeia em um mesmo local. A julgar pelos antigos sítios de aldeias, pela informação verbal e pela ocorrência dêsse traço cultural entre outras tribos que praticam o mesmo tipo de agricultura, o período de ocupação deve regular entre cinco e dez anos (37). Os Kamaiurá ocupam, há cêrca de cinco anos, o mesmo local. Anteriormente estavam estabelecidos às margens da Lagoa *Ipavu* (K) que utilizam, atualmente, para enterrar os mortos, e que visitam para colher frutos como o piqui, o urucum, as cabaças ou para pescar. Em 1950, os Kamaiurá anunciavam desejar voltar para as margens da lagoa, onde já haviam construído algumas casas novas.

Cada tribo xinguana não possui, hoje em dia, mais que uma aldeia. O número de casas varia de uma a duas, como é o caso dos Matipuhy e Aipatse, até seis ou sete, como entre os Kuikuro e Kalapalo. Ao tempo de Steinen, o número de aldeias era bastante maior, assim, êle registra para os Bakairi, oito aldeias; Nahukwá, nove; Me-

(36) Pedro Lima observou entre os Kalapalo (1950) a propriedade de mais de uma casa pelo mesmo indivíduo, assim como a venda de uma delas a trôco de colares.

(37) Lima (1950) verificou nada menos de 10 sítios de antigas aldeias Waurá.

hináku, três; Waurá, uma; Iawalapiti, duas; Kamaiurá, quatro; Aueti, uma; Trumaí, duas (38). O decréscimo relaciona-se com a progressiva diminuição de população, que atrás já comentamos.

Entre os índios xinguanos é universal a distinção dos indivíduos de uma aldeia em *camára* e *capitães* (39). Os primeiros, que formam a grande maioria, são os indivíduos comuns; os últimos, uma pequena elite de líderes ou chefes de grupos familiares. Observa-se, porém, um contraste relativo a essa discriminação entre mulheres e homens. Entre as primeiras, existe um número maior de *capitães*, que se distinguem das demais, as *camára*, por uma tatuagem — dois ou três círculos pretos em volta dos pulsos e as mesmas linhas na parte superior dos braços (40). Essas *mulheres-capitães* descendem, em linha direta, de líderes apontados como *capitães*. A maioria delas está casada com homens *camára*, e o seu *status*, aparentemente, não se transmite aos filhos. Não observamos a existência de prerrogativas ou distinções que as destaquem das mulheres comuns (41). O título, porém, lhes garante uma situação de prestígio.

Os homens *capitães* são poucos, e seu número, via de regra, coincide com o de chefes de famílias extensas, quatro a seis em cada aldeia. Esses indivíduos não se distinguem dos demais por qualquer tatuagem ou distintivo especial. Apenas observamos o uso, por parte do *capitão* da aldeia, de uma braçadeira feita do couro de onça preta. Suas prerrogativas são, porém, definidas: participação no conselho diretor da aldeia, autoridade sobre os *camára* de seu grupo familiar, orientação ou função destacada na organização dos cerimoniais. Estas são, todavia, de alcance limitado. O prestígio e autoridade de um *capitão* se baseiam no controle efetivo de seu grupo de parentesco imediato e em suas qualidades pessoais de liderança e habilidade política. Os grupos xinguanos não possuem uma instituição de chefia

(38) Steinen, 1940, p. 197.

(39) *Camára* e *capitão*, são palavras de uso corrente entre os índios do Xingu; a primeira é provavelmente uma corruptela de "camarada", empregado.

(40) Embora, em alguns casos, as mulheres se utilizem de simples pintura para marcar esses círculos distintivos, em geral, trata-se de verdadeira tatuagem feita por meio de técnica de pintura. Espinhos de um vegetal são usados como agulhas e a fuligem de panela serve de corante.

(41) Nas práticas de enterramento observa-se uma distinção: mulheres-capitães, ao morrer, têm o corpo decorado e enfeitado com colares, capacete de penas, missangas, etc. A posição, corpo estendido, é a mesma que para as mulheres comuns.

ou autoridade fortemente centralizada. As próprias regras que determinam a sucessão ou transmissão do status de *capitão* (chefes de grupos familiares e chefe da aldeia) nos pareceram frouxas. O *capitão* é, na realidade, o cabeça de um grupo de família extensa. Sua autoridade se faz sentir no âmbito desse grupo. No caso do *capitão* da aldeia, o reconhecimento público de um prestígio superior ao dos demais, o coloca em posição de agir indiretamente sobre os diversos grupos familiares. Sua capacidade de mando é tanto maior quanto a sua habilidade em obter a boa vontade e a cooperação dos outros *capitães*. Observamos, repetidas vezes, entre os Kamaiurá e Trumaí, que o *capitão* da aldeia ao anunciar a realização de determinada tarefa, declarava, ao mesmo tempo, a participação de "todos os *camára*". Cooperavam, de fato, apenas os membros de sua família extensa. Excepcionalmente, indivíduos de outros grupos prestavam ajuda. Em caso de ser necessário reunir um grande grupo de trabalhadores, a solução para o *capitão* da aldeia, é obter essa cooperação através os cabeças das várias famílias. É um acontecimento freqüente nas aldeias xinguanas, o de os *capitães* pronunciarem longas exortações para a realização de uma tarefa. Se estão de acordo, os outros *capitães* repetem a exortação, dirigindo-se especificamente ao grupo que comandam. Endossam, desse modo, a autoridade central. Por outro lado, a iniciativa e realização dessas tarefas depende de combinações e trocas de pontos de vista realizadas com antecedência pelos diversos líderes, e, mesmo pelos *camára* influentes. Essas reuniões, de caráter semi-formal, muito se aproximam da idéia ou conceito de um conselho de chefes. Chamou Steinen a essas reuniões de *roda dos fumantes*, e, invariavelmente, os diversos etnólogos que visitaram as aldeias xinguanas as registram. *Capitães* e *camára* de prestígio reúnem-se, ao anoitecer, no pátio da aldeia. Cada um traz o seu banco de madeira, fumo e fôlhas para enrolar os cigarros. Enquanto a conversa toma rumo, alguns preparam cigarros que acendem nas brasas de pequena fogueira, adrede preparada, e os oferecem aos companheiros. É da etiqueta oferecer o cigarro, segurando-o com ambas as mãos; aquele que o recebe, também usa as duas mãos e exprime o seu agradecimento por uma exclamação. No decorrer da conversa, os cigarros passam de mão em mão. O assunto é variado e conduzido sem formalidade, discute-se sobre incidentes quotidianos ou o assentamento de tarefas, como uma pescaria comunal. Algumas

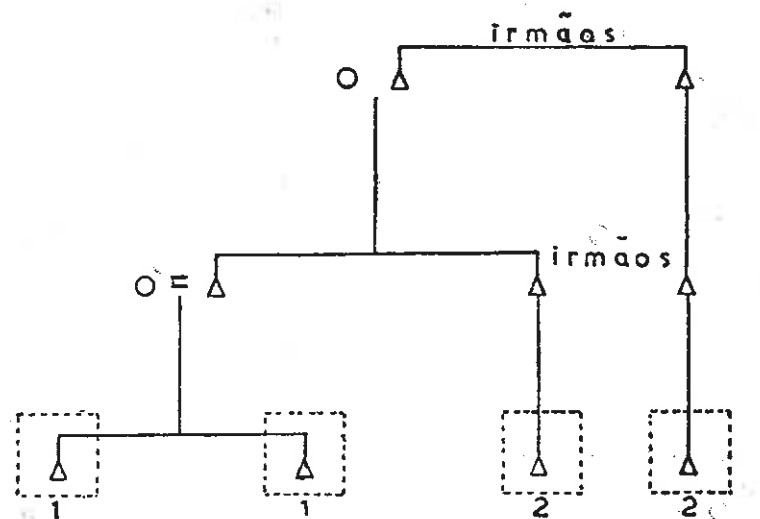
vêzes, a reunião é dedicada a narrativas de lendas tradicionais. Enquanto um dos participantes toma a iniciativa e domina o desenrolar da lenda, os demais companheiros acrescentam comentários e detalhes. Nessas ocasiões, adultos e jovens aderem à reunião, permanecem, contudo, ao lado, sem fumar ou participar ativamente da conversa. As mulheres não tomam parte na *roda dos fumantes* (42). Dispersada a roda, um ou outro líder que dela participava, vai postar-se em frente à sua casa, de onde inicia longo discurso, em que transmite seus pontos de vista e o que foi decidido na reunião. Os demais aparteiaram-no ou aguardam que termine, para repetirem, por sua vez, o discurso ou acrescentarem outro. O anoitecer e a madrugada são as ocasiões próprias para essas falas. Habitualmente, nas vésperas de pescarias coletivas, os mais velhos, além de apontar as tarefas práticas, exortam os jovens para que se abstenham de relações sexuais, o que prejudicaria a empreitada, por motivos de crença religiosa. Quando dois grupos se acham acampados em local próximo, os líderes manifestam sua rivalidade em longos discursos, em que se acusam mutuamente de roubo ou de sedução de mulheres. Casos domésticos, como o espancamento de uma mulher acusada de adultério, servem igualmente de motivo a essas exibições de oratória. A atitude dos ouvintes é, em muitos casos, de relativa indiferença. Não raro, mulheres e jovens, intervêm nos discursos, com ditos irônicos. Algumas vês, as mulheres fazem discursos, especialmente quando chegam visitantes. Nessas ocasiões, hospedeiros e recém-chegados, falam sua língua própria, não demonstrando o objetivo de se fazerem entender, antes o de aproveitar a oportunidade para afirmar suas qualidades individuais ou as da tribo (43). De qualquer maneira, os discursos e exortações constituem um mecanismo efetivo para a realização de tarefas e para

(42) Como observa Levi-Strauss (1948, p. 338), é acentuada a segregação de sexos na cultura xinguanã. Mulheres, em geral, não participam de cerimônias, jogos e outras atividades sociais. Essa segregação é especialmente marcada na dança do *jakuí* (K) a que lhes é vedado assistir. Não podem mesmo ver as flautas usadas para essa dança ou nelas tocar. Têm que permanecer fechadas em seus ranchos. As infratoras são punidas pelos homens da aldeia, que, em grande grupo, as levam para o mato e as forçam a relações sexuais.

(43) Os discursos são, algumas vês, veículos de brincadeiras entre companheiros ou entre homens e mulheres. Leonardo Vilas Boas, cujo conhecimento da língua Kamaiurá, permite que acompanhe com facilidade esses encontros verbais, cita como exemplo, homens que se queixam de as mulheres não cuidarem da higiene dos meninos que, por isso, cheiram a fezes, ou que reclamam estarem as mulheres muito sovinas em seus favores sexuais, e ameaçam agarrá-las à força.

o equilíbrio de relações pessoais, além de um complemento harmônico da *roda dos fumantes*.

As relações dos capitães entre si, são relações de parentesco. Chamam-se comumente de *irmãos* e, em alguns casos, de *sobrinho* e *tio*. A distinção, nesses casos, em *irmão mais moço* e *irmão mais velho* não reflete gradação de prestígio individual, mas um critério de geração. Na maioria dos casos, o laço de parentesco entre *capitães* é fictício, isto é, não reflete parentesco consanguíneo, mas deve-se à grande extensão emprestada ao termo "irmão". A carta abaixo indica esse fato.



1-irmãos consanguíneos

2-filhos do irmão do pai: irmão

Carta I — Relações de parentesco entre capitães

Essas relações assim baseadas, implicam em dois princípios contraditórios: de um lado a solidariedade ideal entre dois irmãos, prescrita pela cultura, de outro, a rivalidade manifesta entre os vários líderes que lutam por reconhecimento de prestígio pessoal superior.

Dois casos servirão de exemplo, um relativo aos Kamaiurá e outro aos Trumaiá. Entre os primeiros, eram reconhecidos efetivamente três capitães (44). Um deles, embora chamado de *irmão* pelos dois outros, era por eles apontado como “falso” capitão. Justificavam-se, observando a ausência de verdadeiros capitães em sua genealogia. Obtivera o título por ocasião de uma visita que fizera ao posto do Serviço de Proteção aos Índios, no Batovi. A esses argumentos acrescentavam outros de natureza pessoal, como o fato de possuir ele uma esposa e parentes de origem Suiá (45), o seu temperamento volúvel, variando inesperadamente da cooperação para o antagonismo, o seu reduzido grupo de parentesco. Tais comentários e observações, porém, jamais eram feitos em sua presença ou na de algum seu parente próximo. Publicamente o aceitavam como capitão e o tratavam de *irmão*. Esse indivíduo tinha a seu favor a qualidade de ser extremamente empreendedor, possuir grandes roças e ter reconhecida coragem pessoal. Dos três capitães, era o único que conhecia as aldeias do Culisevu, Culuene e Batovi e que participara de um ataque à aldeia Suiá. Esses fatores positivos muito contribuíam para seu prestígio público e permitiam que fosse aceito pelos rivais, que além disso, lhe deviam obrigações de parentesco.

No caso dos Trumaiá, extremamente reduzidos em número, 27 ao todo, existem dois capitães reconhecidos. O capitão da aldeia trata o outro de *filho* (filho do irmão). Ambos, ao mesmo tempo que reconhecem o laço de parentesco, demonstram sua rivalidade negando reciprocamente, fora de público, a sua qualidade de capitão. O de maior prestígio passou larga temporada como cativo dos Suiá, o que evidencia pelos lóbulos das orelhas rasgados (46). Apontam-no, por isso, como Suiá e como tendo-se apropriado da posição sem a linhagem necessária. Por sua família reduzida, atraía do rival a crítica de que era um capitão sem *camára*. O segundo, em parte descen-

(44) Além destes capitães, existiam dois outros líderes de família cujo prestígio os equiparava, de certo modo, aos capitães.

(45) Os índios Suiá são hostis às tribos xinguanas. Descendentes de cativos dessa tribo, vivem nas várias aldeias do Alto Xingu, onde levam uma vida, em tudo semelhante à dos membros de origem “pura”. Contudo, o marcado etnocentrismo de todas as tribos xinguanas, se reflete em desprestígio dos indivíduos daquela origem.

(46) Ao contrário das tribos xinguanas, que somente perfuram as orelhas para o uso de brincos, os Suiá deformam os lóbulos das orelhas para inserção de grande batoques circulares, semelhantes àqueles usados por alguns grupos gês.

dente de Kamaiurá, possuía grupo familiar mais numeroso, porém, faltava-lhe iniciativa. Ambos se criticavam mutuamente, pela origem mista. Essa situação de rivalidade, era, ademais, explorada pelos Kamaiurá que favoreciam o que possuía em sua ascendência um parente dessa origem. Em público, porém, esses dois capitães tratam-se pelo termo de parentesco, e o reconhecem explicitamente ao citar suas genealogias. O laço de parentesco mantém, assim, um mínimo de coesão, sem o qual a tribo se fragmentaria em grupos dispersos.

Em algumas aldeias, a definição do *status* de capitão tende a complicar-se pelos efeitos da diminuição de população. Uma tribo, como a Iawalapiti, que soma apenas 17 indivíduos, possuía três capitães. Essa tribo esteve dispersada durante algum tempo, isto é, sem aldeia própria. Os remanescentes estavam espalhados pelas aldeias Kamaiurá, Kuikuro e Kalapalo. Em cada uma dessas aldeias, determinados indivíduos, baseados em sua linhagem, conservaram o *status* de capitão, porém sem o apoio de grupos familiares. Sua reunião, há cerca de dois anos, em aldeia própria (47) resultou numa “inflação” de capitães. Um deles, por exemplo, apesar de seu prestígio pessoal, possui, como integrantes de seu grupo familiar, apenas a esposa, um casal de aparentados e um agregado feminino. O caso é interessante, porque evidencia a influência de dois fatores para o reconhecimento do *status*, linhagem real ou fictícia e o prestígio individual. Situação semelhante se registra entre os Aueti, com três capitães para um total de 25 indivíduos. Os Nahukwá, com menos de uma vintena de pessoas, têm um único capitão, cuja posição, porém, é disputada por uma irmã do falecido capitão da aldeia, que procura reconhecer e tornar reconhecido o *status* para o seu filho menor (48). Segundo informações pessoais prestadas por ORLANDO e LEONARDO VILAS BOAS e PEDRO LIMA, o *status* de capitão parece mais bem definido entre as tribos Waurá, Kalapalo e Kuikuro. Isto é, os capitães dessas aldeias (tribos) aparentam desfrutar de maior autoridade sobre o grupo.

(47) A iniciativa de reunir os Iawalapiti em sua aldeia própria partiu dos irmãos Vilas Boas, chefes da Expedição Roncaador-Xingu, que atenderam ao desejo manifestado por alguns indivíduos dessa tribo, fornecendo-lhes ferramenta e algum alimento.

(48) Essa mulher e seu marido estavam refugiados na aldeia Kalapalo, de onde se transferiram para o acampamento de Jacaré, por terem sido acusados, em sua aldeia, de feitiçaria. Havia assim pouca probabilidade de que o jovem viesse a ser reconhecido capitão.

Duas alternativas podem explicar essa situação. Uma que admite, de fato, uma definição mais preciosa do *status* nessas tribos, dispondo o capitão de maiores prerrogativas; outra, a de estarmos em face de uma situação esporádica — a de depender a maior autoridade desses indivíduos, de suas qualidades pessoais. A informação etnológica parece favorecer essa última alternativa; LEVI-STRAUSS, resumindo algumas observações, diz: “Von den Steinen afirma que havia vários chefes; Petruzzo, que cada casa tinha seu cabeça; e Quain, que o chefe Trumaí era auxiliado por dois vice-chefes... Tôdas as fontes concordam em que o poder do chefe é limitado”. (49)

Conclui-se dessas observações que o *status* de capitão é definido segundo linhagem, prestígio individual e apóio de uma família extensa. Não ficou perfeitamente clara a maneira de estabelecer a linhagem, se através a linha direta paterna, ou através parentesco colateral. VON DEN STEINEN aventa a possibilidade de a chefia transmitir-se diretamente de pai a filho, e, na ausência de descendência imediata, ao filho da irmã ou ao marido da filha (50). Quain (51) aponta um caso de transmissão através o filho da irmã. Nos dois casos concretos que pudemos registrar observa-se uma acomodação. O primeiro refere-se aos Kamaiurá — tendo sido assassinado o capitão da aldeia, havia alguns anos, por um grupo de atacantes Juruna, seu irmão tomou-lhe o lugar. O filho do capitão desaparecido é ainda uma criança e, embora chamado de “capitãozinho”, tem muito poucas possibilidades de vir a ser o futuro capitão da aldeia. O atual capitão insiste em que seu filho mais velho será o chefe. Em 1947 essa possibilidade era apenas discutida; o jovem em questão não demonstrava nenhuma habilidade especial. Em 1950, entretanto, era êle um dos campeões de *huka-huka*, luta corporal, e desfrutava de bom prestígio, o que lhe assegurava a futura posição. Evidencia-se, nesse caso, a transferência do *status* de irmão para irmão, e de pai para filho, ao mesmo tempo que a influência de qualidades pessoais que levaram o primeiro a substituir o chefe morto, e que são requeridas de seu filho para que possa ocupar futuramente a posição. E' preciso acrescentar que o atual capitão dispõe de um dos maiores

(49) Levi Strauss, 1948, p. 336.

(50) Steinen, 1940, p. 126.

(51) Citado por Levi-Strauss, baseado em notas de campo desse etnólogo, cuja morte prematura impediu a publicação de suas observações (Levi-Strauss, 1948, p. 336)

grupos familiares da aldeia, em que não se inclui, porém, a viuva e filhos do antigo capitão que pertencem a uma outra família extensa.

Um outro caso, o dos Trumaí, revela a transferência de chefia de um indivíduo para o filho de sua irmã, segundo a genealogia que pudemos colher. O atual ocupante anunciava, porém, que passaria a chefia a seu próprio filho. O outro capitão, também considerado seu filho (filho do irmão) tem as mesmas pretensões. Como possui uma família mais numerosa acreditamos que, em caso de morte do primeiro, êste assumirá a chefia.

Para as demais tribos, temos informação de que entre os Kalapalo, o filho do antigo capitão recentemente falecido, tomou a chefia, e entre os Nahukwá, a chefia de fato está em mãos do irmão do capitão falecido, disputada, porém, por sua irmã que a exige para o filho. Todos êsses casos, exceto o dos Trumaí, acentuam a possibilidade de transmissão do *status* de irmão para irmão e de pai para filho, evidenciando uma tendência patrilinear. A transferência de pai para filho parece somente possível, quando o filho já é adulto e dispõe do prestígio necessário para se impor. Convém notar, por outro lado, que nem sempre se trata de irmão consanguíneo, mas de “irmão” segundo a terminologia peculiar aos sistemas de parentesco de toda a área, isto é — irmão por extensão (filhos dos irmãos do pai ou das irmãs da mãe de ego). Embora se possa insistir que as regras de sucessão sejam frouxas, tal como é a própria definição do *status* de capitão, acreditamos, também, que a tremenda redução em número que os grupos da área xinguana vêm sofrendo, concorre muito para a criação de situações anômalas, cujo esclarecimento somente seria possível dentro de um tempo de observação mais prolongado.

Por outro lado, 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. Êsse 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. O indivíduo traça seu parentesco por ambas. As regras de residência que, em geral, qualificam sistemas desse tipo, no Xingu, prescrevem idealmente que o marido resida, durante os primeiros anos de casamento, em casa da mãe da esposa. Após êsse período, a



escolha de residência é livre. No caso de *capitães*, porém, essa regra não parece ser observada. Evidenciamos, em dois casos, que a mulher foi residir com o capitão. Ao mesmo tempo, nota-se que os *capitães* ou líderes influentes de família, procuram reunir em torno de si, tantos irmãos e filhos quanto possível, afim de reforçar seu grupo de família. Outra maneira de o fazer é, aproveitando do princípio matrilocal, manter o genro e, em alguns casos, o marido da irmã da mulher. A resultante, é, malgrado o princípio ideal de mtrilocalidade temporária, a formação de grupos patrilocais, com tendência a uma quase formação de linhagens patrilineais nucleadas em torno de indivíduos cujas qualidades de prestígio lhes asseguram o *status* de *capitães*.

O sistema é marcado por considerável extensão dos termos: *irmã*, *irmão*, que incluem, além dos irmãos consangüíneos, os primos paralelos e primos cruzados (filhos do irmão do pai, filhos da irmã da mãe, filhos da irmã do pai, filhos do irmão da mãe); *pai* e *mãe* aplicados aos pais verdadeiros e aos irmãos do pai e às irmãs da mãe; — distinguem-se o irmão da mãe e a irmã do pai por termos especiais (os conjuges dêesses indivíduos são chamados por termos correspondentes, isto é, *tia* para a espôsa do irmão da mãe e *tio* para o marido da irmã do pai); *filho* e *filha*, filhos verdadeiros, e filhos dos irmãos e primos paralelos — os filhos de primos cruzados (embora êstes, na geração de *ego*, também sejam considerados irmãos) são chamados por termos próprios correspondentes a “sobrinho” e “sobrinha”; parentes da segunda geração ascendente são chamados de *avós*, da segunda descendente, *netos*.

E' permitido o casamento entre primos cruzados, isto é, entre indivíduos que, embora considerados *irmãos*, reconhecem a ascendência cruzada dos pais — filho do irmão da mãe, filho da irmã do pai, filha do irmão da mãe, filha da irmã do pai. Êsses casamentos não constituem a maioria dos casos observados, antes, a minoria. Contudo, pela reiterada afirmação de informantes e pelos designativos de “espôso” e “espôsa” entre alguns pares de primos cruzados, sugere-se aquela forma de casamento como ideal. Kutamapy, capitão Kamaiurá, apontava como futuras espôsas de seus dois filhos, as filhas do irmão de sua mulher. Era suposto chamarem-se êsses jovens, respectiva-

mente, pelos termos de *iemerikó* (K. — espôsa) e *ieirun* (K. — marido). (52)

Embora atenuadas, observamos entre primos cruzados de sexo oposto relações, que se poderiam enquadrar dentro do tipo de “relações jocosas” (*joking relationship*), e de evitação (*avoidance*) entre primos cruzados do mesmo sexo e cunhados (idealmente, primos cruzados e cunhados se confundem, porém, a evitação aplica-se sômente aos verdadeiros cunhados). As relações jocosas se exprimem por brincadeiras de fundo ou intenção sexual; as de evitação, pelo não pronunciamento do nome do cunhado, mesmo diante de terceiros, e também, por certo formalismo nas relações pessoais. A evitação, estende-se, aliás, ao pai e irmãos do pai do cônjuge e à mãe e irmãs da mãe do cônjuge. Relações de face a face e mesmo de cooperação são permitidas, além de ser freqüente a coabitação de cunhados e de genros e sogros (53). Explicam os Kamaiurá, Trumaí e Nahukwá que, a êsse respeito, prestaram informações mais detalhadas, que um indivíduo *tem vergonha* do cunhado ou do sogro; chamá-los pelo nome próprio seria incorrer na crítica da opinião pública — “êsse não tem vergonha do cunhado (ou sogro), chama-o pelo nome. Isso não se faz”.

A poliginia sororal (união de um homem a duas ou mais irmãs) ou simples (união de um homem a várias mulheres) é admitida e praticada. Registamos entre os Kamaiurá (1947) 3 casos de poliginia, dêstes, dois eram casos de homem casado com duas irmãs. Tivemos indicação de um outro caso passado havia tempo, de um homem casado com três irmãs. Em 1950, observamos dois casos de poliginia sororal entre os Trumaí (54), e dois entre os Kamaiurá. Um terceiro caso nessa mesma tribo era de poliginia simples. Sôbre as demais tribos do Xingu, temos apenas a informação de que a poliginia é praticada.

O levirato (casamento de um homem com a viúva de seu irmão) é praticado, pelo menos, pelas tribos Kamaiurá e Trumaí (55). Entre

(52) Entre os Kamaiurá, cunhados sem filhos chamam-se pelo designativo de *ietiwaháp* (homem falando). No caso de prole, chamam-se de *newárup* (homem falando; lit. pai dos filhos de minha irmã).

(53) Também se evita qualquer menção ao nome dos mortos.

(54) Levi Strauss, 1948, p. 337 “The only form of polygyny practised among the Trumai is sororal. Adulterous relations between a husband and his wives sisters are not infrequent”.

(55) Com referência aos Trumaí, observa Levi-Strauss: (op. cit., p. 338) — “The levirate and some forms of fraternal polyandry probably are practised by the Trumai”.

os primeiros, é tradicional a regra de, falecido o irmão, o indivíduo casar-se com a cunhada. Mesmo em vida dos cônjuges, cunhados tratam-se, algumas vezes, por um termo especial *ieyvét* (K), que define a relação de cônjuge potencial. Ao morrer o espôso, cumpre a seu irmão, após determinado período de luto, cortar os cabelos da viúva, banhá-la no pátio da aldeia e então casar-se. (56)

Esses casamentos poligínicos não constituem a regra geral. O número de tais uniões é pequeno. Os homens jovens raramente possuem segurança econômica suficiente para manter a estabilidade dessas uniões. Entre os líderes de família, embora também relativamente instáveis, são mais freqüentes casamentos poligâmicos. Observa-se, por outro lado, que as jovens adolescentes atravessam um período de considerável liberdade sexual ou de uniões passageiras, como espôsas ou co-espôsas de homens amadurecidos. (57) No caso dessas jovens, a regra de residência é geralmente patrilocal. Quando os cônjuges são ambos jovens, a regra preferencial é a de residência em casa dos pais da espôsa (58). O período de residência é variável. Informantes, em geral, concordam em limitá-lo até o nascimento do primeiro filho do casal. A partir de então, podem os cônjuges escolher a residência, seja voltando ao grupo do marido, seja permanecendo junto àquêle onde já residem. No caso de *capitães*, é sempre patrilocal, não nos tendo sido possível apurar que compensações oferecem êstes aos pais da jovem, e se realmente são necessárias (59).

Os informantes consideram desejável o casamento de um homem adulto com uma menina ainda impúbere. Anotamos dois casos entre os Kamaiurá e um entre os Trumai. O espôso adulto, teoricamente, não deve manter relações sexuais com a menina. O casamento somente deve consumir-se após ter passado para esta, o período de reclusão

(56) Schmidt observa o inverso entre os Bakairi: "o espôso, após a morte da mulher, é obrigado a casar com a irmã da mesma" (1942, p. 382).

(57) Cinco moças kamaiurá, recém-saídas do período de reclusão puberal, já haviam sido casadas com diversos indivíduos mais velhos e estavam agora divorciadas. Sua liberdade sexual se evidenciava pelos constantes casos de adultério, envolvendo-as com homens casados, ou de "aventuras" com jovens da mesma idade. Os rapazes procuram os favores sexuais dessas jovens, compensando-as com presentes, via de regra, colares de missangas. Práticas anti-concepcionais e abortivas são, por isso mesmo, bastante comuns. Consistem na ingestão de beberagens preparadas à base de determinadas raízes e coincidentes com o período de menstruação.

(58) cf. Schmidt, 1942, p. 381.

(59) cf. Schmidt, 1942, p. 382.

puberal (60). Na prática, porém, o marido não aguarda a terminação desse período e inicia sexualmente a jovem espôsa. As obrigações dos cônjuges são praticamente as mesmas que no caso de casamento entre adultos, porém, a jovem recebe grande assistência de seus parentes femininos para o desempenho de tarefas mais pesadas, como a de preparar a massa de mandioca, cozinhar e transportar cargas.

O divórcio é freqüente entre cônjuges jovens, e entre os homens de meia idade, com referência à segunda espôsa, em geral muito mais jovem que a primeira. Excetuam-se os casos de poliginia sororal que, a julgar por nossas observações em 1947 e em 1950 e pelo depoimento de informantes, são bastante estáveis. É de notar que, pelo menos, as mulheres Kamaiurá, embora aceitem a poliginia como norma corrente, manifestam, mesmo diante dos maridos, reação moderada à idéia de uma segunda espôsa. Contudo, nos casos observados, não registamos brigas ou desentendimentos sérios entre co-espôsas. A resistência à poliginia parece menos acentuada quando se trata de *irmã consangüínea*.

Os casos de adultério são comuns. Na aldeia Kamaiurá, o mais notório era o de um indivíduo casado com duas irmãs. Estas eram conhecidas pela facilidade com que concediam seus favores sexuais aos rapazes da aldeia, e mesmo aos de outras tribos, quando eventual-

(60) Jovens de ambos os sexos são submetidos a um período de reclusão, quando atingem a puberdade. Para as meninas, o reconhecimento realiza-se logo após a primeira menstruação, prolongando-se por período variável, entre seis meses e um ano. Os jovens são recolhidos logo que atinjam certa maturidade, considerada pelos pais indicativa de virilidade. Em contraste com a reclusão das moças, a dos rapazes não é contínua. Sucedem-se períodos de recolhimento durante dois ou três meses a outros tantos de liberdade. O local de reclusão é a própria residência, onde se improvisa, a um canto, uma tapagem com esteiras, folhas de palmeira ou canas de ubá. Modernamente, preferem pedaços de lona. O primeiro mês de reclusão é especialmente severo; rapazes e moças não podem tomar outro alimento, além de uma mistura de água e massa de mandioca (*kauin*, K.). Peixe de qualquer variedade é proibido. Essas restrições são relaxadas após a primeira lua. Mantém-se, porém a de o indivíduo não se poder ausentar do retiro senão à noite, para satisfazer as necessidades. A água para o banho, que tomam diariamente, e os alimentos são-lhes trazidos pela mãe, irmã ou um parente feminino próximo. Para as moças, o período de reclusão é de completa inatividade. Já o dos rapazes se caracteriza como um período de aprendizagem: os pais lhes ensinam a manufatura de artigos como flechas, arcos, pentes, etc., e também a técnica do desporto preferido — a luta corporal. Rapazes e moças recebem nomes novos ao findar a reclusão. São dois nomes, um tirado dos avós paternos, outro, dos avós maternos, detalhe significativo quando se considera a bilateralidade do sistema. Os nomes de infância, embora não constituam propriamente um tabu, são evitados. Acredita-se que, pronuncia-los, é atrair para o indivíduo malefícios, como a mordedura de uma cobra ou o escamamento da pele.

mente se reuniam vários grupos no acampamento da Expedição Roncador-Xingu. O marido, homem de idade já madura, não tomava, aparentemente, conhecimento dos fatos. Em suas viagens de pescaria, levava comumente apenas uma das espôsas, o que redundava em liberdade para a outra. O caso era objeto de comentários que ridicularizavam o marido. Essas duas mulheres possuíam, aliás, dois amantes mais ou menos permanentes, e a êsse respeito, informaram-nos ser freqüente o fato. Nos demais casos havia mais discreção e menor freqüência do ato adúltero. A iniciativa, geralmente, parte dos homens, sexualmente mais agressivos. Os casos mais comuns registram-se entre homens casados e jovens solteiras cuja liberdade sexual, como já foi acentuado, é grande. Os favores sexuais das mulheres, são retribuídos pelos homens sob a forma de presentes, especialmente missangas, um dos artigos a que a cultura xinguana empresta mais valor. Embora seja norma êsse pagamento ou retribuição, as mulheres que os recebem não são consideradas prostitutas. Não existe na cultura xinguana um *status* de "rapariga", validado pela opinião pública.

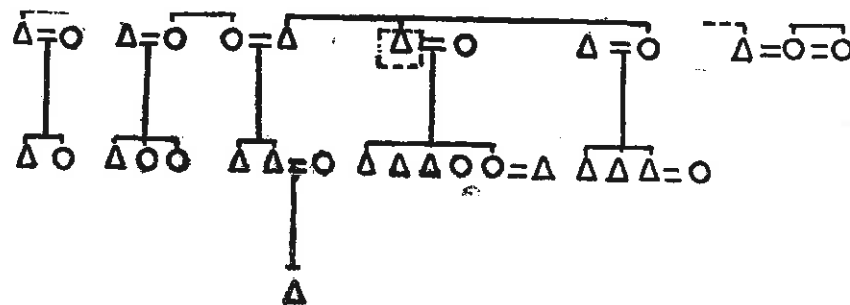
A reação ao adultério é muito moderada por parte das espôsas, violenta da parte dos maridos, quando ofendidos. No caso de suspeitar ou verificar a infidelidade da espôsa, o marido dá-lhe uma surra, usando o próprio arco ou um facão para lhe bater nas coxas e pernas. Após a surra, vai para o pátio da aldeia, onde faz um discurso, não raro ameaçando abandonar a espôsa faltosa. Essas demonstrações constituem grande divertimento para os demais membros da aldeia. Não constatamos nenhum caso em que o ofensor fôsse acusado diretamente pelo ofendido, ou que êste promovesse represálias físicas.

O adultério assume características mais graves quando se trata de indivíduos pertencentes a tribos diferentes. Por duas vezes, assistimos a violenta troca de discursos entre os capitães Trumaí e Kamaiurá, motivados por acusações e suspeitas mútuas de que as suas mulheres eram seduzidas pelos *camára* da tribo antagonista. Os homens de uma tribo desaprovam relações sexuais passageiras entre suas mulheres e indivíduos de outra tribo; os mais velhos, em geral, se abstêm dessas relações. Os jovens, embora partilhem êsse ponto de vista, e reajam com manifestações de desagrado, quando se trata de mulheres de sua tribo, aproveitam, entretanto, qualquer oportunidade propícia a essas uniões.

Em caso de divórcio, depende da regra residencial, a qual dos

cônjuges cabe a iniciativa de abandonar a casa. No caso de casais jovens, em que a residência é matrilocal, o marido deixa a moradia. No caso de *capitães* ou de casamentos poligínicos, em que as co-espôsas não são irmãs, é a mulher quem deixa a residência, retirando-se para casa de seus parentes.

Como já acentuamos, a forma básica de organização familiar é o agrupamento em famílias extensas, cada uma delas ocupando uma grande casa, cujo conjunto forma a aldeia. Nos tempos atuais, cada aldeia constitui a tribo. As normas de residência tendem a acentuar a forma patrilocal, nêsse sentido, que os capitães ou líderes de família procuram conservar reunidos seus irmãos consangüíneos ou por extensão, e atrair seus filhos, após terem êstes cumprido com sua obrigação de serviço temporário ao sogro. Entretanto, atualmente, a grande fragmentação dos grupos familiares, resultante da diminuição de população, e também a extrema extensão de têrmos de parentesco próximo, tornam difícil, em muitos casos, definir-se na prática, qual a regra seguida. Entre 1947 e 1950 observamos a recomposição de duas famílias extensas que, embora perdessem alguns membros que foram juntar-se a outras, reuniram-se em uma só, por um indivíduo, cujo prestígio crescera bastante durante êste período. A formação dessas famílias extensas obedece a um critério de parentesco próximo; irmãos, irmãs, cunhados, filhos reúnem-se sob a liderança e iniciativa de um homem de maior prestígio, que se utiliza do mecanismo de parentesco, especialmente das normas de solidariedade entre indivíduos de parentela próxima, para dêles obter trabalho e cooperação nas diversas tarefas, e ao mesmo tempo, apôio social. Êsse líder é, via de regra, o dono da casa; além de seus parentes imediatos, espôsa ou espôsas, filhos ou filhas, a composição e o acréscimo do



Carta II — Diagrama da composição de uma família extensa, ocupante de uma mesma residência.

grupo, dependem em muito da habilidade individual do chefe assim como do ajustamento entre os diversos aparentados.

As famílias extensas constituem grupos ao mesmo tempo sociais e econômicos, relativamente autônomos no que se refere à obtenção dos meios de subsistência. Essa autonomia não impede, porém, uma cooperação mais ampla e necessária, seja na vida econômica, seja em outros aspectos da vida social e religiosa. Na aldeia Kamaiurá, por exemplo, os líderes de famílias extensas chamavam-se entre si pelo termo "irmão", considerando-se realmente aparentados, embora conscientes da extensão do termo. É esse um meio de obter a colaboração mútua. Dessa cooperação entre grupos familiares, observamos, entre outros casos, o seguinte: Grassou em 1950 forte surto gripal. Um bom número de indivíduos ficou impossibilitado de trabalhar, o que resultou em uma situação de fome, por se ter esgotado o suprimento de mandioca, e pela impossibilidade de pescarias em larga escala. O capitão da aldeia tomou a iniciativa de realizar uma pescaria, porém, como estivesse ele mesmo doente, incumbiu a um irmão, líder de outro grupo, da tarefa de organização. Os líderes dos demais grupos foram chamados a prestar colaboração, e a idéia foi aceita com entusiasmo. No dia apazado, indivíduos representantes dos diferentes grupos familiares, alguns deles adoentados, baixaram ao rio em quatro canoas. Demoraram-se cinco dias, ao fim dos quais, retornaram à aldeia com grande carregamento de peixe moqueado. Os fardos de peixe foram depositados no pátio da aldeia, defronte à casa do capitão. Este e os demais líderes abancaram junto ao peixe. O organizador da pescaria fez um discurso em que anunciava a distribuição e ao mesmo tempo lembrava aos companheiros que, na próxima colheita, deviam retribuir seu esforço, com dádivas de produtos da roça. As mulheres do grupo do capitão e de seu irmão, raspando o pouco de mandioca que ainda lhes restava, fabricaram alguns beijus (61). Iniciou-se a distribuição, sob o comando do principal da aldeia. A cada indivíduo foram entregues dois peixes e um pedaço de beiju. Mesmo aqueles que estavam doentes vieram até o pátio para receber o seu quinhão. A distribuição estendeu-se ainda aos Trumaí e a um pequeno grupo Iawalapiti, acampados em local próximo. Os pescado-

(61) A etiqueta tradicional entre as tribos xinguanas exige sempre o acompanhamento de qualquer alimento com um beiju. Este constitui, aliás, o presente que, imediatamente, é ofertado a um visitante.

res não receberam muito mais que os outros. Embora, nesse caso, uma situação crítica, a doença, tivesse condicionado uma manifestação extrema de cooperação, a norma corrente é habitualmente, a mesma. As pescarias realmente produtivas exigem a cooperação de indivíduos de mais de um grupo familiar, e no retôrno dessas pescarias, o peixe é distribuído a todos.

Outras ocasiões em que se manifesta a necessidade de cooperação entre os diversos grupos, e a organização de tarefa conjunta por um entendimento entre os líderes, são as cerimônias religiosas, a derrubada de roças e a construção de casas. Nos dois últimos casos, porém, o trabalho é realizado pela família extensa, a cooperação dos demais, sujeita a preferências e compromissos individuais. Participam voluntariamente, apenas aqueles indivíduos que a ela se sentem inclinados. Nas cerimônias, a participação dos diferentes grupos é efetiva, especialmente porque em algumas delas, indivíduos dos vários grupos familiares têm uma função definida e assim buscam o auxílio dos demais parentes. Atitudes de cooperação têm, assim, seus pontos focais em dois setores da maior importância para a vida da comunidade: uma atividade econômica — a pesca, — e o cerimonial religioso. Essas atividades exigem um mecanismo de trabalho cooperativo. Já na derrubada das roças e na construção de casas, essa necessidade é menos aparente, dado o número de membros de uma família extensa, o que lhe permite certa auto-suficiência. O mesmo não se verifica com a família conjugal, marido, esposa e prole, a qual, por si só, não constitui uma unidade-produção, mas requer a união de várias famílias para o desempenho dessas tarefas. A derrubada de roças, a construção de casas, exigem, dentro da família extensa, um mínimo de trabalho cooperativo, e essa exigência de cooperação constitui o principal fator para coesão do grande grupo familiar. Essa coesão não é, porém, expressa em termos econômicos, mas em função das regras do sistema de parentesco. Esse sistema, como já foi dito, estabelece normas de solidariedade e de cooperação entre indivíduos que se chamam por termos denotativos de parentesco próximo. Ao mesmo tempo, a grande extensão desses termos, (*pai*, por exemplo, indica não apenas o pai verdadeiro, mas também os *irmãos do pai*), permite ou facilita o agrupamento de indivíduos segundo suas afinidades ou seu tipo de personalidade. Isto é, o indivíduo, sem contrariar as regras de parentesco que estabelecem solidariedade,

pode unir-se a êsse ou àquêle grupo a que está ligado por laços de parentesco, e prestar sua cooperação àquêle com que melhor se ajusta. Ele terá sempre *irmãos*, ou *pais*, ou *filhos* num desses grupos.

Confirma êsse ponto de vista uma análise, embora breve, das relações entre as famílias extensas, feita de um ângulo diferente do que estuda as relações de cooperação, exigidas pela infra-estrutura econômica. Referimo-nos a relações de rivalidade ou de competição. Apesar daquelas normas ideais já explanadas que acentuam a cooperação entre parentes próximos, na prática, essa cooperação se subordina ao ajustamento ou desajustamento de personalidades. Assim, após maior tempo de observação e intimidade com os diversos grupos familiares, registramos um sem número de manifestações de rivalidade; sua expressão, porém, sempre discreta, é restrita ao âmbito familiar. Um caso característico é o das relações entre os diversos *capitães*. Embora se considerem irmãos, reconheçam publicamente o *status*, e cooperem ativamente, quando as circunstâncias o exigem na intimidade do seu grupo familiar, negam-se mutuamente o *status* e também se acusam de infrações a obrigações assumidas, de ascendência duvidosa, etc.. Não há nisto negação das relações de parentesco, como uma lógica rígida poderia inferir mas, um reconhecimento implícito das relações que êsses termos exprimem, isto é, sua extensão. Uma acusação freqüente aos membros de outros grupos familiares, é a de prática de feitiçaria. Acreditam os Kamaiurá, como as demais tribos, no poder dos *paié* (K. pajé) que, através o contróle de espíritos familiares, curam os doentes, propiciam as plantações e colheitas, enfim, promovem atividades consideradas benéficas ao grupo. Ao mesmo tempo, os pajés podem utilizar-se desses poderes especiais para ações maléficas — doença ou morte de desafetos. Para isso, os *paié* preparam pequenos objetos, um pedaço de osso ou de madeira, um pequeno laço de embira, espinhas de peixe, etc., (62),

(62) Entre os índios xinguanos, a prática de feitiçaria é um complexo cultural bem definido. Todos os pajés são, pelo menos potencialmente, feiticieiros. O processo mais comum é o de cozimento em um caldo de pimenta, e posterior defumação de um pequeno objeto que o pajé, mesmo a distância, pode lançar sobre a vítima. Outro processo é o de preparar pequeninas flechas tratadas daquela maneira, e atirá-las com um pequeno arco em direção ao indivíduo, à casa, ou à aldeia em que reside a vítima. Embora consciente de que certas doenças, como a gripe, por exemplo, podem ser adquiridas por contágio, o agravamento do mal é atribuído a resultado de feitiçaria. Esta é a explicação universal para qualquer morte. Os pajés, de quem se acredita tenham causado muitas mortes, são invariavelmente assassinados pelos parentes de uma das vítimas.

que, mesmo à distância fazem introduzir no corpo da vítima para causar-lhe uma doença ou mesmo a morte. Aos *paié* que se suspeita de tais práticas, dão os Kamaiurá uma designação especial *mohã'yát* (K: dono do remédio), designação que empregam com freqüência para apontar ou exprimir seu desagrado pelos indivíduos de outros grupos que não o do informante.

Outra acusação, menos grave, porém que implica em desprestígio para o indivíduo, é a de apontá-lo como sovina (K — *ankan-tajm*) (63). Assim, os membros de uma família extensa, ao mesmo tempo que apregoam sua liberalidade, contrastam-na com a sovينية dos componentes de outras famílias. Não dão beijos, sonégam o peixe, retribuem parcamente por ocasião de trocas, etc..

“Pureza” de linhagem tribal é outro argumento para destruir o prestígio alheio. Casamentos intertribais e casamentos com cativos ou descendentes de cativos (64) de grupos marginais às tribos xinguanas (Suiá e Juruna, por exemplo) resultaram, no presente, em uma série de linhagens mistas dentro da tribo. Dado o marcado

(63) Steinen, (1940, p. 426) “Dizia-se, por ex., que o chefe da primeira aldeia do Batovi era “*kurapa*”, ruim-sovina. Só mandava fazer poucos beijos para os hóspedes. A avareza é tida como um dos piores defeitos”.

(64) Estamos usando a palavra *cativo* com as devidas reservas, pois é êsse um *status* ainda por definir na organização social xinguanas. Até o presente, ocorrem escaramuças entre pequenos bandos pertencentes às tribos dos formadores do Xingu e os de tribos marginais e êsses grupos, como os Suiá, Chicão, Juruna, Xukarramãe e Kawahyb. Êsses encontros são, via de regra, improficuos; vez por outra, porém, um inimigo é aprisionado e levado para uma das aldeias onde passa a viver, aparentemente, em pé de igualdade com os membros nativos. Casa-se, possui roça e participa de tôdas as atividades da aldeia, inclusive das cerimônias. Um dos pajés da aldeia Kamaiurá era Juruna. Algumas vezes, o indivíduo é resgatado de outra aldeia onde estava cativo. Em um ataque à aldeia Suiá, trouxeram os Kamaiurá, além de cativos Suiá, dois Juruna que aí viviam cativos desde a infância. Apesar da liberdade que desfrutaram, parece existir uma norma cultural partilhada por tôdas as tribos, pela qual o cativo não pode abandonar a aldeia para onde foi levado. De outra maneira, dificilmente se explicaria por que, por exemplo, no caso desses Juruna, não fugiram êles da aldeia Kamaiurá, relativamente próxima da Juruna. Quando, através a Expedição Roncador-Xingu, Kamaiurá e Juruna entraram em contato pacífico, os dois indivíduos dessa tribo que viviam com os Kamaiurá, foram visitar temporariamente o aldeamento Juruna. Porém, não mais voltaram, malgrado a insistência dos Kamaiurá, com quem, vez por outra, se avistavam. Êstes irritaram-se com o fato e prometeram matá-los. Soubemos mais tarde que os próprios Juruna haviam assassinado um deles.

A julgar por informações de alguns Kamaiurá e Trumai, cativos Suiá eram algumas vezes mortos a golpes de machado ou de facão na cabeça. Autores como Steinen (1940), Schmidt (1948) e Vasconcelos (1945) fazem referências a cativos que encontraram nas diversas aldeias visitadas. Não registraram, porém, o sacrifício de prisioneiros.

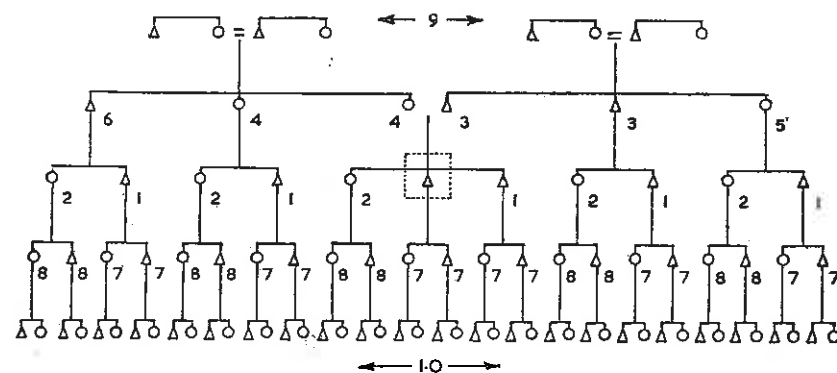
etnocentrismo e a forte rivalidade intertribal, os indivíduos têm especial preocupação em afirmar, seja a “pureza” de ascendência, seja a descendência de outra tribo, neste caso repudiando os “maus costumes” da tribo de que são realmente membros. Do ponto de vista tribal, essa última afirmação é fator de desprestígio. E este é maior, quando o indivíduo conta em sua ascendência com antepassados de procedência *Suiá*, tribo sempre considerada abaixo de qualquer outra. Um dos *capitães* Kamaiurá era casado com mulher de origem *Suiá*, o que fazia com que seu grupo familiar fôsse especialmente visado por comentários desfavoráveis.

Essas manifestações de rivalidade entre indivíduos e grupos familiares diversos, não contrariam a estrutura de parentesco no que ela prescreve de solidariedade e cooperação. Representam, na prática, as possibilidades admitidas pelas regras ideais. Dada a extensão dos termos de parentesco, e o reconhecimento, de fato, da parentela, muitas vezes em linha colateral afastada, o indivíduo, utilizando-se do mecanismo do sistema, pode transferir-se de um grupo para outro e conseguir um ajustamento razoável. As famílias extensas, se observadas no momento, embora dêem a impressão de linhagem mais ou menos bem definida, têm sua composição relativamente frouxa, havendo, como já foi apontado, certa flutuação de membros componentes.

Esse sistema de parentesco, bilateral, com tendência a acentuar de fato a residência patrilocal, corresponde às necessidades impostas pelas técnicas de aproveitamento do meio, que forçam à cooperação nas atividades de produção. Dá, outrossim, estrutura e coesão ao grupo economicamente significativo, à família extensa, e satisfaz ao ajustamento do indivíduo no grupo social, permitindo-lhe escolha de associação e garantindo-lhe apóio econômico ou social. Nesta descrição referimo-nos mais especificamente aos Kamaiurá e Trumaí. A generalização dos diversos aspectos analisados, especialmente o do sistema de parentesco, foi feita, parte baseada em observação direta, parte em informação bem fundamentada. Nêsse último caso, destacam-se as listas de termos de parentesco obtidas sobre uma amostra bastante representativa da área — Aueti, Mehinaku, Trumaí, Nahukwá, Iawalapiti e Kamaiurá.

A análise e comparação dessas listas leva à conclusão de que se repete nessas tribos a extensão de termos, como *pai*, *mãe*, *irmão* e

irmã, *filho* e *filha*, aplicados respectivamente ao pai e irmãos do pai, mãe e irmãs da mãe, irmãos e filhos ou filhas dos irmãos do pai e das irmãs da mãe; a distinção entre irmão ou irmã mais velhos e irmão ou irmã mais moços; a distinção, por termos especiais, do irmão da mãe e da irmã do pai; a extensão dos termos avô e avó, aplicados aos avós e irmãos dêstes; a extensão dos termos *neto* e *neta* a todos os indivíduos da terceira geração descendente, ligados por parentesco; a aplicação de dois critérios básicos, geração e sexo do indivíduo que fala e do indivíduo designado.



Δ = mas.
 O = fem.
 = / casamento
 Δ = irmãos
 T = prole
 □ = Ego

Carta III — Diagrama do sistema de parentesco

- 1 — irmão
- 2 — irmã
- 3 — pai
- 4 — mãe
- 5 — tia (irmã do pai)
- 6 — tio (irmão da mãe)
- 7 — filho ou filha
- 8 — sobrinho ou sobrinha
- 9 — avô ou avó
- 10 — neto ou neta

LEVI-STRAUSS, baseando-se em informações de Steinen, Schmidt, Quain e outros, sugere a possibilidade de existirem diferenças entre

os diversos sistemas (65). Assim, para os Nahukwá, em tempos passados divididos em várias aldeias, cada uma delas com nome e território próprios, aquêle autor sugere uma organização em *sibs* (66), hipótese que não parece necessária, pois é fato comum o de tribos de população numerosa estarem divididas em aldeias com um nome próprio e um território tradicional. Os Bacairi são apontados como matrônicos, cabendo a autoridade dentro da residência, ao tio materno. (67) Entre os Trumai, diz Levi-Strauss “A residência é patrilocal e o casamento é proibido entre primos verdadeiros, alguns tipos de primos classificatórios, e com a filha da irmã” (68). Para as demais tribos, a informação é extremamente deficiente, exceto sobre o fato de casamento entre indivíduos de gerações diferentes.

Essas indicações não são ainda suficientes para derrubar uma conclusão provisória, a de que o número de identidades entre os sistemas de parentesco das tribos do Xingu, é maior que o de dissemelhanças. Somente um estudo intensivo de todas as tribos xinguanas, permitirá conclusões definitivas. Até então, acreditamos ser possível apontar que, tal como nos demais aspectos significativos da cultura xingwana, na área cultural do uluri, como a denominamos, também os sistemas de parentesco refletem a distribuição de um tipo uniforme que se caracteriza pela bilateralidade, extensão de termos, residência bilocal e patrilocal, evitação entre sogro-genro, sogra-nora e cunhados, relações de aproximação entre primos cruzados, poliginia simples e sororal, e levirato. Negativamente, pela ausência de *metades*, *sibs* ou outros sub-grupos sociais, localizados ou não. A unidade sócio-econômica é a família extensa.

Os fatos de organização social, o sistema de parentesco inclusive, foram analisados em maior detalhe, embora carecendo ainda da necessária amplitude, por sua importância, para a definição desse horizonte cultural, que é a *área do uluri*. Aos diversos etnólogos que a visitaram, sempre impressionou a distribuição uniforme de traços culturais, especialmente os da chamada cultura material, isto é, artefatos, manufaturas, etc.. Necessariamente, identidade nesse plano

(65) Levi-Strauss, 1948, p. 337.

(66) Idem, p. 336.

(67) Idem, p. 336.

(68) Idem, p. 336 ao que acrescenta “Este último é permitido entre os Kamaiurá, que de resto, têm o mesmo sistema que os Trumai (Quain Ms.)” (trad. do A.).

não significa uniformidade nos outros aspectos da cultura. A julgar porém, pelas informações colhidas desde a primeira viagem de STEINEN até o presente, apesar das falhas de conjunto, é possível admitir-se que a *área do uluri* não seja apenas uma área geográfica marcada pela distribuição uniforme de um número de traços e complexos materiais, mas represente também um horizonte cultural, que se caracteriza, seja por estes como pelos demais aspectos que integram uma cultura, isto é, a vida econômica, social e religiosa. O estudo de sistemas de parentesco é uma contribuição nesse sentido.

BIBLIOGRAFIA

Carvalho, José C. M.

1949 — Observações zoológicas no rio das Mortes e no alto Xingu. *in* Museu Nacional, Pub. Avulsas n. 5, Rio.

Galvão, E.

1949 — Apontamentos sobre os índios Kamaiurá. *in* Museu Nacional, Pub. Avulsas n. 5, Rio.

1950 — O uso do propulsor entre as tribos do alto Xingu, *in* Rev. do Museu Paulista, N.S., vol. IV, pp. 353-368. São Paulo.

Heriarte, M.

1874 — Descrição do Estado do Maranhão, Pará, Corupá e rio Amazonas . . . Viena de Austria.

Levi-Strauss, C.

1948 — The tribes of the upper Xingu. *in* Handbook of S. A. Indians, vol. III, pp. 321-348, Washington.

Lima, Pedro E. de

1950 — Os índios Waurá. Observações Gerais. A cerâmica. Bol. Museu Nacional. N.S., n. 9, Antropologia, Rio.

1950 — A canoa de casca de jatobá entre os índios do Xingu. *in* Rev. do Museu Paulista, N.S., vol. IV, pp. 369-380. São Paulo.

Nimuendaju, Curt

1948 — Tribes of the lower and middle Xingu River. *in* Handbook of S. A. Indians, vol. III, pp. 213-243, Washington.

1948 — The Cawahib, Parintintin and their neighbours. *in* Handbook of S. A. Indians, vol. III, pp. 283-298, Washington.

Petrullo, V.

1932 — Brazil — Primitive peoples of Matto Grosso, *in* The Museum Journal, vol. XXIII, pp. 91-181, Philadelphia.

Nordenskjold, E.

1924 — The Ethnography of South America seen from Mojos in Bolivia. *Comparative Ethnographical studies*, 3, Goteborg.

Schmidt, Max

1942 — Estudos de etnologia brasileira (Trad.) S. Paulo.

Sick, Helmut

1949 — Sobre a extração do sal de cinzas vegetais pelos índios do Brasil Central. *in* Rev. do Museu Paulista, N.S., vol. III, pp. 381-390, São Paulo.

Steinen, Karl von den

1940 — Entre os aborígenes do Brasil Central. (Exp. 1887). (Trad.), *Revista do Arquivo*, n. XXXIV a LVIII. São Paulo.

1942 — O Brasil Central (Exp. 1884). (Trad.) S. Paulo.

Steward, Julian

1948 — Culture areas for the Tropical Forests. *in* Handbook of S. A. Indians, vol. III, pp. 883-901, Washington.

1949 — South American Cultures; an interpretative summary. *in* Handbook of S. A. Indians, vol. V, pp. 669-768, Washington.

Vasconcellos, Vicente de P. T. de F.

1945 — Expedição ao Rio Ronuro. Imprensa Nacional. Rio.



Fig. 1 — Foto que ilustra a atual situação de contacto entre índios do Alto Xingu e brasileiros.

foto E. Galvão



Fig. 2 — Tipos masculinos

fotos E. Galvão

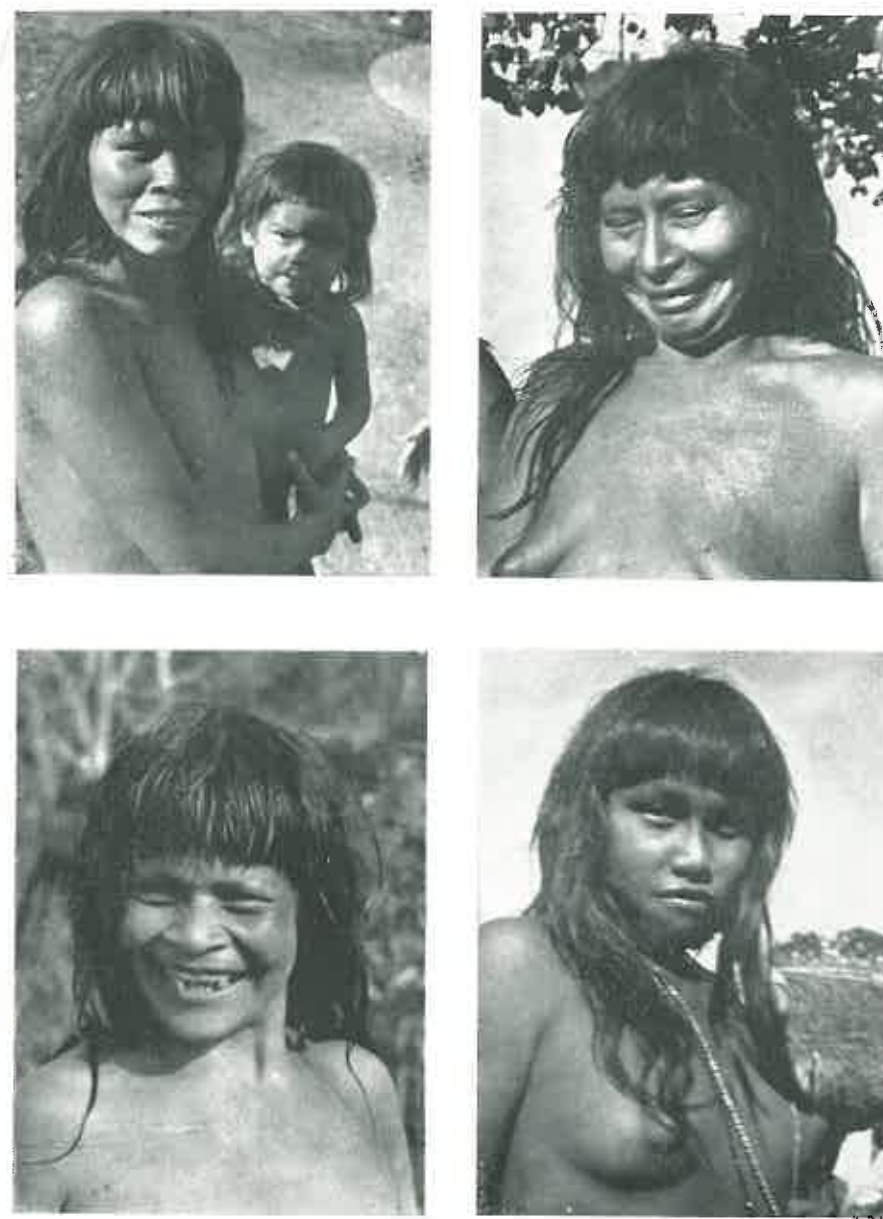


Fig. 3 — Tipos femininos

fotos E. Galvão

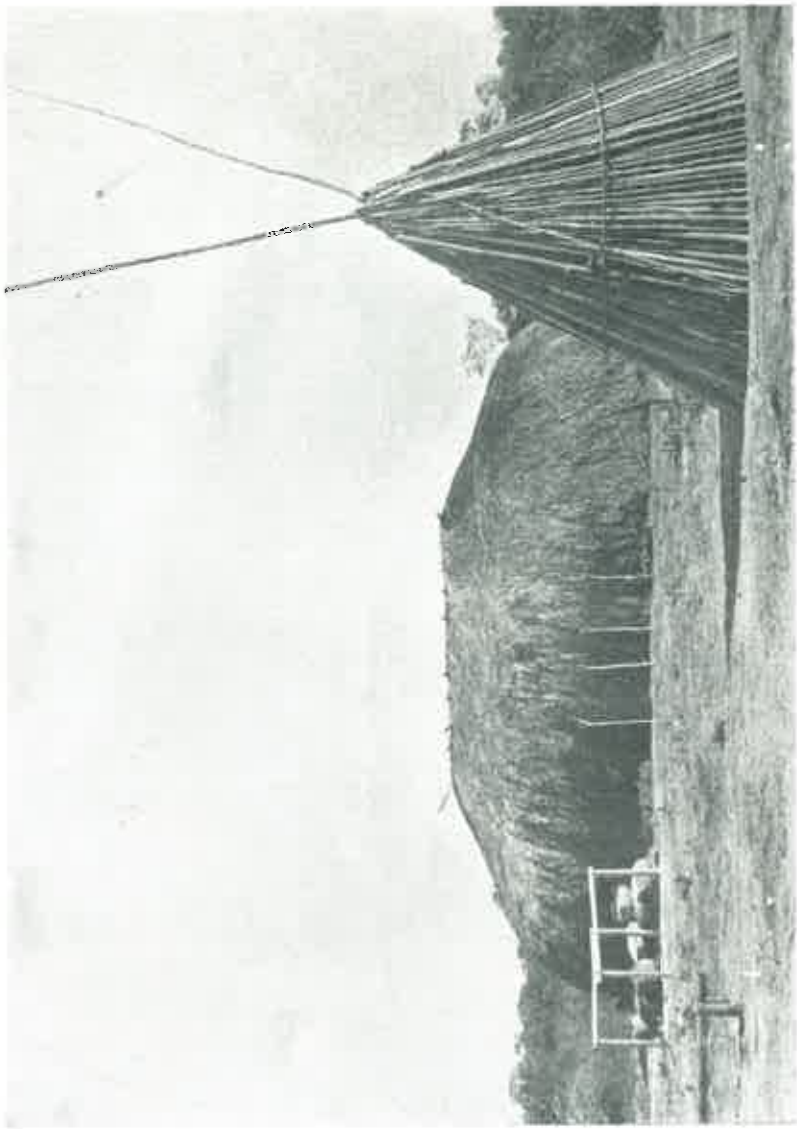


Fig. 4 — Casa xinguana. No primeiro plano a gaiola para gavões. foto E. Galvão

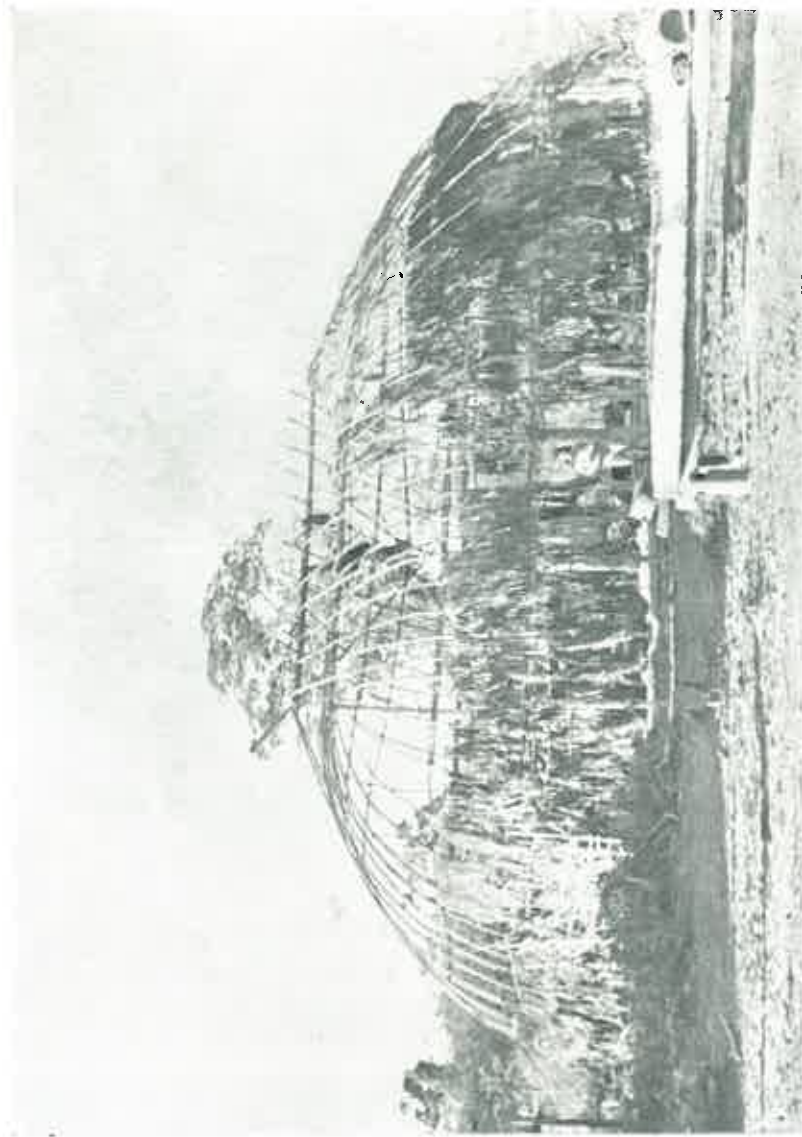


Fig. 5 — Casa xinguana. Durante o verão, as casas ficam parcialmente descobertas. Observem-se os detalhes da estrutura. foto E. Galvão

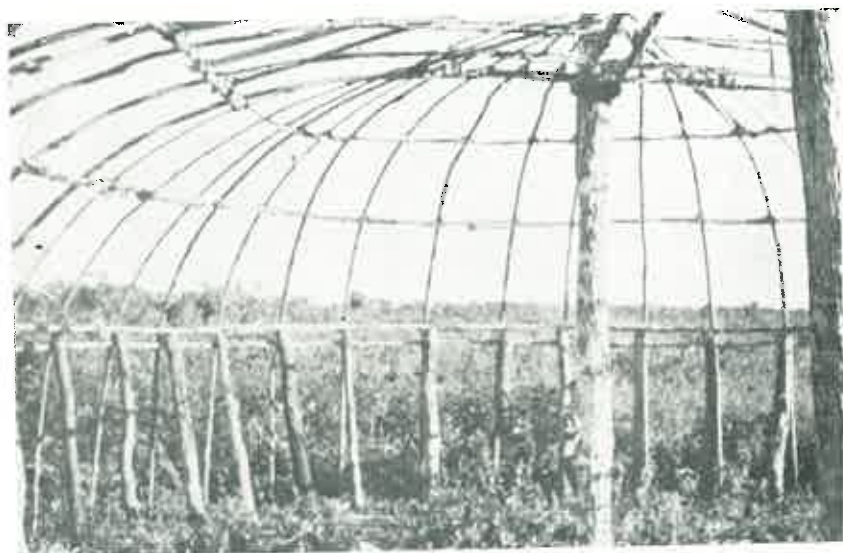
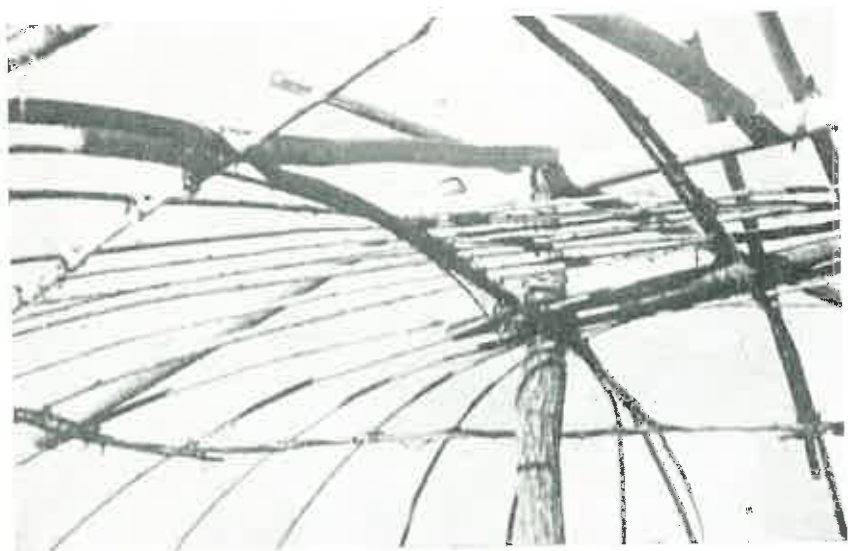


Fig. 6 — Detalhes da estrutura da casa: a) suporte para cobertura;
b) cumieira.
foto E. Galvão



Fig. 7 — Abastecimento de água.
foto E. Galvão



Fig. 8 — a) Fabrico de cerâmica, especialidade das mulheres Waurá.
b) Preparo da mandioca; o ralador é apoiado sobre o bordo da panela.
foto E. Galvão



Fig. 9 — Preparo da mandioca; a utilização da esteira como prensa para
extração do sumo.
foto E. Galvão



Fig. 10 — a) A massa de mandioca é arrumada em pães que são deixados ao sol para secar e armazenar. b) O beiju, um dos principais alimentos, é feito sôbre uma chapa de barro.

foto E. Galvão



Fig. 11 — Moquém de peixe

foto E. Galvão



Fig. 12 — Jôgo do *iawari*, em que se utiliza o propulsor de flechas. Os homens pintam o corpo com vermelho de urucu, preto de genipapo e branco de tabatinga. Além dos capacetes de pena, utilizam pasta vermelha de urucu para enfeitar a cabeça.

foto E. Galvão

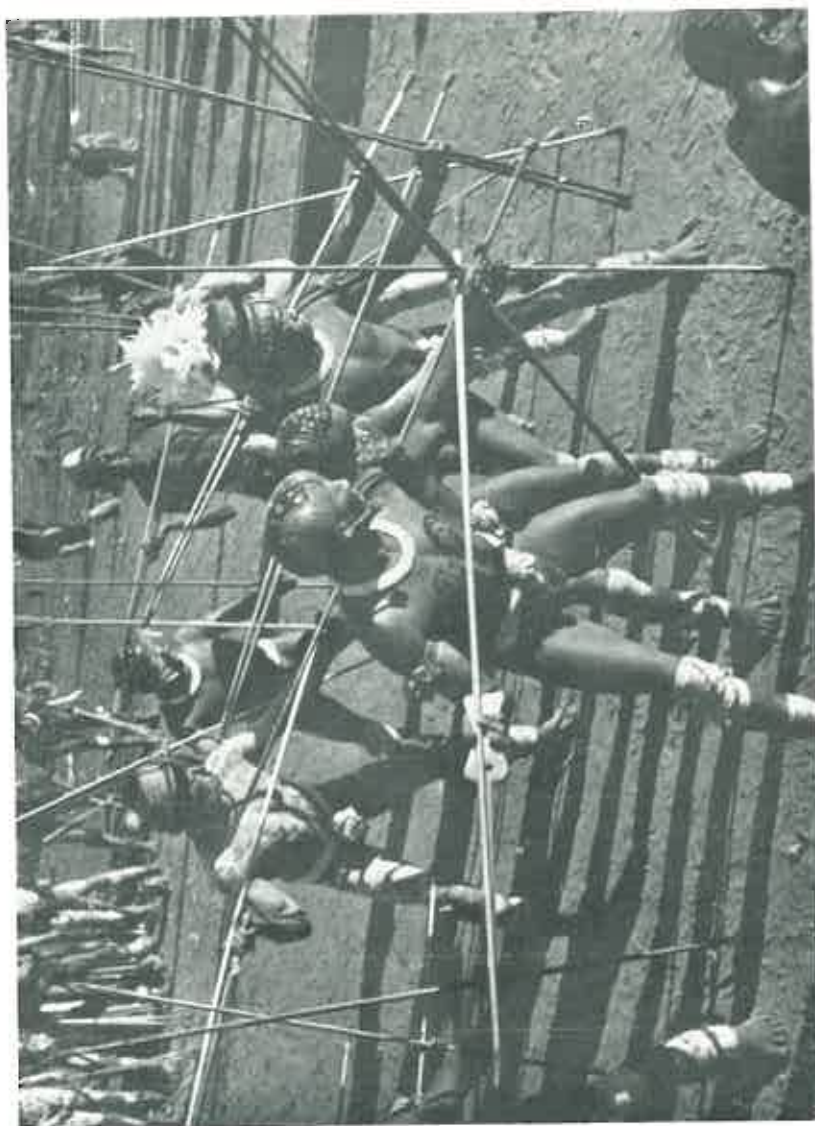


Fig. 13 — Outro flagrante do jôgo do *iawari*. Observem-se os padrões de pintura corporal
foto E. Galvão



Fig. 14 — Duas fases da luta corporal, **huka-huka**, desporto xinguano.
foto E. Galvão

TÊRMO DE PARENTESCO *

TÊRMO	KAMAIURÁ	AUETI	MEHINAKU	IAWALAPITI	NAHUKWÁ	TRUMAI
h. irmão mais velho older brother	ierikeýt	itatiýt	nutapýzy	nutapíri	vissuanga	apisí
h. irmão mais moço younger brother	ieriwýt	itiwýt	nuzé (iuú)	nizúri		ahéat
h. irmã mais velha older sister	iereinýt (bibî)	inhýt	nutuakálo	nutukakálo	ingázu	adif'lé
h. irmã mais moça younger sister	iereinýt	inhýt	nutuakálo	nutukakálo	ingázu	adif'lé
m. irmão mais velho older brother	iekiwýt	ikiwýt	nutukaká	nutukaká	vize	apisí
m. irmão mais moço younger brother	iekiwýt	ikiwýt	nutukaká	nutukaká	vize	apisí
m. irmã mais velha older sister	ierikét	itatét	nutapýzu	nutapyro	vikené	tákeke
m. irmã mais moça younger sister	iekypiýt	ikypiýt	nuzýzo	nizýzu		
filhos e filhas do irmão do pai father's brother's sons and daughters	} O mesmo que irmão e irmã ** Same as brother and sister					
filhos e filhas da irmã da mãe mother's sister's sons and daughters						
filhos e filhas da irmã do pai father's sister's sons and daughters						
filhos e filhas do irmão da mãe mother's brother's sons and daughters						

* Na falta de um sumário em inglês, utilizamos nesta lista, para maior facilidade de comparação, termos em português e sua respectiva tradução naquela língua.

* A maior dificuldade na obtenção desses registros foi a variedade de idiomas falados no Alto Xingu. Utilizamos de preferência informantes bilingües, exceto no caso dos Nahukwá. Consideramos mais acuradas as listas dos Kamaiurá e Aueti. E' com reservas que publicamos as listas Iawalapiti, Nahukwá e Trumai e só o fazemos pela impossibilidade imediata de voltar ao campo. Servirão melhor de evidência a verificar em futuras pesquisas.

a) ie (Kamaiurá); i (Aueti); nu (Mehinaku e Iawalapiti); u're (Nahukwá); a ou ta (Trumai), são a primeira pessoa do singular possessivo.

b) h. e m. anteposto ao termo em português, significam, respectivamente: homem falando, mulher falando.

c) A notação fonética foi simplificada. O valor dos sons é aproximadamente o mesmo que em português, exceto pelas notações abaixo:

y equivalente ao ü francês

h aspirado, como em have (inglês)

w como em water (inglês)

z como em division, measure (inglês)

un equivalendo ao u nasalizado, que deixamos de representar com o til sobreposto, por faltar no momento, na tipografia, esse sinal.

** Entre os Kamaiurá, Aueti e provavelmente entre os Trumai, primos paralelos e cruzados são considerados "irmão" e "irmã". O termo usado é o mesmo que para irmãos verdadeiros. Para os outros grupos embora a informação indique conceito idêntico, faltam-nos genealogias em número suficiente para uma conclusão definitiva. Não obstante a identificação com irmãos, é permitido o casamento entre primos cruzados.

For the Kamaiurá, Aueti and probably among the Trumai, parallel cousins and Cross cousins are considered as "brothers" and "sister". The term used is the same. For the other tribes despite the fact that the information we have indicates the same pattern, we lack genealogies enough to allow a definite conclusion. However identified to brothers and sisters, cross cousins are allowed to marry.

TÊRMOS DE PARENTESCO

TÊRMOS	KAMAIURÁ	AUETI	MEHINAKU	IAWALAPITI	NAHUKWA	TRUMAÍ
marido husband	iemén (ieirun)	imén	numé (numézo)	numúri	unhó	aexé
espôsa wife	ieremirekó	itatý	niínho	niínho	víza	aadí
irmão do marido husband's brother	ieirun-akiwýt	imeniwýt	nutukaká-imúri (?)	nutukaká-imúri	huamétiro	awatysýk
espôsa do irmão brother's sister	ieukéi (ieuvét)	ikutizápo	nuiélu	aiélu		adetái
irmã do marido husband's sister	ieukéi	ikutizápo	nuiélu (numetuakálo)	aiélu (?)	huamétiro	adetái
m. marido da irmã sister's husband	ierairoýt	ikutizápo (ikypiyramén)				
irmão da espôsa wife's brother	ierairoýt	ikutizápo	nupyhýna		huamétiro	aaxlá
irmã da espôsa wife's sister	ieremirekó-areinýt	itatý'ýt				
h. marido da irmã sister's husband	ierovaiát	itovazát	natuná			
1.ª geração ascendente						
h. pai father	ierúp	hapái	papá	pahápa	apáio (inhúru)	apápá
m. pai father	ierúp	hapái	papá	pahápa	apáio (isungwe)	apápá
h. mãe mother	ieý	anguý	mamá	mamáizo	amánho (amá)	atsiwé
m. mãe mother	ieý	anguý	mamá	mamáizo	amánho (amá)	atsiwé
h. irmão do pai father's brother	paí (ieruareýw)	hapáiiwyt	papá	pahápa (papáiu)	apáio	apapá (ataték)
m. irmão do pai father's brother	paí (ieruareýw)	hapáiiwyt	papá	pahápa	apáio-vissuánga	
h. irmão da mãe mother's brother	ietutý	awái	uá	uá	awáio (amaio-vis- suanga)	uavé

TERMOS DE PARENTESCO

TERMOS	KAMAIURÁ	AUETI	MEHINAKU	IAWALAPITI	NAHUKWÁ	TRUMAIÍ
m. irmão da mãe mother's brother	apí (ietutý)	apí	kukú	kukúzu		uavé
h. irmã do pai father's sister	ieaié	aieié	aký	aáki	etchí	akaté
m. irmã do pai father's sister	ieaié	aieié	aký	aáki	etchí	akaté
h. irmã da mãe mother's sister	aikamá		mamá	mamáio		kokó
m. irmã da mãe mother's sister	aikamá		mamá	mamáio		kokó
pai da esposa wife's father	ierateúp	itatyúp				avarlaién
mãe da esposa wife's mother	ieraió	itatytóza				aoké
pai do marido husband's father	iemenúp	imendúp				aarslá
mãe do marido husband's mother	iemený	imendý				aoké (?)
<i>1.ª geração descendente</i>						
h. filho son	ierayt (piá)	itayt	nutái	nuhá	umúgoro (umúngo)	avar'ló
m. filho son	iememút	imembút	nutái	nuhá	umúkoro	avar'lek
h. filha daughter	ieraiyt (ta-ãe)	tatiyt	nizupálo	nizupálo	vindizá	atadí
m. filha daughter	iememukunhá	membút	nizupálo	nizupálo	vindizá	ta'ui
h. filho do irmão brother's son	ierayt (piá)	itayt	aupehy	nuhá	umúngo	uaremó (?)
m. filho do irmão brother's son	iepéng	impéng	nutámi	nutámi	vátuam	taíuss
h. filho da irmã sister's son	ieyt (niwá)	inhýt	niwá (?)	niiwá (?)	núguru	detá

TÊRMOS DE PARENTESCO

TÊRMOS	KAMAIURÁ	AUETI	MEHINAKU	IAWALAPITI	NAHUKWÁ	TRUMAÍ
m. filho da irmã sister's son	iememurakê	iembút	nutâmizui	nutâmizu	umúkoro	avar'lek
h. filha do irmão brother's daughter	ieraiýt (taãe)	tatiýt			váte	ta'úi
m. filha do irmão brother's daughter	iepéng					taiúss
h. filha da irmã sister's daughter	iepéng					
m. filha da irmã sister's daughter	iememukunhã					
h. espôsa do filho son's wife	ieraítatý	taitatý	nutaiínho	nuháiiinho		avárloleti
m. espôsa do filho son's wife						
h. marido da filha daughter's husband	ieraiwén	tatýumén	inhéri (numatuký- zu)	niézi (numatokýri)		avapuké
m. marido da filha daughter's husband	iepeúm	imembumén	nizupalomé (nutâmi)	nizopaloimúri (nutâmi)		
<i>2.ª geração ascendente</i>						
h. m. pai do pai father's father	ieramôi	atú	atú	natukíri (atú)	apízi	aiêi (aieidá)
h. m. pai da mãe mother's father	ieramôi	atú	atú	natukíri (atú)	apízi	aiêi
h. m. mãe do pai father's mother	iearúi	atí	atsí	natýro (azi)	izi	atsedá
h. m. mãe da mãe mother's mother	iearúi	atí	atsí	natýro (azi)	izi	atsedá
<i>2.ª geração descendente</i>						
h. neto, neta grand-son, grand-daughter	ieremyminó	imiamunhú	núhi	nupuié	uvíre	elekó
m. neto, neta grand-son, grand-daughter	ieremiariró	imembý-burúp	núetu	núpuiáka	uíte	adohó