

Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu¹

Carlos Fausto²

Resumo - Este texto busca oferecer elementos para a compreensão de mil anos de história alto xinguana, estabelecendo nexos entre o passado e o presente. Expõem-se alguns resultados de uma pesquisa interdisciplinar – reunindo etnologia, arqueologia e lingüística – com o objetivo de fornecer uma visão integrada dos processos histórico-sociais que levaram à constituição do complexo indígena do Alto Xingu. Focaliza-se, em especial, problemas relativos à organização sociopolítica, à hierarquia e ao poder.

Palavras-chave: Amazônia indígena. Alto Xingu. Política. Chefia. Ritual.

“Esse passado [...] estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado” (Hannah Arendt, *Entre o Passado e o Futuro*).

Desde as primeiras notícias etnográficas do final do século XIX até o presente, o Alto Xingu causa maravilhamento. A cultura xinguana parece exercer uma sedução da qual ninguém pode escapar. Naturalistas alemães, agentes do Estado, jornalistas, escritores e pesquisadores, todos sucumbiram a ela. No período villas-boasiano, o Xingu chegou a representar um elemento relevante da identidade do próprio país, seu centro geográfico, sua origem mais autêntica. Mais do que qualquer outra cultura indígena, a dos povos xinguanos entrou na consciência da nação como a

representação de um passado que não se deseja rejeitar. Enquanto o índio genérico aparece como signo de atraso de um “país do futuro”, uma anti-modernidade da qual se quer escapar, o Xingu produz um deslumbramento que nos convida a uma reflexão. De onde provém essa força sedutora? Seriam os xinguanos os nossos Maias?

A comparação aparentemente atópica tem sua razão de ser, pois hoje o Xingu, depois do auge romântico dos anos 1940 e 1950, parece flertar com uma outra imagem: a do Estado e da centralização política. Ao publicarmos recentemente um artigo (Heckenberger et al., 2003) que obteve repercussão na imprensa, foi difícil evitar a interpretação de que uma “grande civilização perdida” havia sido, finalmente, descoberta. Na área indígena, aliás, deparei-me mais de uma vez com “expedições” bem financiadas, que chegam em busca da mesma utopia que selou a sorte do célebre Coronel Fawcett, desaparecido na região em 1925.³ Hoje, espera-se da arqueologia que ela possa oferecer os elementos concretos dessa utopia. Para a decepção dos visitantes, no Xingu não há pedras, nem templos, mas marcas elusivas do passado, traçadas em solo coberto por vegetação.

A sedução xinguanana, contudo, não é apenas o resultado dos humores e do imaginário não-indígenas. Ela também é uma força local de atração, um dispositivo cultural nativo. Se assim não fosse não teríamos lá um complexo sociocultural, pluriétnico e multilíngue, único nas terras baixas da América do Sul, reunindo falantes de línguas Arawak, Karib e Tupi. Entender como esse sistema se formou e se transformou ao longo do tempo é um desafio que exige uma abordagem multidisciplinar.

Neste texto, irei apresentar alguns resultados da pesquisa que vimos desenvolvendo no Alto Xingu, mais especificamente entre os Kuikuro, reunindo trabalhos arqueológicos coordenados por Michael Heckenberger, lingüísticos coordenados por Bruna Franchetto e etnográficos dirigidos por mim. A pesquisa reúne escalas temporais e problemas teórico-metodológicos heterogêneos, mas procura concentrar-se em algumas questões empíricas comuns, de modo a tornar comensuráveis os dados provenientes de cada uma dessas disciplinas. Aqui focalizarei os problemas relativos à hierarquia e ao poder, procurando comparar os dados arqueológicos com aqueles etnográficos. Para que melhor se compreenda o problema, farei uma breve apresentação do modelo do *Handbook of South American Indians* (doravante HSAI), que dominou nosso imaginário sobre a Amazônia até recentemente, procurando explicar a razão de seu atual esgotamento. Em seguida, farei uma síntese do que sabemos sobre a pré-história do Alto Xingu para, então, falar do período de formação do sistema multiétnico. Por fim, procurarei vincular essa história a uma visada do presente.

Um modelo em crise⁴

O único modelo geral sobre as sociedades indígenas da América do Sul de que dispomos é aquele proposto por Julian Steward no HSAI, publicado entre 1946 e 1950. Aí classificavam-se as formações sociopolíticas sul-americanas em quatro grandes tipos, hierarquizados em função da complexidade. Essa tipologia fundava-se em uma associação estreita entre ecologia, modo de produção e organização sociopolítica, e possuía uma correspondência geográfica. No topo, vinham as civilizações da

costa do Pacífico e dos Andes Centrais: populações densas, sistemas intensivos de produção agrícola, criação extensiva de animais, aparelho estatal sofisticado, estratificação social, especialização e desenvolvimento de técnicas como a metalurgia. Na base, estavam os povos “marginais”, um conjunto heterogêneo de sociedades definidas por possuírem uma tecnologia rudimentar, retirando seu sustento em ambientes inóspitos por meio da caça e da coleta. Entre esses dois tipos, tínhamos, na camada superior, uma formação social – posteriormente chamada de cacicado – caracterizada pelo desenvolvimento incipiente de centralização político-religiosa, estratificação em classes e intensificação econômica. Logo abaixo, vinham as tribos da floresta tropical: horticultores com aldeias permanentes, mas sem instituições *propriamente* políticas. Organizadas pelo parentesco, sem poder político ou religioso destacados, seriam marcadas por forte igualitarismo.

Essa síntese continental dominou os estudos amazônicos até pouco tempo. Antropólogos e arqueólogos das mais diversas correntes teóricas aceitaram *grosso modo* a caracterização stewardiana sobre a “cultura da floresta tropical”. Aqueles de formação materialista e ecofuncionalista buscaram explicar, por meio de alguma determinação material, o porquê de não terem surgido sociedades estratificadas e hierarquizadas na Amazônia.⁵ Na outra ponta, autores de inspiração estruturalista e culturalista tenderam a ver o igualitarismo renitente dos povos indígenas da Amazônia sob um prisma positivo: não como falta ou atraso, mas como o produto de um desiderato sociológico ou ontológico – idéia expressa na forma mais acabada pela imagem da “sociedade contra o Estado” de Pierre Clastres. Em ambos os casos, hierarquia, poder,

estratificação, mesmo incipientes, não pertenceriam (nem poderiam pertencer) ao mundo amazônico, passado ou presente.

Nas duas últimas décadas, esse imaginário do HSAI parece ter-se esgotado. Alguns de seus problemas foram logo notados, mas ainda assim ele se manteve como modelo dominante até os anos 1980, quando uma série de evidências contrárias já haviam se acumulado.⁶ Essas evidências resultam de um conjunto de trabalhos em etnologia, arqueologia, demografia histórica, ecologia, que, em linhas gerais, apontam para os seguintes fatos: primeiro, para uma maior diversidade ecológica da Amazônia, com a implicação de que não podemos mais tratar a região como um ambiente homogêneo, nem podemos nos limitar à simples distinção entre terra firme e várzea (Moran, 1995). Em segundo lugar, a Amazônia não é apenas mais diversa ecologicamente, mas parte dessa diversidade parece resultar da ação humana; i.e., da alteração antropogênica pré-histórica de áreas antes consideradas como floresta virgem e que hoje são vistas como “florestas culturais” (Balée, 1989; Posey, 1985, 1998; Posey and Balée, 1989). Essa diversidade, que é produto da ação humana, não é apenas vegetacional, mas também de solos, antes vistos como uniformemente inférteis, salvo os solos aluviais da várzea que representam apenas 2% da Amazônia. Hoje, sabe-se – e este é o terceiro fato – que há solos extremamente férteis de origem antropogênica (a chamada terra preta do índio), solos que aparecem em uma porção significativa da terra firme da Amazônia (cerca de 12%) (Petersen et al., 2001; Neves et al., 2003, Lehman et al. 2003; Denevan, 2001).

Essas evidências da ecologia histórica, somadas aos trabalhos arqueológicos sistemáticos de mapeamento de grandes sítios e

estudos de demografia histórica, têm conduzido a estimativas mais altas para a população pré-Conquista, de tal modo que, hoje, considera-se provável a existência de populações pré-históricas maiores e mais densas, principalmente ao longo da calha dos grandes rios, mas não apenas (Roosevelt, 1980; Denevan, 1992; Heckenberger, Petersen and Neves, 1999). Este é o quarto ponto.

O quinto ponto é que, junto com a revisão demográfica, emerge uma nova imagem das sociedades amazônicas, indicando que teria havido maior integração das populações pré-Conquista, com amplos sistemas de comunicação, de troca e de guerra, interligadas local e regionalmente, alguns deles ativos inclusive durante boa parte do período colonial (Lathrap, 1973; Boomert, 1987; Whitehead, 1994; Heinen, 2000; Gassón, 2000; Vidal, 2000). As ilhas de cultura, as aldeias isoladas cercadas de mata, passaram a ser vistas antes como produtos do processo colonial, que conduziu ao esgarçamento das redes sociais do passado, do que como forma social originária. Finalmente, passamos a considerar provável a existência de sistemas hierárquicos, não-igualitários, com poder político destacado em várias partes das terras baixas do continente, em especial em sistemas multiétnicos envolvendo povos de língua Arawak (C. Hugh-Jones, 1979; Chernela, 1993; Heckenberger, 2002, 2005; Hill & Santos-Granero, 2002; Combès & Villar, 2004; Combès & Lowrey, no prelo).

Esse conjunto de evidências sugere que a imagem da Amazônia como um pântano natural, no qual estariam chafurdadas inelutavelmente as culturas indígenas, incapazes de mover-se além dos limites estreitos do ambiente, está ferida de morte. Mas o que isso significa em termos de nossa concepção sobre as formas,

passadas e presentes, de organização social e política na Amazônia? Devemos abandonar a imagem das terras baixas sulamericanas como reino da simetria e da igualdade? Acredito que sim, mas não para passarmos ao seu extremo oposto, buscando, com certo sabor ufanista, civilizações perdidas na floresta ou grandes Estados amazônicos. Temos que começar a admitir maior diversidade dos processos sociais e formas de estruturação da vida política na região. É chegada a hora de também “desagregar” a Amazônia no que toca às formas de poder.

Para repensar essas questões, o Alto Xingu é um caso privilegiado, pois lá encontramos, até hoje, formas bem definidas de chefia e de hierarquia, bem como uma intensa ritualização de um poder cosmopolítico. Ademais, há uma boa dose de continuidade entre o passado e o presente, o que nos permite conjugar o estudo arqueológico ao etnográfico. Começemos, então, pela arqueologia.

Um milênio de história

Apresento agora uma narrativa sobre a pré-história xinguana. Ela não é de minha autoria, mas sim de meu colega Michael Heckenberger (1996, 2001, 2005). Baseia-se em dados empíricos, que a alicerçam em vários pontos, mas a curva entre os pontos é preenchida por intuição, bom senso e economia explicativa. O ponto final da narrativa é o complexo xinguano tal qual o conhecemos hoje: um sistema cultural reunindo povos pertencentes a três dos quatro maiores grupos linguísticos sul-americanos (Arawak, Karib e Tupi). Nosso problema mais geral é investigar como esse sistema se constituiu e se transformou através do tempo. Quais foram as

forças – internas e externas – que determinaram essas transformações?

O que chamamos, hoje, de Alto Xingu corresponde à porção meridional do Parque Indígena do Xingu, desde a sua fronteira sul (latitude 13° S) até o Morená, local de confluência dos rios Batovi, Culuene e Ronuro. Em seu auge, entre os séculos XIII e XVII, o sistema regional ocupava quase toda a drenagem dos formadores do rio Xingu, desde a latitude 13° 15” S, estendendo por uma larga faixa à jusante da confluência do Morená, até a foz do rio Suyá Missu. A região é transicional entre o cerrado e a floresta densa amazônica, apresentando características ecológicas bastante próprias: embora dominada pela floresta tropical nas áreas mais elevadas, há campos abertos parcialmente inundáveis, florestas de galeria, e várias formações lacustres, de grande piscosidade, interligadas muitas vezes por pequenos canais.

As primeiras evidências sólidas de ocupação xinguna de que dispomos remontam ao século IX d.C. Não temos dados sobre sítios pré-cerâmicos, talvez pela quase ausência de abrigos rochosos na região.⁷ A colonização inicial é marcada pelo aparecimento de aldeias circulares e de uma única indústria cerâmica, que ficou conhecida na literatura como Ipavu. Dada a similaridade dessa cerâmica com aquela contemporânea, produzida apenas pelos povos Arawak do Alto Xingu, a hipótese mais provável é que os primeiros colonizadores fossem falantes de uma língua Arawak, que migravam de norte a sul desde a Amazônia central, como parte daquilo que Heckenberger (2002) chamou de “diáspora Arawak”. Eles teriam chegado à periferia meridional da Amazônia e se dispersado em um eixo leste-oeste, desde os campos da Bolívia até o Alto Xingu.

A maioria dos grupos Arawak conhecidos histórica e etnograficamente apresenta certos traços culturais recorrentes, que foram sistematizados pela primeira vez por um autor difusionista alemão, Max Schmidt. Seu trabalho caiu em descrédito nas décadas posteriores, mas foi recuperado por Heckenberger para explicar a similaridade cultural entre povos Arawak tão distantes como os Taino (que dominavam as Antilhas na época da Conquista) e os colonizadores xinguanos. De um modo geral, encontramos vários dos seguintes elementos associados a povos Arawak: hierarquia (manifesta sob diferentes formas culturais), espaços públicos político-rituais bem definidos, a participação em sistemas pluriétnicos e multilíngües, redes extensas de troca conformando sistemas regionais com uma esfera pacífica, sedentarismo e uma horticultura elaborada.⁸

A presença desses elementos entre povos arawak em áreas tão distantes faz supor que já estivessem presentes naquela população ancestral, proto-Arawak, que começou a se dispersar, provavelmente a partir da Amazônia Central, cerca de 3 mil anos atrás. Essa é uma hipótese forte cujas implicações precisam ser explicitadas de saída. Primeiro, está-se supondo uma associação estreita entre língua e cultura, bem com a retenção de certa gramática cultural na longa duração. Se é preciso prudência analítica nessa matéria, não se pode deixar de notar a grande ressonância que muitas vezes encontramos entre um certo complexo cultural e uma família lingüística. Essa ressonância não é superficial, nem tampouco implica apenas similaridade, como nos mostrou Viveiros de Castro (1986) ao propor uma estrutura sociocósmica comum aos diferentes povos Tupi-Guarani. Se é certo que a geografia não é indiferente à cultura, não é menos verdade que a equação entre

descontinuidade espacial e descontinuidade cultural não é necessária. Famílias bem localizadas, como Pano e Jê, possuem diferentes graus de similaridade e diferença, assim como Tupi-Guarani e Arawak, as duas famílias lingüísticas de maior dispersão nas terras baixas sul-americanas. De todo modo, aceitar a retenção de certas estruturas na longa duração, mesmo na ausência de proximidade geográfica, não parece tão problemático. A dificuldade maior consiste em determinar a relação entre essa retenção e a língua, pois aqui entram em jogo variáveis de grandeza diferente: de um lado, a relação entre língua, cultura e cognição; de outro, aquela entre pragmática lingüística e história sociopolítica. Não pretendo neste texto aventurar-me nessa seara, apenas chamo atenção do leitor para problemas que a formação do complexo xinguano nos coloca.

O segundo ponto refere-se à gênese de certos elementos da gramática cultural Arawak. Uma das implicações da hipótese acima é que um conceito de hierarquia e distinção social já estava bem estabelecido na Amazônia, em populações pouco densas, muito antes do aparecimento de grandes aldeias. Isso implica que uma mudança no plano ideológico teria sido, *nesse caso*, pré-condição para os processos de complexificação sociopolítica, que normalmente são explicados por mudanças demográficas, ecológicas e/ou econômicas. Em outras palavras, teríamos aqui uma imaginação hierárquica antes que fossem dadas as condições materiais para que ela se expressasse na forma de chefias políticas destacadas – uma idéia que me faz lembrar o que Sahlins diz sobre os pensadores do Renascimento: que eles já tinham imaginando o cosmos como uma ordem mundial capitalista, mesmo antes de superarem-se as relações pré-modernas de produção na Europa (2000, p.538).

Seja como for, proponho que aceitemos, no atual estágio de nossos conhecimentos, que os colonizadores Arawak chegaram ao Alto Xingu com uma certa gramática cultural estabelecida – incluindo um senso de hierarquia e uma diferenciação clara entre espaços públicos e domésticos – que se manifestou na forma anelar de suas aldeias, com um centro político-ritual: a praça (Heckenberger, 2005, p. 306-318). Essa população colonizadora cresceu gradualmente até meados do século XIII, quando teria ocorrido um salto. Por volta de 1.250 d.C, um certo limiar demográfico e sociopolítico parece ter sido ultrapassado: as aldeias não apenas cresceram em número, como também aumentaram expressivamente de tamanho. Se entre 900 e 1.250 d.C, temos um desenvolvimento cumulativo, uma historicidade lenta, a partir daí temos uma aceleração que se estende até meados do século XVII.

Nesse período, que Heckenberger denominou “galático”, a paisagem é dominada por grandes aldeias, cerca de 10 vezes maiores do que as atuais, circundadas por grandes estruturas defensivas — fossos com até 15 metros de largura, 3 metros de profundidade, estendendo-se por até 2,5 km em torno da área de habitação. Hoje, conhecem-se 12 sítios com esse sistema defensivo no Alto Xingu, mas é provável que existam outros ainda não descritos, uma vez que não há investigação arqueológica cobrindo toda a região. Os fossos indicam que essa população defendia-se de inimigos, mas certamente esses inimigos não eram os próprios xinguanos, uma vez que os sítios estão interligados por caminhos bem definidos, indicando não apenas contemporaneidade de ocupação, como também uma interação social intensa entre as vilas fortificadas. Esses caminhos, aliás, seriam melhor definidos como estradas, pois têm de 10 a 30 metros de largura e 4 a 5 quilômetros de extensão

(Heckenberger et al., 2003). As grandes aldeias ligadas por essas estradas estavam também conectadas a aldeias menores, aparentemente satélites destas. Esses conjuntos formavam *clusters* de aldeias conectadas e espacialmente próximas. Nesse período galático, observam-se também outras modificações estruturais com a construção de pontes, canais, reservatórios, barragens, bem como uma importante alteração da cobertura vegetal, causada pela abertura de roças e pela provável formação de pomares frutíferos.

A transformação da paisagem é notável. Ela certamente resultava de uma função prática – defender-se de agressões, interligar aldeias aliadas, alimentar uma crescente população –, mas sua monumentalidade é indicativa de uma função político-ritual. Para uma população que não conhecia a roda, nem possuía grandes objetos a serem transportados de uma vila a outra, abrir estradas monumentais (sem instrumentos de metal), respondia a imperativos de uma “economia da grandeza” (Sahlins, 1990). O que estava em jogo era o prestígio, a grandeza das aldeias e de seus chefes; o que circulava pelas rotas retilíneas ligando as vilas eram antes pessoas do que mercadorias.

Não é preciso, porém, imaginar um sistema social radicalmente diferente daquele existente hoje para compreender o que ali se passava. Uma comparação com o presente faz supor que por essas estradas deslocavam-se aldeias inteiras, convidadas para participar de grandes eventos rituais, em que se negociava um mundo sociocultural comum. Atualmente, novas tecnologias foram incorporadas a esse mesmo sistema: os tratores, os caminhões, as lanchas, que hoje servem para levar os visitantes a rituais intertribais, tornaram-se importantes marcadores do prestígio de uma

determinada aldeia e de seus chefes. Esse prestígio é medido pelo tamanho dos veículos motorizados e pelo número de pessoas que são levadas para participar da festa, mas também pelo tamanho e retidão do caminho principal, a amplidão da praça, a beleza da casa do chefe e assim por diante.

Em meados do século XVII ou talvez antes, o sistema galático entrou em colapso. Não é possível saber ainda se esse processo tem raízes profundas, mas ele parece ocorrer de forma rápida. Não sabemos se ele é consequência de uma limitação ecológica, de conflitos políticos, ou se resultou de fatores exógenos, tais como as doenças introduzidas pela conquista que, mesmo na ausência de contato direto, já circulavam pela Amazônia e podem ter afetado violentamente uma população densa e sedentária. De todo modo, o colapso das grandes aldeias é marcado pelo abandono das estruturas coletivas e pelo aparecimento de sítios de menor porte, semelhantes àqueles que seriam observados, já no final do século XIX, pelo alemão Karl von den Steinen, a primeira pessoa a deixar registros escritos sobre o sistema indígena do Alto Xingu.

No momento da chegada de Steinen, o Xingu já era um complexo sociocultural único, pluriétnico e multilíngüe, composto por povos falando línguas Tupi, Karib, Arawak e uma língua isolada, o Trumai. O que teria ocorrido entre o colapso do sistema galático e a chegada do viajante alemão?

A constituição dos xinguanos modernos

Os povos xinguanos têm uma versão comum para explicar o processo de constituição do complexo pluriétnico. Os habitantes

originais, criados diretamente pelos heróis míticos, são os Waurá e os Mehinaku (povos Arawak), bem como os Kuikuro, os Kalapalo, os Nahukwá e os Matipu (povos Karib). Os demais são intrusos que adentraram a região em tempos históricos e adotaram os modos de vida e valores culturais xinguanos. Dentre aqueles que chegaram a partir do século XVIII, contam-se povos tupi (Kamayurá e Aweti), um povo arawak (Yawalapiti) e os Trumai.⁹

Para todos esses casos, há narrativas sobre sua chegada e incorporação, ou para usar uma expressão comum no português corrente do Alto Xingu, como eles deixaram de ser “índios bravos” e adotaram o pacifismo e o cerimonialismo xinguanos (ver, por exemplo, Coelho de Souza, 2001; Monod Becquelin e Guirardello, 2001). Da perspectiva nativa, ser xinguanos implica em aceitar um pacote cultural muito bem definido que inclui: um conjunto de valores éticos e estéticos; o aprendizado de disposições corporais e comportamentais; a adoção de uma alimentação que exclui carne de animais de pêlo; além da participação intensa em um universo mítico-ritual, que torna públicas as relações hierárquicas entre chefes e não-chefes, ao mesmo tempo em que expõe, na forma de uma competição regrada, a simetria entre os vários grupos locais.

Esse sentimento de distintividade e unicidade, que marca a altivez e a presunção xinguanas, não os impede de reconhecer que a produção desse complexo cultural não foi um processo de mão única. A chegada dos povos Tupi e dos Trumai marcam um enriquecimento dessa tradição: várias das manifestações rituais xinguanas resultam da apropriação de rituais ou partes de rituais dos povos xinguanizados. Em alguns casos, isso é claramente expresso por eles: o ritual do Javari, por exemplo, é tido como de

origem Trumai e Aweti, embora muitos dos cantos sejam em Tupi-Guarani, pois sua inclusão no sistema parece ter sido mediada pelos Kamayurá (Menezes Bastos, 1990). Nossa análise preliminar dos conjuntos de música vocal Kuikuro mostra que o amálgama lingüístico é mais extenso do que imaginávamos de início. Os cantos do Kwarup, por exemplo, são tanto em Arawak, como em Karib, como em Tupi.¹⁰ Assim, mesmo os ritos mais centrais do complexo xinguano, cuja origem remonta aos tempos míticos, trazem as marcas do processo histórico de hibridação que ocorreu nos últimos séculos.

Esse processo produziu elementos comuns, mas também foi preciso preservar velhas diferenças e produzir novas. Assim, se houve fluxos de genes e de idéias que conduziram a um mesmo padrão cultural e a um fenótipo semelhante (Santos e Coimbra, 2001), houve manutenção das diferenças lingüísticas (Franchetto, 2001) e produção de um conjunto de micro-distinções rituais (modos de execução dos maracás, conjuntos alternativos de cantos...) – além, é claro, do conhecido sistema de especialidades artesanais. Todo coletivo politicamente autônomo – e aqui autonomia política equivale a patrocinar rituais intertribais – precisa representar-se com suas particularidades no cenário partilhado das grandes festas xinguanas.

O processo de constituição do complexo xinguano apresenta, ademais, uma tensão entre hibridação simétrica e incorporação assimétrica. O modelo nativo, mesmo na versão dos povos incorporados, supõe um movimento assimétrico de “aculturação”: Kamayurá, Aweti, Trumai fizeram-se “gente” – *ukugetilü*, como dizem os Kuikuro, “tornaram-se *kuge*”, categoria que designa os alto-xinguanos, bem como a condição e a forma humanas. Como

vimos, no modelo arqueológico também é assim: a formação do sistema resulta da incorporação de povos e tradições variadas a um modelo Arawak pré-existente, cuja estrutura responde pela continuidade cultural ao longo de mais de mil anos de história local.¹¹

Se as versões nativas e o modelo arqueológico coincidem em pensar o processo de constituição de maneira assimétrica, é preciso notar que eles se afastam na concepção de qual teria sido o núcleo inicial. Na versão arqueológica, trata-se de uma população homogênea de língua Arawak. Os Karib teriam chegado posteriormente e, portanto, não haveria um complexo Arawak-Karib original, como contam-nos as narrativas xinguanas. Não sabemos, porém, quando os Karib chegaram à região, embora haja evidências de que isso possa ter ocorrido entre os séculos XVI e XVII e que, portanto, sua incorporação deu-se após ou durante o colapso do sistema galático.¹²

É preciso notar, ainda, que o modelo arqueológico implica dois processos opostos em relação à língua e à cultura. De um lado, supõe uma relação muito estável entre certo modelo cultural e certa população linguisticamente diferenciada (os Arawak); de outro, supõe uma grande plasticidade nessa mesma relação quando se trata dos povos Karib e Tupi. Qual processo explica tamanha variabilidade? Por que os arawak teriam retido um modelo cultural elaborado há 3 mil anos na Amazônia central e os Karib e Tupi teriam sido moldados por esse modelo, abrindo mão de muito do que os caracterizava, salvo a língua?

Essas questões poderiam ser facilmente respondidas se estivéssemos diante de um processo de expansão imperial no qual um povo dominante impõe sua cultura a outro. Não emergiu no

Xingu, até a entrada do Português, uma língua franca, como ocorreu nos Andes com o Aimara e o Quéchuá – ou melhor, como sugere Menezes Bastos (1978, 1995, p.257), essa língua franca foi encontrada na própria vida ritual e em suas expressões musicais e, como vimos, tudo indica que houve aí uma notável hibridação. Isso sugere que os povos “intrusivos” não foram incorporados em posição de submissão; se há assimetria no processo, não há propriamente dominação. Não ocorreu uma expansão a partir de um centro, mas sim a absorção local de povos que, fugindo da compressão territorial causada alhures pela conquista, adentraram a região dos formadores do rio Xingu. Assim, por exemplo, os Waurá, atacados recorrentemente pelos Kamayurá no século XVIII, acabaram por xinguinizá-los, mas tiveram que lhes ceder uma rica área ecológica, onde antes habitavam. Foi a sedução xinguana que conquistou os Kamayurá, não a submissão pela guerra.

Tal estratégia contrasta não apenas com a expansão imperial no altiplano andino, como também com a “predação familiarizante”, expressão que cunhei para falar da guerra e do xamanismo na Amazônia (Fausto, 1999, 2001). O dispositivo xinguano de incorporação da alteridade é o que eu chamaria de “entrelaçamento relacional”, i.e., a produção de mais e mais relações cordiais por meio de visitas, de presentes, de casamentos, que acabam por tecer uma trama de identidade mais densa que aquela das diferenças. Diante da ameaça de guerra – além de defender-se e retaliar as agressões – a constelação xinguana procurava refigurar-se, envolvendo e incorporando o agressor sempre que isso fosse possível. Assim fizeram com os Kamayurá, com os Trumai, com os Bakairi, com os Aweti, com os Yawalapiti e talvez tivessem

conseguido fazê-lo com os Suyá, caso a situação política não tivesse mudado a partir das expedições de Karl von den Steinen. A arte xinguana do envolvimento pela extrema simpatia – que todos nós que lá trabalhamos tão bem conhecemos – é uma arte política da diplomacia e da manipulação. Esse *ethos* tece teias, lança suas tramas e trama a domesticação do outro, fazendo uso do espetáculo ritual como modo público de apresentação e conversão da alteridade. Essa sedução é, de certo, um jogo de poder, mas ao contrário da expansão imperial é um jogo não-centralizado, difuso e reticular, que parece ocorrer nas franjas locais do sistema. A força de atração do complexo xinguano parece prescindir, assim, de um centro único.

A constituição do pluralismo xinguano, para usar uma expressão de Heckenberger (2005, p. 152-162), mostra-nos, enfim, como continuidade e transformação estão entrelaçadas no processo histórico. A colonização com toda sua violência e ruptura, não excluiu processos de reconstrução e recriação cultural, conduzidos pelos próprios povos indígenas. É comum supor que a história da Conquista representa, para os índios, apenas uma sucessão linear de perdas em vidas, terras e distinção cultural. A cultura xinguana – que aparecerá para a nação brasileira nos anos 40 como o símbolo de uma tradição estática, original e intocada – é o resultado de uma história de contatos, transformações e continuidades de longa duração, que se inicia no final do primeiro milênio e continua até hoje.

Falemos, então, do presente.

Uma visão do presente

A constelação xinguana sempre foi vista como algo anômalo na paisagem geral da Amazônia. Os próprios xinguanos se vêem um pouco assim: sua relação com os demais índios é, ainda hoje, marcada por ambivalência. Não gostam de se misturar quando vão à cidade, reivindicam à Funai e à Funasa locais exclusivos para eles, mantêm um delicado distanciamento dos “parentes” não-xinguanos, não entendem bem a política da “fala dura” dos chefes Jê que contrasta com a obrigatória “fala mansa” de seus chefes, e parecem acreditar cada vez mais que têm a exclusividade da “cultura” – não é incomum ouvi-los dizer que “os índios por aí perderam a cultura, só nós é que estamos guardando”. Mesmo os etnólogos que trabalharam na região também tenderam a construí-la como um mundo à parte.¹³ A sedução xinguana a todos suga, independentemente de credo ou condição. É difícil escapar a seus encantos.

A despeito de sua singularidade, contudo, é preciso reintegrar o Alto Xingu no panorama amazônico, não apenas no que tange à sua ontologia (como fez Barcelos Neto, 2004), mas também no que toca à sua forma sociopolítica. É fato que o Alto Xingu diferenciase de um tipo de formação sociocultural, provavelmente hegemônica na floresta densa durante o século XX, que denominei “predatória” ou “centrífuga” e que é característica de povos como os Jivaro, Yanomami, Arara, Mundurucu, Parakanã, entre muitos outros (Fausto, 2001). Que tipo de formação sociopolítica é esta? Ela caracteriza-se por redes sociais instáveis, não-hierárquicas, formadas pela agregação de grupos locais articulados pela troca e pela guerra. A produção de pessoas e coletivos depende da aquisição contínua

de potência no exterior (na forma de nomes, cantos, almas, vítimas), com transmissão interna limitada, de tal forma que a guerra e o xamanismo funcionam como mecanismos de reprodução necessários – daí seu caráter centrífugo e predatório.

O Alto Xingu adequa-se mal a essa imagem, pois ali se constituiu um sistema de integração mais amplo e mais duradouro. O conjunto xinguano define com rigor uma ética e uma estética, que caracterizam a forma propriamente humana de existir, em oposição à qual se definem os estrangeiros. Ao contrário dos grupos que vêm na predação desta gente uma fonte de poder e vitalidade, o modo de reprodução xinguana não depende da apropriação violenta de subjetividades no exterior. A guerra não é um momento necessário de reprodução social, adquirindo a feição de guerra defensiva (Heckenberger, 1996). A sua substituição por outras práticas sociais é explicitamente afirmada pelos povos do Alto Xingu, que dizem não fazê-la por preferirem realizar festivais para os chefes, aos quais convidam todas as aldeias para cantar, dançar, trocar e lutar (Gregor, 1990, p. 113; Basso, 1995, p. 133). No Xingu, a violência foi ritualizada e expressa na forma da luta esportiva, evento obrigatório nos rituais intertribais. A essa esportificação da violência juntam-se uma cuidadosa etiqueta da moderação e um regime alimentar fundado em uma ideologia antivenatória e anticainibal, expressa pela exclusão de carne de caça na dieta.

Esse complexo cultural em que se destacam uma ética alimentar e comportamental estrita, o pacifismo (cuja contraface é a agressão invisível do feiticeiro), e a ritualização do poder político dos chefes está organicamente articulado a um processo de expansão das esferas de troca, transmissão e exibição de riquezas

simbólicas. No Alto Xingu, desenvolveu-se um complexo sistema de intercâmbio envolvendo bens de prestígio, especialidades artesanais e pessoas, que opera em vários níveis de inclusão. Certos objetos artesanais, cuja produção é monopólio de comunidades específicas, funcionam como meio de pagamento pelos serviços realizados por xamãs e especialistas rituais, para compensar agravos e, inclusive, como pagamento da noiva (Basso, 1973).¹⁴ Alguns autores chegaram a ver nos objetos de luxo uma espécie de “moeda” (Dole, 1958), formulação teoricamente discutível, mas que aponta para a importância dos colares e cintos de conchas, das cerâmicas finas, dos arcos de madeira preta, entre outros objetos, como mediadores de relações sociais no Xingu.¹⁵

Em sua forma mais pública, o complexo cultural xinguno produziu uma representação de sua singularidade, para si e para outros, na vida ritual. Há mais de uma dezena de diferentes “festas” no Alto Xingu. Todas elas estruturam-se em torno de um conjunto de cantos, uma ou mais narrativas míticas e uma rotina coreográfica precisa, marcada no tempo e no espaço da aldeia. Parte dos rituais são intratribais, i.e., são realizados exclusivamente por um “povo”, sem a presença de convidados; outros incluem a participação de duas ou mais aldeias e ocorrem, em sua maioria, na estação seca, que vai de junho a setembro. Em todos os rituais intertribais ocorre a luta esportiva, em que anfitriões e convidados se enfrentam (a única exceção é o Javari, em que a luta corporal é substituída pelo duelo de dardos). No passado remoto, havia também competições de corrida e, em um passado recente, jogos de bola.

Todos os rituais têm uma estrutura organizacional comum: há um “dono”, que é responsável por sua realização e que é auxiliado

por três a seis “pedidores”, dependendo da festa. Os pedidores são as pessoas que solicitam ao futuro “dono” para que realize um determinado ritual.¹⁶ Há vários motivos que levam uma pessoa a se tornar dono de uma festa, e isso varia, inclusive, conforme o tipo de ritual de que estamos falando. Assim, por exemplo, só pessoas com status de chefe, ditas *anetiü*, em Kuikuro, podem ser donas do ritual de furação das orelhas e do ritual funerário do Kwarup, festas que marcam e produzem publicamente a condição de “chefe”. Do mesmo modo, há certas máscaras, denominadas *atuguá* (“redemoinho”), que são transmitidas de avô para neto e que não podem ser possuídas por não-chefes, assim como há rituais associados à construção de certas estruturas coletivas que, igualmente, só são possuídas por chefes.

Há outros rituais, no entanto, que fazem a mediação entre a comunidade dos humanos e os “espíritos”.¹⁷ O dono aqui é uma pessoa que foi atacada por esses espíritos e adoeceu gravemente. O xamã que procede à cura identifica o agente da doença, e o paciente pode vir a se tornar dono do ritual associado a esse espírito. Em outras palavras, o ritual faz tanto a mediação sociopolítica entre humanos como a mediação cosmopolítica entre humanos e não-humanos, transformando uma doença privada, tratada no interior de uma casa, em um ato público e coletivo de reciprocidade com os espíritos (Barcelos Neto, 2004).

Todo ritual, em determinada medida, marca um status público que é próprio daqueles que são “chefes”. Mas o que é e quem pode ser um “chefe” no Alto Xingu? Todas as línguas xinguanas possuem uma categoria que designa essa condição: *anetiü* (Karib), *amulaw* (Arawak), *more(re)kwat* (Tupi). Essas categorias não designam

exatamente uma classe hereditária de “nobres”, nem tampouco uma posição provisória de alguns poucos líderes escolhidos. Eles definem, antes, uma condição que precisa ser herdada e, ao mesmo tempo, confirmada ritualmente. Entre os Kuikuro, são *anetiü* os que descendem, por linha materna ou paterna, de um *anetiü*. Mas há aqui gradações: há aqueles que são só “um pouco *anetiü*”, os que são “metade *anetiü*” (isto é, chefe apenas por uma das linhas, materna ou paterna) e outros que são “completamente *anetiü*”.¹⁸ Esta gradação é, ao mesmo tempo, um fato genealógico objetivo e um fato político sujeito a manipulações estratégicas (cf. a distinção entre “legitimidade” e “competência”, em Heckenberger, 1996). Ela depende da biografia de cada um: do comportamento generoso e modesto, mas ao mesmo tempo assertivo; da beleza e da altura que resultam do respeito às normas da reclusão pubertária; da fama adquirida por meio da luta e das funções rituais que desempenhou ao longo da vida; e, hoje, cada vez mais, da capacidade de interlocução com a sociedade envolvente.

Se não há propriamente uma classe de chefes, não há tampouco uma classe de não-chefes que a ela se oponha enquanto grupo social. Na verdade, a gente do comum – aqueles que não podem reivindicar *nenhuma* ascendência de chefia – são menos numerosos do que aqueles que podem fazê-lo. Essas pessoas são ditas *talokito*, gente “à toa”, “ordinária”, um termo que pode ser utilizado também para falar de um objeto de pouco valor, e que contrasta com o termo aplicado aos grandes chefes, que são ditos “preciosos”, “indispensáveis” (*tühüinhü anetiü*); i.e., gente de quem sentimos falta. Se são poucos os irremediavelmente *talokito*, é preciso dizer que a maioria daqueles que, em tese, poderiam reivindicar algum ascendência de chefia jamais o fará, construindo

uma biografia típica de simples “seguidores” de um chefe.¹⁹ Esse é o destino mais comum dos filhos não-primogênitos de chefes menores, de tal forma que apenas uma minoria será efetivamente reconhecida como *aneti*.

Não creio que exista qualquer noção, pelo menos entre os Kuikuro, do que Barcelos Neto (2004), ao descrever o sistema Wauja, designa como “substância nobre”, o equivalente à concepção européia de “nobreza de sangue”. Não é aqui o momento de detalhar essa questão, pois ela passa por uma análise dos limites da chamada “comunidade de substância” ou “comunidade de abstinência” que, no caso Kuikuro, restringe-se a genitores e irmãos germanos. O índice e veículo da *anetiüidade* não é a substância, mas o nome, cuja transmissão se dá entre gerações alternadas, i.e., de avós para netos. É a memória de um nome famoso, o traço que ele deixa no tempo, que constitui o capital hereditário de um jovem chefe.

De todo modo, só aqueles que podem reclamar alguma, digamos, *anetiüidade* podem tê-la reconhecida publicamente por meio dos rituais. E a forma mais geral de fazê-lo é destacando certas pessoas para serem “chefes dos convidados” (*hagito anetügü*) que irão participar de um ritual intertribal. Toda aldeia chamada a participar de um ritual intertribal deve escolher três chefes que irão conduzir os seus membros até a aldeia anfitriã. Há sempre uma ordem hierárquica interna a esse conjunto. Os xinguanos têm uma verdadeira obsessão pela ordenação: tudo tem sempre um primeiro, um segundo, um terceiro, um quarto, um quinto, não importa do quê. Essa obsessão indica uma visada claramente hierárquica – o mundo não é feito de iguais, mas de pessoas dispostas segundo uma lógica ordinal.

A condição de “chefe dos convidados” é marcada pelo fato de serem recebidos formalmente pelos chefes da aldeia anfitriã e permanecerem, durante todo o ritual, sentados em bancos. Por isso, dizer que alguém “foi sobre o banco” (*tahaguho telii*) é o mesmo que dizer que ele é um chefe. Assim, são minimamente *anetii* aqueles que têm ascendência apropriada e que foram, uma ou mais vezes, “sobre o banco”, i.e., foram “chefes dos convidados” em rituais intertribais. Atualmente, quase todas as casas em torno da praça da aldeia Kuikuro de Ipatse têm pelo menos uma pessoa considerada *anetii*, homem ou mulher (normalmente o dono da casa ou seu filho primogênito). Quando há alguma ascendência de chefia na família, a comunidade tende a destacar o(a) primogênito(a) confirmando-lhe ritualmente como chefe, condição que os irmãos mais novos não irão reclamar senão em caso de morte do irmão mais velho. A escolha envolve também uma avaliação do caráter da pessoa. Um chefe não pode jamais se zangar (*-kotu*); pessoas que demonstram raiva não podem ser *anetii* e, se já o são, colocam em risco sua *anetiicidade*. A contrapartida da chefia é a confiança. A comunidade deve confiar no “chefe dos convidados”, pois cabe a ele cuidar do grupo durante a viagem: organizar o transporte, receber e distribuir a comida, a bebida, a lenha. Deve ser o primeiro a sair e o último a voltar, deve comer depois que todos se serviram, deve permanecer sentado sob o sol escaldante, rijo sobre o banco, mesmo quando muitos já se dispersaram ao final da festa à procura de sombra na casa de amigos e parentes.

Se há quase sempre um chefe dos convidados em cada casa em torno praça, há casas e setores da aldeia em que há vários deles. Os descendentes de chefes importantes do passado e os

irmãos adultos dos principais chefes do presente, são todos eles considerados *aneti*. Deles pode se dizer que não são apenas “chefes dos convidados” (*hagito anetiügi*), mas “chefes das pessoas” (*kuge anetiügi*). Os chefes famosos do presente e do passado são aqueles que efetivamente decidem ou decidiram os destinos da comunidade e que normalmente são também os donos das estruturas comunais. Pois além de donos de rituais, os chefes podem ser donos do caminho para o porto, do caminho principal pelo qual os convidados chegam à aldeia, da casa masculina que fica no centro da aldeia, da casa do chefe, que é toda decorada internamente, do pátio central onde os homens adultos reúnem-se ao cair da tarde e, por fim, pode-se ser dono da própria aldeia. O chefe principal em exercício, porém, não é necessariamente o dono da aldeia, mas aquele que recebe os enviados de outras aldeias proferindo a “fala do chefe” (*aneti itagihhu*), isto é, a “fala de recepção dos mensageiros” (*tinhi itagimbakitoho*) – ele é o dono do discurso da chefia (Franchetto, 1993, 2000). Desse chefe principal, diz-se também que ele é “nosso suporte, nosso assento” (*ikiipo*). Se chefes são minimamente aqueles que “vão sobre o banco”, o chefe executivo é ele mesmo um banco, um suporte da comunidade.²⁰

Ser dono de uma dessas estruturas coletivas significa zelar por elas e ser capaz de mobilizar trabalho coletivo para conservá-las, sempre provendo de alimentos àqueles que participam do trabalho. Não são apenas os donos de estruturas coletivas que devem prover a comunidade de alimento durante sua construção ou mesmo manutenção, pois estas atividades envolvem com frequência a realização de um ritual. Donos de ritual devem sempre alimentar a comunidade, seja em doses homeopáticas, por meio

das ofertas periódicas de comida e bebida para os espíritos, seja de forma massiva, quando da realização de uma festa. Tudo isso implica grande quantidade de trabalho e é por essa razão que os “pedidores” (*ihü*) devem auxiliar o “dono” (*oto*), inclusive abrindo roças para ele (ou mais exatamente para os “espíritos”) e mobilizando trabalho coletivo para ajudar na consecução do ritual.

O dono é um “zelador” (*igakisitinho*), alguém que deve “cuidar” (*igakisiliü*) de um objeto, de uma estrutura, de um animal de estimação, dos filhos, do ritual e da própria comunidade. A relação mestre-xerimbabo que, alhures, caracterizei como sendo uma filiação adotiva envolvendo controle e proteção, e que propus ser o idioma amazônico das relações assimétricas de controle simbólico, surge aqui como uma linguagem cosmo-*política* das relações hierárquicas. Se, no caso Parakanã, ela era antes xamânica do que política, aqui ela generaliza-se como linguagem do poder, fazendo convergir o conjunto de relações de maestria para o centro da praça e para seu dono, o *hugogo oto*. Temos assim uma configuração distributiva do poder que encadeia inúmeras relações de maestria, da qual participam humanos e não-humanos, e que reverberam na praça central da aldeia.

Ao nível supralocal, contudo, essa reverberação é limitada. As aldeias de um mesmo “povo” podem ainda estar relacionadas de forma hierárquica, de tal modo que a aldeia principal é para as demais o equivalente da praça central para uma só estrutura aldeã. É essa a situação política que parece explicar a configuração dos *clusters* de aldeias no período galático (Heckenberger et al., 2003). Ela é também válida para o presente. Os Kuikuro habitam hoje três diferentes aldeias: Ipatse, Afukuri e Lahatuá. A primeira detém a

exclusividade dos rituais intertribais. Chefes das outras aldeias devem ser enterrados na praça central de Ipatse e festas como o Kwarup, o Javari, Jamurikumalu só pode ser realizado ali. Também só Ipatse pode receber os mensageiros, os representantes dos chefes de aldeias aliadas que fazem o convite para participação em rituais intertribais.

A relação de subordinação ritual entre aldeias de mesmo “povo” é objeto de conflito e de negociação política. Tanguro, por exemplo, a segunda aldeia Kalapalo, tem hoje o status de uma aldeia independente, deixando de ser satélite de Aiha. A aldeia Kamayurá de Morená, após vários anos de existência e intensas negociações, conseguiu, finalmente, receber mensageiros Kuikuro em 2005, apesar da oposição dos Kamayurá de Ipavu, que supostamente teriam dito a um chefe kuikuro: “por que mandar mensageira para lá se não há chefes para recebê-los?”. Normalmente, porém, essas aldeias de um mesmo “povo” tendem a continuar a participar dos rituais como uma única unidade.

O limite superior da hierarquia do sistema parece ser, justamente, a autonomia dessas unidades que estou chamando de “povos” (em kuikuro, *itagü*) e que, hoje, são designadas pelos etnônimos Kuikuro, Mehinaku, Kamayurá e assim por diante. Essas designações refletem processos históricos que, aqui, não cabe analisar, pois isso implicaria uma revisão – necessária sem dúvida – do próprio conceito de “povo” no Alto Xingu. Para os fins deste texto, basta notar que não há qualquer reverberação entre as praças das aldeias de “povos” distintos, de tal modo que o Alto Xingu é, hoje, multicêntrico. Minha impressão é que também foi assim no passado, mesmo no período galático, combinando-se espaços de

hierarquia e de simetria. Talvez tenha sido este o limite máximo da centralização política na região.

Coda

Espero ter deixado claro que a configuração espacial descrita do ponto de vista arqueológico codifica, hoje, um universo de “donos” e de “chefes” que produzem uma integração ritual que é tanto intra-aldeã quanto interaldeã. O ritual é também o mecanismo pelo qual se mobiliza força de trabalho para a construção de estruturas comuns ou para a produção de excedentes alimentares (cf. Carneiro and Dole, 1958). Trata-se, assim, de uma economia ritual do prestígio que está toda codificada no espaço aldeão, e que pode ter sido, no passado, o mecanismo pelo qual se viabilizou a construção de grandes estradas, pontes, estruturas defensivas e assim por diante (cf. Heckenberger 2005, p.291-318). O problema da interpretação do registro arqueológico é, portanto, menos o de saber quantas pessoas em quanto tempo poderiam ter construído as valetas com mais de 2 km ou as estradas com mais de 5 km de extensão, e antes o de saber qual a configuração sociopolítica que tornou isso não apenas possível, mas também necessário, desejável e pleno de significado.

Os dados do presente indicam que um sistema bastante semelhante ao atual poderia explicar boa parte do registro arqueológico. Não é necessário supor grande descontinuidade, a despeito da diferença de escala. A escala evidentemente faz diferença: é possível, por exemplo, que, no passado, existisse uma percentagem menor de pessoas que podiam reclamar o status mínimo – se é que isso existia – de “chefe dos convidados”. Talvez esse status definisse quem morava em torno da praça, controlando

o espaço público-ritual, e quem vivia nos anéis exteriores, como sugere Heckenberger (2005). Um fato a ser notado é que, nas últimas décadas, houve uma intensificação na realização de rituais intertribais graças às novas tecnologias de comunicação, de transporte e de pesca, o que exigiu uma ampliação do número daqueles que assumem a função de “chefe de convidados”.

Seja como for, parece-me possível dizer que tanto o sistema do passado como o do presente são claramente amazônicos. Não são uma anomalia na paisagem que conhecemos historicamente, encontrando paralelos em outras regiões etnográficas hoje profundamente alteradas. Temos que considerar, portanto, que o sedentarismo, o pacifismo, a hierarquia e a regionalidade xinguanas não são um capítulo à parte da história da Amazônia, mas talvez uma formação social relativamente comum, que teria inclusive sido dominante em partes da floresta tropical antes da crise demográfica produzida pela colonização.

Notas

¹ A origem deste texto é uma conferência que proferi com Michael Heckenberger na reunião da SBPC em Cuiabá, em 2004, intitulada “Mil Anos de História Indígena no Alto Xingu”. Agradeço a Ildeu de Castro Moreira pelo convite. A sua primeira versão escrita foi apresentada em outra conferência, desta vez na Universidade Católica de Goiás, no dia 19 de abril de 2005. Agradeço a Manuel Ferreira Lima Filho e a Roque de Barros Laraia pelo convite e acolhida. Partes do texto foram incorporadas em um artigo ainda inédito (Fausto, Franchetto e Heckenberger, no prelo), exposto originalmente no Max-Planck Institute em Nijmegen, Holanda, em maio de 2005. Os dados apresentados aqui resultam de pesquisa em colaboração com Bruna Franchetto e Michael Heckenberger, a quem agradeço de coração. Agradeço, ainda, o apoio financeiro do CNPq, Faperj e Finep, bem como a gentileza dos Kuikuro em receber-me durante todos esses anos.

²Carlos Fausto é professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, UFRJ e pesquisador do CNPq. Publicou *Os Índios antes do Brasil* (2000), *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia* (2001), além de artigos em revistas nacionais e internacionais. Editou, com Michael Heckenberger, *Time and Identity in Indigenous Amazonia* (no prelo) e com John Manuel Monteiro, *Tempos Índios: Histórias e Narrativas do Novo Mundo* (no prelo). Prepara livro sobre os Kuikuro do Alto Xingu, intitulado provisoriamente *A Invenção Ritual da Cultura: Uma Arqueologia do Tempo Presente*.

³O desaparecimento deu origem a tantas expedições de busca, que os índios, já no período villas-boasiano, forjaram o achado dos restos mortais do célebre coronel, de modo a se verem livres de tanto incômodo. Ainda hoje, porém, a história de Fawcett traz jornalistas ao Xingu. Veja-se, por exemplo, a bem humorada reportagem de David Grann, “The Lost City of Z: A Quest to Uncover the Secrets of the Amazon”, *New Yorker*, September 19, 2005.

⁴Retomo aqui algumas passagens de meu livro *Os Índios Antes do Brasil*.

⁵Muitos concentraram-se no espinhoso problema da demografia indígena pré-Conquista. No modelo de Steward, os tipos organizacionais correspondiam a um certo limiar demográfico e a complexificação social era vista como uma resposta adaptativa ao crescimento populacional. Por isso, muitas das hipóteses para explicar a suposta estagnação das culturas da floresta tropical amazônica focalizaram fatores ecológicos que teriam limitado o crescimento demográfico na região, tais como a escassez de solos férteis (Betty Meggers, 1954, 1957) ou a baixa densidade de proteína animal (Daniel Gross, 1975, 1982). Nenhum trabalho empírico, contudo, conseguiu demonstrar a existência de tal limite, ou, pelo menos, não conseguiu impor-se a outras pesquisas que indicavam exatamente o contrário (ver, por exemplo, Carneiro, 1961; Lizot 1978; Beckerman, 1979).

⁶Desde o início houve dificuldades com a categoria “marginais”, em particular em sua aplicação aos povos Jê do Brasil Central (cf. Lévi-Strauss, 1958). Havia problemas também na classificação dos povos alto-xinguanos, bem como no tratamento diferenciado de materiais amazônicos e circumcaribenhos: os primeiros generalizados a partir de dados do início do século XX e os segundos a partir de dados do século XVI. Em um livro de síntese posterior, Steward enfrentou alguns desses problemas (Steward & Faron, 1959), mas pouco modificou seu esquema. Lévi-Strauss (1993), décadas depois, lembraria que muitas dessas críticas já circulavam durante a própria feitura do HSAI.

⁷O único abrigo ocorre no limite sul do território xinguno (mas excluído da delimitação do Parque Indígena do Xingu), junto ao rio Batovi, às coordenadas 13o 14' 55" S, 54o 1' 23" W. Conhecida pelo seu nome Arawak, Kamukwaká é

um dos principais sítios da cartografia sagrada xinguana, local de origem do ritual de furação de orelha. Kamukwaká e Sagihengu (local do primeiro Kwarup, situado às margens do rio Culuene), demarcavam o limite meridional do complexo alto-xinguano, constituindo a fronteira sul com os povos Macro-Jê. No final do século XIX, quando das viagens de Steinen, a região de Kamukwaká era ocupada pelos Bakairi Ocidentais (ou Bakairi Xinguanos), em estreita relação com os Kustenu e os Wauja, ambos de língua Arawak (cf. Fausto, 2004). Até algumas décadas atrás, estes últimos costumavam ir ao abrigo rochoso pelo rio, mas a ocupação das margens do Batovi por fazendas fez com que abandonassem essa prática. Nos últimos anos, eles vêm realizando viagens por terra, acompanhados por funcionários da Funai e antropólogos, visando à preservação do sítio, hoje sem qualquer proteção legal.

⁸Santos-Granero aponta os seguintes elementos como sendo característicos de um *ethos* ou matriz Arawak: a) recusa da guerra interna; b) estabelecimento de alianças políticas em níveis mais amplos; c) ênfase na descendência e consanguinidade; d) o uso de ancestralidade, genealogia e *rank* hereditário como base da liderança política; e) centralidade da religião na vida sociopolítica (Santos-Granero 2002, p. 44-45).

⁹É possível que os Yawalapiti sejam também descendentes da população colonizadora Arawak, que, durante o período galático, ocupavam uma região mais ao norte, à jusante da confluência do Morená. O fato, no entanto, é que, da perspectiva dos xinguanos oitocentistas, esse grupo, que migrava de norte a sul (Viveiros de Castro, 1977), entrou na região dos formadores onde outros Arawak e os Karib já haviam construído um complexo cultural comum.

¹⁰Os cantos kuikuro do kwarup, chamados *āuguhi igisü*, dividem-se em duas suítes: a primeira, que é para ser apenas cantada, é composta por oito cantos; a segunda, que é acompanhada pela dança, é composta por dezessete cantos. Analisando as letras com uma pessoa bilíngue (Kuikuro e Mehinako), pudemos identificar palavras em Wauja/Mehinako em algumas canções, bem como expressões em Yawalapiti em duas outras – em ambos os casos, eram palavras Arawak adaptadas à fonologia kuikuro. Reconhecemos também frases em Karib em quatro outros cantos, mas não fomos capazes de traduzir integralmente nenhum deles. O mestre-cantor (*eginhoto*), com quem fizemos as gravações, identificou também palavras-rótulo em Arawak, Karib e em Tupi, que lhe permitem situar os cantos em termos da ação ritual, além de servir como recurso mnemotécnico (sobre isso, ver Severi, 2004).

¹¹Noto que essa continuidade não se manifesta apenas na indústria cerâmica, mas, sobretudo, na forma da aldeia e na utilização dos espaços em seu entorno, indicando uma estabilidade na configuração espacial do sistema, seja no plano interno das aldeias, seja no plano da articulação entre aldeias. As dimensões são outras e não temos mais grandes estruturas defensivas ou grandes estradas; a

configuração, porém, é a mesma, o que sugere uma notável resiliência do sistema cultural xinguano, pois o espaço ali é mais do que um plano físico culturalmente codificado sobre o qual se desenrolam as ações humanas – ele é uma estrutura estruturante, não mera manifestação de uma forma cultural, mas produtor desta mesma forma e das disposições afetivas e intelectuais dos agentes que percorrem esses espaços.

¹²Em torno da lagoa de Tahununu, Heckenberger (2005, p.103-112) localizou pequenos sítios não fortificados, com estruturas circulares que podem ser identificadas como habitações. A semelhança formal destas com as casas dos povos Karib das Guianas, bem como o fato de Tahununu ser território tradicional dos povos Karib do Xingu, sugerem que essas pequenas aldeias, compostas de uma única casa circular plurifamiliar, foram abertas pelos ancestrais dos Kuikuro, Kalapalo, Matipu e Nahukwá, antes de adotarem a forma aldeã anelar.

¹³Exceção seja feita a Menezes Bastos (que trabalhou com os Kamayurá, os quais sempre mantiveram uma boa dose de ambigüidade em relação à sua incorporação ao Xingu) e a Patrick Menget (que trabalhou com os Ikpeng, um grupo não-xinguano transferido para dentro do Parque Indígena no final da década de 1960).

¹⁴O pagamento só é obrigatório quando a noiva está saindo da reclusão pubertária, e deve ser feito aos sogros e a todos os irmãos dos sogros. É também comum fazer-se pagamentos menores, em geral só para os sogros, em casamentos nos quais a noiva ainda é jovem e não tem filhos. O pagamento permite diminuir o tempo de uxorilocalidade e dos serviços devidos ao sogro, mas não os substituem inteiramente.

¹⁵O Alto Xingu é uma das poucas regiões *etnograficamente* conhecidas da Amazônia, onde o “princípio de substituição” (Lemmonier, 1990) foi levado relativamente longe. Ela tem um paralelo histórico no sistema indígena existente na Selva Central do Peru durante o período colonial, organizado em torno das minas do Cerro de la Sal. A montanha do sal era o centro nervoso de uma vasta rede comercial controlada pelos Arawak pré-andinos (Amuesha, Matsiguenga, Nomatsiguenga, Ashaninka) e articulada aos grupos Pano do Ucayali (Shipibo, Conibo, Sheretebo), no qual “pães de sal”, produzidos em fôrmas de tamanho fixo, funcionavam como um equivalente geral, intercambiável por qualquer outro objeto (Renard-Casevitz, 1993, p. 34).

¹⁶“Dono” ou “mestre” é uma tradução para o termo Kuikuro *oto*; “pedidor” traduz duas outras categorias – *ihü* e *tajope* – que, embora sejam muitas vezes utilizadas de forma intercambiável, devem ser diferenciadas: os primeiros são líderes de festas de “espíritos”, enquanto os segundos são líderes de rituais de chefia e de trabalhos coletivos. O sentido literal de *ihü* é corpo – os “pedidores” são, assim, o corpo dos espíritos comemorados na festa, assim como, entre os Wauja, eles são ditos *kawöká-möna* – a corporificação do espírito das flautas

sagradas – (ver Barcelos Neto, 2004). Traduzo ambos os termos por “pedidor”, porque os Kuikuro enfatizam esse aspecto da função: o de “pedir” (*ikanügü*) ao doente que se torne dono do ritual.

¹⁷Traduzo por “espírito” uma categoria ontológica xingwana, denominada *itseke* em Kuikuro, *apapaatai* em Wauja, *mama’é* em Kamayurá e *kat* em Aweti. Para uma análise do conceito de *itseke*, ver Fausto (2005).

¹⁸Pode se dizer que alguém é *anetiü eku* (“verdadeira” ou “completamente chefe”) mesmo sendo legítimo por uma única linha, como no caso do atual chefe Kuikuro, que o é apenas por linha materna. Assim se pode fazê-lo porque sua chefia é “pesada, sólida” (*titeni*). Seus opositores, porém, sempre poderão dizer à boca miúda que ele, na verdade, é *anetiü heíne* (“chefe pela metade”). De alguém que é pouco chefe dir-se-á, normalmente, que é “chefe pequeno” (*anetiü indzonho*).

¹⁹Em Kuikuro, utilizam-se três termos para definir essa condição: *isandagü* (“o seguidor dele”), *itsamagagü* (“o *kamaga* dele”, sendo *kamaga* talvez uma corruptela de “camarada”) e, por fim, *ngingoku* (que costumam traduzir hoje por “empregado”, mas que no discurso ritual ocorre como sinônimo de “mensageiro” – aquele que é mandado pelo chefe até outra aldeia). Atualmente, utilizam o termo “peão” para classificar os “brancos” que são *talokito*.

²⁰O segundo e terceiro chefes são ditos serem os “parceiros de conversa” (*itaghokongo*) do chefe principal. Idealmente, uma aldeia deve ter dois chefes capazes de receber os mensageiros e proferir o discurso da chefia, o que, pela minha experiência, raramente ocorre.

Referências

BALÉE, William; POSEY, D. A. William. Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies. *Advances in Economic Botany*, Bronx, v. 7, p. 1-21, 1989.

BARCELOS NETO, Aristóteles. *Apapaatai*: rituais de máscaras no Xingu. São Paulo: Universidade de São Paulo. 2004. (Tese de Doutorado).

BASSO, Ellen. *The Kalapalo indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1973.

_____. *The last cannibals: a South American oral history*. Austin: University of Texas Press, 1995.

BASTOS, Rafael José de Menezes. *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. São Paulo: Universidade de São Paulo. 1990. (Tese de Doutorado).

_____. Indagação sobre os Kamayurá, o Alto-Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xingwana”. In: *Anuário Antropológico/94*, 1995. p.227-269.

_____. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. Brasília: FUNAI. 1978.

BECKERMAN, Stephen. The Abundance of Protein in Amazonia: a reply to Gross. *American Anthropologist*, v. 81, p.533-560, 1979.

BOOMERT, Arie. Gifts of the Amazon: ‘green stones’ pendants and beads as items of ceremonial exchange in Amazonia and the Caribbean. *Antropologica*, v. 67, p.33-55. 1987.

CARNEIRO, Robert. Slash and burn cultivation among the Kuikúru and its implications for cultural development in the Amazon Basin. In: GROSS, D. *Peoples and cultures of native South America*. New York: Doubleday/Natural History Press, 1973 [1961]. p. 98-123.

CARNEIRO, Robert; DOLE, Gertrude. A mechanism for mobilizing labor among the Kuikúru indians of Mato Grosso. *Transactions of the New York Academy of Sciences*, v.21, p.58-60, 1958.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1977. (Dissertação de Mestrado).

CHERNELA, Judith. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press, 1993.

COMBES, Isabelle; LOWREY, Kathleen. Slave without Masters? Arawakan Dynasties among the Chiriguano. *Ethnohistory*. (no prelo).

COMBES, Isabelle; VILLAR, Diego. Aristocracias Chané: 'casas' en el Chaco argentino y boliviano. *Journal de la Société des Américanistes*, v.90, p.63-102. 2004.

DENEVAN, William M. *Cultivated landscapes of native Amazonia and the Andes : triumph over the Soil*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

_____. Native american populations in 1492: recent research and a revised hemispheric estimate. In: *The native population of the Americas in 1492*. Madison: The University of Madison Press, 1922. p. xvii-xxx.

DOLE, Gertrude. Ownership and Exchange among the Kuikuru Indians of Mato Grosso. *Revista do Museu Paulista*, v.10, p.125-133, 1958.

ELIAS, Norbert. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell, 1994.

ELIAS, Norbert; DUNNING, Eric. *Sport et civilisation: la violence Maitrisée*. Paris: Fayard, 1994.

FAUSTO, Carlos. Bloody religion: reflexions on videos, spirits and eclipses.. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2005. (Paper presented at the Wenner-Gren Conference Learning Religion: Anthropological Approaches, 8-10, September, 2005).

_____. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia". *American Ethnologist*, v.26, n.4, p. 933-956, 1999.

_____. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

_____. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. *A ocupação indígena do alto curso dos formadores do Rio Xingu e a cartografia sagrada alto-xinguana*. 2004. (Laudo para o Ministério Público Federal do Mato Grosso).

FAUSTO, Carlos; FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. Ritual language and historical reconstruction: towards a linguistic, ethnographical and archaeological account of upper Xingu society. In: DWYER, Arienne; HARRISON, David; ROOD, David. (Eds.). *A world of many voices: lessons from documented endangered languages*. Amsterdam: John Benjamins. (no prelo).

FRANCHETTO, Bruna. A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúru (Alto Xingu). In: CUNHA, Manuela Carneiro da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. (Eds.). *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: USP/FAPESP, 1993. p. 95-116.

_____. Línguas e história no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (Eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 111-156.

_____. Rencontres rituelles dans le haut Xingu: la parole du chef. In : MONOD; Aurore Becquelin ; ERIKSON, Philippe. (Orgs). *Les rituels du dialogue: promenades ethnolinguistiques en terres amérindiennes*. Nanterre: Société d'Ethnologie, 2000. p.481-510.

FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. (Eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.

GASSÓN, Rafael. Quirípas and Mostacillas: the evolution of shell beads as a medium of exchange in Northern South America". *Ethnohistory*, v.47, p.581-609, 2000.

GREGOR, Thomas. Uneasy peace: intertribal relations in Brazil's upper Xingu. In: HAAS, J. (Ed.). *The anthropology of war*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 105-124, 1990.

GROSS, Daniel. Protein Capture and Cultural Development in the Amazon Basin. *American Anthropologist*, v. 77, p. 526-549, 1975.

_____. Proteína y cultura en la Amazonia: una segunda revisión". *Amazonia Peruana*, v.3, p.127-144, 1982.

HECKENBERGER, Michael J. *The ecology of power: culture, place, and personhood in the southern Amazon, AD 1000-2000*. New York: Routledge. 2005.

_____. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguaná na longue durée, 1000-2000. In: HECKENBERGER, Michael J.; FRANCHETTO, Bruna. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 21-62.

_____. Rethinking the Arawakan diaspora: hierarchy, regionality, and the Amazonian formative". In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (Eds). *Comparative Arawakan history*. Champaign: University of Illinois Press. 2002.

_____. *War and peace in the shadow of empire: sociopolitical change in the upper Xingu of Southeastern Amazonia, A.D. 1250-2000*. Pittsburgh: University of Pittsburgh. 1996. (Tese de Doutorado).

HECKENBERGER, Michael J. et al. Amazonia 1492: Pristine Forest or Cultural Parkland?”. *Science*, v.301, n.5640, p.1710-1714, 2003.

HECKENBERGER, Michael J.; PETERSEN, James B.; NEVES, Eduardo G. Village size and permanence in Amazonia: two archaeological examples from Brazil. *Latin American Antiquity*, v.10, p.328-333, 1999.

HEINEN, H. Dieter; GARCÍA-CASTRO, Alvaro. The multiethnic network of the lower Orinoco in early colonial times”. *Ethnohistory*, v. 47, p. 561-579, 2000.

HILL, Jonathan D.; SANTOS-GRANERO, Fernando. (Eds). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press. 2002.

HUGH-JONES, Christine. *From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

LATHRAP, Donald W. The antiquity and importance of long-distance trade relationships in the moist tropics of pre-Columbian South America. *World Archaeology*, v. 5, p.170-186, 1973.

LEHMANN, J. et al. *Amazonian dark earths: origin, properties, management*. New York: Springer, 2003.

LEMMONIER, Pierre. *Guerre et festins: paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Paris: Maison des Sciences de L’Homme, 1990.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Un autre regard. *L’Homme*, v.33 p.7-10, 1993.

_____. La notion d'archaïsme en ethnologie. In: *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958.

LIZOT, Jacques. Economie primitive et subsistance: essai sur le travail et l'alimentation chez les Yanomami. *Libre*, v.4, p.69-113. 1978.

MEGGERS, Betty J. Environmental and culture in Amazonia: an appraisal of the theory of environmental limitations. In: PALERM, A. *Studies in human ecology*. Washington DC: Panam Union, 1957. p. 71-89.

_____. "Environmental Limitation on the Development of Culture". *American Anthropologists*, v. 56, p.801-824, 1954.

MONOD-BECQUELIN, Aurore; GUIRARDELLO, Raquel. Histórias Trumai. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. (Eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 401-443.

MORAN, Emílio. Disagregating Amazonia: a strategy for understanding biological and cultural diversity. In: SPONSEL, L. (Ed.). *Indigenous peoples and the future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered worlds*. Tucson: The University of Arizona Press, 1995. p.71-96.

NEVES, Eduardo G. et al. Historical and socio-cultural origins of Amazonian Dark Earths. In: LEHMANN, J. et al. *Amazonian dark earths: origin, properties, management*. New York: Springer, 2003. p. 29-50.

PETERSEN, James; NEVES, Eduardo G.; HECKENBERGER, Michael J. Gifts from the past: terra preta and prehistoric Amerindian occupation in Amazonia. In: MCEWAN, C.; BARRETO, C.; NEVES, Eduardo. *Unknown Amazon: culture in nature in ancient Brazil*. London: The British Museum Press, 2001. p. 86-105.

POSEY, Darrel A. Diachronic ecotones and anthropogenic landscapes in Amazonia: contesting the consciousness of conservation. In: BALÉE, W. *Advances in historical ecology*. New York: Columbia University Press, 1998. p.104-118.

POSEY, Darrel A. Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó indians of the Brazilian Amazon". *Agroforestry Systems* v.3, p.139-158, 1985.

POSEY, Darrel A.; BALÉE, William. (Ed.). *Resource management in Amazonia: indigenous and folk strategies*. New York: The New York Botanical Garden. 1989.

RENARD-CASEVITZ, France-Marie. Guerriers du Sel, Sauniers de la Paix. *L'Homme*, v.33, p.25-44, 1993.

SAHLINS, Marshall D. The political economy of grandeur in Hawai'i from 1810 to 1830. In: Ohnuki-Tierney, E. (Ed.). *Culture through time: anthropological approaches*. Stanford: Stanford University Press, 1990. p. 26-56.

_____. The sadness of sweetness: the native anthropology of western cosmology. In: *Culture in practice: selected essays*. New York: Zone Books, 2000.

SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA, Carlos E. A. Parece feito por um molde único: cultura, sociedade e bioantropologia no Alto Xingu. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. (Eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001.p. 157-174.

SANTOS-GRANERO, Fernando. The Arawakan matrix: ethos, language, and history in native South America. In: HILL, J. D.; SANTOS-GRANERO, F. *Comparative Arawakan histories* :

rethinking language family and culture area in Amazonia. Urbana: University of Illinois Press, 2002. p. 25-50.

SCHMIDT, Max. *Die Arauaken: ein beitrage zum problem de kulturberbrietung*. Leipzig: s.ed., 1917.

SCHWARTZ, Stuart; SALOMON, Frank. New peoples and new kinds of people: adaptation, readjustment and ethnogenesis in South American indigenous Societies. In: SALOMON, Frank, SCHWARTZ, Stuart. *Cambridge history of the native peoples of the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p.443-501.

SEVERI, Carlo. *Il percorso e la voce: un'antropologia della memoria*. Torino: Einaudi, 2004.

SOUZA, Marcela Coelho de. Virando gente: notas a uma história Aweti. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael J. (Eds.). *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001. p. 358-400.

STEINEN, Karl von den. *O Brasil Central: expedição em 1884 para a exploração do rio Xingu*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1942.

_____. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.

STEWART, Julian H. (Ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, 1946-1950. 5v.

STEWART, Julian H.; FARON, L.C. *Native Peoples of South America*. New York: McGraw-Hill, 1959.

VIDAL, Silvia M. Kuwé Duwákalumi: the Arawak sacred routes of migration, trade, and resistance”. *Ethnohistory*, v. 47, p. 635-667, 2000.

WHITEHEAD, Neil Lancelot. The ancient amerindian politics of the Amazon, the Orinoco, and the Atlantic Coast: a preliminary analysis of their passage from antiquity to extinction. In: ROOSEVELT, A. (Ed.). *Amazonian indians: from prehistory to the present*. Tucson: The University of Arizona Press, 1994. p.33-53.

