

# Dinâmica cultural

Carmen Junqueira<sup>1</sup>

*Resumo:* O estudo examina as mudanças ocorridas na cultura Kamayurá nas últimas duas décadas. Dados históricos e de estudos antropológicos, coletados através da observação participante e depoimentos, serviram de parâmetros para a avaliação da dinâmica cultural Kamayurá. A incorporação de equipamentos e tecnologias não-índias (televisão, bomba e caixa d'água, caminhão, trator etc.), o freqüente assédio de pesquisadores, o estreitamento das relações interétnicas e a criação da Associação Mavutsinin formam o conjunto dos principais fatores que se articularam para promover a dinâmica da cultura Kamayurá atual.

*Palavras-chave:* Kamayurá. Parque Indígena do Xingu. Cultura. Mudanças. Continuidades.

## Introdução

O objetivo deste estudo é avaliar as mudanças ocorridas na cultura Kamayurá, a partir da comparação de dados coletados nas últimas décadas com informações registradas em 2003, em duas viagens à aldeia de Ipavu (de 8 a 21 de julho e de 20 a 26 de setembro). Os procedimentos usados para a obtenção de dados foram a observação participante, com registro dos acontecimentos cotidianos e especiais e depoimentos de homens e mulheres (jovens, adultos e idosos), de diferentes posições na estrutura social (líderes, professores, agentes de saúde, responsáveis por domicílios), sobre

o estilo de vida tradicional e o atual. Dados históricos e de estudos antropológicos serviram de parâmetro para a apreciação da dinâmica cultural Kamaiurá nas últimas décadas. O quadro operacional da pesquisa foi elaborado a partir da contribuição de Georges Balandier (1997) que identifica três tipos de relação com o passado:

1. "a manutenção de valores, de modelos, de práticas sociais e culturais as mais enraizadas [...] a serviço de uma permanência do que se supõe como constitutivo do homem e da relação social, conforme o código cultural do qual ele é o produto e o conservador";
2. a utilização das "formas mantidas cujo conteúdo foi modificado (e que) estabelece uma continuidade de aparências, mas serve a novos objetivos; acompanha o movimento sempre preservando uma relação com o passado";
3. a existência de uma "tradição reelaborada (que) permite dar um sentido ao novo, ao inesperado, à mudança, e de domesticá-los impondo-lhes um aspecto conhecido e tranquilizador" (pp.38-39).

A primeira observação sistemática sobre a cultura Kamaiurá foi realizada no final da década de 1940 por Eduardo Galvão<sup>2</sup>, na aldeia situada próxima ao rio Tuatuari, afluente da margem esquerda do rio Kuluene. Os Kamaiurá tinham habitado anteriormente uma aldeia às margens da lagoa de Ipavu, abandonada devido a epidemias de gripe que causaram muitas mortes.

A aldeia Kamaiurá é constituída de cinco casas de forma oval e cobertura arredondada, sem distinção entre teto e paredes, dispostas em círculo. O interior desse círculo é

uma praça limpa de qualquer vegetação, onde têm lugar as reuniões e danças. No centro, há uma espécie de silo em que está depositada a tapioca a ser consumida em uma festa a realizar-se proximamente. (Galvão, 1979:19).

A partir de então, o texto de Galvão apresenta uma descrição detalhada das casas: a maior delas com 20,20m de comprimento por 10,30m de largura e 6,0m de altura; a menor, 16,90m x 9,0m x 7,0m. No interior, as redes de dormir ocupam as extremidades dessa planta elíptica, as redes dos homens em posição superior às das mulheres. O centro da casa é ocupado por cestos de armazenar os derivados da mandioca, grandes panelas e fogos de cozinhar. "Pendurados ao teto, amarelos de milho seco, reservas de cabacas, armadilhas de pesca e, por vezes, ornamentos de pena" (Galvão, 1979:19). Na época, a população somava 110 indivíduos, que dependiam, para sua alimentação, da mandioca ("brava"), do milho, batata doce, cará, cana-de-açúcar e amendoim. Cultivavam ainda o algodão e o fumo. As roças eram grandes, de propriedade individual, sendo abertas na mata que circundava a aldeia, com instrumentos industrializados de ferro e ajuda do grupo familiar. Os tubérculos colhidos e levados para a aldeia em grandes cestos eram raspados por meio de conchas, ralados, sendo a massa lavada e espremida em esteiras feitas de talo de buriti. A massa de mandioca, na forma de pães, como diz Galvão, é posta ao sol para secar, assim com o polvilho obtido após a retirada da água usada para lavar a massa. A alimentação básica consta de beiju, peixe assado ou cozido. A dieta é complementada com piqui e outras frutas silvestres, pequenas caças, pimenta e sal, produzido na área. Uma mistura de água com beiju esfarelado dá o *kauim*, bebida muito consumida.

Dados coletados entre o final de 1960 até meados de 1970 mostram que o quadro descrito por Galvão pouco tinha sido alterado<sup>3</sup>. A aldeia, agora às margens da lagoa Ipavu, tinha uma população de 131 indivíduos, distribuída em 7 casas, de dimensões variadas: a maior com 28m de comprimento, 13,90m de largura e 6m de altura e a menor, 14,40m x 8,90m x 5,60m. O padrão de construção era o mesmo observado por Galvão, assim como a distribuição das redes e demais pertences no interior da casa.

Comparando os dados coletados por Galvão com os de 1960-1970, há coincidência em praticamente todas as informações, com poucas exceções: a canoa de casca de jatobá<sup>4</sup> fora substituída por uma construção em uma única peça de madeira, à semelhança da canoa Yudja (Juruna), o depósito de polvilho reservado para festa<sup>5</sup> situado no pátio central foi deslocado para dentro da casa do promotor da cerimônia e, finalmente, os freqüentes discursos do líder da aldeia no pátio central<sup>6</sup> não foram mais observados. Tudo parecia indicar um processo em que predominava o binômio tradição e continuidade. Mas é prudente, todavia, relativizar a permanência observada.

Da perspectiva antropológica é possível trabalhar num nível de abstração que permita captar os princípios de organização de determinada sociedade, isto é, os princípios que orientam as relações de poder, de modo relativamente autônomo dos conteúdos culturais. Mudanças num desses níveis não afetam necessariamente, o outro, isto é, a estrutura social pode sofrer alterações sem que isso provoque de imediato perturbações culturais importantes. O fenômeno pode ser constatado na própria sociedade Kamaiurá, que desde o estabelecimento de relações com o mundo industrializado perdeu muito da sua autonomia. Mas a dependência que, em vários

níveis sociais, progride de modo continuado, não se expressa na mesma proporção no seu universo cultural.

Nas duas visitas à aldeia em 2003 foi possível coletar dados que expressam esse movimento aparentemente contraditório entre tradição, continuidade e mudança.

### **O modo de vida Kamaiurá**

A aldeia de Ipavu ganhou maiores proporções em 2003: o diâmetro do pátio central tem agora cerca de 150 metros, abriga a casa das flautas (*tapyyj*) e é circundado por 13 casas de estilo tradicional. Mais três edificações foram levantadas no espaço que separa as casas da lagoa: escola, posto de saúde e a sede da Associação Mavutsinin. A população atual é de 333 indivíduos.

Há inovações recentes, como o conjunto de poço, caixa d'água e bomba, movida a energia solar, que leva água a torneiras instaladas no fundo das casas. A cena comum de mulheres transportando na cabeça grandes panelas da água retirada da lagoa é rara, sendo observada apenas quando algum defeito paralisa o novo sistema de abastecimento. A mandioca colhida nas roças e carregada em bacias, ao invés das tradicionais cestas, é trabalhada sob uma cobertura a poucos metros da torneira, o que facilita a lavagem e a retirada do veneno. A lagoa passou a ser usada basicamente para banhar, lavar roupa, brincadeiras infantis e pesca do dia-a-dia. Quando é preciso maior quantidade de peixe, por ocasião das celebrações tradicionais, são usadas redes de náilon em águas mais piscosas da região. O deslocamento foi facilitado pela compra de um caminhão, com o dinheiro da venda dos direitos

de filmagem para uma equipe do exterior. As distâncias se encurtaram no Alto Xingu e hoje as roças de mandioca ocupam terras nos arredores da aldeia, a 10 ou 15 minutos de caminhada, o que contrasta bastante com a localização do passado: "nos casos estudados, registrou-se um tempo médio gasto no percurso aldeia-roça-aldeia de 1h 55', parte do trajeto a pé e parte de canoa"<sup>7</sup>.

Naquele tempo justificava-se a roça distante pela melhor qualidade da terra: terra preta, portanto, mais fértil, de 'mato limpo', em áreas cobertas de mata alta, sem vegetação rasteira e pouca ocorrência de formiga. Sabe-se que, após cerca de três colheitas, a roça começa a ser invadida por ervas daninhas, o que impõe aumento do trabalho em capinas regulares. Povos que utilizam a derrubada e queimada para abrir roças, como os Kamaiurá, fazem rodízio de terra, deixando-a descansar pelo tempo necessário ao aparecimento da floresta secundária. Desse modo a atual localização das roças deve estar ligada a essa prática e também às facilidades advindas do uso de um trator da comunidade, que transita por trilhas e caminhos das cercanias. Durante a pesquisa de campo, os homens estavam preocupados com o conserto desse trator e aguardavam com impaciência a vinda de uma peça de reposição e do próprio mecânico contratado para a tarefa.

A manutenção dos equipamentos é um dos desafios que os Kamaiurá enfrentam para garantir o uso do caminhão, trator, gerador, motores de popa, aparelhos de televisão e rádio transmissor. Gasolina e óleo são objeto de compra e empréstimo, pois tanto o estoque das aldeias como do Posto Leonardo tem destinação definida: serve à saúde, aos deslocamentos de emergência e ao uso privado. Cada viagem de barco a Canarana, cidade onde fazem

compras, os Kamaiurá gastam cerca de 400 litros de gasolina e 20 frascos de óleo para abastecer o motor do barco (trajeto ida e volta). Isso significa um gasto de R\$1.120,00 (400 litros de gasolina x \$2,55 o litro = R\$ 1.020,00, e 20 frascos de óleo x R\$ 5,00 o frasco = R\$ 100,00). Depois de cerca de 8 horas de viagem, o barco atraca no porto Sayonara, na margem esquerda do rio Kuluene, sendo ainda necessário pagar frete do caminhão (ida e volta= R\$ 360,00) até a cidade. Acrescente-se a isso despesas com alimentação e pernoite e tem-se uma idéia do custo que enfrentam para gozar dos benefícios da nova tecnologia. A estratégia que usam para diminuir gastos é acumular muitos consertos para que numa só viagem o mecânico possa dar conta do serviço e ainda participar de uma caçada ou pescaria, tornando a estadia mais agradável.

Embora o ritmo de vida pouco tenha se alterado, muitas outras aquisições foram incorporadas ao dia-a-dia da aldeia. Algumas mudanças são discretas como as portas com dobradiça que substituíram as armações de madeira e palha, semelhantes a um biombo, que vedavam a entrada e a saída da casa à noite. Não há fechadura, apenas uma tramela responde pelo bloqueio.

O tempo de quietude e acolhimento que envolvia a casa à medida que anoitecia foi perturbado pela luz de uma lâmpada que pende do teto. O espaço interior se ampliou sob uma claridade desconhecida mesmo durante o dia. Redes de dormir, pertences abrigados nos cantos mais escuros ficam repentinamente expostos, invadindo de certa forma a privacidade dos moradores. Não há hora certa para o gerador ser acionado, mas por volta das 8 horas da noite a casa se ilumina e um aparelho de televisão é ligado. Percebe-se então a quase total substituição das redes de dormir

confeccionadas com buriti e algodão pelas similares industrializadas, agora armadas lado a lado. A antiga colocação da rede do marido acima da rede da mulher parece ter sido abandonada.

É interessante notar como o tradicional e o novo são reelaborados, criando outras soluções: as mulheres fazem a rede tradicional, de uso feminino, com trama de buriti e urdidura espaçada de algodão, como "artesanato", para venda. Mas confeccionam também redes vistosas com fio de algodão industrializado de várias cores, num tecido bastante fechado, para uso doméstico. O número de roupas, panos, toalhas, cobertas aumentou consideravelmente e se acumula em varais ou travessas de madeira, junto aos donos. Embora quase todos andem nus a maior parte do tempo, há momentos em que os rapazes vestem bermudas e as jovens se enfeitam com cangas coloridas. Vestidos, calções, camisas e blusas, alguns bastante surrados, são usados no trabalho da roça, no processamento da mandioca e na pesca. Artigos industrializados, de diferentes usos, são ainda encontrados em pequeno número na aldeia: máquina de costura, equipamento de pesca submarina (arpão, pé de pato, máscara), moto serra, carrinho de mão, furadeira e serrinha. Estes dois últimos estão sendo usados pelos Kamaiurá para a confecção de colares de caramujo, especialidade dos Kuikuro e Kalapalo, e que sempre tiveram papel importante nas trocas altoxinguanas. Por volta da década de 1970, diziam os índios com segurança que o colar de caramujo era igual ao dinheiro de 'civilizado' mas, acrescentavam, dinheiro nada valia no mato, pois só na cidade servia para a troca. Desde então a moeda parece ganhar espaço como meio para a obtenção dos bens industrializados que necessitam. Sabem que sem dinheiro não é possível comprar gasolina, pagar serviços de manutenção dos motores, adquirir

panelas de alumínio e uma série de outros artigos que já fazem parte do rol das novas necessidades. Internamente, o dinheiro praticamente não circula, mesmo porque é difícil de ser obtido. Apenas os funcionários da administração do Parque e os agentes de saúde recebem salário, ao lado de alguns poucos que eventualmente vendem artesanato diretamente na cidade. Com isso, o mercado entre aldeias, os ruidosos 'moitará' que movimentavam os encontros entre os povos do Alto Xingu, cada qual exibindo suas especialidades artesanais, incorporou produtos industrializados, principais responsáveis pela dinâmica das trocas.

Trinta anos atrás era possível observar nos *moitará* a vigência de um quadro de equivalência das coisas permutadas. Na ausência de uma unidade padrão que expressasse o valor dos bens, os Kamiurá utilizavam um sistema de equivalência com hierarquia de níveis. Cada nível limitava e determinava os bens permutáveis entre si, de tal forma que um artigo, digamos, de nível mais alto não encontrava equivalência com objeto de nível inferior. Todas as trocas externas tendiam a ser realizadas entre bens da mesma categoria. Os objetos mais 'caros' ou nobres constavam do primeiro nível: as grandes panelas Waurá, os colares de caramujo, os de unha de onça, o arco de madeira preta etc. Em ordem decrescente, vinham as cestas, as panelas menores, cocares, e mais abaixo, braçadeiras e adornos simples. Alimentos não eram objeto de troca. Estava implícito nas regras que o valor dos objetos de um nível não poderia ser expresso em termos de objetos de nível mais baixo. Assim, um colar de caramujo não poderia ser trocado por flechas, mesmo em grande quantidade. Os bens de nível inferior apareciam na troca de artigos nobres apenas para complementar pequenos desajustes no equilíbrio almejado<sup>8</sup>. Hoje em dia, as trocas entre aldeias mantêm

de certa forma a mesma hierarquia de níveis, embora incorporem também artigos industrializados. Nos casos observados, o preço comercial das mercadorias era nomeado, como modo de confirmar sua classificação.

Os Kamaiurá alegam que os produtos locais são muito caros: "por uma panela grande de cerâmica, os Waurá pedem uma bicicleta, os Kuikuro querem espingarda por um colar de caramujo..." Diante disso, compram poucas panelas grandes de cerâmica, indispensáveis para fazer o *mohete* (caldo adocicado, feito com a água que lavou a massa de mandioca), substituindo as menores por panelas de alumínio. Quanto aos cintos de caramujo Kalapalo, estão ensaiando reproduzi-los, obtendo por intermédio da Funai caramujo dos Xavante em troca de miçanga, segundo afirmam. As réplicas, de qualidade bem inferior, parecem fazer parte dos lotes de artesanato destinados à venda na cidade, por meio da Associação Mavutsinin, como veremos adiante. Caso essa tendência ganhe força, pode-se prever o declínio gradativo do intercâmbio entre aldeias, centrado na especialidade de bens de cada povo, e o enfraquecimento dos laços que as unem. É um pequeno e ainda tímido distanciamento da união altoxinguana, em favor de uma maior aproximação do mercado capitalista.

A televisão é certamente um meio importante de divulgação do estilo de vida da cidade. A rigor, ela está se convertendo numa das únicas fontes regulares de informação sobre o mundo exterior, entrando livremente na aldeia sem ser relativizada pelo acesso à leitura ou outros veículos culturais. A imagem é captada como retrato real da prática urbana moderna. Se por um lado as pessoas mais velhas, cujos sonhos se inclinam mais para o passado, opõem resistência a alguns conteúdos, os jovens parecem buscar um novo

futuro, sem definição clara, mas que já imprime marcas no comportamento.

Olhando a aldeia como um todo, as coisas parecem embaralhadas, principalmente a partir do entardecer, quando diferentes comportamentos se cruzam: jovens estacionam suas bicicletas em frente à casa das flautas e trajando tênis e bermudões conversam animadamente; no pátio central, garotos e rapazes jogam animados uma partida de futebol; atrás da casa das flautas, um outro time formado por moças disputa uma outra partida. Em algumas tardes é possível ainda ver um time mirim de meninos e meninas, nos espaços que restam. Enquanto ainda há luz, crianças se reúnem no pátio para ensaiar cantigas tradicionais que aprendem na escola, enquanto uns poucos meninos treinam a luta huka-huka. O escurecer marca o início da sessão de vídeo de uma festa do Kuarup, exibido quase todas as noites ou músicas gravadas em CD de cerimônias Kamaiurá e cantos em língua Jê. O som se propaga pelas casas vizinhas e se mistura com as melodias de Kelly Key, Rouge e conjuntos americanos modernos, rodadas num conjunto de som poderoso. Se algum aparelho de televisão estiver em condições de uso, chega a hora da novela. No dia seguinte, como num passe de mágica, um conjunto de flautas *uruá* vai de casa em casa, enchendo a aldeia da atmosfera de outros tempos. Tudo parece indicar que novidades modernas chegam e se acomodam ao lado dos costumes antigos, como se sempre tivesse sido assim.

De modo discreto, os mais velhos criticam a atração dos jovens pelos novos hábitos. São unânimes em rejeitar a prática do corte de cabelo no padrão da cidade e que, embora tenha poucos adeptos na aldeia, é apresentada como sinal de perda gradual da identidade indígena. Quando indagados do porquê dos homens

maduros não fazerem mais a tonsura, comum em décadas anteriores, os velhos se desculpam, afirmando que não abandonaram o costume. Com um sorriso matreiro, alegam falta de oportunidade para restaurar o estilo próprio Kamaiurá.

É comum em muitas comunidades indígenas do Brasil a atribuição de nomes ou apelidos brasileiros aos índios, geralmente por iniciativa de funcionários da Funai ou missionários. Entre os Kamaiurá isso praticamente nunca ocorreu, apesar das dificuldades que causava na atualização das fichas médicas. Pois, como se sabe, uma pessoa muda de nome em várias ocasiões da vida: com alguns meses de idade a criança recebe um par de nomes, um dado pelo pai e outro pela mãe, tirados do elenco de nomes dos avôs ou avós paternos e maternos. Isso se deve ao fato de vigorar a interdição de pronunciar nomes de parentes afins, fazendo com que pai e mãe chamem a criança por nomes diferentes. À medida que o tempo passa, outros nomes, também dos avós, são atribuídos à criança, como após a cerimônia de furação das orelhas dos meninos e da reclusão pubertária de ambos os sexos. De modo que uma pessoa carrega vários nomes, embora seja conhecida pelos últimos que lhes foram dados pelos pais. Atualmente, entretanto, além desses nomes tradicionais, as pessoas mais jovens portam outros retirados de programas de televisão ou de pessoas da cidade. Num levantamento preliminar feito por Heloísa Pagliaro, colega da equipe de pesquisa, foram registrados quase 100 diferentes nomes: dentre eles Alex, Beto, Cazuzo, Edinho, Johnny, Marcelo, Pablo, Ringo, Ronaldinho, Wesley, e Anita, Carla, Daniela, Katia, Luana, Mônica, Patrícia, Samanta, Sheila e Sulamita para meninas. Também aqui, à semelhança do que ocorre em outros domínios culturais, o novo se insinua por agregação, acoplando-se a práticas pré-existentes. No

passado, vários artigos produzidos no mundo industrial permaneceram por algum tempo lado a lado dos similares locais (machado, faca, tesoura, armadilha de pesca, anzol, linha de náilon etc.) até que ocorreu a substituição e o conseqüente abandono das técnicas nativas.

Nas viagens a campo de 2003, tivemos oportunidade de observar duas celebrações tradicionais; o *Kuarup* (*kwaryp*) na aldeia Iawalapiti e a construção do *Apenap* em Ipavu (cercado de pequenas toras de madeira, construído no pátio, no local do sepultamento do morto), cerimônia que faz parte do ciclo ritual do Kuarup<sup>9</sup>. A estrutura dos rituais é a mesma de outrora, assim como a agitação que antecede os grandes acontecimentos, evidente no corre-corre para finalizar adornos plumários, adereços de algodão, de miçanga, guisos e, finalmente, a decoração do corpo com urucu, tabatinga e genipapo.

O Kuarup, a ser realizado em memória de Orlando Villas Boas em setembro de 2003, movimentou o Alto Xingu. Aviões monomotores cruzavam a área trazendo autoridades e convidados de várias partes do país, além de grande número de jornalistas e cinematografistas carregados de equipamentos de trabalho. A aldeia Kamaiurá havia recebido dias antes a visita protocolar dos *pariat* (emissários da aldeia anfitriã), que vieram formalizar o convite para a participação na cerimônia. Os três foram recebidos como manda a etiqueta. O caminhão que os trouxe parou bem antes da entrada da aldeia, fazendo eles o resto do percurso a pé. De lá foram conduzidos ao pátio central, onde permaneceram sentados, olhando para leste e de costas para a casa das flautas. Sob um sol ardente, aguardaram a vinda do chefe da aldeia para cumprimentá-los. É

comum o chefe deixar os *pariat* esperando por logo espaço de tempo, depois do que, com passos estudados, caminha até eles. Desta vez a recepção não foi diferente, passou-se mais de uma hora até que o *morerekwat* fosse ao centro proferir seu discurso diante dos emissários. Ainda, como é comum acontecer, depois da fala dos 'convidadores', como são chamados hoje em dia, uma velha foi até eles e, passando a mão da cabeça do principal deles, falou: 'vocês têm muito peixe, muita comida...' Ao que ele, repetindo a tradição, lamentou: 'nossa comida é pouca, poucos peixes...' Deixaram a aldeia em fila indiana até o caminhão que os levaria de volta. Se abstrairmos o veículo moderno, a cena poderia ter se passado nos idos de 1970, não fosse a presença de um Kamaiurá, paramentado para a recepção, operando uma câmera de vídeo.

No dia da festa foram feitos os últimos ajustes na pintura corporal e em seguida começaram a reunir o necessário para a viagem: redes, cobertas e outros pequenos pertences acomodados em bacias de alumínio, carregadas pelas mulheres. A partir daí entraram em cena comodidades modernas: mulheres, crianças e velhos são levados de caminhão até os arredores da aldeia Iawalapiti, seguindo a pé as últimas centenas de metros que conduzem ao lugar do acampamento. Os jovens lutadores, por sua vez, fazem o trajeto de bicicleta, ostentando vistosos enfeites e pinturas sobre o corpo nu.

No local do acampamento designado pelo *pariat* redes foram armadas e fogueiras acessas, para em seguida ter início a farta distribuição de peixe pelos anfitriões, que durou praticamente toda a noite. Como os lutadores não podem dormir, para não sonhar e ter um mau presságio, a noite é longa e transcorre em meio a

conversas, risadas, comentários sobre os adversários, críticas aos preparativos da festa e, principalmente, a expectativa da luta *huka huka* que aconteceria na manhã seguinte. Empenho e entusiasmo revelam a importância que a cerimônia conserva até os dias de hoje.

## **Presentes e dádivas**

Uma outra informação que pode servir para avaliar o teor da mudança é a lista dos presentes que os Kamaiurá pedem para serem trazidos no retorno do pesquisador à aldeia. Em praticamente todas as viagens, os últimos dias da estadia são dedicados a registrar suas solicitações, sempre bastante variadas.

Selecionei apenas quatro listas, referentes aos anos de 1966, 1968, 1970 e 2003, que indicavam o nome da pessoa e especificavam as características do artigo solicitado. Não foram computadas as listas mais genéricas, feitas pelos Kamaiurá em conjunto com índios de outras aldeias do Parque durante as festas, e que revelavam mais um desejo de não perder a oportunidade de pedir do que empenho em ganhar um artigo específico. É o caso dos pedidos feitos em 1965 pelos Mehinako, Kuikuro e Kamaiurá. Os dois primeiros pediram principalmente instrumentos de trabalho (facão, enxada, cavadeira, foice, rastelo, enxó, além de munição etc.), ao que os Kamaiurá completaram: "tudo o que eles pediram e mais espingarda 22 e bala 22". Não foram considerados também os pedidos feitos pelos Iawalapiti, que em 1970 moravam a pouca distância do Posto Leonardo e visitavam com frequência os Kamaiurá. Desse modo, as listas englobam apenas pedidos dos

residentes regulares da aldeia de Ipavu, o que permite uma comparação adequada no decorrer dos anos.

Os pedidos foram classificados sob os seguintes títulos:

1. equipamento de pesca (anzol, linha de náilon, isca artificial, rede de pesca);
2. instrumentos de trabalho (grosa, formão, enxó, serrote, facão, enxada, alicate, lima, máquina para tirar casca de arroz);
3. armas de fogo e munição (chumbo, pólvora, cartucho, espoleta, espingarda, cartucheira, balas 22);
4. artigos de casa e cozinha (caldeirão, caneca grande, bacia, fósforo);
5. vestuário e ítems de costura (tecido, linha, agulha, canga, camisa, calça comprida, calção, sapato, sandália, tênis, pullover);
6. artigos de uso pessoal (tinta para cabelo, lâmina de barbear, aparelho de barbear, espelho, pinça, pente, navalha, tesoura, canivete, cobertor, rede de dormir);
7. adornos (linha de algodão, lã, miçanga, contas de porcelana, guiso);
8. elétrico/eletrônicos (walk-man, gravador, rádio);
9. discos, CD, K7;
10. outros (pilha, lâmpada para lanterna, lona plástica, bola, bico para câmara de ar, mala);
11. artigos pouco usuais (despertador, dicionário da língua portuguesa, caderno, caneta, leque, livro de músicas, gramática da língua Kamaiurá, cachorrinho, fotos antigas)

As quatro listas consideradas continham 178 itens, assim distribuídos:

Quadro I – Relação dos presentes solicitados

Tipo de solicitação	1966	1968	1970	2003	Total
Equipamento de pesca	4	2	4	4	14
Instrumentos de trabalho		2	2	1	5
Armas de fogo e munição	6	3	8		17
Artigos de casa e cozinha			4	2	6
Vestitário e itens de costura	2		24	12	38
Artigos de uso pessoal	7	3	4	8	22
Adornos	8	4	32	7	51
Elétronics		1	1	2	4
Discos, CD, K7			2	3	5
Outros			4	1	5
Artigos pouco usados			8	3	11
<b>Total</b>	<b>27</b>	<b>15</b>	<b>93</b>	<b>43</b>	<b>178</b>

Com exceção da lista de 2003, as demais foram obtidas durante a gestão de Orlando Villas Bôas na administração do Parque, período em que se procurava manter algum controle sobre os artigos trazidos pelos visitantes e pesquisadores. A idéia era limitar a variedade de itens àqueles que faziam parte das 'necessidades' já estabelecidas por força do contato dos índios com a Expedição Roncador Xingu, em meados da década de 40. Sem dúvida, a regra tinha eficácia reduzida, dado que não era possível manter sob controle a circulação entre as aldeias de artigos industrializados, obtidos pelos próprios índios em suas visitas clandestinas a fazendas e vilarejos e tampouco vigiar as solicitações de presentes feitas a visitantes e pesquisadores que com regularidade vinham às aldeias. Mas de algum modo, a regra impunha limites e os artigos mais frequentes eram as miçangas e contas de porcelana da cor 'azul rei', anzóis, linha de náilon para pesca e calcinhas para as mulheres.

Os bens constantes das diferentes listas têm destinação clara:

A pesca é atividade importante na vida da aldeia, sendo o peixe a única fonte regular de proteína animal, presente em praticamente todas as refeições. Assim, manter estoque de anzóis e fio de náilon é uma preocupação constante que perdura até os dias atuais. No correr dos anos outros itens foram sendo incorporados, como as iscas artificiais e as redes, trazendo novo impulso à atividade, em especial às pescarias coletivas.

Instrumentos de trabalho são básicos para o trato da terra, produção de artesanato, construção de casas, depósitos para armazenar polvilho (*pa'akowi*) e vários trabalhos com madeira. Entretanto, por serem objetos pesados, dificilmente chegam com o visitante, da mesma forma que as armas de fogo, difíceis de serem adquiridas, por força dos procedimentos legais envolvidos na compra. Provalmente, são esses os principais motivos do seu pequeno peso na lista mais recente de solicitações.

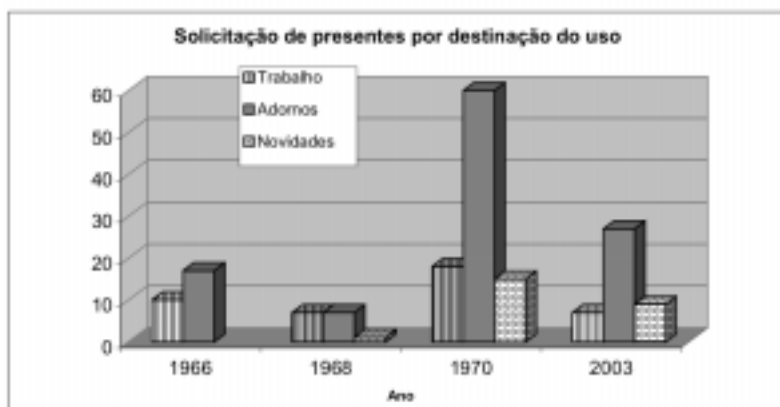
A Associação Mavutsinin estimula a produção de artesanato não só em Ipavu como nas demais aldeias alto-xinguanas de acesso mais fácil. Os recursos obtidos com a venda a visitantes ou nas cidades são usados para a compra de materiais empregados nas peças (linhas de algodão e fios de lã) e para a aquisição de artigos de alumínio (panelas e bacias) que são dados aos artesãos como forma de pagamento. É interessante observar no interior das casas a profusão de bacias e panelas, que tem seu uso culturalmente adaptado: bacias são usadas para preparar o polvilho que entra no preparo do beiju (alimento de grande consumo diário), assim como para transportar a mandioca colhida nas roças, em substituição às tradicionais cestas (*yrypany*), bastante usadas até 1970.

Os itens que se referem a vestuário, adornos e artigos ligados aos cuidados com o corpo compõem a maioria dos pedidos, em todas as listas. Os enfeites usados nas festas, como a linha de algodão ou lã, para braçadeira e joelheira, os guisos usados principalmente nos tornozelos e as miçangas trabalhadas em cinturões ou empregadas na confecção de colares são artigos bastante cobiçados. Na última visita à aldeia, observamos uma sessão de cura, ao final da qual o pajé recebeu como pagamento um grosso colar de miçanga. Sabe-se que os serviços de pajelança são dispendiosos e tradicionalmente pagos com artigos de valor. A vontade de sentir-se bonito, enfeitado, é um traço marcante do comportamento Kamaiurá, e mesmo vestidos, bermudas, cangas, cortes de pano destinam-se mais a ornamentar o corpo do que propriamente protegê-lo. Miçangas, linhas de algodão e fios de lã são ainda empregados no artesanato.

Para visualizar melhor o elenco de pedidos registrados no Quadro I é possível reagrupar os diversos itens. Os quatro primeiros vinculam-se a áreas de trabalho ligadas respectivamente à pesca, agricultura, artesanato e tarefas domésticas. Os três itens seguintes relacionam-se ao embelezamento do corpo, quer na forma de vestuário, adornos ou de procedimentos estéticos, como depilação e cuidados com os cabelos. Os itens seguintes reúnem uma grande variedade de bens que vão dos elétricos (rádio) e eletrônicos (gravador, walk-man) aos CDs, malas, dicionário da língua portuguesa, leque, despertador, cachorro de raça etc., e foram classificados como 'novidades'.

**Quadro II – Solicitação de presentes por destinação do uso**

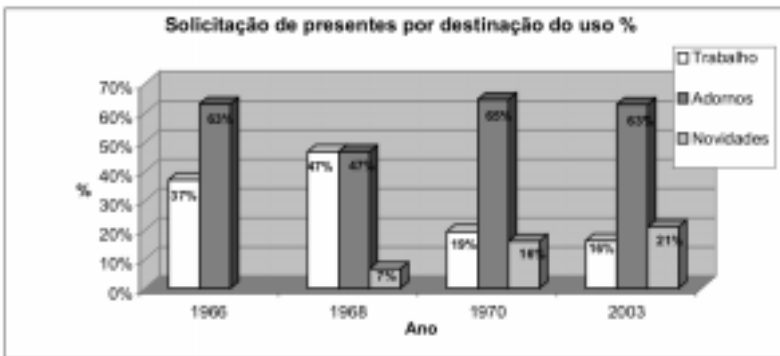
Destinação do uso	1966	1968	1970	2003	total
Trabalho	10	7	18	7	42
Adornos	17	7	60	27	111
Novidades		1	15	9	25
<b>Total</b>	<b>27</b>	<b>15</b>	<b>93</b>	<b>43</b>	<b>178</b>

**Gráfico I**

Não é possível precisar os motivos que levam uma pessoa a se aproximar do pesquisador e solicitar presentes. Certamente, aquelas que residem na mesma casa que hospeda o visitante ganham familiaridade com sua presença e também mais oportunidade para pedir. Os demais, moradores de outras casas, embora em muitas ocasiões tenham possibilidade de segredar seus desejos, nem sempre o fazem. A timidez poderia servir de explicação para alguns casos ou a cautela em não assumir o compromisso, implícito, de retribuir. De qualquer forma, há pessoas que fazem muitos pedidos, mesmo sabendo que nem todos poderão ser atendidos, outras fazem apenas um pedido e há outras, às vezes mais afastadas, quase

desconhecidas, que se aproximam e com decisão elencam suas necessidades. Assim, as listagens expressam solicitações de uma gama variável de pessoas e contêm tanto um pedido individual como vários pedidos de uma mesma pessoa. Mas chama a atenção, no conjunto de pedidos, aqueles classificados como 'novidades', não só por serem pouco usuais mas, principalmente, pelo fato de cada item ter sido pedido por apenas uma pessoa. Dentre os 25 diferentes pedidos, não há nenhum que tenha sido feito por duas pessoas diferentes e que poderiam, assim, ser agrupados como manifestação de desejos individuais, 'novidades' ainda não incorporadas ao elenco das necessidades dos moradores de Ipavu. Essas 'novidades' são poucas quando comparadas com os demais pedidos, mas apresentam crescimento de ano a ano.

Gráfico II



A troca não é a única responsável pela circulação das coisas na comunidade, nem mesmo a mais importante. Cabe à dádiva o papel de movimentar, dar energia às relações sociais. Do ponto de vista antropológico, a dádiva é um mecanismo que atua na produção de vínculos sociais e que empiricamente se manifesta como uma

regra que envolve a obrigação de dar, de receber e de retribuir. Embora existente em praticamente todas as sociedades, ela é mais destacada naquelas em que as relações pessoais desempenham um papel importante e mesmo dominante<sup>10</sup>.

Bens, alimentos, serviços, gentilezas, convites etc., são algumas das coisas que circulam e que ao serem dadas devem ser aceitas e, uma vez aceitas, impõem a retribuição. Não se trata, entretanto, de uma simples troca, que busca o equilíbrio entre as coisas trocadas, como na compra e venda. A dádiva pressupõe solidariedade e compromisso e, nesse sentido, um convite ou um presente recusados podem significar o rompimento da relação e mesmo animosidade.

A prática da dádiva permeia toda a sociedade Kamaiurá, mantendo-se até hoje um importante mecanismo responsável pela coesão social. É possível identificá-la também nas relações entre os diversos povos do Alto Xingu como, por exemplo, nos convites mútuos para cerimônias, festas e celebrações. Dentro da aldeia, entretanto, ela se manifesta de modo mais intenso e vai desde a circulação de alimentos entre as casas até a redistribuição de presentes que chegam pela mão do visitante. Produtos da pescaria ficam expostos para o consumo dos moradores da casa e são levados para vizinhos e amigos. Convites circulam em várias direções. Miçangas passam de mão em mão, como doação ou retribuição.

Desde cedo, as pessoas aprendem a valorizar o desprendimento e a generosidade não como ato de renúncia, mas como um dos canais que permite receber maior reconhecimento social. Líderes, pessoas de destaque são aqueles que mais cultivam essas qualidades, com vistas a uma parcela sempre maior de

prestígio. A doação institui uma dupla relação entre parceiros: uma relação de solidariedade, de partilha do que se tem, e uma relação de superioridade, visto que quem recebe torna-se devedor, até que possa retribuir<sup>11</sup>.

É importante ressaltar que, na sociedade Kamaiurá, como em muitas outras sociedades indígenas, existe a propriedade individual, condição básica para que a pessoa possa dispor livremente dos seus pertences. Desse modo, é na condição de proprietário que o indivíduo participa do movimento de circulação da dádiva.

### **Associação Mavutsinin**

Quem garante o pagamento das despesas da comunidade é a Associação Mavutsinin, cujos recursos vêm principalmente da venda de artesanato e de doações eventuais. Mas os propósitos da Associação são bem mais amplos, estendendo-se à elaboração e execução de projetos na área social e cultural. Sua sede é uma espaçosa casa no estilo tradicional que abriga um pequeno escritório com mesa, cadeiras, um computador e arquivos, sendo a maior parte do espaço reservado à exposição de artesanato e à guarda de artigos destinados à troca com artesãos. Em prateleiras rentes à parede ficam objetos de cerâmica Waurá e, distribuídos pelo chão, bancos zoomorfos. Colares, adornos plumários de diversos estilos, zunidores, paus de cavar mandioca, esteiras são pendurados em varais, enquanto objetos maiores como máscaras e cocares pendem do teto por um fio de náilon. Há, de um lado, a produção de objetos que já há muito tempo estavam fora de uso, como o pau de cavar mandioca; de outro lado, peças como esteiras, largamente utilizadas no processamento da massa de mandioca, são agora ricamente

trabalhadas com desenhos figurativos, mas apenas destinadas à venda. Uma ausência chama a atenção, em meio a essa profusão de bens: o arco, emblema do povo Kamaiurá, cujo modelo original foi dado por Mavutsinin, criador da humanidade. Na década de 70 arco e flechas eram largamente utilizados na captura de animais e peixes, mas durante a pesquisa nenhum deles foi encontrado, tanto nas casas como na Associação. Todas as peças expostas estão à venda e havendo oportunidade são levadas para Canarana ou São Paulo. Com o dinheiro obtido compra-se painéis de alumínio, linhas, fios de lã, sandálias de borracha e outros artigos para serem trocados com os artesãos locais ou de aldeias próximas.

No momento, a Associação coordena e executa três projetos: o da Escola Mawaiaka, o da Roça dos Jovens (Awawo Jamena Ko) e o experimento de criação de abelha jataí (*jete ï*).

A Escola, segundo consta do projeto, tem cinco objetivos principais: preservar e resgatar a cultura Kamaiurá, capacitar jovens e crianças no uso dos conhecimentos não-índios, auxiliar a comunidade na conquista de bens materiais e prestar assistência à Associação. Deve-se aos velhos a idéia de criar uma escola que atendesse diretamente aos interesses dos índios:

Nossos netos estavam matando nossos costumes e tradições, não iam treinar no centro huka huka, deixavam as músicas acabarem, a flauta. A gente via que os rapazes não usavam enfeites, pinturas. Não iam no centro escutar nossas conversas, o que a gente queria ensinar para eles. As histórias...Não faziam artesanato...Não vão no centro e não olham como faz o artesanato.

O branco não deixava a gente saber alguma coisa, a gente não sabe a língua do branco, vinham na aldeia filmando, a gente não sabia cobrar. O que é dinheiro? Quer que o índio fique sem saber, pra enganar. O índio trabalhava em troca de comida. Isso dói hoje em dia, pensar que fomos enganados.

No nosso costume não tinha caminho, era para eles chegarem no centro e pedir para aprender, como eles não chegaram usamos a escola da maneira que queremos, para ensinar o costume, a tradição, fazendo tudo como antigamente; e as coisas do branco. (Takumã Kamaiurá, Kokar Kamaiurá, Arikamu Kamaiurá e Pari Kamaiurá)<sup>12</sup>.

O currículo foi montado de modo a atender interesses e necessidades específicas dos moradores da aldeia. Os alunos têm aulas de mitologia Kamaiurá, luta huka huka, música tradicional (flautas 'kurutai' e 'awirare' e canto), pintura corporal, artesanato e língua Kamaiurá (escrita e leitura). Mesmo as disciplinas básicas do primeiro grau - português, matemática, geografia e história - são introduzidas de modo diferenciado, apoiadas no conhecimento dos velhos e nas atividades cotidianas. Assim, a geografia parte da descrição e classificação dos espaços indígenas; a história, dos deslocamentos da aldeia no decorrer dos tempos; o ensino do português volta-se, num primeiro momento, à compreensão da língua falada e a matemática, à habilidade de contar e usar dinheiro.

O projeto acumula resultados positivos na dinamização de conteúdos culturais previstos na programação curricular. Aumentou também a compreensão da língua portuguesa e vários jovens já estão alfabetizados. O desafio agora é progredir na leitura e escrita

Kamaiurá, que vem sendo retomada após terem sido definidas as regras para a escrita, com assessoria da linguista Lucy Seki.

Também faz parte dos esforços desse movimento de resistência cultural a elaboração de um registro de mitos, narrados pelos mais velhos da aldeia, e que deverá resultar num livro bilíngüe Kamaiurá/português.

A iniciativa de abrir uma roça foi, de certa forma, a resposta dos jovens às críticas formuladas pela geração mais velha, que vê com tristeza o relativo desinteresse pelo trabalho na terra, que se propaga entre os rapazes. 'Antigamente, o jovem não permitia que o pai trabalhasse: trazia-lhe peixe e cuidava da roça', lamentam os de mais idade. Com o estímulo da Associação, planejou-se o plantio de víveres que é também uma tentativa de tornar mais fácil o diálogo entre as gerações. "A gente vem vindo com dificuldade com essa mandioca. Depois que os velhos viram que a gente produziu, os velhos ficaram contentes com o que está acontecendo. A gente mostrou para os velhos o nosso trabalho"(Alarri Kamayura)<sup>13</sup>.

Os objetivos centrais do projeto Awawo Jamena Ko (Roça dos Jovens) são aumentar a produção de alimentos, melhorar o nível de vida da comunidade e ganhar a confiança dos velhos e lideranças. A intenção é abrir uma roça de cerca de 14.000 m<sup>2</sup>, plantando mandioca, amendoim, batata-doce, milho, abóbora, melancia, cana-de-açúcar, takuri (tipo de soja pequena), kumanã (tipo de soja grande) e mamão. Participam do projeto 24 rapazes e 6 moças. O projeto está em andamento e a expectativa é distribuir o produto obtido entre as casas e a escola.

A elaboração desses dois projetos (Escola e Roça) contou com a participação ativa de Andreia Duarte de Figueiredo,

indigenista, convidada para trabalhar na comunidade e que há cerca de 3 anos mora na aldeia. Além auxiliar na coordenação dos projetos, ela capacita jovens nos serviços da Associação Mavutsinin e atua como professora.

Finalmente, a criação de abelhas jataí, começou em caráter experimental e conta com cinco caixas, em início de produção. Há interesse generalizado em ampliar a atividade, com vistas à comercialização do mel.

## **Continuidade e mudança**

O tempo relativamente curto da observação em campo permitiu o registro e a análise de inovações introduzidas na vida da aldeia, mas impôs limites a uma interpretação abrangente sobre as conseqüências da mudança, o que demandaria um acompanhamento bem mais prolongado. Mas é possível traçar em linhas gerais o sentido de alguns processos em curso.

Foi a partir do final do século XIX que os povos do Alto Xingu, e entre eles os Kamaiurá, passaram a conhecer e a adotar instrumentos de trabalho industrializados.<sup>14</sup> E foi também a partir dessa data que eles devem ter experimentado um florescimento cultural, apesar dos vínculos de dependência que os ataram à sociedade brasileira.

Gradualmente, artefatos de pedra, osso, madeira foram sendo substituídos por similares de metal, adquiridos através da troca com outros grupos, do furto ou recebidos como presente de exploradores que percorriam a área. A partir de 1945, com a chegada da Expedição Roncador Xingu<sup>15</sup>, o fornecimento de mercadorias

tornou-se regular, assim como a troca de experiência entre índios e 'civilizados'.

A memória dos Kamaiurá mais idosos guarda a lembrança que receberam de seus antepassados, dos tempos anteriores à chegada do metal, época de trabalho duro, quando os homens com utensílios de pedra sofriam para derrubar uma simples árvore. Com a chegada do machado de metal o trabalho tornou-se mais produtivo, permitindo a redução do tempo gasto na abertura e no cultivo das roças e, ainda assim, um aumento considerável da produção<sup>16</sup>. Passou-se então a trabalhar menos e a consumir mais, aumentando o tempo livre para outras atividades.

A passagem da 'idade da pedra' para a 'idade do ferro' não acarretou mudança de maior proporção, uma vez que não houve alteração nas relações de trabalho, que se mantiveram dentro do modelo tradicional. Isso foi possível porque os novos instrumentos eram produzidos fora da economia local, no mundo industrial, e transferidos para a aldeia, que se mantinha ligada à agricultura e à pesca. A prática indigenista de assegurar o fluxo de mercadorias gerava tanto o estreitamento da dependência externa como estimulava fartura interna, maior prodigalidade nas cerimônias e mais tempo de lazer.

Um quadro semelhante se repete hoje em dia, embora dotado de maior complexidade. A terra indígena continua um bem comum inalienável, sem redução de área, o que garante proteção ao povo Kamaiurá e ao seu patrimônio cultural. As mudanças que têm ocorrido são fruto principalmente do crescimento dos meios de comunicação com o mundo exterior, onde figura com destaque a cidade de Canarana.

Um projeto de colonização, em 1972, atraiu famílias do Rio Grande do Sul para a região e em 1975 é criada a Vila Canarana, que se torna município em 1979. Cidade em franco desenvolvimento, tem 18.500 habitantes (IBGE/99) e uma economia centrada principalmente na produção de soja e na pecuária<sup>17</sup>. As facilidades urbanas atraem os índios, que ali podem fazer compras, manter conta bancária e conhecer coisas novas que, na aldeia, tomam conhecimento através da televisão. É ali também que fica a sede do DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena) do Xingu, que coordena os serviços de saúde prestados aos índios do Parque, e para onde são levados os pacientes que precisam de internação ou remoção para São Paulo. A Associação Mavutsinin, quando criada em 1996, tinha também sua sede em Canarana, mais tarde transferida para a aldeia.

Canarana foi e continua sendo para muitos índios o primeiro encontro com o mundo da cidade. Vários deles conhecem em seguida Brasília, São Paulo, Rio de Janeiro, outros estados e, uns poucos, outros países. Essa circulação faz com que tenham uma informação diversificada do que ocorre fora, inclusive informação política quando das assembleias e encontros indígenas.

Viagens, televisão, rádio, visitantes atuam claramente no crescimento do consumo registrado nas últimas décadas, e que só não é maior devido à falta de dinheiro. A Associação Mavutsinin voltou-se então, há dois ou três anos, a concentrar esforços tanto na elaboração e coordenação de projetos, com o intuito de minimizar o desconforto entre gerações, como ao estímulo à produção de artesanato para comercialização. São dois processos que correm de certa forma em direção oposta, mas que se estimulam reciprocamente.

A geração mais velha, que sempre se opôs à criação de escola na aldeia, temendo uma invasão da 'cultura do branco' e a perda progressiva dos costumes tradicionais, finalmente concordou com o projeto que dava destaque a conteúdos tradicionais, ao lado de conhecimentos que qualificariam melhor os alunos para o enfrentamento com os novos tempos. Esforços são concentrados na recuperação de práticas ameaçadas pelo esquecimento, entre elas a produção artesanato, que acabou ganhando grande dinamismo na aldeia, por permitir a captação de recursos.

O artesanato pode ser visto como 'moeda de troca' que permite acesso a bens de consumo (calçados, panelas, fios de algodão etc.), junto à Associação. Mas ele pode também ser vendido diretamente na cidade, em troca de dinheiro. Essa última tendência apenas se insinua, mas poderá ganhar força caso as viagens se tornem mais viáveis. A escola, por sua vez, cria condições para o reavivamento de algumas práticas ameaçadas de abandono, como cantos antigos, narração de mitos, desenhos e pinturas tradicionais, confecção de adornos, instrumentos de trabalho etc. Com base na memória de mestres artesãos, foi possível recuperar a produção de bens de pouco uso, como cestas, e mesmo de bens de há muito fora de uso, como o pau de cavar mandioca. Paralelamente, a criatividade foi estimulada de tal forma que objetos de uso corrente ganharam novas versões; esteiras para espremer mandioca ganharam vistosas decorações, o mesmo acontecendo com as pás de madeira usadas para virar o beiju sobre a chapa de cerâmica quente. De modo geral, quase tudo ganhou mais cor e maior riqueza de ornamentos.

Observando o cotidiano da aldeia, constata-se que boa parte dos utensílios tradicionais em uso é de confecção bastante simples

e despojada. Uma explicação possível é que os modelos ensinados na escola são convertidos em artesanato para venda. E o artesanato é praticamente o único recurso que as pessoas têm para reabastecer a casa de objetos industrializados. Insinua-se assim uma prática paradoxal, que estimula tradições abrindo ao mesmo tempo espaço para o consumo de itens do exterior. Evidentemente, as novas necessidades já estavam instaladas na aldeia muito antes da abertura da escola, e a Associação procura administrar da melhor forma possível o acesso a mercadorias. Mas não deixa de ser curioso o diálogo que se estabelece entre símbolos do passado e os novos rumos que se anunciam.

A pergunta que nos fazemos é: uma maior disponibilidade de dinheiro pode ocasionar a estratificação dos índios entre 'ricos' e 'pobres'? Não creio, desde que a tradição da dádiva, o exercício da generosidade e a recompensa em forma de reconhecimento social continuem a alimentar e a recriar os vínculos sociais. Essas práticas, além de se constituírem num investimento que fortalece as relações sociais concretas, atuam também como mecanismos que negam a acumulação, impedindo assimetrias sociais significativas.

A comunidade valoriza o trabalho coletivo que ocorre por ocasião da construção da casa, nas pescarias que antecedem as grandes festas e na derrubada da mata para abrir roça. É uma atividade que envolve reciprocidade de diferentes modos, como a ajuda mútua, a retribuição de serviço prestado, entre outros. Mas não há registro de roças coletivas. Toda roça é propriedade pessoal e inclusive na família a roça do marido não se confunde com a da mulher. Na aldeia as coisas têm dono, têm um proprietário humano ou sobrenatural, responsável direto pela sua proteção e

conservação. Não existe a figura do 'encarregado', fato que geralmente causa dificuldade na relação entre índio e não índio. As festas têm dono, assim como os objetos cerimoniais e determinadas espécies animais ou vegetais. O zelo ocorre quando existe a figura de um dono.

A roça que os jovens fizeram (*Awawo Jamena Ko*) como resposta aos reclamos dos velhos é definida como coletiva; figura 'jurídica' nova e sem precedente. É possível que essa tenha sido a forma encontrada para a obtenção de financiamento externo. Mas é sem dúvida uma inovação inusitada, que ao introduzir uma nova relação de trabalho dá aos velhos uma resposta coletiva, em lugar da responsabilidade pessoal que eles por certo esperavam.

De modo geral, a continuidade cultural que as gerações mais velhas querem assegurar acaba sendo mantida ao longo de sucessivas metamorfoses: em pouco tempo os moradores da aldeia podem vir a ser classificados em duas categorias – os alfabetizados e os analfabetos, ameaçando o já frágil sistema de poder comandado pelos velhos. Tal poder retirava sua força de uma ordem social relativamente estável e terá dificuldades em acompanhar o dinamismo das novas gerações que, com o uso da escrita, terão uma compreensão diversa dos fenômenos modernos. Nas condições atuais, pode-se prever, com cautela, que a vida na aldeia passe a ser comandada por lideranças jovens, restando aos idosos cargos honoríficos.

A própria tentativa de registrar por escrito os mitos ancestrais, como garantia da continuidade, não é suficiente para proteger a transmissão desses saberes primordiais. A importância da narrativa oral cede aos poucos espaço a outros veículos de conhecimento e

nessa dinâmica a tradição pode ter larga permanência desde que não perca um atributo importante, sua plasticidade, sua capacidade de orientar o diálogo com os novos tempos e disso extrair um sentido. As mudanças registradas ao longo desta pesquisa sugerem que a aldeia se prepara para escolher novos caminhos apontados ao longo da história, resguardando as imagens do passado, mas estabelecendo ligações mais fortes com o presente.

## Notas

<sup>1</sup>Doutora em Ciências Sociais.

Professora do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da PUCSP.

<sup>2</sup>Galvão, Eduardo - "Apontamentos sobre os índios Kamaiurá" em Galvão, E - Índios e Brancos no Brasil. Encontro de Sociedades, Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1979. O texto havia sido publicado anteriormente em: Publicações Avulsas. Museu Nacional. Rio de Janeiro, 5:31-48, 1949.

<sup>3</sup>Cf. Lima, Carmen Sylvia Junqueira de Barros - Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingu, tese de doutorado, FFCL de Rio Claro, Universidade de Campinas, 1967, mimeo.

Junqueira, Carmen - Os índios de Ipavu, 3a. Edição, São Paulo: Ática, 1979.

<sup>4</sup>Cf. Galvão, op.cit.pp.24.

<sup>5</sup>Cf. Galvão, op.cit.pp.19.

<sup>6</sup>Cf. Galvão, op.cit..27.

<sup>7</sup>Cf. Junqueira, C. Os Índios de Ipavu, 3a.ed. São Paulo: Ática, 1979 -p.37.

<sup>8</sup>Cf. Junqueira, Carmen - A circulação de bens na sociedade Kamaiurá. Mimeo. PUCSP/FFCL de Rio Claro, 1966.

<sup>9</sup>Para maiores informações, consultar Agostinho, Pedro - Kwarîp.Mito e Ritual no Alto Xingu, São Paulo:EPU, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974.

<sup>10</sup>Trabalho clássico sobre a dádiva é o de Marcel Mauss - "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas", em Mauss, Marcel - Sociologia e Antropologia, (tradução de Lamberto Puccinelli), São Paulo:EPU, 1974, pp.37-184. Publicado originalmente em *Année Sociologique*, segunda série, 1923-1924, t. I, é ainda hoje referência obrigatória nos estudos sobre a dádiva.

- <sup>11</sup> Uma discussão aprofundada do tema encontra-se em Godelier, Maurice - O enigma da dádiva. (1996), publicado em português (tradução de Pedro Miguel Elói Duarte) em Lisboa: Edições 70, 2000, pp.20-21.
- <sup>12</sup> Texto do projeto Escola Mawaiaka, Aldeia Kamaiurá, p. 1, tradução de Kotok Kamaiurá.
- <sup>13</sup> Projeto Awawo Jamena Ko (Roça dos Jovens), "Introdução", pp. 1.
- <sup>14</sup> O primeiro encontro dos povos do Alto Xingu, historicamente registrado, ocorreu em 1887, quando a expedição chefiada por Karl von den Steinen atingiu a região. Cf. Steinen, Karl von den - Entre os aborígenes do Brasil Central, (tradução de Egon Scgaden) Separata renumerada da "Revista do Arquivo", n°s XXXIV a LVIII. São Paulo, Departamento de Cultura, 1940.
- <sup>15</sup> Villas Boas, Orlando e Cláudio - Marcha para o Oeste. A Epopeia da Expedição Roncador-Xingu. São Paulo: Globo, 1994.
- <sup>16</sup> Junqueira, Carmen - op.cit. 1979, pp.36-38.
- <sup>17</sup> Estudo da Realidade Municipal. Município de Canarana. Empresa Mato-Grossense de Pesquisa, Assistência e Extensão Rural S.A. - EMPAER-MT, outubro de 2000.

## Referências bibliográficas

AGOSTINHO, Pedro. *Kwarip. Mito e Ritual no Alto Xingu*. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1974.

AWAWO Jamena Ko. *Roça dos Jovens*. Associação Indígena Mavutsinin, Aldeia Kamayura, Mato Grosso, s/d.

BALANDIER, Georges. *A Desordem. Elogio do Movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil (tradução de Suzana Martins), 1997.

EMPRESA Mato-Grossense de Pesquisa, Assistência e Extensão Rural S.A.,Empaer-MT. *Estudo da Realidade Municipal*. Município de Canarana, 2000.

ESCOLA Mawaiaka - Aldeia Kamayura, Associação Indígena Mavutsinin, Aldeia Kamayura, Alto Xingu, Mato Gosso, s/d.

GALVÃO, Eduardo. *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GODELIER, Maurice. *O enigma da dádiva* (1996). Lisboa: Edições 70 (tradução de Pedro Miguel Elói Duarte), 2000.

JUNQUEIRA, Carmen. *A circulação de Bens na Sociedade Kamaiurá*. (mimeo), PUC-SP/FFCL de Rio Claro, 1966.

JUNQUEIRA, Carmen. *O Índios de Ipavu*. 3ª Ed. São Paulo: Ática, 1979.

LIMA, Carmen Sylvia Junqueira de Barros. *Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingu*. Tese de doutorado, FFCL de Rio Claro, Universidade de Campinas, 1967.

MAUSS, Marcel. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas" (1923-1924). In: *Mauss, Marcel - Sociologia e Antropologia*. Tradução de Lamberto Puccinelli, São Paulo: EPU, 1974., pp.37-184.

