

## Capítulo C2

### Alto Xingu

<u>Página</u> <u>inicial</u>	<u>Lista das</u> <u>áreas</u>
---------------------------------	----------------------------------

#### Uma importante distinção

Para iniciar, uma dúvida: onde começa o rio Xingu? Aqueles que trabalharam como pesquisadores ou funcionários na região geralmente nos dão a impressão de admitir que ele tem seu início no ponto para o qual convergem os rios Ronuro, Batovi e Culuene. Entretanto, mapas do IBGE nos sugerem que ele tem origem mais ao sul, na confluência do Culuene com o Sete de Setembro, pouco antes de entrar no Parque Indígena do Xingu. A primeira alternativa me parece mais atraente por duas razões. Uma, porque as vizinhanças da convergência daqueles três rios constituem o Morená, lugar importante para a mitologia e cosmologia dos xinguanos. A outra, porque é logo abaixo (a jusante) dessa confluência que se pode traçar uma linha como que a dividir esta área etnográfica em dois setores: um ao norte e outro ao sul.

O setor meridional é aquele cujos habitantes indígenas estamos mais acostumados a reconhecer como alto-xinguanos, os quais, apesar de falarem línguas distintas, vivem segundo um mesmo padrão cultural, em suas casas oblongas dispostas em aldeias circulares, os mesmos adereços e pinturas corporais, o mesmo regime alimentar, os mesmos ritos, o mesmo ideal de comportamento. Três dos povos desse setor são falantes de línguas da família aruaque (uaurá, mehinaco e iaualapiti), três de línguas da família caribe (calapalo, cuicuro e matipu/nahuquá), dois de línguas do tronco tupi (camaiurá e aueti) e um de língua isolada (trumai). Os bacairis, falantes de uma língua caribe, também se orientavam por esse mesmo padrão cultural, mas abandonaram os formadores do Xingu nas primeiras décadas do século XX, deslocando-se mais para sudoeste, para junto do alto curso dos rios Teles Pires e Arinos, da bacia do Tapajós. Apesar disso, vou considerá-los também neste setor, não apenas por sua conexão histórica com ele, mas por não terem perdido completamente o contato com o mesmo, e ainda manterem alguns elementos de seu fundo cultural comum.

O setor setentrional também inclui povos de várias línguas: da família jê (suiá), da caribe (icpeng), do tronco tupi (caiabi, juruna). São mais heterogêneos do ponto de vista cultural. Além disso, pelo menos um deles, o caiabi, não vive exclusivamente junto ao Xingu, mas também mais para oeste (área etnográfica Amazônia Centro-Meridional). Acrescente-se que dois outros povos, tapaiúna e panará (da família linguística jê), foram trazidos pelos sertanistas para dentro do Parque Indígena do Xingu, mas, depois de alguns anos, voltaram a se retirar. Enfim, este setor inclui povos que historicamente se aproximaram dos alto-xinguanos propriamente ditos (os do setor meridional), mantiveram contato hostil ou amistoso com eles, mas nunca chegaram a integrar com eles o mesmo sistema sócio-político-ritual. Os meridionais deles se distinguem, colocando-os numa outra categoria, a dos índios bravios.

Importante referência para esta área etnográfica é o Parque Indígena do Xingu, que inclui quase todos os povos atuais aqui considerados. Criado em 1961 com o nome de Parque Nacional do Xingu, passou por modificações em seus limites. Recentemente foram criadas outras terras indígenas que lhe são contíguas e que o prolongam: a TI Batovi (guardada pelos uaurás) e a TI Wawi (para os suiás). Já na TI Capoto Jarina, ao norte, de que está separado pela rodovia BR-80, vivem os mentuctires, junto aos quais estão hoje os tapaiúnas, que, trazidos pelos sertanistas, moraram algum tempo com os suiás. Os panarás, também deslocados para o Parque, conseguiram recuperar uma parte das terras de que tinham sido espoliados e para lá retornaram: a TI Panará. Quanto aos bacairis, há um século completaram seu movimento de retirada do alto Xingu e hoje vivem mais ao sul, na TI Santana e na TI Bacairi.

## **História recente do alto Xingu**

Egon Schaden (1965), ao fazer um balanço das questões relativas à aculturação no alto Xingu, dá paralelamente uma boa idéia de sua história recente, isto é, a partir dos tempos de Karl von den Steinen, o primeiro pesquisador a ter contato com as sociedades que aí vivem e o primeiro a escrever sobre elas. Schaden escreveu seu texto justamente no momento em que a etnologia do alto Xingu iria mudar de feição, ou seja, passar de uma preferência por descrições panorâmicas regionais para o predomínio das monografias sobre sociedades particulares. O que Schaden deixa entrever é o fundo conflituoso sobre o qual se instauram as instituições xinguanas que promovem as relações pacíficas intertribais. Mostra como os trumais eram uma sociedade forte e respeitável, quando dominava o local de onde extraía o diabásio, de que fabricava os machados de pedra que trocava com outras sociedades. Indica como os suiás combateram os trumais e liquidaram com seu poder, tomando-lhes o sítio de onde tiravam a matéria-prima de seus machados. Os camaiurás, por sua vez, sob cuja proteção os trumais se colocaram, casaram-se com suas mulheres mais jovens. Os trumais daí por diante nunca mais recuperaram o prestígio diante das demais sociedades da área. Se o esforço dos suiás foi no sentido de tomar para si o sítio do diabásio, isso de pouco lhes valeu, pois a expedição de Karl von den Steinen e as que a seguiram introduziram os instrumentos de ferro, que competiram vitoriosamente com os de pedra. Os suiás, combatidos por outros grupos xinguanos, também tiveram seu poder e população drasticamente reduzidos. Sua recuperação, conforme mostra um artigo de Anthony Seeger, somente se fez quando foram introduzidos no Parque do Xingu, pela mão dos sertanistas, os tapaiúnas, um ramo há muito separado dos suiás, que vivia mais para oeste.

Durante muito tempo o alto Xingu foi uma área quase somente visitada por pesquisadores, que aí chegavam por terra, como Max Schmidt, Kalervo Oberg e outros, fazendo aproximadamente o mesmo caminho que fizera Karl von den Steinen. Com a "marcha para oeste", ação política iniciada no Estado Novo (Rocha 1992) nos anos 1940, se criou a Fundação Brasil Central e uma assistência permanente aos índios do alto Xingu. Mas a entrada de estranhos na área continuou controlada, pois as visitas dependiam do transporte proporcionado pelos aviões da FAB. Só recentemente é que essa penetração se faz por terra, com a abertura da primeira estrada que cruza a área e com a aproximação das agro-pecuárias.

Se a constante ameaça dos jês circum-vizinhos, cujos representantes mais visíveis eram então os suiás, constituía no passado, conforme sugere Egon Schaden, um dos principais motivos que fazia os xinguanos procurarem o bom entendimento entre si, no presente são os

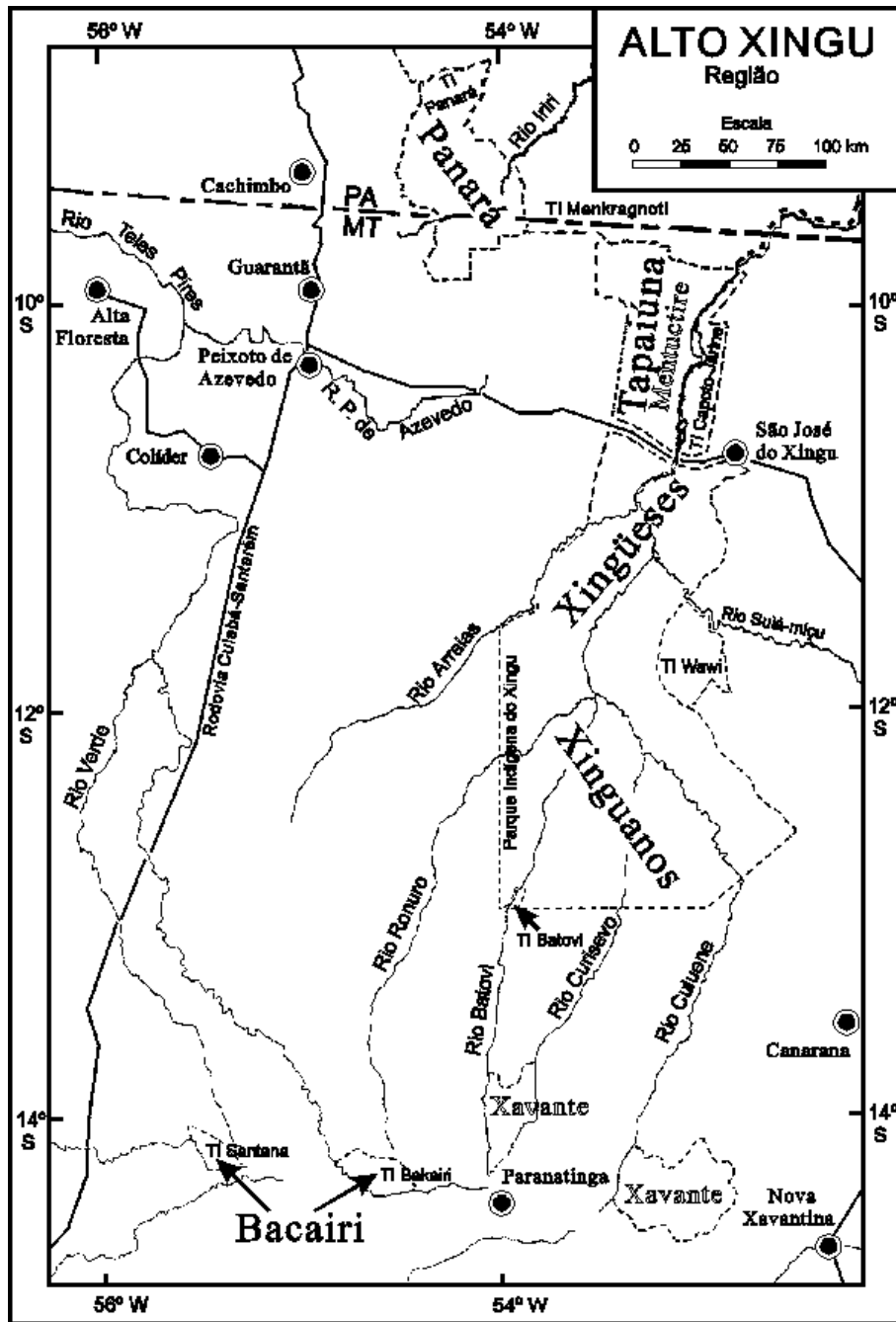
caiapós, na figura dos mentuctires ou txucahamães, que introduzem os xinguanos na reivindicação de seus direitos perante a lei brasileira.

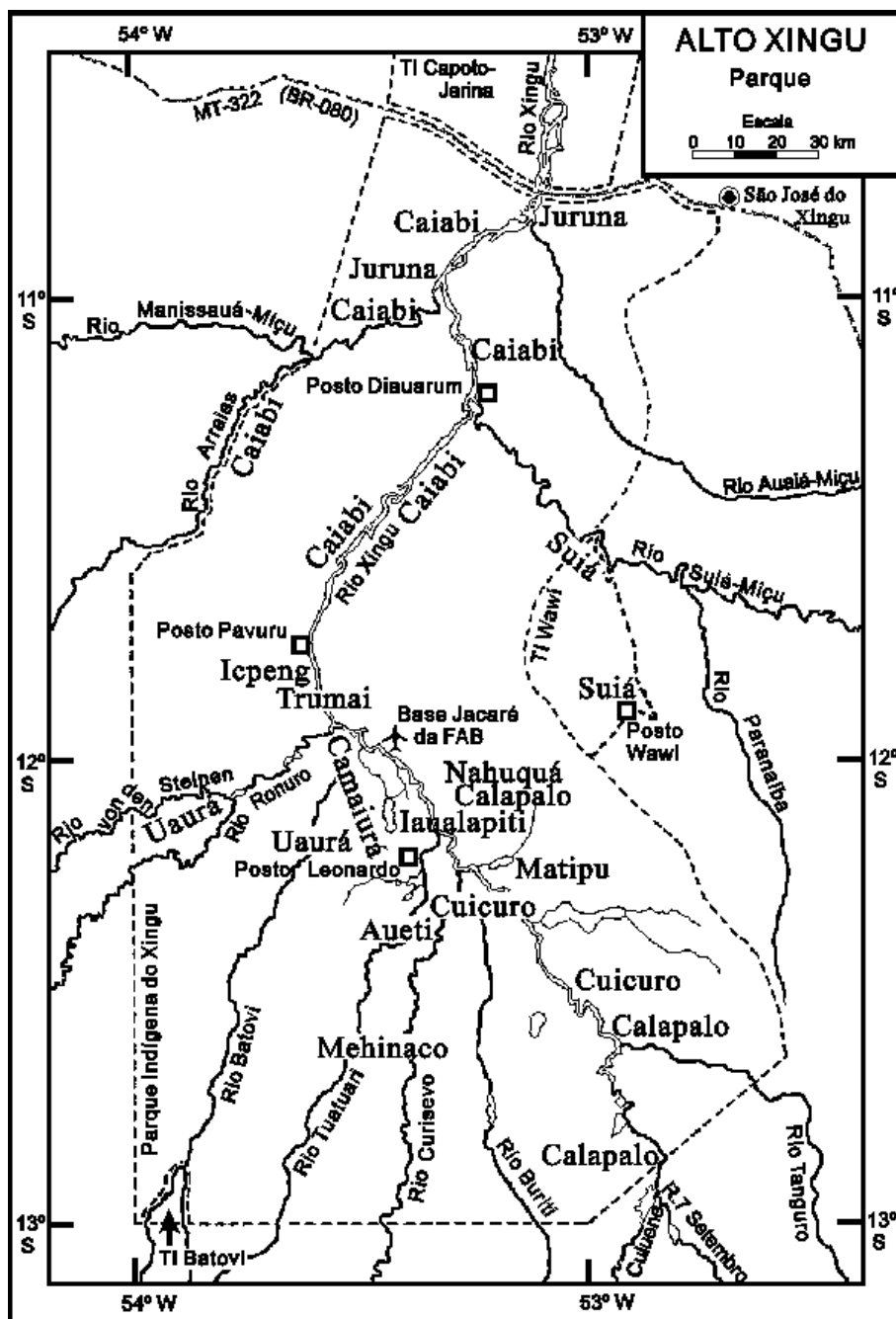
## Articulações xinguanas

É sempre lembrado que Eduardo Galvão chamou o alto Xingu de "área do uluri", nome de um artefato usado pelas mulheres de todas as sociedades xinguanas propriamente ditas. Os suiás, por não disporem de uluri, não seriam propriamente xinguanos. Essa denominação é mais do que simplesmente curiosa, porque revela uma orientação da antropologia de uma época. De fato, a procura de pelo menos um artefato partilhado por todos os grupos da área revela a tendência a tomar como principal resultado do contato a uniformização.

Entretanto, tal como não raro acontece em outras áreas de contato intertribal, as sociedades xinguanas como que tendem se especializarem cada qual na confecção ou extração de um determinado item, de modo a poderem realizar trocas entre si. Ou seja, para se relacionarem têm de se fazer diferentes em algo. Assim, os uaurás confeccionam peças de cerâmica; os camaiurás, arcos de madeira preta; os cuicúrus e calapalos, colares de caramujo; os uaurás e trumais, sal (cloreto de potássio) do aguapé; os mehinácus dispõem de instrumentos de ferro e miçangas, obtidos dos bacairis, índios saídos da área xingwana. Isso, num determinado momento, como viu Galvão (1979: 82), cuja fase de pesquisa coincide com o início da assistência governamental aos índios da área. Tais especializações não são permanentes: já se comentou que os suiás tomaram a jazida de diabásio dos trumais; os mesmos suiás foram filmados por Harald Schultz extraindo sal de aguapé. O diário de Berta Ribeiro (1979), que percorreu o Parque do Xingu de sul para norte, dá uma boa idéia da variedade de situações na área. Um outro modo de visualizá-las é através do vídeo "Xingu", de Washington Novaes.

Rafael Bastos (1983) elaborou um modelo que procura dar conta da articulação entre as diferentes sociedades, apoiando-se numa classificação proposta por elas próprias e no processo que a anima. Assim, distingue indígenas da área em xinguanos e xingueses. Os xinguanos são os membros daquelas sociedades que vivem há mais tempo na área e partilham de uma série de itens em comum, que as fazem semelhantes (a mesma forma de casas, a gaiola do gavião real, a mesma forma da aldeia, a mesma preferência pelo peixe e evitação da carne, o mesmo corte de cabelo, os mesmos ornamentos, o uluri, os mesmos ritos intertribais — *kwarúp*, *jawarí*, *moitará* — etc.). Os xingueses são aqueles que entraram na área mais recentemente por iniciativa própria ou levados pelos sertanistas: os suiás — que não são tão recentes assim —, os jurunas, os icpeng, os panarás, os caiabis, os tapaiúnas, os mentuctires (ou txucahamães, um ramo dos caiapós). Note-se que aqui acompanho este autor ao fazer a separação entre o setor meridional, correspondente aos xinguanos, e o setor setentrional, correspondente aos xingueses. Essa distinção está, como lembra Rafael Bastos, na própria mitologia. Xinguanos e xingueses constituem os xinguenses, os quais, junto com os representantes da sociedade brasileira na área (sertanistas, professores, militares, profissionais da saúde, administradores etc.), formam a sociedade xingwara. Além disso, se os xingueses tendem a adotar itens culturais e participar dos rituais dos xinguanos mais antigos, passando assim por um processo de xinguanização, ao mesmo tempo os xinguenses como um todo passam por um processo de desxinguanização, induzido pela presença dos representantes da sociedade brasileira e pelos novos problemas suscitados pela aproximação das frentes de expansão. Ainda lembra Rafael Bastos, numa área onde cada sociedade tem sua língua, que o ritual é que se constitui na linguagem que permite a comunicação entre todos.





Patrick Menget (1993), num trabalho sobre os xinguanos propriamente ditos, chama a atenção para três importantes aspectos. Em primeiro lugar, constata, pelo exame da sua história nos últimos cem anos, que os alto-xinguanos, apoiando-se mutuamente, desenvolveram uma sistemática política de neutralização e atração dos grupos indígenas periféricos e hostis, valendo-se de incursões vingadoras de ataques sofridos, rapto de mulheres, apropriação de mulheres de grupos colocados em estado de inferioridade, até tenderem para uma reciprocidade equilibrada. Com esse procedimento conseguiram chegar à atualidade menos reduzidos do que aqueles que inicialmente os atacavam, como os suiás, tixiões ou os extintos iarumas.

Em segundo lugar, Menget considera três importantes rituais que associam obrigatoriamente a comunidade que toma a iniciativa com pelo menos uma comunidade vizinha, como a figurarem o conjunto das comunidades locais: o *kwarúp*, que homenageia um chefe falecido recentemente, homenagem que se estende a outros falecidos recentes; o *yawarí*, a propósito de mortos mais antigos; e a iniciação dos rapazes, feita depois do *kwarúp* (a das moças termina neste rito). As relações de aliança, a oposição entre ferocidade guerreira e reciprocidade regrada, a construção da pessoa xinguana, estão implicadas nesses ritos, que sublinham as articulações entre as comunidades. Aliás, um livro que dá uma boa idéia do caráter articulador dos ritos xinguanos é o que Pedro Agostinho (1974) escreveu sobre o *Kwarúp* (*Kwarip* na sua grafia). Descrevendo a realização desta cerimônia funerária entre os camaiurás, ele mostra como ela se relaciona com a mitologia, com a origem dos homens, com a classificação hierárquica dos habitantes da aldeia, com a iniciação das jovens, com as relações entre as aldeias. Livro que alia uma redação agradável a uma sólida orientação antropológica, vem a ser uma ótima introdução à problemática xinguana. Sobre o *Kwarúp* Heinz Forthmann produziu um filme documentário que pode ilustrar bem a descrição do referido livro. Sobre o cotidiano dos realizadores do rito, o mesmo cineasta produziu um outro filme com o título "Jornada Kamayurá".

Em terceiro lugar, Menget examina o papel dos chefes tão em evidência nesses ritos. Apesar do status de chefe ser hereditário, apesar de passado por pai ou por mãe, apesar de atribuído tanto a homens quanto a mulheres, apesar de 30% dos membros de uma comunidade poderem gozar desse status, somente uns poucos indivíduos do sexo masculino que disponham das habilitações necessárias chegam a exercer o papel.

## Uma história mais longa e multifacetada

Bruna Franchetto e Michael Heckenberger (2001), organizadores do volume *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*, nele reuniram artigos seus e de outros pesquisadores que se têm dedicado, alguns há muito tempo, ao estudo dos povos alto-xinguanos do setor meridional. O propósito geral do volume é mostrar que o Alto Xingu tem um longo passado perscrutável e interpretável, tanto da perspectiva dos pesquisadores como dos diferentes pontos de vista dos distintos povos indígenas. É possível até, como mostra um dos artigos de Heckenberger, que realizou pesquisas arqueológicas na região, reconhecer uma sucessão de períodos.

Pode-se recuar a pré-história do Alto Xingu até o final do primeiro milênio de nossa era. No período entre os anos 800 e 1400, uma população aí se estabeleceu, deixando entrever, por certos vestígios, que se tratava de ancestrais dos atuais aruaques xinguanos, que teriam migrado a partir do ocidente: uma cerâmica característica e aldeias circulares.

Entre os anos 1400 e 1600, erguem-se grandes aldeias fortificadas, cercadas por valetas escavadas (com as dimensões até de 2,5 km de comprimento, 15 m de largura e 3 m de profundidade), que envolviam uma superfície de 20 a 50 hectares, com aterros ao lado da praça central e dos caminhos radiais, dando a impressão, pela distribuição da terra preta, que a população era mais densa no centro que na periferia. Vale lembrar que trabalhos de terraplanagem são característicos de aruaques de outras regiões do continente. No final desse período, torna-se manifesta a presença de uma população de cultura diferente, numa área mais a leste, à margem direita do Culuene (ou Xingu), que a tradição oral dos atuais caribes xinguanos reconhece como sendo de seus ancestrais. Aliás, o artigo de Robert Carneiro incluído

no volume trata de um mito dos cuicuros referente à origem do lago Tahununu, em cujas margens asseguram ter habitado. Os locais de habitação eram claramente diferentes, constituídos por uma ou duas grandes malocas circulares; diferente também era a maneira de fazer cerâmica.

O período entre os anos de 1600 e 1750 começa com os efeitos indiretos da presença européia no continente sobre os habitantes indígenas do Alto Xingu, e termina com o enfrentamento face a face destes com os bandeirantes. As fortificações aruaques definham. Os tupis ancestrais dos camaiurás e auetis penetram na área.

O período 1750-1884 começa com as ditas incursões bandeirantes e termina com a primeira visita de Karl von den Steinen. Um depoimento de um chefe cuicuro dado a Bruna Franchetto (Atahulu, 2000) cobre de maneira muito sugestiva esse período, focalizando os massacres feitos pelas incursões bandeirantes, seguidas de uma fase em que os brancos devolveram os poucos prisioneiros indígenas que haviam levado com eles e ainda lhes deram presentes e finalmente a chegada de *Kálusi*, isto é, Carlos (Karl von den Steinen). Nesse período se aproximam os trumais e os bacairis, consolidando o sistema multiétnico alto-xinguano, e ainda outros povos que se mantiveram periféricos a esse sistema, como os suiás, os icpeng (txicãos).

Condensando o restante da periodização de Heckenberger, destacam-se mais duas etapas. O período de 1884 a 1946 começa com as consequências da expedição de Steinen. De um lado, deu início ao conhecimento etnográfico do Alto Xingu, pois ele mesmo repetiu a visita em 1887, acompanhado de Paul Ehrenreich, e foi seguido por outras como as de Hermann Meyer e de Max Schmidt. Por outro, essas expedições de pesquisa deram oportunidade a que moléstias contagiosas voltassem a se difundir na área. Na primeira expedição de Steinen, por exemplo, participavam também um desenhista (seu primo) e um naturalista, apoiados por ajudantes, uma tropa de 25 soldados da força da Província de Mato Grosso e ainda guias bacairis recrutados dentre aqueles que viviam fora da bacia xinguana. Dentre um tão grande número de pessoas poderia haver portadores de moléstias contagiosas. Além disso, a expedição estimulou nos xinguanos a procura por instrumentos de metal. O referido depoimento do chefe Atahulu conta que, um ano depois da expedição de Steinen, os cuicuros foram visitar os bacairis que viviam fora da bacia xinguana. Trouxeram facas, tesouras e machados, mas também a tosse. O artigo de Edir Pina de Barros, no mesmo volume, também mostra como a chegada de Steinen marca o início de um período muito difícil de sua vida. Como guias das primeiras expedições etnográficas, os bacairis foram responsabilizados pelos xinguanos pela introdução de moléstias assim como passaram a sofrer a suspeita de feitiçaria. Além disso, os bacairis que viviam na bacia xinguana, em pelo menos oito aldeias, como tinham representantes da sua própria etnia fora dela, a sudoeste, com acesso a instrumentos de metal, passaram a procurá-los e até a se fixar junto deles, num movimento que veio a ser estimulado pelo Serviço de Proteção aos Índios, criado em 1910. De modo que em 1923 se retiraram dos formadores do Xingu os últimos bacairis. O posto criado junto a eles tinha mais o objetivo de assistir e atrair os outros xinguanos, e nele os bacairis eram simplesmente trabalhadores. Quanto aos outros xinguanos, que vez por outra visitavam esse posto, sua população definhava. Poucos e esparsos exploradores e etnógrafos os visitaram nas quatro primeiras décadas do século XX.

Podemos dar como início do período mais recente o ano de 1946, quando são abertas as primeiras pistas de pouso nos formadores do Xingu. A Aeronáutica estabelece uma base de apoio. A primeira assistência médica direta é oferecida aos indígenas. Pesquisadores do Museu

Nacional, entre os quais Eduardo Galvão, fazem trabalhos de campo. Tem início a época dos irmãos Villas Boas. Ironicamente, apesar das facilidades que estavam sendo criadas, ocorre em 1954 um surto de sarampo que afeta todas as aldeias alto-xinguanas, provocando a morte de 114 pessoas. Dos cerca de 3.000 alto-xinguanos que havia no tempo de von den Steinen, a população chega a um de seus pontos mais baixos: 574 pessoas. Apesar dos esforços, as condições de saúde ainda continuavam precárias, tanto que o ponto mínimo da população alto-xinguanas ocorre em 1965, quando desce a 542 pessoas, após o que volta a subir, chegando a 1.797 indivíduos em 1995 (números tomados dos quadros de um dos artigos de Heckenberger, no referido volume).

As pesquisas etnográficas se multiplicaram e passaram a focalizar cada povo em particular. Povos que viviam fora do Parque foram atraídos ou trazidos para seu interior pelos sertanistas, como os caiabis, os icpeng, os tapaiúnas, os panarás (os dois últimos não mais presentes no Parque). Atualmente a população cresce, não há surtos epidêmicos incontroláveis e até alguns povos começam a ter mais de uma aldeia, como acontecia no tempo da chegada de von den Steinen.

No volume organizado por Franchetto e Heckenberger, além de textos referentes a todo o setor alto-xinguanos meridional, há pelo menos um artigo referente a cada um dos povos aí situados, com exceção dos iaualapitis e dos matipus-nahuquás. Sabemos então que cada povo tem o que contar sobre o seu passado, no que se refere a locais que ocupou anteriormente, choques armados com outros grupos xinguanos ou não, antigos povos de cuja fusão é o resultado, costumes que abandonou em todo ou em parte para adotar o padrão comum alto-xinguanos.

Como não foram tratados num artigo especialmente a eles dedicados, é difícil atinar com o motivo de os nomes dos matipus e nahuquás aparecerem quase sempre justapostos no referido volume, como se estivessem fundidos num único povo, em contraste com os mapas e tabelas de população do Instituto Socioambiental, onde se mantêm separados.

## **Ecologia**

Dois interessantes artigos de Robert Carneiro (1960 e 1961) sobre a agricultura dos cuicúrus, muito citados, mas nunca traduzidos para o português, marcaram época na Antropologia por mostrarem que a mudança de local da aldeia entre as populações que praticam a agricultura de derrubada-e-queimada não tem de estar necessariamente ligada ao esgotamento do solo. Carneiro mostrou que os cuicúrus, com a população que tinham, a área que derrubavam cada ano para cultivo, o tempo necessário para a recomposição da floresta no alto Xingu, a distância que os cultivadores tinham de percorrer diariamente para trabalhar na roça, podiam permanecer indefinidamente na mesma aldeia, sem problema com falta de alimentos. Se as aldeias se mudavam de um lugar para outro depois de uma permanência de poucos anos, devia-se a outros motivos. Ele chegou mesmo a elaborar uma interessante fórmula que pode ser aplicada aos dados de outras sociedades.

Pesquisadores posteriores foram refinando o cálculo de Carneiro. Ele tinha levado em conta apenas a produção agrícola, e sobretudo de mandioca. Os outros autores consideraram também a necessidade de proteínas e, por conseguinte, passaram a levar em conta a população dos animais de caça na área passível de ser percorrida pelos caçadores (o que não se aplica no



caso dos xinguanos propriamente ditos, dado o seu regime alimentar), a quantidade de peixe dos rios, os vegetais coletados, e assim por diante.

## A arte da narração

Dentre os resultados da longa pesquisa de campo de Ellen Basso com os calapalos se contam três livros: *The Kalapalo Indians of Central Brazil*, uma monografia sobre sua cultura e organização social (1973); *A Musical View of the Universe*, um estudo de seus mitos, traduzidos de modo aprimorado (Basso 1985); e *In Favor of Deceit*, análise das narrativas referentes à ação de “tricksters” (1987), isto é, seres humanos ou não que atuam no sentido de enganar aqueles com quem fazem contato, lesando-os, prejudicando-os, decepcionando-os.

No livro de 1985, explica a pesquisadora que o narrador de um mito precisa de alguém que se ofereça como “what-sayer” (respondente). A cada pausa ele deve emitir uma exclamação que signifique “sim”, “veja”, “oba”, “hum-hum” (estou escutando, continue!) ou repetir uma palavra ou frase da narrativa, dando ao narrador uma indicação de como a apresentação está sendo recebida. É importante também o modo como essas exclamações são emitidas: se indicam excitação, cansaço, divertimento, encantamento. Em pausas maiores o “what-sayer” pode pedir alguma informação. O próprio narrador pode interromper a narrativa com indagações aos que o escutam, como “Perguntem-me seus nomes”, “Perguntem-me onde eles estavam” (Basso 1985: 11-18). Desse modo, um mito nunca é contado de mesma maneira e, a cada vez ouvido, sempre traz mais algum conhecimento. A tradução dos mitos é apresentada de tal modo que as quebras de linha coincidam com as pausas. E o texto também inclui ideofones, tanto onomatopeias como expletivos (Basso 1985: 63-66).

O capítulo final contém os mitos associados a dois ritos. Um deles, o *Yamurikumalu*, é exclusivamente das mulheres, que cantam e das quais os homens mantêm uma respeitosa distância. O outro, o *Kagutu*, é apenas dos homens, que em grupos de três tocam grandes flautas do mesmo nome, que as mulheres não podem ver. É nesse capítulo que a autora faz considerações sobre a música, cantada ou instrumental, mais presente nos ritos e associada aos momentos e ambientes criados pela manifestação de seres poderosos.

Com os mesmos cuidados, Ellen Basso apresenta a tradução de narrativas no livro de 1987. Dentre os “tricksters” cujos atos têm por tema, destaca-se *Taugi*, por ser o mais poderoso e também porque suas ações nem sempre resultam em prejuízo para os humanos, muito pelo contrário, obtendo para eles a luz, o fogo, a água. Mas, por outro lado, pode mostrar-se obsessivamente avaro, invejoso, ciumento (Basso 1987: 183-184). O longo mito que narra a origem de *Taugi* e de seu irmão gêmeo *Aulukuma*, identificados como Sol e Lua respectivamente, termina, na versão traduzida e apresentada por Ellen Basso (1987: 28-83), com a criação dos índios ferozes (não xinguanos) e dos cristãos.

## Da música xingwana

Desde as primeiras páginas de *A Musicológica Kamayurá*, Rafael Bastos (1999) informa o leitor que a pesquisa de que resultou esse livro não teve como objeto a música, mas sim o estudo e comentário verbal de seu entorno cultural (: 55-56). Declara que foi importante, para começar sua pesquisa, a par de entrevistas e conversas informais, aprender a tocar, com dois rapazes camaiurás, uma de suas flautas de pã (: 156, fig.3), ensinando-lhes em troca a tocar

violão. Ao mesmo tempo desenvolvia a análise fonológico-gramatical da música da dita flauta, observava a construção de instrumentos e documentava as ocorrências musicais da aldeia (: 67). Desde a primeira etapa de campo em 1969, mas sobretudo na segunda em 1974, o pesquisador observou que o conhecimento dos camaiurás estava fortemente apoiado na acústica, ricamente representada em seu léxico e pela grande variedade de temas de conversação de caráter sonoro: ruídos na mata, nas árvores, vozes da animais, de espíritos, pessoas conversando, cantando, falando. Tinham como mais difícil entre eles a situação de um surdo do que de um cego (: 86, 92, 101-108). Essas observações certamente o levaram a intensificar sua procura e reflexões nessa direção.

Assim, o capítulo 3 se inicia com um quadro (: 127) que mostra como os camaiurás classificam a música (*maraka*) na corrente sonora (*ihu*). Esta inclui corrente sonora qualquer (*ihu*), que se distingue de linguagem (*ñe'eng*). Por sua vez a última abarca a língua falada (*ñe'eng*) e, desta distinta, a música (*maraka*). O autor prossegue com a explicação desses conceitos e comentando a acústica camaiurá (: 129-151) até a apresentação do discurso de um camaiurá, que responde à pergunta sobre a diferença entre as músicas dos rituais *Kwarɣp* e *Yaku'i'* (: 151-153 e 193-194). A seguir passa à descrição dos instrumentos musicais, sua construção, afinação e execução (: 153-187).

O tema do capítulo seguinte são as relações sociais entre as pessoas que se reúnem para a realização de um ritual. Os executantes musicais, quando formam díades, são irmãos, ou primos paralelos (também considerados irmãos), o sênior na frente e o júnior atrás. Já os exemplares do instrumento tocado se distinguem como marido (à direita) e mulher (à esquerda). Nas tríades, aos executantes irmãos se acrescenta um afim; o sênior vai no centro, seu irmão à direita e o afim à esquerda (: 208-212).

Relações sociais de caráter mais econômico também se fazem presentes na realização de um rito. Se alguém contrai uma doença de tipo espiritual provocada por um ente sobrenatural, um *mama'ẽ*, ao se restabelecer, fica comprometido com a realização do ritual inspirado por esse *mama'ẽ*. Torna-se um patrocinador (-*yat*). Se esse ritual já tiver um outro mais antigo, terá de lhe pedir permissão mediante pagamento. Também terá de contratar os serviços de um ou mais mestres de música (*maraka-ɣp*) do estilo musical correspondente a esse ritual, o que implica em lhes fornecer comida durante todo o desenrolar o ritual, além de lhes dar no fim uma grande panela ou colar de caramujo. O mestre de música também contrata seus aprendizes (*hawat*), que serão igualmente alimentados. Surgirão também os participantes, ditos “ganhadores” (*kamara*), cujo número poderá crescer com as repetições do ritual e até chegar ao nível intertribal. Ajudado pelos parentes a prover os alimentos, o patrocinador verá seu prestígio crescer por sua contribuição ser considerada um serviço a todos. No final, como reconhecimento, cada cabeça de casa colocará no centro da aldeia sua retribuição, geralmente grandes painéis e colares (: 221-223).

Enfim, a música é a ponte que liga o mito às expressões do corpo (chamadas de dança em outros pontos do livro), que incluem também a plumária e a pintura corporais, constituindo o cerimonial, numa tentativa de aprisionar o tempo mítico (*mawe*) no tempo histórico (*ãng*) (: 108-112, 198, 200, 202).

O breve e final capítulo 5 é dedicado à proposta do desenvolvimento de uma Antropologia da Comunicação, que supere as dificuldades da Etnociência (que incluiria a Etnomusicologia). Esta se restringe ao estudo do verbal-cognitivo, sem qualquer atenção à

música. Rafael Bastos argumenta sobretudo com o exemplo alto-xinguano, em que povos falantes de línguas distintas não dispõem de uma língua franca. Não obstante se entendem, convidando uns aos outros para a realização dos mesmos rituais, quando cada qual fala apenas seu próprio idioma. A música, pois, tem seu papel na comunicação, até aqui não compreendido.

Cada capítulo do livro é acompanhado de várias e extensas notas com referências, explicações e reflexões que valem a pena ser lidas.

## Arte e cosmologia

O livro *O mundo dos Mehináku e suas representações visuais* de Maria Heloisa Fénelon Costa (1988) fundamenta-se em desenhos coletados pela autora em seis etapas de campo entre os mehinacos, nas décadas de 1960 e 1970. Recorre também a desenhos obtidos por outros pesquisadores, inclusive estagiários orientados por ela, na mesma ou em outras aldeias xinguanas. Dessas coleções, 70 desenhos são reproduzidos no volume, em escalas diversas, em apoio a sua argumentação. Esses desenhos, exceto um ou outro, são espontâneos, isto é, sem sugestão de tema pela pesquisadora, e feitos sobre papel, a maioria com guache, mas também com hidrocor, esferográfica, lápis de cera, material fornecido por ela. Sua análise considera tanto os temas quanto a forma. Na apreciação dos temas, a autora toma em conta o sistema mehinaco de classificação dos seres, os personagens mitológicos, a reprodução de desenhos ornamentais, as escolhas dos desenhistas, motivadas por preferências individuais, assuntos e acontecimentos correntes na aldeia na ocasião em que eram feitos, a reputação dos indivíduos retratados. Vale notar que, com dados colhidos por ela própria e resultados disponíveis de pesquisadores contemporâneos a seu estudo, Heloisa Fénelon já nos dá uma idéia da cosmogonia mehinaco, com seres que se afastaram para a água e para a mata para darem lugar à humanidade, e que provocam doenças, fazem contato com xamãs e pedem a realização de ritos, algo que será mais desenvolvido e precisado por Aristóteles Barcelos Neto numa tese de doutorado sobre os uaurás, muito próximos linguística e culturalmente dos mehinacos. Quanto à forma, a autora examina a escolha das cores, o posicionamento das figuras no papel, aponta a raridade do desdobramento, contrasta conjuntos cênicos com figuras sem aparente relação com outras desenhadas na mesma folha, repara exemplos de múltiplas linhas de terra, discute a expectativa preconceituosa de se querer dos desenhistas o uso da perspectiva renascentista, ela própria uma convenção, aproveitando para falar de outras perspectivas, encontrando em um ou outro desenho algo que lembra a perspectiva hierárquica.

Antes de defender sua tese sobre os uaurás, Aristóteles Barcelos Neto publicou o livro *Arte dos Sonhos* (2002) sobre o mesmo povo. Nele não descreve técnicas tradicionais de confecção de artefatos. Os 70 desenhos que apresenta, a grande maioria a cores, foram traçados sobre papel e com lápis ou tinta de origem industrial. Eles representam seres do cosmos uaurá, seres que perderam seu lugar na terra para os homens, após o aparecimento do Sol ter extinguido a contínua escuridão, uns logrando criar vestes para se protegerem, outros não. Os que ficaram nus são os mais ameaçadores e maléficos. Por conseguinte sequestram almas, provocam moléstias, tornando indispensável o trabalho xamânico. Mas é na sua tese de doutorado que Barcelos Neto (2004) desenvolve a relação da cura com a confecção de máscaras, com sua manutenção, com o patrocínio de ritos, com a efetivação do status social herdado, fazendo-nos ver esta e as demais culturas alto-xinguanas sob um novo ângulo.

## O teatro da vida

Em seu livro sobre os meinacos, Thomas Gregor (1982) escolheu como método tratar sua vida diária como drama, em que cada ator tem seu papel, como no teatro. Percebe-se, por isso, na leitura da obra, um modo de destacar e analisar os dados etnográficos por ele colhidos que a distingue dos textos de outros autores escritos sobre os xinguanos. Para fazer uma ideia dessa orientação metodológica, melhor que um resumo é ler o livro por inteiro. Traduzido para o português por Vera Penteadó Coelho e publicado na coleção Brasileira (vol. 373), está disponível na internet.

Apenas como curiosidade, vale notar que, se Gregor escolheu o teatro para orientar a pesquisa, ele vai ser surpreendido, entre os divertimentos das crianças meinacos, pela própria prática do teatro. Brincando, a boa distância da aldeia para não serem vistas por seus pais e irmãos, as crianças encenam para si mesmas situações da vida dos adultos, entre outras o período desde a alegria pelo nascimento de um bebê até o desespero e tristeza por sua morte prematura; a vida e os problemas dos casados; a visita de uma outra tribo; o tratamento de um doente por um xamã, que pode ir até à execução do feiticeiro acusado de causar sua moléstia. Enfim, meninos e meninas mostram, nessas peças, elaboradas e realistas, o quanto sabem do futuro que as espera (Gregor 1982: 108-112).

## O setor setentrional (os xingueses)

Os povos que vivem na parte norte são mais recentes no PIX e terras indígenas adjacentes do que os meridionais. Se os jurunas e os suiás alcançaram o alto Xingu por seus próprios meios, outros, como os tapaiúnas, os caiabis, os panarás (crenacarores) e os icpeng (txicãos), foram para aí transferidos pelos sertanistas, de modo a livrá-los de situações difíceis nos locais onde antes viviam. Um volume organizado por Mariana Kawall Ferreira (1994) reúne mitos e depoimentos deles (suiás, jurunas, caiabis, icpeng ou txicãos) e de outros que lhes estão próximos (trumais e txucahamães ou mentuctires). Os depoimentos incidem sobretudo na transferência para o alto Xingu.

**Suiás (Kisedjê).** Dentre os setentrionais, os mais antigos no alto Xingu são os suiás, com os quais Karl von den Steinen teve um encontro amistoso em 1884. Foi um velho suiá que traçou na areia um mapa do Xingu e seus formadores, indicando a localização das aldeias dos outros povos neles erguidas, o que estimulou o etnólogo a retornar à região em 1887. Mas os suiás só viriam a estabelecer contato pacífico com os brancos em 1959. Nesses 75 anos de intervalo, não só entraram em choque com os índios meridionais, dizimando, ainda no século XIX, os trumais, como também sofreram severos ataques de outros, como os jurunas, provenientes do norte.

Eles constituem um exemplo do processo que conduziu outros povos, os meridionais, a se integrarem no sistema sócio-político xinguno, embora os suiás não tenham mantido a direção no sentido de completá-lo. No interessante artigo “A identidade étnica como processo”, Anthony Seeger (1980) caracteriza as fases pelas quais sucessivamente passaram. Linguística e culturalmente classificáveis como jês do norte (tal como os timbiras e os caiapós), os suiás estavam com uma população bem pequena no tempo de sua aproximação, em 1959, com várias mulheres de outros povos, sofrendo grande influência do sistema xinguno, para o qual tendiam, mas também para a própria extinção. Um artigo de Amadeu Lanna (1967), que os pesquisou nessa fase, mostra a difícil situação que então enfrentavam. Entretanto, em 1969, para junto

deles foram levados os tapaiúnas ou beijos-de-pau, que estavam mais para oeste, nos rios Arinos e Sangue, afluentes do Juruena. Os suiás e os tapaiúnas eram resultado de uma divisão sofrida por um mesmo povo havia cerca de 150 a 200 anos, a julgar pela estimativa de Seeger para a chegada dos primeiros ao Xingu. Esse reencontro trouxe novo ânimo aos suiás, que voltaram a valorizar as tradições que estavam abandonando. Foi nessa situação que os encontrou Anthony Seeger, que nos seus trabalhos tomou os suiás e os “novos suiás” (expressão com a qual os suiás se referiam aos recém-chegados tapaiúnas) como um mesmo povo. Recentemente, entretanto, os tapaiúnas tornaram a se afastar dos suiás, estabelecendo-se mais ao norte, fora do Parque, na TI Capoto-Jarina, junto aos mentuctires ou txucahamães, um ramo dos caiapós.

No livro *Nature and Society in Central Brazil*, dedicado aos suiás, mas em que também considera os tapaiúnas (aos quais se refere como suiás ocidentais), Seeger (1981) elege o método da comparação controlada, confrontando seus dados com os resultados obtidos por pesquisadores que o tinham precedido havia pouco tempo no estudo de outros povos jês, apontando que, tal como eles, os suiás dispõem de uma série de relações (nomes pessoais associados a grupos e papéis rituais, amigos formais, vínculos corpóreos e outras) que, junto com o parentesco, integram um sistema muito mais complexo e mais aberto a opções individuais, distinto daquele de povos que concentram direitos, deveres, identidade em grupos de descendência. Seeger também reconhece a importância das contribuições de Claude Lévi-Strauss no exame do pensamento indígena e na análise de mitos, e amplia seu espectro, propondo que se procure por significados em todos os itens culturais. E assim nos surpreende com a descoberta de que os suiás classificam os animais, os vegetais, os seres humanos pelo odor. Distinguidos em muito fortes, pungentes, brandos, e ainda como podres, os odores separam os animais comestíveis dos que não o são, ou apenas mediante certas condições; presidem as dietas em situações liminares; marcam as pessoas segundo sexo, idade e períodos críticos; emanam fortemente de líderes poderosos e irascíveis. Se ao nariz cabe distinguir os odores, outras partes do corpo também operam socialmente, como as orelhas, com as quais se escuta-compreende-sabe, e por isso homens e mulheres (dentre estas hoje somente as tapaiunas) usam batoques auriculares. Pela boca os homens cantam e fazem seus discursos, de modo que só eles têm batoques labiais. Já os olhos, que permitem aos xamãs, sempre suspeitos de feitiçaria, verem lugares muito distantes ou no escuro, são anti-sociais e por isso não trazem qualquer marca.

**Jurunas (Yudjá).** Os jurunas alcançaram o alto curso do Xingu, subindo-o gradativamente a partir do norte. Karl von den Steinen passou por eles em 1884, depois de deixar o alto Xingu. Eles estavam abaixo da cachoeira de von Martius, na altura da cachoeira de Piranhaquara, no sul do Pará. Eles falam uma língua do tronco tupi, mas não da família tupi-guarani, e sim de uma outra, em que se inclui também a língua dos xipaias. No seu livro *Um Peixe Olhou para Mim*, Tânia Stolze Lima (2005) reconstitui a sociocosmologia dos jurunas com base na pesquisa etnográfica que vem se desenvolvendo desde os meados da década de 1980. Centrada na produção, consumo e simbologia do cauim, a pesquisadora percorre os distintos domínios do mundo dos jurunas, articulando suas origens mitológicas, os espíritos dos rochedos do rio Xingu, os espíritos celestes, a reprodução física e social das pessoas, suas relações de parentesco, de gênero, as operações xamânicas, numa densa etnografia. E dialoga com etnografias de outros tupis, como os arauetés, tupinambás, mundurucus, e de povos de outros troncos linguísticos, como os araras vizinhos do baixo Xingu (área Amazônia Centro-Meridional), macunas (área Noroeste da Amazônia), ianexas (ou amueyas da área Alto

Ucayali). Atenta ao pensamento perspectivista dos jurunas, que contrapõem seu ponto de vista aos das diferentes espécies animais e de outros seres de seu cosmos, no qual aponta certas especificidades que o distinguem de outros perspectivismos ameríndios, a pesquisadora prossegue reflexões iniciadas em outros textos.

**Caiabis.** Atualmente a população caiabi é maior no PIX do que a que ficou na sua região de origem, a oeste dos formadores do rio Xingu (ver capítulo D3). Elisabeth Travassos (1993), que os pesquisou no PIX, faz uma boa discussão da persistência de sua tradição guerreira expressa nos seus cânticos e narrativas. Os caiabis falam uma língua da família tupi-guarani. Existe a suposição de que tenham a mesma origem dos apiacás, a julgar pela similaridade da antiga tatuagem facial, pela memória tribal e pela redução do período de reclusão do matador, se a vítima é um caiabi ou um apiacá. Como outros povos da Amazônia Centro-Meridional, os caiabis degolavam os inimigos mortos, levando suas cabeças para ostentá-las no rito *Yawaci* (grafado *Yawotsi* no livro de Georg Grünberg, 2004). A morte de inimigos também era motivo para adoção de novos nomes pessoais e traçar tatuagens de caráter individual no corpo (distintas das faciais, que seguiam o padrão comum a todos). Embora hoje em dia não haja mais guerras, o *Yawaci* continua a ser realizado, sendo motivo para convite a outras aldeias e consumo da bebida de milho. A cabeça do inimigo é substituída por um boneco de palha. O posfácio que Klinton Senra, Geraldo Mosimann da Silva e Simone Ferreira de Athayde acrescentaram à tradução para o português do livro de Grünberg (2004) compara sob vários aspectos a área que os caiabis deixaram com aquela onde se instalaram no PIX e ainda trata de suas expectativas para o futuro.

**Txicões (Ikpeng).** O livro *Em Nome dos Outros*, de Patrick Menget, resulta de trabalho de pesquisa junto aos índios txicões (hoje mais referidos pela sua auto-denominação ikpeng) na transição das décadas de 1960 para 1970. Publicado em Portugal 24 anos após a sua apresentação como tese na França, este trabalho se mostra como precursor em dois aspectos. Um deles é a distinção entre os índios dos formadores do Xingu, que partilham maior semelhança cultural apesar das diferenças linguísticas, e os que estão no alto curso do mesmo rio, mais ao norte e mais heterogêneos, aí chegados ou trazidos mais recentemente, como os txicões (ou seja, a distinção entre os setores meridional e setentrional que estou adotando neste capítulo). O outro aspecto é o da importância da apropriação de elementos do exterior, à custa do inimigo, como nomes pessoais, partes do corpo, para a reprodução social (como vem sendo destacado em pesquisas sobre outros povos sul-americanos por autores mais recentes). Os txicões, que falam uma língua da família caribe muito parecida com a dos araras, da área Amazônia Centro-Meridional, dispõem como estes de uma terminologia de parentesco simultaneamente horizontal e oblíqua. Como o livro de Teixeira-Pinto, que focaliza os araras, aborda vários tópicos cosmológicos enquanto o de Menget se atém mais à organização social, talvez devido às limitações impostas pela própria situação dos txicões, não se pode levar muito longe a comparação entre os dois.

**Panarás.** Os panarás (outrora referidos no noticiário como crenacarores) tinham seu território tradicional na fronteira Pará-Mato Grosso, banhado pelos rios Peixoto de Azevedo (afluente do Teles Pires) e Iriri (afluente do Xingu). Foram transferidos em 1973 para a parte norte do PIX. Cerca de vinte e cinco anos depois, conseguiram recuperar uma parte do território perdido, a TI Panará, e para lá voltaram. No período em que viveram no PIX, foram estudados primeiro por Richard Heelas (1979) e depois por Stephan Schwartzman (1987). Ambos os pesquisadores admitiram a possibilidade de os panarás serem os caiapós do sul, dados como

extintos. O resultado do trabalho dos linguistas Aryon Dall’Igna Rodrigues e Luciana Dourado veio em apoio dessa hipótese, ao compararem o vocabulário dos atuais panarás com as diversas listas de palavras dos caiapós do sul deixadas por antigos viajantes e sobretudo a mais extensa, tomada pelo topógrafo Alexandre de Souza Barbosa em 1911 no Triângulo Mineiro. Finalmente, o extenso levantamento documental sobre os caiapós do sul feito por Odair Giraldin (1997) parece não deixar mais dúvidas sobre essa identificação. No começo do século XVIII, época da descoberta do ouro em Mato Grosso e em Goiás, os caiapós do sul dominavam um amplo território que se estendia pelo norte de São Paulo, Triângulo Mineiro, sudoeste de Goiás e leste de Mato Grosso do Sul, ou seja, entre o caminho terrestre que ligava a cidade de São Paulo à de Goiás, e o percurso fluvial que levava daquela cidade a Cuiabá. Como constituíssem obstáculo aos viajantes, foram combatidos duramente pelos bandeirantes. No final do século XVIII, uma parte deles foi reunida no aldeamento D. Maria I, ao sul da cidade de Goiás. Com o fim do período do ouro e a decadência do aldeamento, os caiapós do sul se viram envolvidos pela invasão de seu território pelos criadores de gado. Sua população definhou e foi em parte absorvida como mão-de-obra, como aconteceu com aqueles que viviam nas margens do Paraná, levados para trabalhar nas localidades próximas a São Paulo. Os restantes caiapós do sul teriam migrado para o norte, acompanhando o curso do rio Teles Pires, até entrarem no Peixoto de Azevedo, onde encontraram terra fértil. Além da língua, alguns elementos culturais de que se tem notícia entre os caiapós do sul e foram encontrados também com os panarás reforçam sua identificação de uns com os outros: a grande importância dada ao cultivo do amendoim, a confecção de flechas com a união de vários pedaços de taquara, a técnica de fazer cestos, a escarificação da testa para curar dor de cabeça com ajuda de uma pequenina flecha lançada repetidas vezes por um arco em miniatura, a colocação de um recipiente com leite materno na cova dos latentes falecidos. E, por fim, uns e outros têm a mesma auto-denominação: panará.

## BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Kwarip: Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU e EDUSP.
- AGOSTINHO, Pedro. 1974. *Mitos e outras narrativas Kamayurá*. Salvador (UFBA (Coleção Ciência e Homem).
- AGOSTINHO, Pedro. 1993. “Testemunhos da ocupação pré-xinguana na bacia dos formadores do Xingu”. Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: Edusp/Fapesp. pp. 223-287.
- ALCANTARA NETO, Martiniano Sardeiro de. 2016. *Educação Formal e Saúde Alopática entre os Tapayúna (Kaykwakhraxi)*. Tese de doutorado. Brasília: UnB – ICS – Departamento de Antropologia. [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/22850/1/2016\\_MartinianoAlc%C3%A2ntaraNeto.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/22850/1/2016_MartinianoAlc%C3%A2ntaraNeto.pdf)
- ARNT, Ricardo, Lúcio Flávio PINTO, Raimundo PINTO (texto de) e Pedro MARTINELLI (ensaio fotográfico e relato). 1998. *Panará: a volta dos índios gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ALTENFELDER SILVA, Fernando. 1993. “O mundo mágico dos bacairis”. Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 347-374.
- ATAHULU (hoje KUJAME). 2000. “O aparecimento dos Caraíba”. Em *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000* (Carlos Alberto Ricardo, editor). São Paulo: Instituto Socioambiental. pp.30-33.
- BARCELOS NETO, A. 2001. “Apontamentos para uma iconografia histórica xinguana”. Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 193-218.
- BARCELOS NETO, A. 2002. *A Arte dos Sonhos*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia e Assírio & Alvim.

- BARCELOS NETO, A. 2004. *Apapaatai: Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. Tese de doutorado. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.
- BARROS, Edir Pina de. 1977. *Kúra Bakairí/Kúra Karáíwa: dois mundos em confronto*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília: UnB. Redigitado em: [http://www.dan.unb.br/images/doc/Dissertacao\\_015.pdf](http://www.dan.unb.br/images/doc/Dissertacao_015.pdf)
- BARROS, Edir Pina de. 2001. “Os bakairi e o Alto Xingu: uma abordagem histórica”. Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 308-334.
- BASSO, Ellen B. 1985. *A musical view of the Universe: Kalapalo myth and ritual performances*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BASSO, Ellen B. 1989. "Kalapalo biography: Psychology and language in a South American Oral history". *American Anthropologist* 91 (3): 551- .
- BASSO, Ellen B. 1987. *In favor of deceit: a study of tricksters in a Amazonian society*. Tucson: The University of Arizona Press.
- BASSO, Ellen B. 1973. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. Nova Iorque; Holt, Rinehart and Winston.
- BASSO, Ellen B. 1993. "A Kalapalo Testimonial". *L'Homme* n<sup>os</sup> 126/127/128: 379-407.
- BASSO, Ellen B. 1993. “A história na mitologia: uma experiência dos avoengos kalapalos com os europeus”. Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadado Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 311-345.
- BASSO, Ellen B. 2001. “O que podemos aprender do discurso kalapalo sobre a ‘história kalapalo’?”. Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 293-307.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 1999. *A Musicológica Kamayurá: Para uma Antropologia da Comunicação no Alto Xingu*. 2ª edição. Florianópolis: Editora da UFSC. A 1ª edição foi pela FUNAI-DGPC. Brasília, 1978. [http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abastos-1978-musicologica/Bastos\\_1978\\_A\\_musicologica\\_Kamayura.pdf](http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Abastos-1978-musicologica/Bastos_1978_A_musicologica_Kamayura.pdf)
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 1983. "Sistemas políticos, de comunicação e articulação social no Alto-Xingu". *Anuário Antropológico*/81: 43-58.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 1993. “A saga do Yawari: mito, música e história no Alto Xingu”. Em *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP e FAPESP. pp. 117-146.
- BASTOS, Rafael José de Menezes. 2001. “Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos kamayurá e do estudo da festa da jaguatirica (Jawari)”. Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 335-357.
- BECHELANY, Fabiano Campelo. 2017. *SUASÊRI: A Caça e suas Transformações com os Panará*. Tese de doutorado. Brasília: UnB – ICS – Departamento de Antropologia. [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/24181/1/2017\\_FabianoCampeloBechelany.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/24181/1/2017_FabianoCampeloBechelany.pdf)
- BECQUELIN, Pierre. 1993. “Arqueologia Xinguana”. Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadado Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 223-232.
- CAMARGO, Nayara da Silva & TRINDADE, Nilson Santos. 2017. “Aspectos históricos, socioculturais e sociolinguísticos do povo Tapayuna”. *Revista Espacios*, vol. 38, n<sup>o</sup> 57, pág. 18. <http://www.revistaespacios.com/a17v38n57/a17v38n57p18.pdf>
- CARNEIRO, Robert L. 1960. "Slash and burn agriculture: a closer look at its implications for settlements patterns". Em *Men and cultures* (A.F.C. Wallace, org.). Selected Papers of 5th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences.



- CARNEIRO, Robert L. 1961. "Slash-and-burn cultivation among the Kuikuru and its implications for cultural development in the Amazon Basin". *Antropológica*, Suplemento nº 2 ("The evolution of horticultural systems in native South America; causes and consequences: a symposium", org. por Johannes Wilbert): 47-65. Caracas. Republicado em *Native South Americans: Ethnology of the least known continent* (Patricia J. Lyon, org.). Boston e Toronto: Little, Brown and Company, 1974. pp. 73-91. E ainda em *Peoples and cultures of native South America* (Daniel R. Gross, org.). Garden City (NY): Doubleday/The Natural History Press, 1973. pp. 98-123.
- CARNEIRO, Robert L. 1986. "Uso do solo e classificação da floresta (Kuikúro)". Em *Suma Etnológica Brasileira* 1 (Etnobiologia) (Berta G. Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FINEP e FAPERJ, Pará: FADESP. pp. 47-56.
- CARNEIRO, Robert L. 1993. "Quarup: A festa dos mortos no Alto Xingu". Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 405-429.
- CARNEIRO, Robert L. 2001. "A origem do lago Tahununu, um mito kuikuro". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 287-292.
- COELHO, Vera Penteadó. 1993. "Motivos geométricos na arte uaurá". Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 591-629.
- COELHO, Vera Penteadó (org.). 1993. *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- DOLE, Gertrude. 1993. "Homogeneidade e diversidade no Alto Xingu vistas a partir dos cuicuros". Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: Edusp/Fapesp. pp. 375-403.
- DOLE, Gertrude. 2001. "Retrospectiva comparativa das culturas do Alto Xingu: um esboço das origens culturais alto-xinguanas". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 63-76.
- EWART, Elizabeth. 2005. "Fazendo pessoas e fazendo roças entre os Panará do Brasil Central". *Revista de Antropologia*, vol. 48, nº 1, pp. 9-35. São Paulo: USP – FFLCH.  
<http://www.scielo.br/pdf/ra/v48n1/a01v48n1.pdf>
- FÉNELON COSTA, Maria Heloisa. 1986. "O sobrenatural, o humano e o vegetal na iconologia Mehináku". Em *Suma Etnológica Brasileira* 3 (Arte Índia) (Berta G. Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Finep e Faperj, Pará: Fadesp. Pp. 239-263.
- FÉNELON COSTA, Maria Heloisa. 1988. *O mundo dos Mehináku e suas representações visuais*. Brasília: Editora UnB e CNPq, Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org. e introdução). 1994. *Histórias do Xingu: Coletânea de depoimentos dos índios Suyá, Kayabi, Juruna, Trumai, Txucarramãe e Txicão*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP e FAPESP.
- FRANCHETTO, Bruna. 1992. "O aparecimento dos caraíba": para uma história kuikuro e alto-xinguanas". Em *História dos Índios no Brasil* (Manuela Carneiro da Cunha, org.). São Paulo: Companhia das Letras, Fapesp e Secretaria Municipal de Cultura. pp. 339-356.
- FRANCHETTO, Bruna. 1993. "A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu)". Em *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP e Fapesp. pp. 95-116.
- FRANCHETTO, Bruna. 2001. Línguas e história no Alto Xingu. Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 111-156.
- FRANCHETTO, Bruna e Michael HECKENBERGER (orgs.). 2001. *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

- GALVÃO, Eduardo. 1950. "O uso do propulsor entre as tribos do alto Xingu". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 4: 353-368. Republicado em *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 39-56.
- GALVÃO, Eduardo & Mário F. SIMÕES. 1972. "Mudança e sobrevivência no alto Xingu, Brasil Central". Em *Homem, cultura e sociedade no Brasil: seleções da Revista de Antropologia* (Egon Schaden, org.). Petrópolis: Vozes. pp. 183-208.
- GALVÃO, Eduardo. 1949. "Apontamentos sobre os índios Kamaiurá". Rio de Janeiro: Museu Nacional (Publicações Avulsas 5: 31-48. Republicado em *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 17-38.
- GALVÃO, Eduardo. 1953. "Cultura e sistema de parentesco das tribos do alto rio Xingu". *Boletim do Museu Nacional*, Nova Série, Antropologia 14. Republicado em *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 73-119.
- GIRALDIN, Odair. 1997. *Cayapó e Panará: luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- GREGOR, Thomas. 1982. *Mehinaku: o drama da vida diária em uma aldeia do alto Xingu*. Tradução de Vera Penteadó Coelho. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliense, 373). Edição original: *Mehinaku: The Drama of Daily Life in a Brazilian Indian Village*. The University of Chicago Press, 1977. <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/422/1/373%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>
- GREGOR, Thomas. 2001. "Casamento, aliança e paz intertribal". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 175- 192.
- GRÜNBERG, Georg. 2004. *Os Kaiabi do Brasil Central: História e Etnografia*. Posfácio ("Os Kaiabi hoje: Aspectos culturais e ambientais") de Klinton V. Senra, Geraldo Mosimann da Silva e Simone Ferreira de Athayde. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- HECKENBERGER, Michael. 2001. "Estrutura, história e transformações: a cultura xinguana na *longue durée*, 1000-2000 d.C.". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 21-62.
- HECKENBERGER, Michael. 2001. "Epidemias, índios bravos e brancos: contato cultural e etnogênese no Alto Xingu". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 77-110.
- HEELAS, Richard. 1979. *The Panara*. Tese de doutorado pela Universidade de Oxford.
- IRELAND, Emilienne. 2001. "Noções waurá de humanidade e identidade cultural". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 249-286.
- JUNQUEIRA, Carmen. 1975. *Os índios de Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá*. São Paulo: Ática.
- LANNA, Amadeu. 1967. "Aspectos econômicos da organização social dos Suyá". *Revista de Antropologia*, vol. 16/17, pp. 35-68. São Paulo.
- LARAIA, Roque de Barros. 1967. "O Sol e a Lua na mitologia xinguana". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 17: 7-36.
- LIMA, Daniela Batista de. 2012. "*Vamos amansar um branco para pegar as coisas*": *Elementos da Etnohistória Kajkwakratxi-jê (Tapayuna)*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB – ICS – Departamento de Antropologia. [http://www.dan.unb.br/images/doc/Dissertacao\\_293.pdf](http://www.dan.unb.br/images/doc/Dissertacao_293.pdf)
- LIMA, Daniela Batista de. 2014. "Os Tapayuna na História". *Campus* 15 (2): 43-69. Curitiba: UFPR. <http://revistas.ufpr.br/campos/article/view/43418/pdf>
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um Peixe Olhou para Mim: O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp, Isa; Rio de Janeiro: Nuti.

- MELIÀ, Pe. Bartolomé. 1993. "Os Caiabis Não-Xinguanos". Em *Karl Von den Steinen: um século de antropologia no Xingu*. (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: Edusp/Fapesp, pp. 485-509.
- MENEZES, Maria Lucia Pires. 2001. "Parque do Xingu: uma história territorial". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 219-246.
- MENGET, Patrick. 1993. "Les frontières de la chefferie — Remarques sur le système politique du haut Xingu (Brésil)". *L'Homme* 33 (2/4) (ou nº 126/128): 59-76.
- MENGET, Patrick. 2001. *Em Nome dos Outros: Classificação das Relações Sociais entre os Txicáo do Alto Xingu*. Lisboa: Assírio & Alvim. 334 p.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore. 1975. *La pratique linguistique des indiens Trumai (Haut-Xingu, Mato Grosso, Brésil)*. 2 tomos. Paris: SELAF e CNRS.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore. 1993. "O homem apresentado ou as pinturas corporais dos índios trumais". Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 511-562.
- MONOD-BECQUELIN, Aurore e Raquel GUIRARDELLO. 2001. "Histórias trumai". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 401-443.
- MURPHY, Robert e Buell QUAIN. 1955. *The Trumai Indians of Central Brazil*. Seattle e Londres: University of Washington Press.
- MYAZAKI, Nobue. 1965. *The Waurá and the Mehináku: ethnological study of two Aruak tribes in the Upper Xingu, State of Mato Grosso, Brazil*. Tese pela Universidade de Tóquio.
- NOVAES, Washington. 1985. *Xingu: uma flecha no coração*. São Paulo: Brasiliense.
- OLIVEIRA, Adélia Engrácia de. 1970. "Os índios Jurúna do alto Xingu". *Dédalo* 6 (11/12): 6-291. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.
- RIBEIRO, Berta G. 1979. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- RIBEIRO, Berta G. 1993. "Os padrões ornamentais do trançado e a arte decorativa dos índios do Alto Xingu". Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 563-589.
- ROCHA, Leandro Mendes. 1992. "A marcha para o oeste e os índios do Xingu". *Índios do Brasil* 2. Brasília: FUNAI-Departamento de Documentação.
- SAMAIN, Etienne. 1991. *Mononeta Kamayurá: mitos e aspectos da realidade social dos índios Kamayurá (alto Xingu)*. Rio de Janeiro: Lidador.
- SANTOS, Ricardo Ventura e Carlos COIMBRA JR. 2001. "Parece feito por um molde único": cultura, sociedade e bioantropologia no Alto Xingu". Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 157-174.
- SCHADEN, Egon. 1965. "Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos". *Revista de Antropologia* 13: 3-317. São Paulo. [Ler: Capítulo 2: Aspectos e problemas etnológicos de uma área de aculturação intertribal: o alto Xingu.]
- SCHWARTZMAN, Stephan. 1987. *The Panará of the Xingu National Park: the transformation of a society*. Tese de doutoramento na Universidade de Chicago.
- SCHWARTZMAN, Stephan. 1996. "Panará: a saga dos índios gigantes". *Ciência Hoje*, vol. 20, nº 119, pp. 26-35. Rio de Janeiro: SBPC.
- SEEGER, Anthony. 1980. "A identidade étnica como processo". *Anuário Antropológico/78*: 156-175.
- SEEGER, Anthony. 1980. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus.

- SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- SEEGER, Anthony. 1993. “Ladrões, mitos e história: Karl von den Steinen entre os suiás – 3 a 6 de setembro de 1884”. Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 431-444.
- SOUZA, Marcela Coelho de. 2001. “Virando gente: notas a uma história aweti”. Em *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura* (Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, orgs.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ. pp. 358-400.
- STEINEN, Karl von den. 1940. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Separata renumerada da *Revista do Arquivo Municipal* n<sup>os</sup> 34 a 58. São Paulo: Departamento de Cultura.
- STEINEN, Karl von den. 1942. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingú*. Tradução. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasileira, série extra [grande formato], 3).
- TRAVASSOS, Elisabeth. 1993. “A tradição guerreira nas narrativas e nos cantos caiabis”. Em *Karl von den Steinen: Um século de Antropologia no Xingu* (Vera Penteadó Coelho, org.). São Paulo: EDUSP/FAPESP. pp. 445-484.
- VIERTLER, Renate Brigitte. 1969. *Os Kamayurá e o alto Xingu: análise do processo de integração de uma tribo numa área de integração intertribal*. São Paulo: USP (Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros, 10).
- VILAS BOAS, Orlando & Cláudio VILAS BOAS. 1970. *Xingu: os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ZARUR, George. 1975. *Parentesco, ritual e economia no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI.

### Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém os seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

- BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. “Waujá”.
- BARROS, Edir Pina de. 1999. “Bakairi”.
- BASSO, Ellen. 2002. “Kalapalo”.
- Equipe de Edição. 2002. “Xingu”.
- Equipe de Edição. 2004. “Panará”.
- FRANCHETTO, Bruna. 2004. “Kuikuro”.
- GREGOR, Thomas. 2002. “Mehinako”.
- GUIRARDELLO, Raquel. 2002. “Trumai”.
- JUNQUEIRA, Carmen. 2003. “Kamaiurá”.
- LIMA, Tânia Stolze. 2001. “Yudjá”.
- MENGET, Patrick. 2003. “Ikpeng”.
- PICCHI, Debra S. 2003. “Nahukuá”.
- SEEGER, Anthony. 2003. “Kisêdjê”.
- SENRA, Klinton. 1999. “Kaiabi”.
- SOUZA, Marcela Coelho de & DRUDE, Sebastian. 2006. “Aweti”.
- VÉRAS, Karin Maria. 2003. “Matipu”.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2003. “Yawalapiti”.

ALTO XINGU				
Nome tribal e sinônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte
<b>Setor meridional (xinguanos)</b>				
mehinaco	aruaque	286	2014	ISA
uaujá uaurá	aruaque	540	2014	ISA
iaualapiti	aruaque	262	2014	ISA
cuicuro	caribe	653	2014	ISA
calapalo	caribe	669	2014	ISA
matipu	caribe	157	2014	ISA
nahuquá	caribe	143	2014	ISA
camaiurá	tg < tupi	604	2014	ISA
aueti	tupi	192	2014	ISA
trumai	isolada	258	2014	ISA
<b>Distantes, a sudoeste</b>				
bacairi	caribe	982	2014	ISA
<b>Setor setentrional (xingueses)</b>				
quissedjê suiá	jê	424	2014	ISA
iudjá juruna	juruna < tupi	880	2014	ISA
cauaiwete caiabi	tg < tupi	2.242 [a]	2014	ISA
icpeng txicão	caribe	477	2014	ISA
<b>Retiraram-se para o norte</b>				
tapaiúna beicho-de-pau	jê	132	2014	ISA
panará crenacarore caiapó do sul	jê	542	2014	ISA

#### Abreviaturas e notas do quadro

[a] → Este número inclui também os caiabis que vivem fora da bacia do Xingu.

ISA → População tomada de Siasi/Sesai, no site [https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro\\_Geral\\_dos\\_Povos](https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos), do Instituto Socioambiental, São Paulo.

tg → tupi-guarani.

**Página**  
**inicial**

**Lista das**  
**áreas**