

Revista de Antropologia

SUMÁRIO

BRIGITTE ERTLE-WAHLEN: Sôbre as causas de movimentos messiânicos em populações tribais	1
ALFONSO TORRES LABORDE†: Se puede poner en duda el principio misionero?	17
ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA e L. DE CASTRO FARIA: O contacto interétnico e o estudo de populações	31
GERALDO PINHEIRO: A aldeia indígena de Sapucaia-Oroca, Amazonas	49
CASIMIRO BEKSTA, S. D. B.: Problemas de comunicação na pesquisa antropológica	59
RENATE BRIGITTE VIERTLER: O alto Xingu e suas possibilidades de exploração antropológica	69
ROSA VIRGÍNIA MATTOS E SILVA: Informação preliminar sôbre o português falado na aldeia Kamayurá	75
JOSÉ PEDRO RONA: Extensión del tipo chaqueño de lenguas ...	93
PROTÁSIO FRIKEL: Migração, guerra e sobrevivência Suiá	105
MARK MÜNDEL: Notas preliminares sôbre os Kaborí (Makú entre o Rio Negro e o Japurá)	137
HERMANN TRIMBORN: Alcance e limites das fontes escritas para as grandes civilizações da América	183
FRANZ JOSEPH HOCHLEITNER: Decifração semântica de 70 hieróglifos maya de sentido astronômico	189

DIRETOR: EGON SCHADEN, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

O ALTO XINGU E SUAS POSSIBILIDADES DE EXPLORAÇÃO ANTROPOLÓGICA

Renate Brigitte Viertler

(Departamento de Ciências Sociais, Universidade de São Paulo)

Neste artigo trataremos de analisar as contingências de um estudo feito à base de material bibliográfico¹. Visa também a explicar as razões que nos levaram a uma determinada interpretação desse material. O objetivo do trabalho foi o de entender em que medida a tribo dos Kamayurá, pertencente ao território do alto Xingu, se distingue por certa peculiaridade cultural apesar da densa trama de contactos entre as tribos da região.

Inicialmente, gostaríamos de salientar que a interpretação de informações etnográficas constitui, com raras exceções, um dos aspectos mais negligenciados da Etnologia brasileira. E, mais do que isto, que a própria descrição etnográfica deixa muito a desejar, visto que, em grande parte, os dados carecem de rigor científico, além de lhes faltarem muitos pormenores indispensáveis na discussão de problemas etnológicos. A êste respeito é bem representativa a literatura sobre o alto Xingu, território dos mais visitados e explorados desde os fins do século passado e descrito como área cultural específica, a *área do uluri*.

De início, é preciso verificar a validade de tal conceito. Revela o material disponível que a ênfase recai, antes de mais nada, sobre a cultura material e a vida institucional comuns às tribos da região, o que, em si, não merece crítica. Contudo, revela também a carência de levantamentos sistemáticos para fundamentar a determinação de uma área cultural. A lacunosa documentação nos leva a admitir que é precária a caracterização da área do uluri, cujo valor se reduz ao de uma hipótese para futuras investigações. E deve-se por certo à carência de dados a pouca atenção prestada às diferenças culturais entre as tribos, cuja avaliação seria necessária para a das semelhanças.

Seriam de grande importância levantamentos sistemáticos das eventuais diferenças entre os sistemas de crenças das diversas tribos. Somente assim se poderia compreender a especificidade sócio-cultural de cada um dos grupos que integram o sistema de vida cerimonial que liga entre si as tribos do alto Xingu. Além disso, o estudo minucioso das atividades econômicas de cada aldeia seria o melhor ponto de partida para o das formas

de distribuição e de consumo de alimento e de objetos manufaturados, que estão intimamente relacionadas com o ciclo de cerimônias. Informa-se como o alto-xiguano planta, coleta, pesca e caça, mas nada se diz sobre a maneira pela qual se dividem e consomem os produtos no interior de cada tribo. Fa-ta-nos assim uma das principais chaves para compreender a organização econômica associada ao ritual. Mais ainda, as descrições da constituição social dos grupos envolvidos pela vida cerimonial são demasiado esquemáticas, isto é, sem os pormenores e os dados concretos indispensáveis à discussão. Para quem se propõe um trabalho interpretativo, as diferenças culturais são, se não mais, pelo menos tão importantes quanto as semelhanças.

Avaliemos agora o material relativo à tribo Kamayurá, mais abundante do que os informes sobre qualquer outra tribo alto-xiguana.

Dada a persistência do interesse pela área como um todo, as investigações da tribo Kamayurá, hoje reduzida a uma única aldeia, não chegaram a fornecer material etnográfico bastante consistente. Constitui exceção a monografia de Kalervo Oberg, tanto pelo conteúdo quanto pela orientação.

Nossa intenção inicial fôra a de compreender a vida cerimonial dos índios Kamayurá a partir da análise das suas múltiplas manifestações. Ora, as informações são pouco consistentes com relação aos aspectos estéticos e coreográficos das cerimônias, e falhos no tocante a seu sentido simbólico. Nem sequer estamos em condições de sistematizar expressões rituais tão limitadas como a pintura do corpo ou a distribuição das cores nos adornos de penas. Os únicos autores que levantaram dados ainda que parcos sobre a arte e a simbologia pictórica alto-xinguanas foram Karl von den Steinen, Max Schmidt e Kalervo Oberg.

No que concerne à vida cerimonial em sentido mais amplo, devemos a Oberg uma das descrições mais pormenorizadas de algumas cerimônias, entre as quais a do *kwaryp*, tão comentada e tão pouco compreendida. Não obstante, as pistas lançadas pelo autor poderiam ser pontos de partida para novas pesquisas de campo com o objetivo de desvendar certas categorias e oposições de categorias inerentes às concepções que os Kamayurá têm do seu mundo físico, social e sobrenatural. Em suma, depreende-se das fontes publicadas que a vida cerimonial Kamayurá persiste como grande incógnita, já que desconhecemos grande parte de seus aspectos culturais e pouco sabemos da identidade social de seus atores.

Em vista da freqüente relação entre as cerimônias e a vida econômica, procuramos sistematizar as informações sobre o ciclo anual de trabalhos ligados à subsistência, tentativa que também se revelou pouco frutífera, pois as descrições das atividades de cultivo, pesca, caça, coleta e manufatura não as situam em seu contexto social, nem no espaço e no tempo. Quais são, por exemplo, as formas das roças de mandioca, as rotas segui-

das pelos caçadores, coletores e pescadores? Teriam os rituais ligados ao cultivo da mandioca relação com entidades sobrenaturais domésticas? Qual a constituição dos grupos de pesca e de caça? Há grupos de produção manufatureira? Quais as formas de distribuição e de consumo do alimento? Poder-se-ia falar de "grupos de comer" segundo o termo empregado por Herbert Ba'dus para os Tapirapé?

Não nos foi possível caracterizar devidamente os grupos sociais envolvidos pela vida cerimonial simplesmente porque as fontes são ou escassas ou de todo insatisfatórias no que se refere aos principais aspectos da organização social, tais como princípios de descendência, normas residenciais, sistemas de propriedade e mecanismos de sua transmissão, formas de prestígio e autoridade. Assim, ao falar do sistema de parentesco, a maioria dos autores aceita, desde logo, como fato a hipótese de haver, para tôdas as tribos alto-xinguanas, um sistema de parentesco único. Entre os dados empíricos publicados, nada encontramos em que se possam haver apoiado para a considerar demonstrada. Quanto ao sistema de descendência, a sua bilateralidade se repete de autor para autor, em vez de ser objeto de análise mais detida. Falta também uma investigação mais profunda do processo de transmissão do status de "capitão".

Outra falha da bibliografia diz respeito às normas residenciais. A nosso ver, a matri-patrilocalidade de que fala Eduardo Galvão é conceito pouco adequado à distribuição e flutuação residencial dos membros da aldeia, que, ademais, não nos parece explicável, ao contrário do que sugere êsse autor, em termos de desajustamentos interindividuais. Mas viável é, por certo, a hipótese de se tratar de processo decorrente da estrutura dos grupos domésticos. Explicá-lo sem mais nem menos como realidade interindividual é pelo menos prescindir da necessária caracterização social dêsses grupos, mencionados, aliás, por muitos autores, como unidades básicas e rotulados por Galvão como "famílias extensas". Embora a análise destas nos desse a chave para a compreensão de tôda a dinâmica da vida social da aldeia, desconhecemos em grande parte a identidade social de seus membros. O ponto de partida para determiná-la seria o levantamento das relações de parentesco entre os ocupantes das diversas casas, tarefa que apenas Max Schmidt executou com relação aos Bakairí em comêços dêste século. De qualquer forma, não basta caracterizar o grupo residencial pela terminologia de parentesco, que, sendo do tipo "bifurcate merging" segundo conclusões de Oberg, identifica parentes lineares com parentes colaterais. Se o irmão do pai é identificado com o pai, a irmã da mãe com a mãe, os irmãos com os primos paralelos, e assim por diante, não basta a informação de que Ego habita com seu "irmão" mais velho ou com seu "pai" para se conhecer a distribuição residencial. Além disso, cumpriria saber, por exemplo, em que medida a seqüência de uxorilocalidade inicial e viriloca-

lidade definitiva é padrão apenas ideal. Esses e outros dados concretos nos habilitariam a passar do terreno das conjeturas para a interpretação sobre base mais sólida.

*

Apesar de tôdas as lacunas das fontes, nos aventuramos a examinar os dados disponíveis em busca de sentido e de coerência lógica. O valor dos resultados obtidos se reduz naturalmente ao de hipóteses sujeitas a verificação.

Partimos da constituição e das funções do grupo doméstico. Nêle se integram indivíduos ligados por laços de parentesco, pelo casamento e por adoção.

O mundo supradoméstico do Kamayurá não se esgota no âmbito da aldeia, mas inclui membros das tribos vizinhas amigas, a saber, Auetí, Yaulapití, Waurá, Mehináku, Kuikúro, Kalapá'o, Nahukwá e Trumái. Sem compreender a dinâmica dessa complexa rede de relações inter-tribais não se chega a explicar a existência social de uma aldeia alto-xiguana em particular.

Ser "adulto" significa alcançar determinadas posições adequadas à integração do indivíduo no mundo das relações tribais e intertribais. O próprio sistema de prestígio traduz a vinculação entre o mundo "de dentro" e o "de fora" por um conjunto de valores comuns aos Kamayurá e a seus vizinhos. Diante da estreita relação entre formas de atribuição e aquisição de prestígio, por um lado, e cerimônias intertribais, por outro, compreendemos porque a saída da reclusão pubertária, a perfuração dos lóbulos das orelhas dos meninos, os casamentos intratribais, as grandes cerimônias de cura, os rituais funerários e os grandes festivais lúdicos implicam a presença obrigatória de, pelo menos, uma equipe "estrangeira" na aldeia.

Por outro lado, ocorrem atividades econômicas intertribais fora do contexto cerimonial, quando certos grupos pertencentes a aldeias diversas cooperam na produção (cultivo da mandioca, pesca com timbó) ou permutam objetos manufaturados e alimentos. A especialização intertribal na produção de determinados objetos manufaturados — os Kamayurá fabricando os melhores arcos, as mulheres Waurá a melhor cerâmica, os Kuikuro os colares de conchas mais valiosos. — e não na do alimento traduz uma complementaridade correspondente a uma equivalência social. Assim, as aldeias se integram num sistema social único, cujo funcionamento é garantido pelo ciclo cerimonial que, por outro lado, ritma também o calendário das principais atividades econômicas de cada uma.

Apesar da intensidade de contactos intertribais, a aldeia Kamayurá possui autonomia, que se expressa de diversas maneiras. Em primeiro lugar, o alto Xingu representa um mosaico lingüístico. Para o Kamayurá, como para as tribos vizinhas, a língua não é apenas meio de comunicação,

mas também símbolo de identidade cultural. Em segundo lugar, ao que tudo indica, variam de cultura em cultura as relações com o mundo sobrenatural. Estas se estabelecem, no caso dos Kamayurá, na cerimônia do grande *jakuí* e em outras ainda pouco conhecidas, tais como a da confecção das pás para virar os beijus, a da coleta do pequi, e possíveis outras de âmbito tribal. Além disso, as práticas de feitiçaria, de que se acusam mutuamente as diversas tribos atestam, por sua vez, um sentimento de autonomia de cada uma delas. Essas práticas evidenciam, ademais, forte antagonismo entre as aldeias baseando-se numa associação do “bem” com a própria aldeia e do “mal” com as vizinhas. Por conseguinte, todo e qualquer infortúnio do Kamayurá (doença, má sorte, morte, etc.) se origina no mundo “de fora”, representado pelas aldeias vizinhas “amigas”. O revide aos ataques de feitiçaria se dá por meio de cerimônias de cura oficiadas pelos pajés mais poderosos. Em resumo, o Kamayurá se crê portador de atributos que o tornam incomparavelmente superior aos membros de outras aldeias, tidos como falsos, feios e preguiçosos. Assim, a aldeia representa a fonte maior de benefícios, moradia que é dos mais dignos representantes da espécie humana: os Kamayurá.

Em terceiro lugar, o chefe ou “capitão” Kamayurá sobressai como o mais digno dos Kamayurá por ter, entre outros, o atributo da linhagem pura: em termos ideais, deve descender de pai e mãe Kamayurá. Significa a valorização da pureza de sua linhagem e, neste caso, do casamento intratribal, que, apesar da importância dada, para a atribuição de prestígio, à vinculação do indivíduo Kamayurá com o mundo social alto-xinguano, a posição hierárquica mais alta cabe a alguém que, em termos de ascendência, simboliza a autonomia social da aldeia.

Assim, as diferenças lingüísticas, as acusações de feitiçaria intertribal e os atributos ideais do chefe exprimem fatores favoráveis à persistência das aldeias como unidades distintas e se opõem à emergência de sistemas de comunicação intertribal tendentes a comprometê-la. E se agem como obstáculos a uma eventual fusão dos Kamayurá com outros grupos, é que se ligam estreitamente com a relativa autonomia sócio-econômica de cada um deles. Afinal a aldeia, apesar das pressões centrífugas do sistema de relações intertribais, é o foco mais importante da integração social.

Expressão concreta e evidente da autoconsciência do grupo tribal Kamayurá é a cerimônia de recepção de visitantes à aldeia. O chefe recebe os estrangeiros no centro do pátio da aldeia, oferecendo-lhes fumo, alimento e bebida especialmente preparados por ele, sua mulher e outras personalidades importantes, pronunciando longos discursos, em tom de ladainha, sobre a excelência e dignidade dos membros de seu grupo, sem nenhuma intenção de se fazer entender com os visitantes. Todavia, momentos de tão clara manifestação dessa consciência são seguidos por cerimônias que visam, antes de mais nada, a confraternizar os grupos pertencentes a tribos

diversas, a fim de propiciar a realização conjunta das grandes festas intertribais. Essa confraternização ritual chega à sua expressão máxima com o *kwaryp*, realizado algum tempo após a morte de um "capitão" da aldeia, e de que participam os diversos grupos tribais vizinhos. Se, por um lado, a morte de um capitão é tida como decorrência de ataques de feitiçaria de alguma tribo vizinha, a própria presença desta, nos ritos dedicados ao morto, evita a radicalização do antagonismo e o surto de conflitos abertos. Estes ocorrem, ou ocorriam, entre os Kamayurá e seus inimigos Suyá, Kayapó, Txukahamãe, Kayabí, periféricos ao território do alto Xingu. É digno de nota que, entre tribos hostis, não há, de ordinário, suspeitas de feitiçaria. As relações entre Kamayurá e inimigos se caracterizam antes pela ausência de feitiçaria e por saques, assassinios e roubos. Para o Kamayurá, o inimigo pode ser tanto assassinado quanto desposado ou adotado. Em contraposição, o "amigo" pode ser atacado por feitiço, contanto que de modo velado, a fim de não se comprometer o complexo sistema de reciprocidade. As relações entre Kamayurá e inimigos são muito flexíveis em oposição à rigidez das que ligam os Kamayurá e seus amigos, estritamente prescritas. Finalmente, o mundo social "de dentro", a aldeia Kamayurá, se articula com o "de fora", ou seja, a sociedade alto-xinguana e o conjunto de tribos a ela hostis, por comportamentos rigidamente prescritos e outros até certo ponto opcionais. Os membros da própria aldeia, ainda que diversificados por sexo, idade e prestígio, acabam por se fundir em uma única unidade integrada no sistema de vida cerimonial alto-xinguana, cujo desdobramento cíclico reaviva periodicamente a consciência que os Kamayurá têm de si mesmos.

É óbvio que esta concepção de mundo se deve ter transformado pelo contacto cada vez mais intenso com o mundo dos brancos e a gradativa degenerescência do sistema de relações intertribais, dada a ação contínua dos agentes da Fundação Brasil Central e do Serviço de Proteção aos Índios nas últimas três décadas. Pouco sabemos de concreto sobre o significado dessas mudanças e as suas conseqüências no âmbito de cada tribo. Limitamo-nos, por isso, neste trabalho, à discussão dos padrões tradicionais dos Kamayurá. Os resultados, ainda que hipotéticos, talvez sugiram alguma pista para futuros trabalhos de campo.

NOTA

1) VIERTLER, R. B. 1969. *Os Kamayurá e o Alto Xingu. Análise do processo de integração de uma tribo numa área de aculturação intertribal*. Publicação do Instituto de Estudos Brasileiros. Universidade de São Paulo. São Paulo.