



Tempo e Imaginário

O pajé e a
antropóloga,
50 anos de
diálogo

CARMEN JUNQUEIRA

Tempo e Imaginário

O pajé e a antropóloga, 50 anos de diálogo

NORMATIZAÇÃO

Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (LEDA)
/ Núcleo de Estudos e Pesquisas em Ambientes
Amazônicos (NEPAM) / Instituto de Ciências Sociais,
Educação e Zootecnia (ICSEZ) / Universidade Federal do
Amazonas (UFAM)

FOMENTO

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e
Tecnológico (CNPq) / Coordenação de Aperfeiçoamento
de Pessoal de Nível Superior (Capes) / Fundação de
Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam) /
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
(Fapesp)

Este livro digital foi concebido a partir de incentivos técnicos, institucionais e científicos do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Direitos reservados ©

Edua – Editora da Universidade Federal do Amazonas
Leda – Laboratório de Editoração Digital do Amazonas
Nema – Núcleo de Estudos de Etnologia Indígena, Meio Ambiente e Populações Tradicionais

J95t Junqueira, Carmen.

Tempo e imaginário: o pajé e a antropologia, 50 anos de diálogo/ Carmen Junqueira. 1ª edição. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas (EDUA), 2017. p. 83; 21 cm.

ISBN: 978-85-7401-924-6

1. Ciências Sociais 2. Antropologia 3. Índios - Etnologia I. Título

CDU 572.028(=87)

Ficha Catalográfica elaborada pela Bibliotecária/Documentalista
Daniele Canto Hagra CRB11/726

REITORA DA UFAM
Márcia Perales Mendes Silva

REITORA DA PUC-SP
Maria Amália Pie Abib Andery

EDITORA DA UFAM (EDUA)
Suely Oliveira Moraes Marques

EDITOR DO LEDA (UFAM)
Renan Albuquerque – editoração geral e revisão
Ewerton Auzier – capa e designer

INDEXAÇÃO E CATALOGAÇÃO

O livro *Tempo e Imaginário: o Pajé e a Antropóloga, 50 Anos de Diálogo* foi originalmente publicado em formato digital na plataforma OJS do portal de periódicos da Ufam. Av. General Rodrigo Otávio Jordão Ramos, 3000, Minicampos da Universidade Federal do Amazonas. A composição foi feita no Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (Leda), na estrada do Macurany, bairro Jacareacanga, município de Parintins, Amazonas, Brasil. Campus do Baixo Amazonas. CEP 69152240.

COMITÊ EDITORIAL DA EDUA
(Editora da Universidade Federal do Amazonas)

Antônio Marmoz (Université de Versailles)
Conceição Almeida (UFRN)
Antônio Cattani (UFRGS)
Edgar Assis de Carvalho (PUC/SP)
Alfredo Bosi (USP)
Gabriel Cohn (USP)
Arminda Raquel Botelho Mourão (Ufam)
Geresa Ferreira (PUC/SP)
Spártaco Astolfi Filho (Ufam)
José Vicente Tavares (UFRGS)
Boaventura Souza Santos (Univ. de Coimbra)
José Paulo Netto (UFRJ)
Bernard Emery (Univ. Stendhal-Grenoble 3)
Paulo Emílio (FGV/RJ)
César Barreira (UFC)
Élide Rugai Bastos (Unicamp)
Renato Ortiz (Unicamp)
Rosa Ester Rossini (USP)

Nota da autora

Uma versão preliminar de parte deste texto foi apresentada no V Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas dos Povos Tupi, evento promovido pelo Laboratório de Línguas e Literaturas Indígenas da Universidade de Brasília, de 4 a 8 de agosto de 2016, no Campus Darcy Ribeiro da UnB.

Carmen Junqueira – PUC-SP
PEPG em Ciências Sociais

Nota do editor

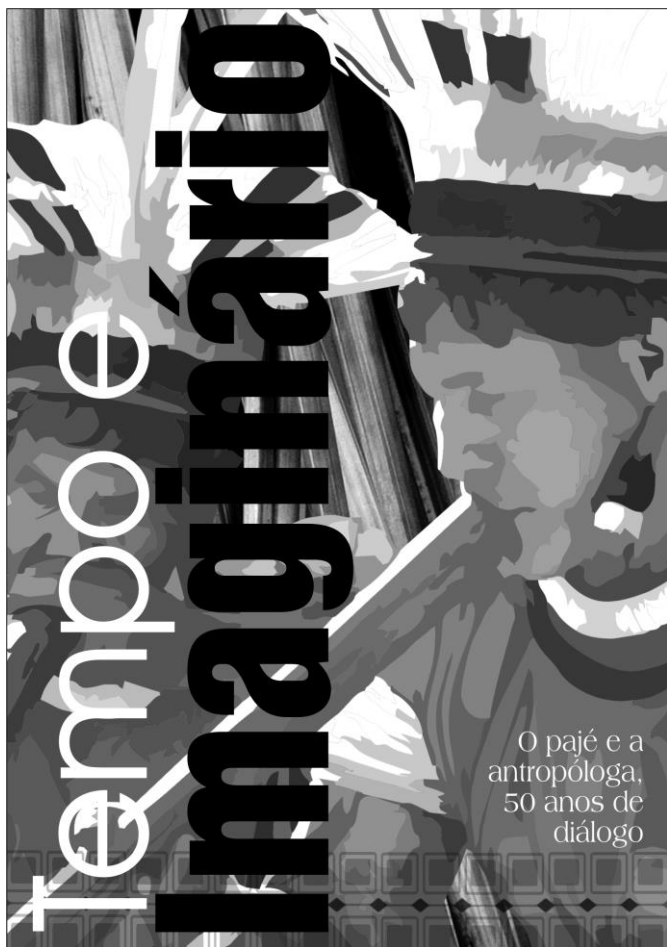
Tempo e Imaginário: o Pajé e a Antropóloga, 50 Anos de Diálogo é um escrito que instiga pelo concreto material de campo apresentado, pelas interpretações e inferências elencadas no conjunto de dados em exame e, sobretudo, pela longevidade manifesta. Dialogar por meio século acerca de uma temática densa, como a construção da pessoa Kamaiurá, é um trabalho que requer fôlego e competência científica. Nesse sentido, o livro é um fortuito e histórico registro da humanidade existente dentre os povos do Alto Xingu, que desde sempre lutaram pela vida e hoje enfrentam grandes batalhas.

Renan Albuquerque – UFAM
PPG em Sociedade e Cultura na Amazônia

Sobre ensinamentos ancestrais

“Antigamente, costumava dizer [Takumã], a lagoa de Ipavu não existia, era só areia e a casa de um homem chamado Mawaiaka e sua família. Criavam galinha, porco e outros bichos. Um dia, a pomba de Kwat bebeu o remédio que os adolescentes tomam para purificar o corpo, voou até lá e vomitou a água, alagando a região, criando a lagoa e matando os moradores. Até pouco tempo, era comum galinhas e porcos saírem d’água. Agora não mais. A lagoa passou a ser morada de peixes e de Jakunaun, cobra sucuri, dono da água. Se alguém matá-lo, a água seca. Por isso não se pode matar sucuri”.

Takumã Kamaiurá– Alto Xingu
Pajé e sábio. Falecido em 2014
In memoriam



SUMÁRIO

Palavras iniciais.....	12
Os Kamaiurá e a região dos formadores do rio Xingu/MT.....	16
Os primeiros tempos	38
O tempo das criações	42
O tempo moderno	48
O mundo encantado de Takumã	60
Bibliografia	77
Sobre a autora	82

I. Palavras iniciais _____

Em que povo indígena um encontro raro entre uma mulher estudiosa e um xamã renomado continua luminoso e profícuo por meio século?

Carmen Junqueira começou em 1965 a pesquisa nos Kamaiurá do Parque Indígena do Xingu. Sua paixão pelo povo foi imediata; tão grande, que se não fossem os laços de família e profissionais, teria ficado por lá - chegou a hesitar. Seu maior interlocutor foi o pajé Takumã, desde logo seu anfitrião, amigo, admirador. Carmen relacionou-se com toda a população, tudo observou, fez viagens frequentes, sempre hospedou os Kamaiurá em sua casa, mas o grande professor, que mesmo depois de décadas vinha com novidades sobre a tradição, foi Takumã. Os dois uniram a benquerença à curiosidade de descobrir o que era o pensamento e

o modo de ser dos Kamaiurá - filosofavam em conjunto.

O primeiro resultado, a partir de sua tese de doutorado, foi o livro *Os índios de Ipavu*, que se concentrou na vida econômica e social da comunidade. Os inúmeros discípulos de Carmen, inclusive esta autora da apresentação, sempre procuraram seguir o método e o modelo de investigação por ela criado. Os anos de campo e de intuições profundas de Carmen em Ipavu, registrados em diários e artigos, foram interrompidos pela ditadura militar (incluindo uma passagem pelo DOPS de São Paulo e prisões de pessoas próximas), embora Orlando Villas Bôas lhe garantisse que poderia escondê-la entre os povos do Xingu. Carmen quis permanecer entre os seus, os que corriam riscos, mas não deixou de receber os Kamaiurá e de manter contato com eles. Takumã veio vê-la em São Paulo. Carmen só voltou à terra kamaiurá bem mais tarde, em múltiplas ocasiões. Pode avaliar a extensão de mudanças nas décadas de ausência, temperadas pela permanência de valores, rituais, sistemas de troca, padrões de consumo. Escreveu vários artigos sobre o tema.

Os anos longe do Xingu não a distanciaram dos índios. Tornou-se uma figura de proa na defesa dos povos indígenas. Sua voz sempre soou convincente, na Associação dos Sociólogos que presidiu, na SBPC (Sociedade Brasileira para o Progresso da

Ciência), na universidade, ao abrigar professores cassados proeminentes, ao lecionar e estimular novos estudos de antropologia, nos debates pela constituinte de 1988, nas várias ONGs que contribuiu para fundar, na oposição à proposta de “emancipação dos índios” em 1978, segundo a qual perderiam todo o direito às terras imemoriais, autoritarismo etnocida que ora se repete.

Em 1978 o destino levou-a a Mato Grosso, aos Cinta Larga do Parque do Aripuanã, e este novo amor adiou de alguma forma a volta aos Kamaiurá, exigindo pesquisa e luta política naquela região. Ao voltar aos Kamaiurá nos anos 1990, algumas vezes em colaboração com o Projeto de Saúde Indígena da UNIFESP, criado por Dr. Roberto Baruzzi em 1965, escreveu numerosos ensaios sobre eles, com conteúdo bem diferente do primeiro e fundamental estudo publicado em livro. Desta vez jorravam mitos, rituais, análise de um tema proibido como a feitiçaria e o poder. A batalha dos sexos e o lugar da mulher na sociedade indígena apareceram em cheio - a experiência com os Cinta Larga possibilitou comparar situações diversas, como a que faz no livro *Sexo e Desigualdade*, onde contrasta este povo com os Kamaiurá. A educação e a transmissão de valores, resultado da participação em programas de formação de professores e de sua observação da educação tradicional, são outro assunto novo. Da maior importância neste desabrochar criativo é a descrição do Kwaryp - provavelmente a mais

completa escrita sobre os Kamaiurá e mesmo sobre outros povos alto-xinguanos. O último ensaio seu sobre esse famoso ritual de morte e renascimento é uma homenagem comovente a Takumã, falecido em 2014.

Com tanta produção teórica, acadêmica, densa investigação e pesquisa, militância política ininterrupta e tempo dedicado à luta e reivindicações de direitos, este novo livrinho é uma surpresa. A maturidade a leva a fazer um balanço de como aprendeu sobre o mundo mítico, sobre o imaginário na sociedade indígena, tomando por base aquela com quem conviveu a maior parte da vida. Faz um quadro conciso da história dos Kamaiurá e do contato com os não índios. Pensa em vários tempos do imaginário, o ancestral, o das criações e o moderno da magia, da espiritualidade e da pajelança atual na vida dos expoentes que conheceu. A grande beleza, proveniente dessa sabedoria decantada em décadas de observação e de análise, é que o verdadeiro mestre é Takumã. Este livro é o sumo, mais que o resumo, dos diálogos dos dois. Quase tudo que ela escreveu antes não se repete - aqui ela traça sua descoberta e reflexão extraídas das conversas rabínicas envoltas em afeto profundo que tiveram ao longo de cinco décadas.

Betty Mindlin, 21 de fevereiro de 2017

1. Os Kamaiurá e a região dos formadores do rio Xingu/MT _____

Este é um estudo sobre o povo Kamaiurá, de língua Tupi-Guarani, da região do Alto Rio Xingu, em Mato Grosso, que vive na aldeia de Ipavu, junto à lagoa do mesmo nome, pelo menos desde o século XIX.

O primeiro relato sobre os Kamaiurá foi feito por Karl von den Steinen, um homem voltado ao conhecimento e que estudou medicina em Zurique, Bonn e Estrasburgo e durante 1868 e 1879 realizou uma viagem pelo mundo a fim de pesquisar tratamentos de distúrbios mentais. “Durante a viagem encontrou Adolf Bastian no Mar do Sul, que também havia começado como médico, o qual o

animou para o trabalho como etnólogo (Steinen, 1993, p. 21). Em 1884, von den Steinen realizou sua primeira viagem ao Brasil e entrou em contato com os Bakairi, indígenas de língua Karib. Esse era um fato surpreendente, uma vez que os falantes de Karib conhecidos situavam-se no norte do Amazonas, “tendo-se estendido, pouco antes da chegada de Colombo, sobre as Guianas e Venezuela, até as Antilhas” (Baldus, 1940, p. 6). No livro em que relata os resultados da viagem, Steinen ressalta a necessidade de aprofundar as pesquisas etnológicas, então iniciadas, para toda a região, na qual, a exemplo do que constatou entre os Bakairi, vivia-se longe do contato com nossa civilização. “Não há metais, nem cães, nem bebidas embriagadoras, nem bananas! Eis, a verdadeira idade da pedra [...]” (Baldus, 1940, p. 7). A descoberta significava para o pesquisador alemão um grande passo em relação ao conhecimento dos antepassados da humanidade. “Falhando a experiência da América do Sul, não haverá mais esperança em parte alguma de resolver o problema do processo da escalada do degrau inferior para o superior” (Ib., op. cit.)¹.

¹ A perspectiva teórica evolucionista adotada por von den Steinen dominava o ambiente intelectual do século XIX e, segundo Kaplan, D. e Manners, R. (1975, p. 62), provavelmente por influência de autores do iluminismo francês, como Condorcet, Turgot e Voltaire, além de filósofos como Adam Ferguson, David Hume e Adam Smith. É importante destacar que o evolucionismo social e cultural não surgiu por influência dos

Em 1887, Karl von den Steinen realizou sua segunda viagem ao Xingu, chefiando uma expedição composta por seu primo, Wilhelm von den Steinen, desenhista e pintor, Paul Ehrenreich, antropólogo, e Peter Vogel, geógrafo, além de guias indígenas, soldados e trabalhadores braçais. O projeto antropológico da época centrava-se basicamente na coleta de dados etnográficos necessários à compreensão da cultura material das sociedades “primitivas”. Procedia-se ao registro do uso social dos objetos, dos materiais empregados e das técnicas de produção, reunindo informações básicas que acompanhavam coleções destinadas a museus. Com isso, atestava-se a existência de povos contemporâneos do pesquisador, mas classificados como pertencentes a épocas passadas, que com seus objetos forneciam informações a teorias explicativas do percurso da humanidade. Na base desses procedimentos, estava a “crença positivista em uma ciência apolítica e imparcial, cuja objetividade era assegurada por meio de uma neutralidade distanciada” (Bunzl, 1998, p. 17).

trabalhos de Darwin. Segundo Robert, A. Nisbet (1969): “Nenhum desses clássicos em evolução social refere-se ou mostra qualquer evidência subjetiva de relação com a linha de estudo de espécies biológicas que surgiu no século XVIII e culminou no grande livro de Darwin” (Nisbet *apud* Kaplan e Manners, 1975, pp. 62). Os principais trabalhos que reforçaram a adesão ao evolucionismo, como os de Comte, Hegel, Marx e Spencer eram anteriores à publicação de *A Origem das Espécies*, de Darwin, ou envolveram propostas teóricas iniciadas mais cedo, como as de Henry Maine, Edward Tylor e Lewis Morgan).

Hartman (1993) informa que a documentação do Museu Etnológico de Berlim registra que a expedição de Steinen coletou 1.235 objetos na região dos formadores do rio Xingu, mas que “devido aos azares da guerra, [restaram apenas] 342 peças numeradas”. Lembrando que a quantidade de peças é maior “porque às vezes diversos objetos foram reunidos sob um só número” (p. 161). Desse total, 48 peças foram produzidas pelos Kamaiurá.

Do ponto de vista etnológico, os resultados da expedição foram também valiosos para o conhecimento do modo de vida dos povos que habitavam as cabeceiras do rio Xingu, com descrições detalhadas dos bens materiais, normas e hábitos culturais e vocabulário das diferentes línguas da região. Em que pese o quadro teórico evolucionista que serviu de guia às análises que realizou, a obra de Steinen é ainda hoje leitura obrigatória para estudiosos dos indígenas do Alto Xingu.

A primeira troca realizada entre Steinen e os Bakairi foi de uma canoa de casca de jatobá por um facão. O impacto da troca deve ter sido grande, pois na aldeia havia apenas machados de pedra, com os quais derrubavam árvores após longas horas de árduo trabalho, além de “conchas agudas ou dentes de pirania (piranha?) usados para cortar o cabelo. Desconheciam o cachorro domesticado, assim como a vaca, a ovelha e o gato. Ao verem as pérolas,

as mulheres ficaram inteiramente fascinadas” (pp. 98, 99, 102, 103). Essas pérolas deviam ser de fato contas de cerâmica provavelmente da cor azul escuro, que nos anos de 1970 ainda eram um dos artigos mais valorizados na área.

A observação atenta de Steinen permitiu um importante levantamento dos afazeres da vida cotidiana, que servem, ainda hoje, como indicadores do isolamento desses sertões em relação ao avanço da economia mercantil. A tralha doméstica, guardada em local próximo às redes de dormir de cada núcleo familiar, incluía “algumas varas que servem para se obter fogo por fricção, acompanhadas dum pacotinho de cortiça que serve de isca” (p. 85). Há ainda um registro interessante de uma regra de etiqueta que perdurou, pelo menos até as décadas de 1970, e que diz respeito às refeições: ao receber o alimento, cada qual retira-se para um canto, de costas para os demais, a fim de consumir sua porção (p. 93). As atividades dos pesquisadores eram variadas e consistiam também em mensurações do corpo de homens e mulheres e fotografias, dando-lhes em retribuição “pérolas” (p. 124).

Steinen, durante o percurso pelos rios, registrou os trechos onde havia cercas e “currais” pertencentes a povos indígenas das cercanias. Nem sempre os pesquisadores estão atentos à divisão dos territórios dos diferentes povos. É comum idealizar

o modo de vida indígena como carente da definição de posses individuais, como se a comunidade fosse formada por um grupo social em torno da posse coletiva de todos os bens. Disso deriva-se o erro de pensar que o convívio pacífico entre diferentes comunidades não exigiria uma delimitação clara dos respectivos territórios. A curiosidade de Steinen levou-o a registrar uma informação relevante sobre territórios pertencentes a diferentes povos da região.

Em 1965, quando iniciei minhas pesquisas junto aos Kamaiurá, interessei-me em conhecer as áreas utilizadas livremente por eles tanto para uso econômico como ritual. Constatei então que aquilo que na época denominei de “zona de influência kamaiurá” ia além dos limites da aldeia e suas cercanias, estendendo-se de forma descontínua a regiões distantes.

“São zonas de mata, cursos d’água explorados tradicionalmente por eles e sobre os quais detêm o privilégio de uso, reconhecido e aceito pelos demais grupos da área. A região dos formadores do rio Xingu está assim dividida em zonas de influência, nem sempre contíguas, dos diversos grupos indígenas. Aos Kamaiurá cabe o uso e a exploração de toda a lagoa de Ipavu e a mata que a rodeia, de parte do curso do rio Ronuro e, ainda, da área onde hoje se localiza a base da Força Aérea Brasileira (FAB). Tem ainda livre acesso à região de Morená, na confluência dos rios Culiseu e Culuene, aberta

indiscriminadamente aos alto-xinguanos” (Lima, 1967, pp. 30-40). Foi numa praia de Morená que os alto-xinguanos foram criados por Mavutsinin.

Steinen e seus companheiros de expedição adotam postura discreta e respeitosa nas aldeias visitadas. Retribuem com contas de cerâmica ou instrumentos de trabalho de metal, como facas, facões, as trocas e também as medições que fazem dos corpos indígenas. É isso pelo menos o que se depreende da leitura do livro *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Em algumas passagens, entretanto, há comparações descabidas. Na aldeia Aweti, Steinen descreve a luta corporal hukahuka, comum em todo alto Xingu, exibida por rapazes Waurá e Iawalapiti, e num dos momentos do embate diz ele: “[...] em seguida, um batia rapidamente com a mão direita contra a esquerda do parceiro, ambos pulavam, sempre acocorados – não deixando de ter alguma semelhança com macacos enfurecidos” (p. 142). O comentário depreciativo deve-se, talvez, a sua pequena permanência nas aldeias visitadas, que girava em torno de poucos dias, não havendo tempo para uma reflexão mais correta sobre as técnicas corporais desses povos.

Depois de visitar uma aldeia Iawalapiti, a expedição alcança a aldeia Kamaiurá após três horas de caminhada. No final do percurso avistaram “soberbas plantações de mangaba”. A aldeia tinha

quatro casas, a habitual gaiola que abrigava uma harpia, mas não havia a casa das flautas. Após os discursos protocolares, receberam bebidas e charutos. “Quando manifestamos o desejo de comer mangabas, essas nos foram trazidas em grande quantidade” (p. 148).

Uma outra aldeia ficava a meio quilômetro na direção oeste, sendo composta de sete casas e de “um rancho de festas em construção” (p. 149). Chama atenção dos viajantes a beleza de uma lagoa próxima à aldeia, provavelmente tratava-se da lagoa hoje denominada de Ipavu, a algumas centenas de metros da aldeia do mesmo nome, que reúne o maior contingente populacional kamaiurá. O cacique Akuatschki, portador de artrite no joelho, caminhou até eles apoiado numa bordunasuyá. Foram trazidos dois banquinhos em forma de jaguar e dois em forma de pássaro. Steinen já havia notado que os Kamaiurá falavam uma língua tupi e se esforçou para compreender o discurso de recepção.

No interior das casas, guardavam muitas máscaras usadas nas danças feitas de madeira e em parte trançadas de algodão, muitos dardos, “soberbos diademas e faixas de plumas, uma espécie de manto de penas, e cajados para dança enfeitados com dentes de peixe” (p. 149). Em nenhuma outra aldeia encontraram objetos tão bem elaborados.

Os viajantes acharam Ipavu um recanto adorável, chegando Steinen a confessar: “era um lugar em que de bom grado teria permanecido durante alguns meses e que me deixou saudades” (p. 150). É a primeira vez que Steinen interage de modo mais intenso com os indígenas: “cantamos para os Kamayurá canções populares e estudantinas e fomos muito aplaudidos. Os índios, por sua vez, dançaram, não com todo o aparato de enfeites de festa, mas só a título de explicação, a fim de que melhor compreendêssemos o caráter de suas danças” (pp. 150-151).

No dia seguinte, os visitantes foram convidados para conhecer uma quarta aldeia: lá chegando, avistaram um grande terreno roçado e uma casa muito bonita, a mais bem construída que haviam visto até então.

Na última manhã da visita aos Kamaiurá ocorreu um incidente que perturbou as relações entre eles. “Faltava uma lata de farinha de carne, que ainda estava pela metade. Também tive a impressão de terem sido subtraídas, da minha bolsa, algumas facas de cozinha. De uma correia, pertencente a Ehrenreich, tinham cortado duas fivelas” (p. 152). Steinen apresentou suas queixas e disse-lhes em língua tupí: os Kamaiurá não eram tão kúra e katú como no começo da visita. Os indígenas ficaram atrapalhados e acusaram um Trumai que teria vindo às escondidas na aldeia. “Depois de algum tempo

devolveram, pelo menos, a lata com a farinha de carne” (p. 152).

Vários fatores concorreram para que os encontros entre indígenas e alemães fossem amigáveis. Os estrangeiros permaneciam pouco tempo na aldeia, organizando o trabalho de modo rápido e direto além de possuírem preciosidades para serem trocadas: instrumentos de metal e cobiçadas pérolas. Sem dificuldade, Steinen montou importantes coleções para o Museu Etnológico de Berlim e seu maior trabalho foi transportar o valioso material na viagem de volta a Cuiabá. Apesar das corredeiras, dos pântanos, da mata e principalmente das chuvas que enfrentaram, pouca coisa foi danificada.

Os indígenas, por sua vez, tiveram acesso a objetos de metal, principalmente facas, facões e uns poucos machados, inexistentes na região. Seus colares com peças de madeira receberam o reforço das contas de porcelana colorida, distribuídas nas trocas maiores e também quando das medições do corpo, ou como um simples agrado. Certamente, o que conseguiram obter nessas trocas rendeu-lhes a possibilidade de realizarem importantes trocas futuras com os povos que não receberam a visita de Steinen.

A região dos formadores do rio Xingu, que era isolada geograficamente e desconhecida até a última década do século XIX, quando então foi percorrida,

mensurada, fotografada, esquadrinhada por Steinen, deixa de ser o “refúgio indígena” e se abre a outros viajantes².

Depois da segunda viagem de Karl von den Steinen, o Brasil passou por duas importantes mudanças: a abolição da escravidão (1888) e a proclamação da República (1889). Além disso, em

² Em 1896, Hermann Meyer, juntamente com Karl Ranke e Theodor Koch-Grünberg, foram ao Alto Rio Xingu e visitaram povos Kamaiurá, Trumai, Aweti e Nahukwá (Villas Bôas Filho, 2006, p. 20; Schaden, 1993, p. 111). Em 1899, Meyer observa as mudanças das casas Trumai, Kamaiurá, Aweti, Iwalapiti, Mehinako, Uwauwiti e Bakairi (Baldus, 1954, p. 464). Henri-Anatole Coudreau explora o rio Xingu e o Tocantins-Araguaia, em 1896, fazendo contato com os Juruna (Villas Bôas Filho, 2006, p. 20). O antropólogo Max Schmidt alcança em 1901 os indígenas do rio Culiseu (Baldus, 1954, p. 638) e em 1927 visita os Bakairi do Posto Simões Lopes e relata transmigrações dos Bakairi e Waura (Baldus, 1954, p. 643). O capitão Ramiro Noronha faz um levantamento do rio Culuene, em 1920 (Baldus, 1954, p. 510). Ainda em 1920, o coronel Percy Harrison Fawcett percorreu a região, onde tomou conhecimento de lendas sobre cidades desaparecidas. Em 1925, volta em companhia do seu filho Jack e do amigo Raleigh Rimell, disposto a encontrar a cidade perdida. O desaparecimento da expedição no Brasil Central movimentou a imprensa. Em 1928, vem a Mato Grosso George Miller Dyott, em busca de notícias dos desaparecidos, mas sem sucesso (The Geographical Journal, vol 71, n. 2 (Feb., 1928) pp. 176-184; vol. 74, n. 6, dec. 1929, pp. 513-542; vol. 80, n. 2 (Aug., 1932, pp. 151-154). Segundo Villas Bôas (2006, p. 21), “a possível ossada de Percy somente seria encontrada em 1953, por Orlando Villas Bôas. O coronel, ao que tudo indica, foi morto pelos índios Kalapalo”. Em 1931, Vicent M. Petrullo visitou os Bakairi, Nahukwá, Mehinado, Waurá, Trumai, Iawalapiti, Kamaiurá, Tsuva, Kuikuro, Kalapalo e Naravute (Baldus, 1951, p. 538). O antropólogo Buell Quain realiza pesquisa na aldeia Trumai, em 1938 (Murphy e Quain, 1955).

1910 foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (Decreto nº 8072, 20/7/1910). Chefiado por Cândido Mariano Rondon, militar adepto do evolucionismo humanista de Augusto Comte.

“Previa uma organização que, partindo dos núcleos de atração de índios hostis e arredios, passava a povoações destinadas a índios já a caminho de hábitos mais sedentários e, daí, a centros agrícolas, onde, já afeitos ao trabalho nos moldes rurais brasileiros, receberiam uma gleba de terras para se instalarem, juntamente com sertanejos” (Ribeiro, 1977, p. 137).

Em 1914, essa regulamentação foi modificada após o reconhecimento da especificidade da questão indígena, passando o Serviço a ocupar-se dos assuntos ligados diretamente às diferentes comunidades indígenas, como defesa e proteção dos seus territórios, saúde e educação. Uma das metas do Serviço era reunir documentação sobre tarefas realizadas, projetos implantados, contato com novas comunidades etc. Em 1944, como parte do programa, constituiu-se uma equipe, chefiada pelo fotógrafo Nilo de Oliveira Vellozo, com a tarefa de ir às cabeceiras do rio Xingu para fotografar os indígenas, suas aldeias e atividades econômicas, registrar em gravadores vocabulários das diferentes línguas, cantos etc.

No dia 12 de agosto de 1944, a equipe de Nilo Vellozo partiu de Cuiabá, num caminhão que transportava 1700 quilos de carga: máquinas cinematográficas, fotográficas, gravadores de discos, barracas, toldos, presentes para os índios etc. (Vellozo, 1945). Em 25 de setembro, chegam ao antigo Posto Anauquá, onde encontraram quatro índios pintados de carvão que disseram ter sido atacados há poucos dias pelos Kajabi. No início de outubro, a equipe entra em contato com os Kamaiurá, onde é também bem recebida. O relatório de Vellozo descreve detalhes das casas, o trabalho das mulheres com a mandioca e a alimentação baseada no consumo de peixe. Registra ainda informações sobre a troca entre as tribos, a reclusão pubertária, as cerimônias, os esportes, as expressões artísticas etc. Em seguida, a equipe vai para as aldeias mehinako e kuikuro coletar informações similares. Foram distribuídos aos indígenas facões, machados, enxadas, espelhos, pentes e pequenos objetos. As mulheres receberam vestidos, colares, lenços, pulseiras, agulhas, linha etc.

O texto de Vellozo é sucinto e concentra em 12 páginas o roteiro da expedição, as aldeias visitadas, o encontro com indígenas de diferentes comunidades, seja no percurso ou em aldeias que não as suas. Vellozo e sua equipe passaram, ao todo, quatro meses na região e, ainda que não seja relatado, devem ter voltado com muitas fotografias, filmes, além de gravações de cantos, cerimônias e

celebrações. Esta e outras viagens para coletar informações sobre a vida nas comunidades indígenas podem ser melhor entendidas, levando-se em consideração a grande mudança que ocorreu no Brasil a partir de 1930, com o início da era Vargas, quando é posto em movimento um programa de fortalecimento do Estado e de desenvolvimento econômico, com ênfase no mercado interno e na integração nacional (Bresser-Pereira, 2012).

“A grande ideia de rasgar as vastas regiões do Brasil Central, de descobrir os mistérios da selva, de conquistar efetivamente para a Nação aquele mundo inexplorado e abandonado, ganhou corpo e amadureceu sob o impacto da Segunda Grande Guerra Mundial” (Freitas, 1979, p. 3).

Para concretizar esses planos, no final de 1943, partiu de Uberlândia (MG) a Expedição Roncador Xingu, sob direção do coronel Flaviano Matos Vanique, em direção ao rio Verde, onde hoje se localiza a cidade de Aragarças. Em fins de março de 1944 atingiu o rio da Morte, na Vila Xavantina. Ainda no final de 1943, foi criada a Fundação Brasil Central (Decreto-lei nº 5878, 4/10/1943), pelo então Presidente da República Getúlio Vargas. O novo órgão, subordinado à Presidência de República, teve como patrimônio inicial o acervo da Expedição Roncador Xingu. Seu objetivo central era “formular um vasto programa de desenvolvimento e colonização, implantando estradas de penetração,

visando conquistar novos horizontes rumo ao Brasil Central, notadamente os do Alto-Araguaia e Xingu” (Freitas, 1979, p. 4). Cabia ainda à Fundação dar continuidade à expansão da fronteira e da colonização nas regiões já cobertas pela Expedição Roncador Xingu. Os jovens paulistas Orlando, Claudio e Leonardo Villas Bôas tentaram se inscrever em São Paulo para participar da Expedição, mas não foram aceitos pelo coronel Vanique. Rumaram então para Aragarças e disfarçados de sertanejos conseguiram ser engajados.

Quando a expedição atingiu Xavantina, ocorreu um fato importante. “Avistam-se colunas de fumaçados índios Xavante e o coronel Flaviano de Matos Vanique entra em contato com o então governador de Mato Grosso, Pedro Ludovico, requisitando uma coluna militar (12 homens da polícia goiana comandados pelo major Walfredo Maia), para ‘limpar o caminho’. Orlando Villas Bôas, por intermédio do jornalista Costa Rego, envia comunicado ao marechal Rondon dando-lhe ciência do planejado. Rondon instrui o ministro João Alberto Lins de Barros (da Mobilização Econômica, ao qual a Fundação Brasil Central e a Expedição Roncador Xingu eram subordinadas) no sentido de que suspendesse a frente militar. Por recomendação do ministro, os Villas Bôas assumem a chefia da vanguarda da expedição” (Villas Bôas Filho, 2006, pp. 22-23).

Em 1946, a Expedição chega aos formadores do rio Xingu e os irmãos Villas Bôas permanecem na região do Alto e Médio Xingu, como funcionários do Serviço de Proteção aos Índios de 1946 a 1978. Em 1961, é criado o Parque Nacional do Xingu (Decreto Federal nº 50.455), que dá às populações indígenas da área maior garantia de seus territórios.

Assim, considerando o exposto, o foco central deste trabalho foi mostrar como as diversas etapas do tempo, desde o mundo primordial até épocas recentes, tem um significado importante para o ordenamento do mundo kamaiurá, no qual o imaginário tem papel fundamental. O imaginário não é apenas um ornamento que acompanha os procedimentos da pajelança, a trama dos mitos que dão vida a homens e animais, as paixões e vinganças. O imaginário é também um legitimador da vida social concreta; e meu intento foi verificar como o imaginário atua e mesmo modela relações na comunidade kamaiurá.

Do ponto de vista metodológico, optei por trabalhar principalmente com mitos e narrativas relatados por Takumã Kamaiurá, cacique da aldeia de Ipavu por cerca de 40 anos e um dos pajés mais respeitados do Xingu, reconhecido no Brasil e no exterior. Conheci Takumã quando da minha primeira viagem ao Xingu, em 1965, e da lá para cá registrei um material significativo sobre mitologia, iniciação à pajelança, rituais e atividades ligadas

àquilo que podemos chamar de tradição kamaiurá. Até 2013, Takumã foi meu principal interlocutor na aldeia, meu melhor amigo e um formidável informante. Ele faleceu em 2014, já deixando à mostra certa impaciência com o número crescente de visitantes não indígenas que chegavam à aldeia, trazendo consigo mais e mais novidades do mundo da cidade. Costumava repetir uma frase de Kutamapy, seu pai, falecido na década de 1950: “Seus netos, meu filho, não viverão mais como nós”.

Na ausência de um sistema de escrita ou mesmo de simples notação com sinais, é difícil a memória social reter eventos ocorridos em tempos muito recuados. No povo kamaiurá a lembrança genealógica pode recuar cerca de um século; não se trata de uma lembrança detalhada, mas de nomes de grandes chefes. Takumã, com cerca de 80 anos, falava em 2013, sem esforço, do seu avô paterno, dos ataques que seu povo teria sofrido, de grandes líderes mortos em incursões guerreiras. Quando eu lhe perguntei se tinha ouvido falar de um alemão barbudo chamado Carlos (eu me referia ao etnólogo Karl von den Steinen) ele rapidamente afirmou que seu pai falava dele. Cheguei a levar fotos publicadas por von den Steinen, mas Takumã não identificou nenhum dos indígenas.

Takumã era dono de boa memória, gostava de falar do passado, principalmente quando já mais idoso. Comentava o trabalho duro para abrir roça

com machado de pedra, quando era possível derrubar apenas as árvores mais finas. As de grande porte deixava que fossem posteriormente consumidas pelo fogo. Além do machado, falava de outros instrumentos de pedra, como enxada, ponta de flecha, triturador, das canoas de casca de jatobá, dos raspadores feitos com concha e do uso de fibras, espinhos e outros materiais retirados da natureza e transformados em objetos de uso.

Um dia, conversávamos sobre o mito da gaivota, pássaro que lhes deu a mandioca e que ele insistia em afirmar que morava debaixo d'água, ignorando meu argumento de que gaivotas se alimentam de peixes, mas vivem em ninhos construídos em penhascos, quando ele parou e me disse: “você sabe que houve um tempo em que nós comíamos peixe sem beiju, peixe na folha?” Fiquei pasma. Estávamos recuando talvez milhares de séculos, pois a transição da economia de coleta, caça e pesca para a agricultura ocorreu por ondas de expansão a partir do sul do México, entre 9.000 e 4.000 antes da presente Era e também a partir dos Andes peruanos, há 6.000 antes da presente Era. Nos mapas que ilustram esses movimentos, há uma área secundária de domesticação sul-americana, com os seguintes produtos: algodão de fibra longa, pimentão, batata doce, ananás, papaia e mandioca, e que floresceram por volta de 500 anos antes da nossa Era, abrangendo a Amazônia brasileira (Mazoyer e Roudart, 2010, pp. 97-99). Os povos do

tronco Tupi, entre eles os ancestrais kamaiurá, podem ter sido um dos primeiros a serem alcançados pela revolução agrícola. Segundo Rodrigues, as famílias do tronco Tupi estão “todas situadas ao sul do rio Amazonas e ao norte do paralelo 14° S” (1986, p. 42). Rodrigues sugere ainda que a língua pré-histórica, denominada por ele Proto-Tupi, deve ter existido “certamente há alguns milhares de anos” (1986, p. 46), não sendo ainda possível calcular sua antiguidade.

Não há como assegurar que os falantes de língua Tupi sempre se mantiveram na região citada por Rodrigues, mas o certo é que comer peixe com beiju atesta a presença da mandioca domesticada. Os demais produtos existentes na área secundária de domesticação sul-americana são todos bem conhecidos dos Kamaiurá, com a exceção do pimentão. Será que seu cultivo englobava também diferentes tipos de pimenta, tão importante na dieta, no exercício da pajelança e no imaginário kamaiurá?

Estudar o imaginário é trabalhoso, não por falta de material, mas pela vasta produção que existe no campo da filosofia, da psicologia e da literatura. A escolha dos autores que poderiam me ajudar na sustentação teórica não foi fácil e ao final selecionei três importantes intelectuais que trataram do assunto de maneira criativa e me ajudaram a ampliar a noção de mito, imaginário e inconsciente: Ítalo Calvino, James Hillman e Maurice Godelier.

A criação do mito, diz Calvino (1977), é fruto de uma fábula que o contador de história tribal elabora e a cada narrativa busca palavras mais ricas de significado para colocá-las nas melhores posições. Assim vai ele, jogando com os poderes narrativos, juntando imagens, frases, lapidando sempre mais a trama dos episódios. De repente, na repetição do exercício, “ocorre a iluminação do inconsciente” que anuncia uma “significação inesperada”! Da reserva de palavras, valores, interdições, heresias esquecidas, reprimidas, aflora na mente do narrador, como ato mágico, o significado perfeito. A transmutação se consuma e a fábula profana é agora um mito sagrado.

Em tempos recuados, a experiência do poder da palavra era atribuído à força e à presença das Musas; foram elas que ‘inspiraram-me um canto divino para que eu glorie o futuro e o passado, impeliram-me a hinear o ser dos venturosos sempre vivos e a elas primeiro e por último sempre cantar’ (Hesíodo, s/d, p. 130).

Nos tempos modernos, as Musas se tornaram o inconsciente, a psique, a alma, que Hillman (1997) prefere denominar de “o invisível”, para evitar que a palavra seja apreendida literalmente. “Grandes questões filosóficas giram em torno das relações entre o visível e o invisível. Nossas crenças religiosas separam os céus e a terra, esta vida e a vida após a morte, e nossa mentalidade filosófica dicotomiza

mente e matéria, o que força um abismo entre o visível e o invisível. Como fazer uma ponte entre ambos? Como se pode transportar o invisível para o visível? Ou o visível para o invisível?” (p. 106). As pontes que ligam o visível ao invisível atravessam os dois mundos e são: a matemática, a música e o mito. Mas elas não são o invisível, elas transpõem o mistério do invisível para processos visíveis, pois “o invisível não mostra fatos” (Id., p. 207). O invisível ou, em outras palavras, o imaginário, está por trás da força das narrativas mitológicas.

Resta ainda registrar uma das muitas contribuições de Godelier (2001) que estabelece a ligação entre o imaginário e o simbólico: “O pensamento produz o real social combinando duas partes dele mesmo, dois poderes distintos que se completam sem se confundir: a capacidade de representar, de imaginar, e aquela de simbolizar, de comunicar as coisas reais ou imaginárias” (Id., p. 42).

O imaginário atua na sociedade modelando relações sociais, redefinindo costumes e seus respectivos símbolos, tornando-se assim parte da realidade social. A crença no mundo invisível povoado de espíritos que observam e circulam livremente entre os humanos, e a crença no poder das rezas, das palavras e dos gestos mágicos, são os fundamentos da religião.

“[...] É do imaginário que nascem as crenças e, com elas, a distinção entre o sagrado e o profano ou, em suma, o mundo do religioso, do mágico, um mundo fundado na dupla crença de que existem seres e forças invisíveis que controlam a ordem da marcha do universo e de que o homem pode atuar sobre eles, sobre elas, através da prece, do sacrifício e adequando sua conduta ao que imagina serem seus desejos, suas vontades ou sua lei” (Id., p. 46).

Para desenvolver o estudo, dividimos o tempo kamaiurá em três períodos: o tempo ancestral, que denominamos “Os primeiros tempos”; seguido do “Tempo das criações”, época em que ocorreram variadas modificações no habitat primitivo; e, finalmente, o “Tempo moderno”, que mostra Takumã Kamaiurá e sua relação com o mundo espiritual. São períodos de duração variada. O primeiro deles, muito breve, e o das criações, mais longo, por abranger praticamente toda a mitologia kamaiurá. Tornou-se necessário, portanto, restringi-lo a apenas quatro importantes criações: o nascimento de Kwat e Iay (Sol e Lua), a obtenção do dia, o reconhecimento do poder dos espíritos e a criação dos alto-xinguanos. O “Tempo moderno” tem início quando Takumã é convocado pelos espíritos para se tornar pajé, realizando curas memoráveis, e se encerra em 2014 quando ele nos deixa para se unir a seus ancestrais.

2. Os primeiros tempos —

Para iniciar um relato é preciso alguma referência, um fio da meada para puxar a história. Senão, vejamos. Numa época muito antiga, matas, rios, lagoas e campos eram parecidos aos de hoje. Da mesma forma eram os animais da terra, da água e dos ares. Havia ainda os espíritos, seres sobrenaturais potentes que zelavam por espécies de animais, plantas e objetos rituais. São chamados genericamente de *mama'e* e donos de um poder incalculável. Dividem-se entre os que têm o dom de curar doenças, os que simplesmente perambulam pela mata e finalmente os que jogam doenças em pessoas que descumprem normas-rituais. Alguns espíritos podem roubar a alma de quem se encontra em estágios liminares da existência, como em reclusão pubertária, gravidez, viuvez, iniciação à pajelança, e ainda sobre quem não cobre a cabeça ao sair da casa. É pelo topo da cabeça que a alma é

roubada pelos espíritos, daí a necessidade de ser coberta em determinadas situações liminares.

Takumã costumava nomear os mama'e malvados, que lançam doença aleatoriamente nas pessoas: o do macaco guariba, do porco do mato, do veado de porte pequeno e corpo pintado, do peixe cará preto, do poraquê, do beija-flor pequenininho, preto. Dentre os mama'e bons, que curam, estão o beija-flor azul. "Há um que parece gente e tem o rosto com pintura muito bonita, que chamamos de Kuhãhã". Há também o veado grande e quase todos os peixes e passarinhos. Nos mitos, nos sonhos e nos relatos de pessoas que na mata se defrontaram com eles, os espíritos aparecem com a imagem dos seres que protegem ou na forma humana.

Naquele tempo, assim como hoje, o céu sustentava a aldeia dos pássaros, comandada pelo urubu real, seus conselheiros e auxiliares. Das alturas tinham visão privilegiada das suas possíveis presas. Os demais súditos se distribuem pela copa das grandes árvores, até os pequenos arbustos. Vários pássaros se alimentavam de frutos, grãos e uns poucos de carne, como a coruja. O bem-te-vi além de gostar de fruta não rejeita carne, nem sempre fácil de obter. Apenas os grandes chefes conseguem acesso farto à caça.

As matas, lagoas e rios eram sempre repletos de peixes, jacarés, tracajás. E em meio a tal exuberância

de vidas e à necessidade de sobreviver, era natural que a busca por alimento, a caçada dos mais frágeis pelos mais fortes, fosse a regra. Todos faziam parte da natureza, eram a natureza, falavam a mesma língua e partilhavam regras semelhantes. Talvez tenha sido esse o único momento da história em que a natureza reinava absoluta, com total liberdade.

Intrigante nesse mundo era a presença de um ser diferente, único da sua espécie; um homem, de nome Mavutsinin, cuja presença era importante para conferir aos seus futuros descendentes uma origem. A isso se resumia seu papel, permitir que gerações futuras conhecessem o ponto de partida da sua espécie, saber de onde vinham. A rigor, esse único homem, filho da natureza, consta do panteão kamaiurá apenas para gerar um filho, que passará a ser conhecido como seu neto (“ele é filho, mas dizemos que é neto”). Como na tradição kamaiurá os avós passam seu nome aos netos, o narrador tribal subtraiu uma geração, fazendo com que o pai se tornasse avô e pudesse dar nome ao neto. Mavutsinin não é reverenciado em nenhuma cerimônia, nem citado em nenhuma outra narrativa mítica. Além desse homem solitário, vários dos seres primordiais, animais da água, da terra, dos céus, determinados fenômenos físicos (assobio de flecha, o vento) serão igualmente reconhecidos como avós e avós das muitas gerações de humanos que virão. São todos, ainda hoje, ancestrais do povo Kamaiurá.

Numa de suas andanças pelas margens do rio Culuene, Mavutsinin viu a concha Takura'a, muito branca nas areias da praia. O interesse foi recíproco e tiveram um caso de amor. O tempo passou e um dia Mavutsinin voltou à praia e encontrou a concha com uma criança, fruto da relação entre eles. Indagou: “- É homem ou mulher?”, - Homem, respondeu ela. - Então, levo comigo”. A concha em lágrimas se fechou e voltou às águas.

O simbolismo que cerca tal cenário é relativamente bem conhecido. É só lembrar que na mitologia de muitos povos a água é símbolo das virtualidades de todas as formas, embora ela mesma não possa se manifestar em formas (Eliade, 1998, pp. 153 e 173). A riqueza criativa da água permitiu à concha gerar um ser humano. A concha tem igualmente muitos significados e sua semelhança com os órgãos genitais da mulher costuma ser símbolo da fecundidade (Eliade, 1991, pp. 123 e 127). Mas o que mais chama a atenção no evento homem/concha é a atitude ríspida e violenta do homem em relação à concha. A supremacia masculina, legitimada pelo primeiro ancestral, vai modelar o comportamento entre os sexos: o macho é superior à fêmea, o homem, à mulher.

3. O tempo das criações —

O filho de Mavutsinin, nascido da concha, que recebeu igualmente o nome de Mavutsinin, tinha poderes sobrenaturais e pode ser definido como um deus, embora um deus sem transcendência, um deus gerado na natureza. Embora imortal, ele teme a morte. Certo dia, distraído, foi pegar embira na mata justamente no território da onça, que pertencia à linhagem mais poderosa da Terra, por reinar no topo da cadeia alimentar. A onça surpreendeu-o. Mavutsinin recuou, se desculpou, mas a onça não queria intrusos no seu território: “vou matá-lo”, disse. Depois de muitos argumentos, chegaram a um acordo: Mavutsinin daria suas duas filhas em casamento à onça. Mas suas filhas se negaram a ir e ele não teve outra opção a não ser fazer às pressas cinco mulheres utilizando paus que pegou no mato. As cinco, talvez por terem sido feitas muito rapidamente, eram tolas e distraídas. Três

morreram em acidentes pelo caminho que as levaria à casa do futuro marido e somente duas ali chegaram. Num simples olhar, a onça viu que não eram as filhas de Mavutsinin e as matou.

Tempos depois, Mavutsinin mais uma vez foi pego coletando embira nas terras da onça. A situação tornou-se muito perigosa e ele jurou mandar, a qualquer custo, as próprias filhas para o casamento com a onça. As duas moças foram obrigadas a seguir para a casa da onça e ainda tiveram que enfrentar uma sogra ciumenta e briguenta. No decorrer do tempo, a velha tornou-se ainda mais irritada quando uma das moças ficou grávida. Até que um dia, aproveitando a ausência do filho, acabou matando a grávida e enterrando seu corpo. As formigas Tanahã viram que as crianças estavam vivas e as retiraram da barriga da mãe. Eram dois meninos. Levaram então os dois até os troncos que sustentavam a estrutura da casa. Lá poderiam ficar a salvo da velha. Diariamente as formigas cuidavam deles levando-lhes alimento. Até que um dia por descuido os gêmeos caíram no chão da casa e o pai os reconheceu como seus filhos.

Quando já eram meninos, saíram para brincar, caçar. Viram um tatu e retesaram o arco para matá-lo, quando ele gritou: “não me matem, não fui eu quem matou sua mãe”. Eles contestaram: “nossa mãe está lá em casa”. “Não”, replicou o tatu, “aquela é irmã da sua mãe”. “Qual é o nome de

“você?” perguntou o tatu. Eu me chamo “Tapeakaná (Caminho Certo) e meu irmão Tapéiaú” (Caminho Torto). “Que nomes feios”, disse ele. “De agora em diante, você, Caminho Certo, passará a se chamar Kwat (Sol) e seu irmão, Caminho Torto, Iay (Lua)”.

Daí em diante, os gêmeos fizeram várias tentativas de vingar a morte da mãe, matando a avó. Finalmente, convidaram a velha para ir comer ananás (abacaxi nativo da região) e enquanto ela se fartava fizeram um círculo de fogo ao redor da área. Seu filho onça, entretanto, chegou a tempo de salvá-la, atirando-a para o céu. Na noite estrelada seus olhos brilham, são as duas grandes estrelas denominadas Jawarareá: Alpha e Beta Centauri. Elas são uma referência importante na tradição kamaiurá, assim como as Plêiades (Tawari(t)), quando surgem no horizonte ao anoitecer, anunciando a chegada da estação seca, época das grandes cerimônias, como a do Kwaryp e Jawari. Para confirmar a chegada dos dias secos e quentes e das noites gélidas, outro sinal importante é a estrela Jekiok, que vem trazendo o frio para a aldeia, quando brilha no leste, rente ao horizonte, nas noites escuras³.

³ Essa estrela, que nunca cheguei a observar, pode ser o planeta Mercúrio, que partir do dia 10 de maio é avistado na direção leste, “imerso no brilho da aurora, pouco antes do nascer do Sol”. É possível ainda que seja o planeta Marte que, no mesmo mês, é visível no início da noite, na direção noroeste; ou mesmo Júpiter,

Mavutsinin e os netos vão criar e modificar muitas coisas no mundo, mas para ilustrar seus feitos serão citadas apenas algumas das suas proezas, a meu ver, as mais significativas. Um dos atos de suma importância foi a obtenção do dia. Cansados de viver na escuridão, sem a luz do sol, fizeram um plano detalhado: primeiro construíram uma grande anta de palha, colocando na sua barriga mandioca crua. Depois de alguns dias, quando a mandioca começou a exalar um cheiro forte, mandaram um emissário convidar o imponente urubu real para o banquete, com o qual mantinham relações pouco amigáveis; mas era ele o dono da luz do dia. Alguns conselheiros da corte celeste desconfiaram tratar-se de uma cilada. Foram verificar a situação lá em baixo, examinaram a aldeia e nada encontraram de errado. O urubu real decidiu então comparecer, mas, antes que ele chegasse, Kwat e Iayjá haviam entrado no corpo do animal de palha, alojando-se no buraco dos olhos. O urubu gostou do cheiro e se aproximou da anta. Foi quando os netos saíram e o agarraram pelo pescoço. “Não vamos matá-lo, só queremos que nos dê o dia”. Imediatamente ele ordenou que trouxessem o dia. Trouxeram o cocar com penas da arara azul e o dia clareou um pouquinho. “Esse não é o dia”, falaram apertando a garganta do urubu. “Tragam o dia”, ordenou ele!

que nasce às 3h da madrugada na direção leste). (Fonte: http://www.each.usp.br/astroclube/mes_a_mes.htm, acesso em 28/12/2016).

Desceram então com o cocar de penas da arara vermelha, trazendo um pouco mais de luz. “É pouco”. Apertaram mais um pouco o pescoço. Finalmente veio o cocar com penas amarelas e o dia apareceu.

Em outra ocasião, Kwat e Iay resolveram testar o conhecimento dos pássaros-pajés, ver se eles de fato sabiam curar. Kwat foi no mato e amarrou cipozinho para ficar doente; amarrou na cabeça, no pescoço, perna, joelho, pulso, barriga. Iay, por sua vez, engoliu um arco, fumou, isto é, “rezou” sobre os cigarros a serem oferecidos aos pajés, assim impedindo-os de ver a doença. Chamaram o bem-te-vi que já sabia que os cigarros estavam rezados e ele avisou aos demais pajés para fumarem apenas os cigarros que eles próprios tinham feito. Assim foi possível ver a doença do Kwat. O bem-te-vi grande, Pitahuã, voou sobre o corpo de Kwat e em seguida tirou o cipozinho da cabeça dele. Os demais pássaros tiraram um a um os demais. O último deles, o bem-te-vi pequeno, apertou a barriga de Iay e aos poucos apareceu na sua boca a ponta do arco. Foi puxando e tirou todo o arco. Kwat e Iay ficaram curados. Reconheceram todos como bons pajés, sendo os bem-te-vis homenageados com o canto Missukú, que significa Pitahuã (bem-te-vi) no idioma Mehinako. A partir daí, o mundo dos espíritos-pajés foi revelado à sociedade.

A maior obra de Mavutsinin foi, sem dúvida, a criação dos povos alto-xinguanos e dos seus símbolos de identidade, o arco preto, a cerâmica, o colar de placas e o cinto de caramujo. A narrativa sobre o Kwaryp é bastante conhecida, mas é útil relembrar algumas das suas passagens centrais. Mavutsinin cortou troncos de madeira, pintou-os e os adornou com colares, cocares, faixas de algodão e com a ajuda de duas cutias cantou por horas até concretizar a criação do homem. Dos troncos saíram as pernas, os braços, o tronco e a cabeça, a última a se destacar do poste. Toda a cerimônia ocorreu em Morená, na confluência dos rios Kuluene, Ronuro e Xingu. Morená é a morada de Mavutsinin e ainda hoje ele pode ser visto sentado numa pedra, com o arco sobre as pernas. Um pajé chegou a vê-lo de costas e quando tentou olhar seu rosto ele se virou, dando-lhe as costas. O pajé teve medo e saiu de lá. Não é bom morar em Morená, pois tem muito mama'e.

4. O tempo moderno _____

Os espíritos-pajés observam de perto o comportamento humano tanto para punir transgressões rituais, quanto também para escolher uma pessoa, geralmente um homem jovem, para se tornar pajé. Não se sabe o que orienta a seleção, mas sabe-se que ela se concretiza como uma revelação: o escolhido ouve assobios, vozes, depara-se com frutas que ostentam cores ou dimensões incomuns, sente o cheiro do tabaco ou vê a fumaça flutuando à sua volta. Na fase seguinte, fica muito doente, tem alucinações pavorosas, experimenta de perto a própria morte. Finalmente, o espírito-pajé estabelece contato com ele. Daí em diante, ele vai ser iniciado na arte da pajelança, cujo aprendizado é feito através do sonho ou do transe induzido pelo tabaco.

O pajé tem papel importante na comunidade, pois cura doenças enviadas pelos espíritos, adquire o dom de afastar eventos perigosos como vendavais que ocorrem quando das grandes tempestades que podem danificar as casas, pode descobrir a presença de feiticeiros e alguns conseguem matar um feiticeiro à distância, manipulando o cabelo ou a pele dos dedos da vítima do feitiço. Um bom pajé é ainda capaz de interpretar sonhos. Há na comunidade grande interesse pelos sonhos, sendo possível estimular sua ocorrência pingando nos olhos o sumo de uma batatinha chamada akykanami, que quando desidratada pode ser misturada ao tabaco.

A palavra agora será dada a Takumã, o grande pajé do Xingu, que vai relatar sua iniciação à pajelança e o chamado que três diferentes espíritos-pajés lhe fizeram, em diferentes épocas da sua mocidade. Tentaremos ainda reconstruir, de modo sucinto, o universo fantástico que o cercava e que envolvia igualmente os moradores da aldeia⁴.

“Saí e fui tirar vara para a casa em construção. Minha irmã pediu-me que trouxesse embira. Entrei no mato, vi embira e cortei. Eu sentia então que alguém vinha correndo atrás de mim. O que será

⁴ Os dados foram retirados dos meus diários de campo de 1965, 1966 e 1968 e dos depoimentos feitos por Takumã, na mesma época, gravados em fita cassete e felizmente transcritos para o papel, pois com o passar do tempo as gravações se tornaram praticamente inaudíveis.

que vem correndo, pensei. Andei de novo. Aí ele veio andando, como a gente anda. Será que é onça que vai me comer? Vinha andando, mexendo as folhas, mas eu não via nada. Fiquei com medo. Quando eu andava, ele andava, eu parava, ele também. Primeiro ele parava longe; de repente, ele parou pertinho. Fiquei suando. O que será, será mama'e? Comecei a andar. Aí corri, corri, fui do outro lado e fiquei parado. Ele voltou a me seguir. Fui até o caminho. Olhei e fiquei sem saber que caminho era. Olhei, olhei, até que vi a lagoa. Andei e cheguei na minha casa e fui para a rede dormir. Aí o mama'e apareceu e falou: 'oh rapaz, porque você fez aquilo, correu, eu queria falar com você! Eu queria levar você lá na minha casa, mas você correu!' Respondi: 'eu fiquei com medo, pensei que era bicho que ia me comer'. Depois acordei e minha irmã disse: 'você está dormindo muito'. Contei a ela o que tinha acontecido”.

“Convidei minha esposa Kurimatá para banhar, mas ela não quis. Fui sozinho e no caminho comecei a ouvir um assobio. Parou. Começou de novo. Pensei: deve ser o mama'e. Andei e ele começou a andar também. Parei, ele parou. Resolvi correr. Cheguei em casa e sentei. Fiquei parado. Minha irmã, Tipori, veio e falou: 'Takumã, levanta, vai trabalhar'. 'Não, eu não posso agora, respondi, estou cansado'. Ela falou: 'será que você vai morrer? Talvez seja por isso que o mama'e está correndo atrás de você'. Respondi, 'não sei não'...”.

“Quando os Kalapalo estavam por aqui para ajudar a construção da casa do Kanutari, sonhei muito, muito mesmo. Quando voltei da roça carregando um dos paus para fazer a forquilha da casa, fiquei tonto. À noite, sonhei novamente. No dia seguinte, Kurimatá não queria que eu fosse à roça. Fui. Na volta, senti vontade de voltar pelo mato. Deixei os outros e fui para lá. Senti cheiro de fumaça. Vi fumaça como se alguém estivesse fumando. Não vi ninguém. Andei um pouco e no chão encontrei uma enorme mangaba. Peguei-a, mas não comi. Joguei fora. Fui depois ajudar o trabalho na casa de Kanutari. Caiu um relâmpago e derrubou todos nós no chão. Eu caí e não levantei mais. Eles me carregaram para casa. Fiquei muito ruim uma porção de dias. Todos os pajés vieram me ver. Nada adiantava. Eu estava magro; era só osso. Braço fino, perna fina. Fiquei com vontade de fumar. Pedi a Kurimatá, que chorava muito pensando que eu ia morrer, que me fizesse um cigarro bem grande. Comecei a fumar e vi meu mama’e. Era magrinho, pintado de preto das sobranceiras até abaixo do nariz. Tinha um risco amarelo nos cantos da boca. Ele me dizia: passe as mãos no pescoço, eu passava e tirava a dor, parecia sangue. Passe a mão no rosto, eu passava e tirei uma coisa como uma cobrinha. Assim foi até tirar tudo. Sarei. Meu mama’e falou que eu seria um grande pajé”.

“Quando um dia roubaram coisa na aldeia, à noite eu sonhei onde a coisa estava. Nem todos acreditaram. Tarakwai escondeu meu facão para ver se era verdade que eu sonhava. À noite sonhei e em seguida fui onde estava o facão. Depois outro homem enterrou umas coisas minhas. Sonhei e achei. Aí todos acreditaram. Depois de uns meses eu ‘trabalhei’ uma mulher (teve relações sexuais). Não devia, pois o mama’e tinha me avisado. Eu precisava ficar muitos meses sem mexer com mulher. Daí em diante não sonhei mais. Agora eu curo, mas não acho coisa roubada”.

Em outra ocasião, Takumã, indo para a roça, achou uma taquara fina para fazer flecha, atravessada no caminho: “peguei, olhei com cuidado e coloquei de lado. Na roça comecei a trabalhar e de vez em quando sentia um sono incontrollável, tão forte que quase caía no chão desmaiado. Na volta para a aldeia, procurei pela taquara e não consegui encontrá-la. Desde esse dia comecei a ficar muito doente, sempre com um terrível sono. Veio um pajé, fumou, mas eu não sarei. Até que certa noite sonhei com o espírito do Ajangu que me disse: eu deixei aquela haste para você. Com ela, você aponta para qualquer caça e ela cai morta no mesmo instante. Quer ver? Vamos lá. Fomos pelo caminho da roça, encontramos a vareta e o espírito mostrou como usá-la. Naquele momento, vinha passando um bando de macacos e bastava apontar a varinha e eles caíam mortos. Então, o espírito me disse: eu deixei

isso para você e você não pegou. Agora você tem que procurá-lo. Ele está por aí. “Depois de muito procurar a taquara, e sem conseguir encontrá-la, tive que desistir”, disse Takumã.

“Tive um sonho com o espírito do peixe, que apareceu e me ensinou a chamar os peixes. No dia seguinte, de manhã, fui com as crianças na lagoa, mandei que se escondessem e comecei a chamar os peixes. Vieram muitos, saltando para dentro da canoa. Outro dia, saí com minha mulher, paramos na margem para que ela descesse. Fiquei só na canoa e comecei a chamar os peixes. Eles saltavam da água para a canoa. A canoa ficou cheia. Ao chegar na aldeia, chamamos as mulheres que trouxeram muitas bacias, enchendo todas”.

A iniciação comandada pelo espírito do peixe agulha (Ipirariru) foi a mais dolorosa para Takumã. Além da febre alta e das fortes dores, ele começou a expelir pequenos peixes pela boca, olhos, nariz, dedos, num suplício insuportável. “Cheguei a pensar que ia morrer”, dizia ele. Esse e outros sofrimentos são experimentados em alucinações, usuais na iniciação xamânica.

Numa de suas idas a São Paulo, Takumã se encantou com a pedra com um peixe fossilizado que eu tinha. Ele ficou tão maravilhado que eu lhe dei de presente. Já na aldeia, ele certa vez me contou que resolveu pintar o peixe, e quando o mostrou ao pajé-feiticeiro Matipueste lhe disse que estava tudo

errado. Retirou a pintura e, rezando, foi fazendo pequenos desenhos na pedra. Depois disse a Takumã que deixasse a pedra perto da lagoa para que começasse a atrair os peixes. O Matipu então ensinou-lhe como chamar os peixes. O uso do encantamento foi feito diversas vezes na beira d'água. Grande quantidade de peixe foi obtida. A única precaução é que ninguém tivesse “cheiro” (tido relações sexuais). Isso seria muito perigoso porque a pessoa com cheiro poderia ser comida pelos peixes. Os peixes saiam d'água pulando e depois de alguns momentos morriam no seco. Só então os pescadores se aproximavam. Um Waurá quis o peixe fossilizado e forçou Takumã a trocá-lo por três panelas. Ele teve que aceitar, porque esse tipo de troca, denominado em Antropologia de “troca forçada”, tem poder de lei, sendo impossível esquivar-se. Ele perdeu o peixe mas evitou de se envergonhar diante do parceiro e da comunidade.

Takumã afirma ter sido iniciado, em diferentes ocasiões, por três *mama'e*: Kapaje (passarinho), Ajangu (*mama'e* do mato que joga doença, mas não mata) e, finalmente, Timukuiari (peixinho agulha). *Mama'e* que o tornou um grande pajé.

Para destacar a importância do espírito do peixe agulha, ele relatou um evento ocorrido na lagoa sagrada Miararé, local onde ocorrem fenômenos estranhos: na estação da seca, quando é possível caminhar até a parte mais funda, é possível

encontrar peças de cerâmica. Certa vez, Takumã pegou várias panelas, mas no dia seguinte, quando voltou com cestos para levá-las à aldeia, elas tinham retornado às águas.

Pois bem, certa vez um rapaz Matipu pescava à beira dessa lagoa quando apontou a flecha para um peixe agulha e este lhe falou: quero levar você comigo, para torná-lo um grande pajé. Ele concordou e dois peixes agulha, um à frente e outro atrás, levaram-no para baixo. O maior perigo eram as piranhas, mas eles protegiam o homem, dizendo a elas: “não mexam com ele”. Ao chegar na aldeia do povo peixe, denominado Ipirariu, foram para a casa dos peixes pajés e lá um deles enrolou oito cigarros, dois para cada peixe pajé e quatro para ele. De início mandaram que ele fumasse, mas sem engolir a fumaça, só depois o rapaz começou a tragar e em seguida desmaiou. Os peixes pajés jogaram fumaça nele para acordá-lo e em seguida ele ganhou o nome de Timukuiari, de seu mestre. O rapaz aprendeu a passar o takupeá pelo corpo (caroço de pajé, usado para impedir que a doença do paciente passe para o curador), a raspar o takupeá e comer um pouco do seu pó. Para testar o aprendiz, o peixe fez-se doente e pediu que ele o curasse. A primeira coisa ao iniciar a sessão era perguntar onde doía e em seguida jogar fumaça no local. “Agora”, falou o mestre, “você passa a mão e pega”. “Pegou?”. “Sim”, disse o homem. Ele tinha conseguido tirar a dor. “Agora joga fumaça na mão

para a coisa desaparecer”. Em seguida o rapaz recebeu da mulher do peixe um colar como pagamento. Ganhou ainda um maracá (kamity), fumo (petym) e urucu (yricu).

Certo dia o pai do novo pajé foi chamado para atender um doente. Naquele tempo, os pajés curavam chupando a parte que doía. O jovem foi convidado a curar, mostrando o que aprendera. Ele começou a soprar fumaça sobre as partes do corpo que doíam. Todos se espantaram, mas seu pai disse que era assim que se devia curar de agora em diante; o outro jeito - chupando - tornara-se antigo.

Passados uns dias, os homens resolveram pescar e convidaram o jovem pajé. Ao preparar a tralha que deveriam levar, ele disse aos demais: “não precisamos levar fogo”. “Mas como vamos cozinhar?”. “Vocês vão ver”. Depois que pegaram os peixes, o rapaz entrou n'água e logo encontrou o Timukuiari. Foram até a aldeia e pouco depois ele voltou à tona, trazendo o fogo e com o corpo seco! Só um pouquinho do cabelo atrás estava molhado. Antes de deixarem o local, ele tornou a mergulhar para devolver o fogo aos peixes.

Takumã realizou muitas curas, tanto na própria comunidade como em outras aldeias. Há o caso de um menino que foi à roça e ficou muito doente. “Era no tempo do Cláudio (Villas-Bôas), do Orlando (Villas-Bôas) e do Murilo (de Oliveira Vilela, amigo de Orlando)”, diz ele. Todos acharam

que ele iria morrer, pois não reagia ao remédio dos brancos. Até que o tio chamou Takumã que, depois de fumar um cigarro, identificou o mama'e do macaco (wakyky) como autor do roubo da alma do menino. Pediu muita pimenta, chamou outro pajé para ajudá-lo e foi para a roça. Assim que acabou de fumar e rezar, começou a ventar forte, formando-se um redemoinho que girava de um lado para outro. Takumã viu a alma dentro do vento e quando ele passou por perto, girando, conseguiu agarrá-la. Voltaram para a aldeia, sendo a alma devolvida ao menino, que acordou pedindo mingau. “Orlando ficou muito contente e me pagou com uma panela de alumínio grande e munição”, disse ele.

Outro caso que elevou ainda mais o prestígio de Takumã ocorreu na aldeia Kalapalo: um homem resolveu ir pescar e duas crianças, filhas do dono da casa, pediram ao pai para irem também. O pai autorizou. No local previsto, o pescador deixou que ficassem pegando caranguejo na praia, distanciando-se da margem. Horas depois, ao retornar, o pescador não as encontrou. Chamou-as, gritou seus nomes e nada. Voltou para a aldeia e comunicou ao pai. De lá saiu um grupo de homens que entrou na mata, vasculhou os arredores da praia, da mata, e nada das crianças serem encontradas.

A tristeza tomou conta da aldeia. Um pajé Kuikuro e depois um outro Matipu foram chamados para deslindar a caso. Um disse que elas

estavam mortas no fundo d'água; outro, que tinham sido comidas por onça. Finalmente, chamaram Takumã, que de início não aceitou, mas o pessoal no centro (reunião dos homens no centro da aldeia ao anoitecer) achou que ele deveria ir. Foram para a aldeia Kalapalo Takumã seu meio-irmão e pajé, Sapain, além do pajé e cacique Iawalapiti, Sariruí. Lá receberam cigarros de pajé. Takumã pegou-os mas recomendou aos companheiros que não os fumassem. Deveriam fumar seus próprios cigarros, pois a aldeia estava cheia de pajés locais e de outros povos, numa alusão à possibilidade dos cigarros terem sido “rezados”.

No dia seguinte, os trabalhos foram iniciados e Takumã, Sapain e Sariruí começaram a fumar. Os demais pajés perguntaram se podiam fumar. “Podem, sim, respondeu Takuma, não tem problema, não!”. Depois de fumarem, Takumã já em transe foi visitado pelo seu mama’e que lhe disse que as crianças estavam com o veado e vivas. Nas muitas sessões subsequentes, com fortes chamamentos, o veado veio trazendo as crianças. Finalmente, o mama’e avisou que uma delas já estava na roça. Takumã pediu a todos que fizessem silêncio, pediu ainda que se afastassem aqueles com “cheiro”. Em pouco tempo, uma delas entrou na aldeia. Veio direto para os braços de Takumã, que a entregou à mãe. Muita alegria! Veio em seguida a outra. Ambas estavam dispostas e bem alimentadas, depois de cerca de dez dias na mata. As duas

crianças tinham uma espécie de colar feito com carrapatos. A mãe quis tirá-los, mas elas não deixaram, dizendo que ele tinha sido dado pelo veado. Takumã pediu que esquentassem água para banhá-las. Com isso, os colares e outro enfeite de carrapatos ao redor dos olhos se desfizeram. As crianças então relataram que, quando estavam na praia, apareceu um veado grande e perguntou se queriam comer frutinhas. Elas aceitaram e ele as levou até uma árvore carregada. Depois ele as convidou para irem mais adiante, onde havia outra árvore. Assim foram cada vez mais dentro da mata, comendo fruta. Takumã recebeu três colares, Sapain e Sariruíá, dois, cada um.

5. O mundo encantado de Takumã _____

Takumã descrevia a paisagem que envolvia a aldeia de Ipavu de um modo muito especial. Falava dos seus moradores invisíveis, suas histórias e seu destino. Na roça, vez por outra, ao ouvir algum ruído, eu indagava: “é um pica-pau, Takumã? Não, é algum mama’ezinho”.

Em 1965, moravam na sua ampla casa, além de Kurimatá, sua mulher, Kotok e Apomi, seus filhos, a família de alguns irmãos e parentes afins. Muitos desses homens eram pajés ou estavam sendo iniciados, de modo que o ambiente era visitado por espíritos. A atmosfera era impregnada de magia, de tal maneira que certa noite acordei no meio da madrugada e estranhei a presença de um índio, em

silêncio, ao lado da rede de Tawakumã (irmão mais moço de Takumã). Eu conseguia vê-lo de lado, próximo à fogueira da família: braços cruzados sobre o peito e uma estranha pintura no rosto, um traço que saía dos cantos da boca até as orelhas. No dia seguinte, perguntei a Takumã quem era o visitante. Com naturalidade ele respondeu: “é o mama’e que está iniciando meu irmão!”.

Antigamente, costumava dizer, a lagoa de Ipavu não existia, era só areia e a casa de um homem chamado Mawaiaka e sua família. Criavam galinha, porco e outros bichos. Um dia, a pomba de Kwat bebeu o remédio que os adolescentes tomam para purificar o corpo, voou até lá e vomitou a água, alagando a região, criando a lagoa e matando os moradores. Até pouco tempo, era comum galinhas e porcos saírem d’água. Agora não mais. A lagoa passou a ser morada de peixes e de Jakunaun, cobra sucuri, dono da água. Se alguém matá-lo, a água seca. Por isso não se pode matar sucuri.

Há outras razões para não matar sucuri. Tempos atrás havia um rapaz infeliz porque seu pai e sua mãe brigavam muito com ele. A esposa o rejeitava. Um dia ele lutou no centro e depois começou a se enfeitar, pedindo ao irmão que o pintasse. Todos estranharam, mas ele não dizia a razão do seu comportamento. Mais tarde, ele convidou seu amigo para irem à lagoa e foi entrando n’água. Mergulhou e virou sucuri. Ele falou para o

amigo: “quando você tiver filho, pendure isso nele”, e cortou um pedaço do próprio rabo e deu para o amigo. Com isso, seu filho será campeão no hukahuka. Até hoje, pendura-se uma réplica do rabo da sucuri nas costas dos jovens tocadores de flauta e lutadores.

Há ainda outra sucuri na lagoa: um rapaz, quando estava recluso na adolescência, transou com a irmã. O pessoal começou a desconfiar e seu pai resolveu pintá-lo com jenipapo. No dia seguinte, a mãe viu a filha, também reclusa, com jenipapo na parte interna das coxas. O pai ficou muito bravo com o rapaz e expulsou-o de casa. Ele então foi à casa do tio e disse: meu tio, vou fazer jeriru (camisa). Pegou lascas fininhas de taquara, tecendo uma peça comprida, com desenho de cobra. Pediu ao tio que o pintasse. Em seguida, enfeitou-se e foi para o mato, levando a ‘camisa’ que tinha cabeça de cobra. Entrou n’água. Mais tarde, foi até a casa do tio, na forma de cobra, e falou: não me mate, sou seu sobrinho. Foi à casa do pai e disse o mesmo. Em seguida, foi morar na água. “Agora ele já deve ser velho”, concluiu Takumã.

Uma entidade que mora na mata é Jawyrykujã e a narrativa mostra como a comunidade chegou a conhecê-la. Um rapaz casado tinha uma mulher que não queria saber dele. Não queria transar, não comia o peixe que ele trazia, não queria falar com ele. O rapaz vivia triste. Certo dia, ele foi à roça e

encontrou Jawrykujã, mulher do mato, bonita, enfeitada, como se fosse uma rainha, explicava Takumã. Os dois se amaram. As idas à roça e as transas prosseguiram, deixando o rapaz contente. A mulher ficou grávida e o rapaz contou a seus pais, que ficaram apreensivos. No dia seguinte, ele falou: “vou levar você para minha casa”. Ela respondeu: “seus pais não me querem lá”. Ouvi quando disseram isso. O tempo passou e certo dia ela disse: “a criança vai nascer amanhã, aí eu levo para seus pais conhecerem”. Levou o menino, que, como a mãe, não tinha umbigo. Os sogros comentaram o fato e ela não quis ficar na casa deles e apenas trazia o neto para visitá-los. Um dia, ela disse para o rapaz: “você não vai durar muito, vai morrer”. Até hoje, ela e seu filho moram no mato. É ele quem grita à noite, como se fosse gente. Pode-se ouvir o grito, mas ninguém consegue vê-lo e tampouco ver Jawrykujã.

A tradição exige da comunidade cuidado continuado para que não seja interrompida a transmissão do rico acervo cultural, preservado

pelas gerações anteriores, em particular uma área central da cultura que reúne um conjunto de mitos e ritos de onde irradia o sentido da vida kamaiurá. É possível que o fascínio exercido por ritos e mitos esteja ligado à memória ancestral da palavra e do gesto, enquanto testemunhas da nossa humanização: a palavra, veículo da expressão dos sonhos e desejos, e o gesto, exercício sublime do movimento. A preservação das narrativas míticas que dão acesso à origem do povo e dos ritos, que atualizam um rico simbolismo de cores, cantos e movimentos, é fundamental para a identidade kamaiurá. Elas constituem a parte central da religião e expressam a estreita relação entre arte e política, entre beleza e poder.

Três ou quatro décadas atrás, quando à noite todos se recolhiam às redes, os mitos eram sistematicamente contados pelos velhos da casa. A voz solitária prosseguia mesmo depois das chamas da fogueira terem se extinguido. Ontem, como hoje, a repetição do mito, das cerimônias e rituais relembra acontecimentos ancestrais, fortalece a memória, afasta o perigo do esquecimento e provavelmente pretende deixar às novas gerações uma cópia fiel do que foi transmitido por antigos pais e avós. É difícil aquilatar o grau de fidelidade dessa cópia. Pois ao longo do tempo mitos são esquecidos, rituais sofrem modificações e cerimônias ampliam e diversificam seu alcance. Um amplo e variado material etnográfico, de 1945 até os

dias de hoje, permite registrar mudanças ocorridas, algumas delas sem que a comunidade tenha se dado conta: a tonsura que os homens faziam no topo de cabeça foi abandonada; a localização das redes - a do homem colocada acima e sobre a da mulher - não mais se vê; a cerimônia do Kwaryp passou a ser realizada em homenagem a pessoas não indígenas; o propulsor de flecha deixou de ser usado no jogo do Jawari; alguns mitos coletados por Villas Boas não são mais lembrados e junto com eles talvez uma centena de outros costumes e narrativas. A dinâmica cultural trabalha no sentido de renovar a vida da comunidade, dotando-a de novos modelos, novas práticas e um novo entendimento do devir.

Os Kamaiurá pensam a mudança em dois diferentes registros: a vida cotidiana se altera no decorrer do tempo, hábitos caem em desuso enquanto outros são criados, adotados, reformulados. Trata-se de um processo natural que atinge qualquer sociedade. O que é preciso resguardar é a tradição: as grandes cerimônias, os mitos fundamentais que relembram como tudo foi criado e a presença dos espíritos que os une num todo, a que nós, não indígenas, chamamos de natureza. Daí a importância de preservar matas, águas e lugares sagrados. Takumã explicava que onde não há mata, não há espírito, onde as águas não carregam mais vida, também não há espírito. Ele se espantava com o fato das pessoas comprarem

água para beber em São Paulo e murmurou: “qualquer dia vocês estarão comprando ar!”.

A permanência de Orlando Villas Bôas à frente do Parque Indígena do Xingu por cerca de três décadas permitiu a concretização de uma meta importante do indigenismo. Orlando sabia que a sociedade humana é dinâmica e que haveria um dia em que os povos xinguanos ficariam frente a frente com a sociedade capitalista. Um dos seus grandes esforços foi buscar diminuir as rivalidades intertribais de tal forma que todos se unissem com o mesmo objetivo de defender suas terras. Foi durante sua gestão, no final da década de 1940, que Eduardo Galvão⁵ elaborou os primeiros estudos antropológicos sobre a sociedade kamaiurá, na aldeia situada próxima ao rio Tuatuari, afluente da margem esquerda do rio Culuene. Dados que coletei em 1970 mostravam que o quadro descrito por Galvão pouco tinha se alterado, muito embora a população tivesse crescido, assim como o número das casas, mas as instituições tradicionais permaneciam estáveis (Junqueira, 1979). Evidentemente, à medida que o consumo de bens industrializados aumentava, a comunidade perdia de modo significativo sua antiga autonomia, tornando-

⁵ Galvão, Eduardo – “Apontamentos sobre os índios Kamiurá” em Galvão, E. – Índios e Brancos no Brasil. Encontro de Sociedades, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. O texto havia sido publicado anteriormente em Publicações Avulsas. Museu Nacional, Rio de Janeiro, 5:31-48 1949.

se mais dependente do mercado capitalista. Na atualidade, o que de fato parece estar gestando uma mudança cultural mais significativa é a introdução da internet, embora a energia usada na aldeia dependa de um gerador ligado poucas horas por dia, além de um sinal de satélite que nem sempre permite conexões estáveis. Mesmo com limitações, muitos jovens já participam das redes sociais e certamente sua curiosidade aumenta da mesma forma que seu horizonte intelectual.

A geração mais velha, que durante muito tempo foi dona do passado, dona do presente e também do futuro da comunidade, deve enfrentar daqui em diante novos desafios para manter a liderança. Por temer o esquecimento do que seja ser Kamaiurá, o cacique e outras lideranças conseguiram a publicação de um livro bonito e bem ilustrado, contendo mais de 90 mitos e outras narrativas tradicionais⁶. A medida foi necessária, dizem, para que as novas gerações não percam a memória da própria riqueza cultural, ameaçada pelos aparelhos de televisão que, à noite, não deixam espaço para que os velhos falem do passado. Não resta dúvida que essa é uma forma de preservar a memória, mas é preciso lembrar que numa comunidade de larga tradição oral preservar significa basicamente exercitar o costume, fazendo com que faça parte do cotidiano. Muito embora as novas gerações sejam

⁶ Kamayura, Tacumã, 2013.

alfabetizadas, tanto na língua kamaiurá como em português, a leitura ainda não se firmou como um hábito regular.

A vitalidade de uma cultura se revela de muitas maneiras, inclusive quando os valores e as convicções tradicionais são usados como instrumentos para decifrar o presente e dialogar com a mudança, tornando o novo mais familiar (Balandier, 1997). Nesse sentido, uma reflexão, ainda que breve, sobre os mitos kamaiurá, com o objetivo de apreender quais convicções e valores se destacam nos textos, pode permitir uma aproximação maior com o imaginário indígena. Nas narrativas propriamente míticas, que são as que tratam da origem do universo indígena, verifica-se a presença de homens dotados de poder sobrenatural que realizam fatos incomuns, criam seres, modelam mundos, desafiam e enfrentam perigos. Na maioria dessas narrativas uma coisa chama muito a atenção: a ausência quase que absoluta da presença da mulher. Sabe-se que Mavutsinin, o criador dos alto-xinguanos, era casado e tinha duas filhas. Sua mulher não é citada, a não ser por um designativo genérico, atribuído àquelas que descendem de um grande líder (morerekwat): nuitu. Suas filhas surgem para que a aliança com a onça seja selada com o casamento. Kwat e Iay eram também casados. Não se fala das suas esposas. Os grandes feitos do passado foram realizados por homens com mulheres anônimas. Não há sequer uma grande

façanha realizada por mulheres, com exceção talvez da fuga das Iamurikumã, que atravessaram as grandes águas para escapar dos homens que haviam se transformado em porcos do mato e avançavam com o intuito de matá-las. A narrativa, entretanto, deixa claro que a mulher foge. É é fraca, portanto, justificando assim a assimetria social entre elas e os homens.

Cientes da inferioridade feminina, à noitinha, os homens se divertem no centro da aldeia, contando historietas provocadoras: a de uma mulher que não tinha filho e passou a acalentar, no mato, um sapo; ou a de uma moça que se deixava masturbar pelas cobrinhas, ou ainda a que se enamorou de uma jiboia, e muitas outras nas quais a figura feminina é ridicularizada. O homem protagonista intervém, mata tais fetiches, restando à mulher procriar, satisfazer os desejos do companheiro e principalmente trabalhar.

Um mito em especial justifica de modo exemplar a assimetria social. É o das flautas sagradas Jakui. As flautas Jakui pertenciam antigamente às mulheres. Elas se reuniam na casa das flautas para tocar, alegrando quase todos da aldeia, exceto os homens que cobiçavam a sua posse. Estes decidiram arranjar um jeito de assustar as mulheres de tal modo que elas perdessem o controle de si, permitindo a eles roubar as flautas. Certo dia, quando elas tocavam no pátio, eles se puseram a

berrar, imitando animais ferozes e espíritos malignos. Não tiveram sucesso, pois as mulheres continuavam a tocar. Numa outra versão, os homens finalmente resolvem fazer um zunidor, peça feita de madeira com forma de peixe, que amarrado a um fio e girado velozmente produz um terrível som sibilante usado para chamar os espíritos. Ao ouvir o zumbido terrível, as mulheres apavoradas correram, deixando as flautas para trás. Na versão mais antiga, o plano para o roubo das flautas foi feito por Kwat e Iay, netos de Mavutsinin, que não toleraram ver as flautas na mão das mulheres. Decidiram então fazer um enorme zunidor que, quando girado, produzia som apavorante. Foram os dois ao encontro dos homens e juntos seguiram para o pátio onde as mulheres tocavam; os netos de Mavutsinin à frente e os homens na retaguarda. À medida que se aproximavam o zunido foi num crescente, tornando-se insuportável. As mulheres resistiram o quanto foi possível e, a certa altura, correram para casa, largando as flautas. Foram então proibidas de vê-las sob pena de castigo severo: serem estupradas por todos os homens da aldeia. Nos mitos, a mulher não enfrenta o homem. Rende-se mesmo antes do enfrentamento, ao contrário do homem, que não se conforma com a posição de perdedor. Em suma, faz parte do ser feminino a falta de coragem, a passividade e o conformismo em claro contraste com o protagonismo masculino.

Qual a razão do imaginário se constituir dessa forma? Uma abordagem interessante é formulada por Godelier (2001), ao definir o sagrado como uma relação com a gênese humana, na qual o homem real projeta um duplo de si mesmo, de tal forma que um homem imaginário, com poderes invulgares, toma o lugar do homem concreto (p. 259). Vê-se que a formulação retoma o pensamento de Durkheim e Mauss de outrora (Durkheim e Mauss, 1903) sobre as representações coletivas: “sabemos atualmente que uma multiplicidade de elementos compõe o mecanismo em virtude do qual construímos, projetamos exteriormente, localizamos no espaço nossas representações do mundo sensível” (p. 1). Godelier atualiza o pensamento desses clássicos e ao mesmo tempo vai além deles, mostrando que o inconsciente intervém apenas como instrumento e não como fundamento. Pois “o sagrado rouba à consciência coletiva e individual algo do conteúdo das relações sociais [...] traveste o social tornando-o opaco a si mesmo” (Godelier, pp. 260-261).

Na comunidade kamaiurá, e em que pese alguma opacidade do real, os homens se reconhecem em seus duplos, não como dotados de poderes sobrenaturais, mas simplesmente como homens. Inclusive vão além disso e veem nos seus duplos a missão do homem concreto como gestor da vida social, capaz de conduzir a sociedade e dominar as mulheres. A tradição materializada nos

mitos, fala às próprias mulheres da sua debilidade, passividade, e do seu distanciamento da vida política e religiosa. Seu trabalho, que assegura a alimentação diária da comunidade, é repetitivo, realizado no ambiente restrito da roça e no espaço confinado dos fundos da casa. Mesmo sendo insubstituível, como geradora de vidas, ela é mantida afastada das questões maiores da sociedade e tem consciência disso: “homem é que resolve as coisas na aldeia, mulher não manda, homem manda. Mulher tem que obedecer”, disse N.K., mulher de destaque na comunidade, em entrevista a Betty Mindlin, na aldeia de Ipavu em 2004⁷.

Por qual razão seria a mulher sufocada pelo homem? Meillassoux (1977), que estudou a comunidade doméstica, destaca que “o controle social se assenta, [...] em definitivo, não na posse de tesouros, mas na gestão da reprodução [...]” (p. 121). Trata-se da capacidade da mulher de procriar, capacidade que o Kamaiurá mantém sob seu domínio a fim de exercitar livremente sua política de alianças matrimoniais. Por força disso, tenta igualmente controlar a sexualidade feminina. Nos anos finais da década de 1960, as mulheres apanhavam dos maridos sempre que se concretizava a suspeita de que tivessem tido relações sexuais extraconjugais. Na mesma direção, as mulheres que tomavam conhecimento da traição do marido,

⁷ Manuscrito cedido pela autora.

espancavam a mulher transgressora. Em suma, a mulher sempre apanhava.

Os Kamaiurá aceitam o casamento poligínico, isto é, os homens podem ter várias mulheres simultaneamente, mas a prole gerada nessas uniões é sempre referida como sendo do homem, muito embora seu sistema de parentesco reconheça de modo similar os parentes da linha feminina e da masculina. Mas na prática a linha de descendência masculina é socialmente destacada: “só o homem possui a capacidade de reproduzir a relação social” (Meillassoux, 1977, p. 127).

A convicção de que a mulher é inferior permeia de modo destacado o imaginário masculino, muito embora a sobrevivência da comunidade dependa fundamentalmente da sua presença. Muitas vezes me pergunto: será que o homem kamaiurá concreto acredita de fato na inferioridade feminina ou será que ele utiliza o imaginário como um eficaz mecanismo de dominação social? Penso que o imaginário é um aliado fiel do poder. Ele é um todo articulado, poderoso e convincente, principalmente por ser o elemento constitutivo da religião, da crença nos espíritos e nos poderes do pajé. É também verdade que o imaginário não é único nem independente, pois a história atua igualmente na vida da comunidade, possibilitando a criação de novos nexos, diferentes conexões que o mundo contemporâneo oferece. É o caso de uma interação

mais intensa entre a comunidade e a cidade, que permeia aspirações e sonhos de boa parte dos jovens kamaiurá, que num futuro próximo irão conduzir o destino da comunidade. É possível pensar que em algumas poucas décadas o sistema comunitário indígena e o mundo capitalista tenham uma aproximação maior, facilitada pelo menos em um ponto: a crença na superioridade masculina, compartilhada lá e cá.

Antes de terminar, é importante destacar uma aquisição cultural que pode significar o início de uma nova etapa na vida comunitária e renovar o convívio social. Nos últimos anos, algumas mulheres kamaiurá tem se tornado pajés, desafiando a supremacia masculina e avançando na direção do grau mais alto de contato com o mundo espiritual, tradicionalmente reservado aos homens. O fenômeno ocorre em todo o Alto Xingu, onde o compartilhamento cultural é significativo e coloca em cena uma questão complexa. O imaginário é, evidentemente, criado no convívio social, se aloja na memória coletiva, sendo enriquecido com novas aquisições, revisado pelas novas gerações com o auxílio dos intelectuais da comunidade – os grandes pajés. Como entender o fato de os espíritos, que mantêm relação estreita com os homens e lhes permitem conhecer os segredos da cura xamânica, venham agora dirigir sua atenção às mulheres? O que desejam os espíritos ao povoar o sonho feminino? Será que a memória coletiva guarda

alguma heresia esquecida ou reprimida? Ou talvez uma interdição indevida que nos tempos de hoje tenha se tornado obsoleta, incendiando o imaginário? Onde teria florescido o desejo de estender a pajelança às mulheres? Delas mesmas, na luta silenciosa à procura de maior destaque social? Dos sonhos? Porém, “não criamos os nossos sonhos, eles acontecem; também não inventamos as pessoas do mito e da religião, elas, também, acontecem”, diz Hillman (apud Avens 1993, p. 83). Viria dos homens o desejo que compartilhar com elas o árduo trabalho da cura, da localização de feitiços, do diálogo com os espíritos, alguns deles rudes e mesquinhos?

O profundo universo do imaginário é formado por camadas que se sobrepõem a camadas, de tal modo que ninguém pode estar seguro dos próprios desejos, nem homens, nem mulheres e nem espíritos, como mostrou Andrei Tarkovski em sua obra-prima, o filme *Stalker*. Stalker é o nome dado aos homens que lutam pela dignidade humana e violam a proibição de ir à Zona, onde existe uma sala na qual o desejo mais profundo da pessoa é realizado. A mera entrada na Zona, acreditam eles, permite uma reflexão sobre si mesmo, despertando nos fracos e desiludidos alguma força espiritual. Numa viagem rumo à Zona, o Stalker relata aos dois companheiros o que sucedeu ao seu líder, apelidado de Diko-óbráz (no filme chamado de Porco-espinho), que foi à sala misteriosa pedir que seu

irmão, assassinado por sua culpa, ressuscitasse. Quando retornou a sua casa, viu-se coberto de riquezas. “A Zona tinha atendido o que era, na verdade, seu mais profundo desejo, e não o desejo que ele queria pensar que lhe era o mais precioso. E Diko-óbraz enforcou-se” (Tarkovski, 2010, p. 238).

Resta-nos concluir que talvez estejamos assistindo ao começo de uma grande mudança social e cultural; mas ao mesmo tempo nos perguntamos: qual espaço será reservado ao pajé no mundo indígena ao mesmo tempo em que as novas gerações estão, passo a passo, se rendendo à atração da cidade e se aproximando sempre mais do mundo globalizado?

Bibliografia

Avens, Roberts - Imaginação é realidade. Tradução Catherine Jean Greenlees e Sonia Maria Caiuby Labate. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

Balandier, Georges - A desordem: elogio do movimento. Tradução de Suzanna Martins, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

Baldus, Herbert - “A obra de Karl vondenSteinen” em Steinen, Karl von den - Entre os aborígenes do Brasil Central, separata renumerada da Revista do Arquivo, nos. XXXIV a LVIII. Departamento de Cultura, 1940, pp. 5 -9.

Baldus, Herbert - Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira. Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo. Serviço de Comemorações Culturais, 1954.

Bresser-Pereira, Luiz Carlos - “Getúlio Vargas: o estadista, a nação e a democracia” em Bastos, Pedro Paulo Zahluth e Fonseca, Cezar Dutra - (org), São Paulo: Editora Unespe, 2012, pp. 93-120.

Bunzl, Matti - “Introdução para O Tempo e o Outro, de Johannes Fabian” (Introdução escrita e publicada em alemão em 1998 em Johannes Fabian, O tempo e o Outro. Como a antropologia estabelece seu objeto. Tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Calvino, Ítalo - “A combinatória e o mito na arte da narrativa” em Atualidade do mito. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. (“O presente volume é a tradução de uma coletânea de artigos publicados na revista Esprit, n. 402, abril de 1971”) São Paulo: Duas Cidades, 1997, pp. 75 - 80.

Durkheim, Emile e Mauss, Marcel - “Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas”. In L’Année Sociologique, 6e Année, pg. 2 - 72, 1901-1902, Felix Alcan ed. - Paris, 1903, Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. Cópia mimeografada pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, agosto de 1955.

Eliade, Mircea - Tratado de História das Religiões. Tradução Fernando Tomaz Natália Nunes. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

Eliade, Mircea - Imagens e Símbolos. Ensaio sobre simbolismo mágico-religioso. Tradução Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

Freitas, Francisco Alves - Fundação Brasil Central. Sudeco, novembro /1979.

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.

Godelier, Maurice - O enigma do dom. Tradução Eliana Aguiar, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Hartman, Günter - “As Coleções de Karl von den Steinen no Museu Etnológico de Berlm”, em Karl von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu/ Vera Penteadó Coelho (org). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993, pp. 152-179.

Hesíodo - Origem dos Deuses. Teogonia. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, s/d.

Hillman, James - O código do ser. Uma busca do caráter e da vocação pessoal. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Revisão técnica de Lúcia Rosenberg e Gustavo Barcellos. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1997.

Lima, Carmen Sylvia Junqueira de Barros - Os Kamaiurá e o Parque Nacional do Xingu. Tese de doutoramento apresentada à Cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Rio Claro. Universidade Estadual de Campinas. Mimeo, 1967.

Junqueira, Carmen - Os Índios de Ipavu. 3ª. edição, São Paulo: Ática, 1979.

Kamayura, Tacumã: historias kamayura/ Tacumã Kamayura e Kanaturay Kamayura. Tradutor: Kotok Meyuautat Kamayura - Belo Horizonte: Literaterras: FALE/UFMG, 2013.

Kaplan, David e Manners Robert, A. Teoria da Cultura, tradução de Zilda Kacelnik, revisão técnica de Gilberto Velho. [1972], Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

Mazoyer, Marcel e Roudart, Laurence - História das agriculturas no mundo.[tradução de Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira] - São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: MEAD, 2010

Meillassoux, Claude. Mulheres, Celeiros & Capitais. Tradução de Antonio Figueiredo, Porto: Edições Afrontamento, 1977.

Murphym, Robert F.Quain, Buell - The TrumaiIndiansof Central Brazi. New York: J.J. Augustin Publisher, 1955.

Ribeiro, Darcy - “O Serviço de Proteção aos Índios” em Darcy Ribeiro - Os índios e a Civilização, Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1977, pp. 137-148.

Rodrigues, Aryon Dall’Igna - *Línguas Brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas.* São Paulo: Edições Loyola, 1986.

Schaden, Egon - “Pioneiros Alemães da Exploração Etnológica do Alto Xingu”, em Coelho, Vera Penteadó (org) - *Karl von den Steinen: Um Século de Antropologia no Xingu.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993, pp 111-129.

Steinen, Marianne Schefold von den - “Síntese biográfica de Karl von den Steinen” em Karl von den Steinen: Um século de antropologia no Xingu, Vera Penteadó Coelho (org.), São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1993, pp. 19-22.

Vellozo, Nilo de Oliveira - Relatório, datado de 6 de janeiro de 1945. Serviço de Proteção aos Índios, SPI.

Villas Bôas Filho, Orlando - “História, Direito e a Política Indigenista Brasileira no Século XX” em Villas Bôas, Orlando - *Expedições, reflexões e registros.* Orlando Villas Bôas Filho, (organização). São Paulo: Metalivros, 2006.

Sobre a autora

Carmen Junqueira é professora titular do Departamento de Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo desde 1979 e recebeu o título de professora emérita desta universidade em 2002. Dedicou-se à defesa dos povos indígenas e a numerosos projetos de pesquisa e cooperação com povos da Amazônia e de São Paulo, com destaque para os Kamaiurá do Alto Xingu e os Cinta Larga de Mato Grosso.

Foi avaliadora da situação dos povos indígenas afetados pelo Programa Polonoroeste (1982-87) em Mato Grosso e Rondônia e pelo Pmaci (Acre, continuação do primeiro). É uma formuladora de princípios indispensáveis à afirmação dos direitos indígenas e analista da situação dos povos brasileiros no sistema político-econômico atual e das mudanças ocorridas nas últimas décadas.

Foi presidente da Associação dos Sociólogos de São Paulo. É membro do Conselho Consultivo do Cebrap (Centro Brasileiro de Planejamento), do Iamá (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente) e

outras ONGs. Criou o Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da PUC-SP, que coordenou entre os anos de 1973 e 1989, no qual trabalharam a seu convite muitos professores cassados pela ditadura militar.

Orientou dezenas de doutorados e mestrados, ofício que continua a exercer, assim como segue a ministrando dois ou três cursos por semestre. É autora dos livros *Os índios de Ipavu* (Ática, edição atualizado no prelo na Perspectiva), *Sexo e Desigualdade* (Olho D'água) e outros, além de numerosos artigos publicados no Brasil e no exterior.

Este livro digital foi concebido pelo Laboratório de Editoração Digital do Amazonas (LEDA) com fontes Calisto, Sylfaen, Candara, Gentium Basic, Baskerville Old Face e Lucida Bright.