

# ESTRUTURA, HISTÓRIA E TRANSFORMAÇÃO: A CULTURA XINGUANA NA *LONGUE DURÉE*, 1000-2000 D.C.<sup>1</sup>

Michael Heckenberger



O ALTO XINGU é rico em história. Este artigo visa apresentar um esboço dessa longa herança, que abrange mais de mil anos de desenvolvimento cultural *in situ*.<sup>2</sup> A despeito dessa riqueza, tem sido difícil para os antropólogos conceber a história xinguana, uma vez que têm focalizado não o passado, mas o presente – os ritmos e movimentos da vida na aldeia tais como experienciados em um contexto etnográfico. Ainda de mais difícil apreensão é a história “estrutural”, no sentido que Braudel dá às correntes profundas, recalcitrantes, da *longue durée*, só reveladas através de gerações ou séculos, e por uma perspectiva regional. Apenas em parte pode-se considerar a reificação do presente como consequência de uma lacuna analítica, evidenciada na ausência de uma arqueologia ou história documental adequadas – embora haja, de fato, uma falta pronunciada destas. Ela é também resultado de uma percepção geral: para observadores ocidentais, o modo de vida xinguano exala sentimentos quase subliminares de atemporalidade e adequação ecológica, imobilidade e imutabilidade, que há um tempo atrás eram considerados representativos das sociedades “frias” (Appadurai, 1988; Fabian, 1983). Quando se está dentro de uma casa xinguana, por exemplo, deitado na rede olhando para os caibros, uma armadura de postes e vigas, ou para as névoas de fumaça saindo da panela e da chapa de cerâmica, peças centrais das grandes casas ovais, é de fato difícil imaginar que as coisas possam ter sido em algum tempo diferentes: não há nenhum monumento óbvio do passado nas aldeias contemporâneas. Não apenas, então, é difícil conceber a história, mas, antes, tem sido fácil ignorá-la, uma vez que até recentemente os interesses antropológicos – na Amazônia e alhures –, de maneira geral, não coincidiram com os históricos. Em outras palavras, tem sido bastante fácil transformar um certo estado de mente e corpo – ou seja, aquele do antropólogo num presente etnográfico – naquilo que seria a condição da própria história xinguana – condição que, no tocante à Amazônia em geral, tem sido comumente chamada de “cultura da floresta tropical”.

Ler a história xinguana através dos trabalhos seminais de Karl von den Steinen (1886, 1894), por exemplo, não necessariamente transforma ou alarga essa imagem, referente à suposta variante xinguana da cultura da floresta tropical: os gráficos abundantes parecem desenhos dos tempos atuais, não fossem as agora onipresentes bicicletas e traves de futebol. Devemos, no entanto, ler nas entrelinhas. O multilingüismo xinguano é uma evidência de que, desde há muito tempo, vem se desenrolando um processo histórico de “aculturação intertribal” – processo que, na verdade, tem sido largamente notado desde o tempo de Steinen. Da mesma forma, a comparação entre padrões demográficos do fim do século XIX com os atuais (por exemplo, aproximadamente 3 mil pessoas em 1884, 650 em 1954 e quase 2 mil hoje) alerta para o fato de que as coisas não são como parecem ser: imutáveis. A maioria dos autores reconheceu esses fatores históricos e alguns chegaram a fazer comentários mais detalhados sobre os efeitos profundos provocados pelo despovoamento (cf. Dole, 1969, 1984a; Galvão e Simões, 1966; Ribeiro, 1970; Silva, 1972) ou sobre a formação do pluralismo xinguano (cf. Bastos, 1981; Dole, 1993). No entanto, de maneira geral, os estudos citados são micro-históricos – abordam uma história de pequeno alcance; apenas rara e hipoteticamente foi investigada a natureza do que aconteceu antes de 1884 (ver, particularmente, Becquelin, 1993; Carneiro, 1957; Dole, 1961/1962; Silva, 1993).

Essas observações – que não constituem uma crítica – pretendem enfatizar que a imagem antropológica da “sociedade xinguana” foi amplamente construída durante a baixa demográfica das comunidades locais (c. 1940-1980), na verdade, o índice mais baixo atingido pelas sociedades ameríndias em geral em muitos milênios. Bem diferente é a perspectiva que se tem dessas sociedades em seu apogeu demográfico, às vésperas do contato com os europeus (c. 1500). A imagem da sociedade xinguana pré-histórica que emerge de um entendimento detalhado do passado arqueológico difere dramaticamente daquela do presente etnográfico. O grande choque não se deve tanto à descoberta de construções de terra em grande escala, quase onipresentes em sítios pré-históricos terminais, embora isso seja de fato surpreendente. A verdadeira surpresa se dá quando o antigo e sofisticado plano arquitetural é revelado em sua integridade. As grandes aldeias fortificadas do passado remoto – algumas das quais dez vezes maiores que as atuais – e as vastas áreas desmatadas a elas associadas documentam uma transformação inesperadamente dramática e intencional da paisagem pré-histórica. Também a distribuição de aldeamentos, caminhos, portos e outros aspectos topográficos demonstra que no passado, assim como hoje, o *built environment* integrava uma área muito mais ampla, se estendendo para além das áreas das próprias aldeias. É bastante provável que essa região tenha comportado uma substancial população na Pré-História tardia, somando talvez dezenas de milhares

de pessoas, fixadas em povoados grandes e permanentes – alguns dos quais contando com milhares de pessoas cada –, densamente distribuídos por boa parte da bacia do Alto Xingu (ver Heckenberger, 1996, 1998a para uma discussão mais detalhada).

Independentemente da escala exata atingida pelas antigas formações sociais xinguanas, mudanças visíveis parecem sugerir uma descontinuidade radical entre o passado e o presente: “O passado é um país estrangeiro, onde se fazem as coisas de modo diferente”. A frase memorável e freqüentemente citada de Hartley (1953) nos lembra que tanto a antropologia quanto a história tentam estabelecer significados corretos à distância (Lévi-Strauss, 1963, p. 16-17; Thomas, 1991). Ao pensarmos então sobre a história xinguana, devemos nos perguntar: como exatamente podemos estabelecer significados corretos a uma distância que tanto é cultural quanto temporal? Estamos diante não apenas do problema interpretativo de estabelecer significados culturais corretos num contexto presente (etnográfico) e dinâmico, mas também do problema temporal de estabelecer a história desses significados, uma história cultural. Construir uma tal história exige não apenas que levemos em conta a questão da significação, mas também que a remetamos sistematicamente a ações e, assim, possamos estender ao passado nossa interpretação de ações significativas, através do exame dos resíduos ou produtos de ações passadas – da prática social sedimentada. Dessa forma, como observa Appadurai (1986, p. 5), “ainda que de um ponto de vista teórico os atores humanos invistam as coisas de significação, de um ponto de vista metodológico, são as coisas-em-movimento que iluminam seu contexto humano e social”. Em uma perspectiva ampla, a saber, a-histórica – que se estende para além das “histórias de vida” de objetos ou pessoas –, são as coisas-atravs-do-tempo que devem nos inspirar, pelo menos no que diz respeito a povos não-letrados.

Nossa habilidade no sentido de conceber analiticamente as coisas-atravs-do-tempo, ou a cultura-atravs-do-tempo, depende em última instância de questões acerca da visibilidade – o que, sobre o passado, podemos concretamente visualizar no presente. Sob uma perspectiva arqueológica ou documentária, é evidente a importância de questões sobre visibilidade. No entanto, essas questões também atravessam o contexto etnográfico, embora de maneira menos óbvia. Não apenas existem problemas interpretativos substanciais acerca de como se penetra, ou se é penetrado, por uma outra ordem cultural (Geertz, 1995), como existem também grandes problemas relacionados à profundidade temporal: como entender a *performance*, elasticidade ou centralidade histórica de características ou aspectos específicos dessa ordem sem documentar sua forma exata, ou mesmo sua presença, no passado? Assim, embora possamos nos justificar assumindo que certas características culturais (como símbolos, princípios, práticas, produtos, instituições, etc.) são centrais ou estratégicas devido à sua permeabilidade ou importância aparente num contexto

contemporâneo, devemos notar que se trata também de assumir que elas compreendem elementos arraigados do padrão cultural. Em outras palavras, mudanças nos níveis estruturais “profundos” ou básicos são raramente discerníveis num curto espaço de tempo: é apenas por meio de estudos que explorem o movimento da cultura através de longos períodos de tempo, que excedam uma ou mais gerações, que poderemos começar a abordar questões de estabilidade ou transformação estrutural (Ohnuki-Tierney, 1990).

Estender nossa análise para além do contexto dos vivos e de suas memórias exige uma integração de evidências coletadas fora dos sistemas fornecidos pelo contexto vivido. Como, então, dar sentido aos contextos estáticos dos registros arqueológico e/ou histórico – que, embora interpretados no presente, pertencem ao passado (deixando de lado, por enquanto, as histórias orais dos povos, ou o que as pessoas pensam ou dizem que aconteceu em seu passado)? O desafio é desenvolver analogias válidas e relevantes entre o passado e o presente, tendo em vista que “reivindicar qualquer conhecimento que ultrapasse os próprios objetos é afirmar o conhecimento de padrões operantes na cultura e na história e aplicar esses padrões aos fatos” (Chang, 1967, p. 130; ver também Charlton, 1981; Gould e Watson, 1982; Wylie, 1985, sobre o uso de analogia). Várias analogias históricas aplicadas à Amazônia ou a largos segmentos desta (ou seja, afirmações como “a Amazônia é”, “os ameríndios são”, ou “as sociedades de terra firme são”) deram importantes contribuições no que se refere aos paradigmas dominantes estruturalistas e ecofuncionalistas/evolucionistas. Entretanto, essas analogias baseiam-se estritamente na etnologia e dependem, parcial ou implicitamente, de noções a-históricas de um imperativo ecológico ou estrutural (cultural) inerente que sobrepujam histórias específicas. O que nos falta são estudos detalhados sobre trajetórias sócio-históricas específicas, com profundidade temporal suficiente para avaliar padrões de *longue durée*, particularmente estudos que se estendam até a Pré-História.

O Alto Xingu é um lugar privilegiado para um tal estudo, pois lá convivem comunidades indígenas relativamente não-aculturadas e bem documentadas (de 1884 ao presente), que possuem claramente uma história “profunda” na área (isto é, de c. 800-900, pelo menos, ao presente). Assim, podem-se desenvolver analogias históricas que não dependam de pressupostos uniformes genéricos, nunca antes testadas de forma concreta no que diz respeito à Amazônia em geral. Uma vez que a história escrita começa apenas em 1884, a possibilidade de definir o perfil temporal da cultura xinguana anterior a esse tempo depende largamente da arqueologia; a possibilidade de “reanimar” esses períodos mais remotos com vida cultural depende da validade, relevância e escopo das analogias entre a cultura contemporânea (etnográfica) e os resíduos arqueológicos. A abordagem privilegiada aqui é, portanto, não apenas

histórica, mas etnoarqueológica, e visa explicitamente a integrar diversos níveis de análise, derivados não apenas da observação etnográfica, das narrativas indígenas e de fontes documentárias, mas também do estudo arqueológico de resíduos materiais criados pela ação humana no passado. Não se trata apenas de uma tentativa de empregar a etnografia na busca de um melhor entendimento do passado, ou, inversamente, de utilizar a arqueologia (ou a história) para um melhor entendimento do presente. Trata-se, ainda mais, de tentar revelar e relacionar padrões relevantes, visíveis em níveis analíticos diferentes (ou seja, relativos a escalas espaço-temporais variáveis), buscando entender história e cultura num sentido holístico; em outras palavras, trata-se de criar um diálogo conceitual entre modos diversos de pensar a história.

Ao menos conceitualmente, esse “diálogo” exigiria intercâmbio aberto – senão num sentido quantitativo ou analítico – entre os domínios etnográfico, etno-histórico e arqueológico. Assim, padrões culturais relevantes são reconstruídos em vários momentos ao longo de um *continuum* histórico-cultural (“fatias de tempo”), isto é, compreendendo o “sistema” (ou partes significativas deste) em diferentes pontos do tempo e do espaço, e ligando-os concretamente para revelar traços comuns, que refletem não apenas a existência de uma continuidade entre aspectos desarticulados da cultura, mas fundamentalmente os princípios estruturais ou a ordem cultural subjacente – uma unidade de sentido organizada em torno de esquemas culturais típicos (conforme Ortner, 1990, p. 60). De qualquer maneira, este tipo de estudo é topológico, e depende de nossa habilidade em identificar elementos que reflitam diretamente a continuidade cultural (estabilidade estrutural) ou a mudança (transformação estrutural). Poderíamos, então, estender as interpretações do imediatamente observável ao menos observável, descascando camadas de sentido, colocando as coisas mais plenamente em seus diversos contextos, através de um processo de “descrição densa” (Geertz, 1991; Hodder, 1996).

No Alto Xingu, o desafio de criar uma história cultural, num sentido holístico, é facilitado pela durabilidade de algumas características altamente visíveis da cultura xinguana através do tempo, tais como: padrão de assentamento regional e organização espacial (por exemplo, configuração e localização de aldeias), economia de subsistência e tecnologia (manufatura da cerâmica, uso da terra em torno das aldeias). Perceber a continuidade desses aspectos físicos (coisas) ao longo do tempo, produtos de práticas sociais repetitivas permeados por sentidos redundantes e comparáveis, permite-nos inferir continuidade também no nível dos princípios subjacentes. A partir de análises desses aspectos físicos em diversos contextos espaço-temporais, sugiro que há fortes tendências culturais – estruturas ou esquemas culturais duráveis – que são aqui *grosso modo* definidas como: sedentarismo, integração supralocal (regionalidade) e hierarquia social. Sem pretender me adiantar, a conclusão geral deste artigo é que, a despeito

das mudanças ou descontinuidades dramáticas, mesmo radicais, que observamos em partes e em relações funcionais entre essas partes – como, por exemplo, as mudanças que se referem ao tamanho das aldeias, ou a correlação entre essas mudanças e outros fatores como mobilidade, regime de subsistência, etc. –, há uma continuidade marcante na estrutura subjacente – o “âmago” simbólico da cultura xingwana; como já foi mostrado alhures, a história, ou melhor, os eventos e processos históricos são mediados e internalizados através dessa ordem simbólica subjacente (Sahlins, 1985).

A base empírica para a cronologia proposta e para as interpretações a ela associadas me foi fornecida pelas investigações arqueológicas e etnográficas conduzidas no Alto Xingu no período de 1993 a 1995 (ver Heckenberger, 1996, para uma discussão mais completa). É preciso notar que muitas das conclusões alcançadas aqui estão em concordância com as de outros pesquisadores, embora minha proposta não seja fazer uma revisão ou síntese das mesmas (para sínteses recentes da pesquisa arqueológica conduzida antes de 1990, ver, particularmente, Becquelin, 1993, e Silva, 1993; ver também Carneiro, 1957; Dole, 1961-1962; Simões, 1967). As reconstruções históricas anteriores foram formuladas em termos mais preliminares, mesmo especulativos, devido à falta de dados arqueológicos ou etno-históricos mais detalhados. O presente estudo nos permite utilizar uma chave mais empírica nas reconstruções do passado pré-histórico (anterior a 1884), inclusive uma seqüência de datas radiocarbônicas, mapeamento sistemático e estudos distribucionais de sítios inteiros, análise detalhada de tecnologias pré-históricas e levantamento regional de sítios (numa área de estudo de aproximadamente 1.200 km<sup>2</sup>).

## MACROCONTEXTOS

Através das seqüências culturais conhecidas (1000-2000), a área do Alto Xingu foi marcada por um padrão cultural regional distinto tanto daqueles da área amazônica adjacente, quanto do Brasil Central. Em parte, essa distinção cultural, particularmente evidenciada nos padrões de assentamento e de subsistência, pode ser relacionada à geografia física e às condições ecológicas da bacia – únicas e relativamente circunscritas; entretanto, ela é em maior medida um reflexo da estrutura ou natureza subjacentes às próprias culturas xinguanas. Uma estrutura que, embora singularizada no Alto Xingu, pode ser remetida a um conjunto mais amplo de grupos, parte de uma história ainda mais profunda, compreendendo as periferias do sul da Amazônia. Se pensarmos em termos macroscópicos, veremos que há profundas raízes históricas ligando povos através de amplas áreas geográficas, além de vastas conexões ligando grupos coexistentes aos mesmos processos históricos, quer dizer, estruturas sócio-históricas articulando regiões em sistemas macrorregionais.

Dessa forma, entender a cultura xinguana através do tempo requer em primeiro lugar entendimento dos macrocontextos nos quais se dão a mudança ou a continuidade, tendo em mente a advertência de Turner (citada acima), segundo a qual tudo está em movimento, embora lentamente – até mesmo os contextos mais amplos da geografia e da topologia.

### GEOGRAFIA E ECOLOGIA

As nascentes do rio Xingu situam-se quase todas numa bacia sedimentária formada ao longo dos flancos do Planalto Central (um vasto platô, situado a 1.000m-2.000m acima do nível do mar, que se estende por grande parte das regiões Central, Oeste e Nordeste do Brasil) (Fig. 1). Os maiores afluentes descem num gradiente moderado que se inicia nos altos topográficos ao sul, leste e oeste da bacia e vão gradualmente se nivelando ao chegarem na própria bacia (onde descem a menos de 0,25m por quilômetro). A altitude média da área nuclear da bacia do Xingu é de 300m acima do nível do mar, contendo um súbito declive de 75m de sul ( $13^{\circ}30'S$ ; 350m acima do nível do mar) a norte ( $11^{\circ}30'S$ ; 275m acima do nível do mar), principalmente entre  $12^{\circ}30'$  e  $13^{\circ}00'$ .

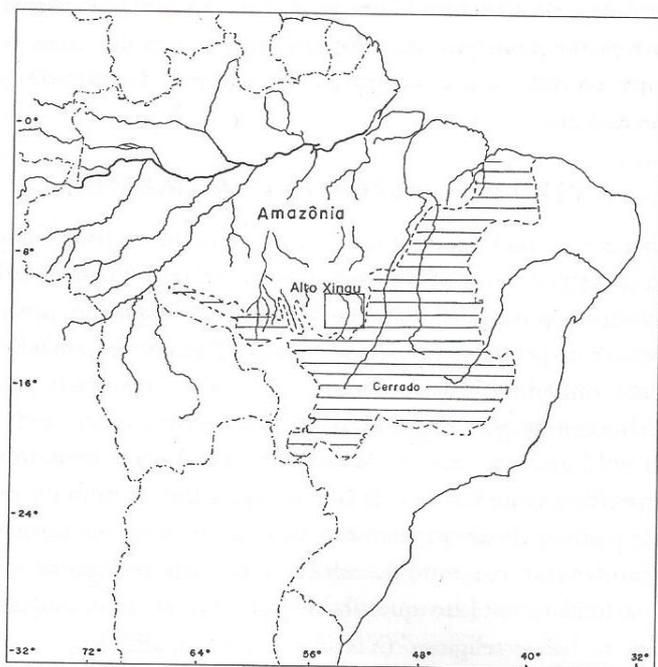


FIGURA 1. O Alto Xingu, Amazônia Meridional, entre o cerrado e a floresta.

Os limites da bacia ao norte correspondem aproximadamente aos extremos mais altos do próprio rio Xingu e se definem no estreitamento da topologia ampla e plana da bacia por um solo que vai progressivamente se tornando mais alto e mais ondulado abaixo da confluência do Xingu (Morená), particularmente abaixo de sua confluência com o rio Suiá-Missu (Diauarum). Esse efeito funil é largamente responsável pela extensa inundação que ocorre na estação chuvosa, formando amplas várzeas e canais pronunciadamente sinuosos na bacia acima de Morená. Abaixo de Morená, o rio Xingu é caracterizado por um curso mais direto e por uma considerável diminuição na variação ecológica das várzeas.

Segundo a denominação antropológica, o Alto Xingu refere-se a porções nucleares da bacia como um todo (em torno de 40 mil km<sup>2</sup>), área caracterizada por uma ecologia em mosaico definida por condições topográficas, pedológicas e hidrológicas locais que, embora bastante diversas, se restringem à bacia. Em termos macrorregionais, a bacia pode ser considerada parte da zona de transição entre as florestas equatoriais das terras baixas do sul da Amazônia e os cerrados tropicais do Planalto Central brasileiro. No entanto, isso é um tanto enganoso, uma vez que, em termos gerais, a vegetação, o solo, a fauna e a flora encontrados no Alto Xingu são caracteristicamente amazônicos. Trata-se na verdade de uma grande “língua” da Floresta Amazônica, alojada entre os limites da parte mais alta do Planalto Central, caracterizada genericamente por um meio ambiente de cerrado (mais aberto) e por um solo menos erodido, e apenas ocasionalmente por florestas-de-galeria adjacentes aos cursos d’água.

### A PERIFERIA MERIDIONAL DA AMAZÔNIA

Há uma correspondência marcada entre as províncias fisioecológicas do sul da Amazônia (floresta tropical) e do Brasil Central (cerrado) com as culturas a elas associadas, compostas predominantemente de falantes de línguas do tronco macrotupi no primeiro caso e do jê no segundo. As sociedades jê que ocuparam o Brasil Central por pelo menos mil anos (Wüst e Barreto, 1999) caracterizam-se por possuírem estrutura social, cosmologia e organização espacial recorrentes em toda a região. Já nos períodos pré-históricos tardios, os vizinhos dos jê eram predominantemente tupi, mais especificamente falantes da língua tupi-guarani. Embora mais diversos em termos de padrões de assentamento e morfologia social, os povos tupi, assim como os jê, formam um conjunto de culturas relativamente ligadas – uma macrotradição –, particularmente no que diz respeito às suas cosmologias distintivas e a um “complexo bélico-religioso” (Viveiros de Castro, 1992).

Entre essas duas “províncias” macroculturais se situa ainda uma terceira que chamo de Periferia Meridional da Amazônia, cuja extensão abrange pelo menos a

área compreendida entre o Alto Xingu (a leste)<sup>3</sup> e as terras baixas da Bolívia (a oeste). Grande parte da região Centro-Oeste do Brasil e as terras baixas da Bolívia – incluindo o Pantanal e o Chaco, os Llanos de Mojos, o Guaporé, assim como a Periferia Meridional – representam áreas de contato entre povos de diversas línguas – denominadas pelos lingüistas de áreas de “invasão” (Kaufman, 1990) –, possuindo meios ambientes também marcadamente variados. É portanto difícil conceber a Periferia Meridional no contexto de tal diversidade cultural, dificuldade agravada pela pronunciada fragmentação cultural resultante do contato com os brancos. À primeira vista, quando confrontada, por exemplo, com o pano de fundo colorido do mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (1981), a Periferia Meridional é difícil de se “ver”. Ela é óbvia não pelo que é, mas pelo que não é: o verde quase sólido indicando os jê do Brasil Central, ou o não menos marcante – embora menos claramente delimitado – ouro dos tupi do sul da Amazônia; o que está no meio é caracterizado pela mistura de azuis (aruak), rosas (karib) e outros, além de uma larga medida de verde e ouro. Entretanto, embora a Periferia Meridional forme uma cunha entre os tupi (Amazônia) e os jê (Brasil Central), ela não é simplesmente uma conveniência arbitrária formulada *post hoc* para descrever os grupos que por acaso ocupam a área entre os dois povos. Sem dúvida, essas outras províncias culturais dão forma e marcam os limites da mais culturalmente heterogênea Periferia Meridional. Entretanto, se a examinarmos mais de perto através de uma perspectiva histórica profunda, tal heterogeneidade se transforma num bloco quase contínuo de povos aruak, se estendendo do Alto Madeira e Montaña (a leste) ao Alto Xingu. A Periferia Meridional tem tanto a ver com história quanto com geografia; e, enquanto o corpo social é diverso, o esqueleto, a estrutura social profunda, é, em boa parte da região, de origem aruak (Fig. 2).

Em outras palavras, as similaridades culturais encontradas na Periferia Meridional resultam não apenas de uma proximidade ou interação geográfica, mas também de uma herança comum, a saber: de uma estrutura sociocultural prototípica dos povos aruak do sul da Amazônia (ver Schmidt, 1914, 1917). Os primeiros colonos aruak (maipure) do Alto Xingu, que chegaram à região por volta de c. 800-900 (ver abaixo), já traziam esse modelo cultural. É, portanto, um erro considerar o Alto Xingu uma área cultural discreta e isolada, produto de condições singulares de aculturação simétrica entre os diversos grupos, ou, por outro lado, subsumi-lo a um substrato cultural geral do tipo floresta tropical (isto é, Amazônica) ou Brasil Central.<sup>4</sup> No Alto Xingu, esse padrão cultural básico (aruak) reteve sua forma por mais de mil anos, ainda que tenha sofrido transformações substanciais ao longo do tempo – evidenciadas, por exemplo, no estabelecimento de uma cultura regional multilíngüe conhecida hoje como cultura xingüana. Podemos estender essa discussão para destacar

Ronco  
mia!  
(pato  
Aruak  
↓  
800/  
900  
40  
↓  
Alto  
Xingu

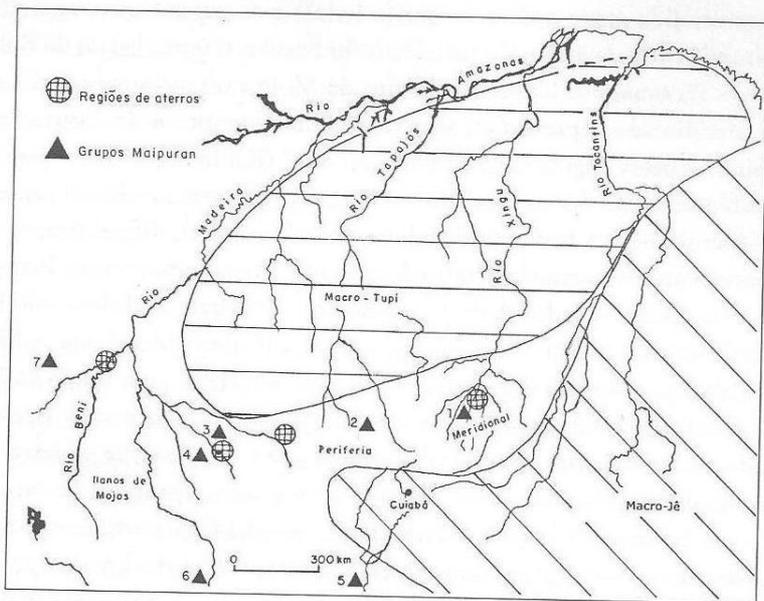


FIGURA 2. Mapa da Amazônia Meridional mostrando as áreas dominadas por falantes de línguas tupi (linhas horizontais) e jê (linhas oblíquas), a Periferia Meridional, as áreas com evidências arqueológicas de construções de terra (como valetas, estradas, etc.) e a distribuição dos grupos maipure da região, inclusive: 1) xinguano; 2) pareci; 3) bauré; 4) mojo; 5) terena/guaná; 6) chané; e 7) piro.

*\*Essa Periferia coincide bem com o suldeste da Estada de Rondônia*

que os povos maipure partilharam características culturais distintivas através da América do Sul (isto é, hierarquia social, regionalidade, sedentarismo e agricultura relativamente intensiva, aldeias concêntricas, cerâmicas “barranoid”<sup>5</sup> – das Antilhas à Periferia Meridional –, uma protocultura, ou melhor, um “substrato aruak” da Amazônia antiga. A elaboração dessa “visão ampla” de história cultural está para além dos propósitos desse artigo; entretanto, tais modelos “culturalistas” não representam de forma alguma uma idéia nova no que concerne à Amazônia (ver Basso, 1977; Dole, 1961-1962; Heckenberger, 1998b, 2000a; Lathrap, 1970, 1985; Lévi-Strauss, 1969, 1973; Schmidt, 1914, 1917; Steinen, 1886; Viveiros de Castro, 1992).

Embora também não me proponha aqui desenvolver uma discussão geral sobre a origem ou antigüidade das línguas maipure no sul da Amazônia (bauré, mojo, piro, chané, terena [guana], pareci, e as do Alto Xingu), gostaria de destacar que é provável que todas – ou a maioria – possam ser remetidas a uma antiga migração, ou série de migrações, para a região do Alto Madeira; de onde posteriormente se expandiram para oeste (Acre e Peru), para sul (terras baixas da Bolívia) e para leste

(Periferia Meridional).<sup>6</sup> Os terena (guana) e os chané limitam as extensões desse processo ao sul, enquanto os pareci e os alto-xinguanos limitam-nas a leste. O que é mais importante aqui é que os pareci (incluindo kaxiniti, uaimaré, kozaríni, iranxe, salumã/enawenê-nawê) e os aruak xinguanos (pelo menos, yawalapiti e mehinako/waurá/kustenau) – os chamados aruak centrais (Urban, 1992) – estão estreitamente relacionados e representam um movimento de aruak na Periferia Meridional, chegando ao Alto Xingu por volta de c. 800-1000. Essa conclusão, baseada em princípio na proximidade lingüística, apóia-se também em correlações preliminares acerca de evidências antropométricas (Santos e Coimbra, neste volume) e, particularmente, nas amplas semelhanças culturais.

### ESQUEMA CULTURAL E ESTRUTURA PROTOTÍPICA

As sociedades maipure que se espalharam ao longo da Periferia Meridional – especificamente os aruak centrais ou aqueles povos que adotaram seus modos de vida (por exemplo, bakairi, karib alto-xinguanos) – se destacam na região por uma constelação de traços culturais que as distinguem da maioria de seus vizinhos, como, por exemplo: 1) grandes aldeias anulares, mais ou menos permanentes, densamente distribuídas em regiões restritas e interligadas por caminhos;<sup>7</sup> 2) economias de agricultura intensiva (roças fixas) baseadas no cultivo da mandioca, e ênfase nos recursos aquáticos;<sup>8</sup> 3) integração sociopolítica regional baseada em cultura e ideologia comuns e padrões desenvolvidos de troca (como comércio, casamento, visitaçao e cerimonialismo intertribal);<sup>9</sup> 4) ideologias basicamente não-ofensivas (isto é, não-predatórias) e estratégias militares defensivas, algumas vezes corroboradas pela construção de fortificações sofisticadas;<sup>10</sup> 5) hierarquia social interna e ascensão hereditária à chefia.<sup>11</sup> Cada um desses traços varia consideravelmente entre os grupos; considerados individualmente, eles também podem ser encontrados em grupos não-aruak – por exemplo, as aldeias circulares do Brasil Central –, mas, considerados em conjunto, esses traços ligam claramente os grupos da Periferia Meridional e os separam de outros grupos do sul da Amazônia e do Brasil Central (ver Fig. 2).

Há freqüente dificuldade em se elucidarem, de maneira compreensiva e acurada, traços culturais comuns, devido à falta de dados históricos e arqueológicos e pelo fato de a maioria dos povos da Periferia Meridional ter sido radicalmente transformada pelo “contato”. Ainda assim, existem informações suficientes para sugerir que estas culturas distintas são permutações de uma estrutura simbólica subjacente. Em outras palavras, esses traços refletem motivos ou esquemas culturais amplos: categorias, princípios e metáforas fundamentais, profundas, já presentes nas culturas maipure que colonizaram o Alto Xingu, e que se manifestam, embora de maneira transformada, nos atuais povos xinguanos. Considerados na *longue dureé*,

três esquemas primordiais podem ser destacados, genericamente definidos aqui como sedentarismo, hierarquia social e regionalidade; ou seja, há um *habitus* (no sentido de Bourdieu) xinguno que predispõe ou tende a reproduzir: a) sedentarismo, economias de subsistência fixas e alteração de topologia (mais do que mobilidade e baixo impacto); b) hierarquia social interna (mais do que igualdade); e c) integração e acomodação regionais (mais do que autonomia e hostilidade ofensiva). Em linhas gerais, esses esquemas culturais (estruturas) podem ser resumidos como se segue:

*Sedentarismo*: Os xinguanos são povos sedentários: um etos característico da vida em aldeias mais ou menos permanente permeia a maior parte dos aspectos da cultura xinguna (ver Heckenberger, 1998a; Heckenberger *et al.*, 1999). Durante a maior parte do período histórico, pelo menos após meados do século XVIII, aldeias de até mais de 300 indivíduos realocavam-se ocasionalmente no âmbito de uma área fixa (num raio de 1km, aproximadamente) ou dividiam-se, formando grupos satélites separados da aldeia "mãe". Esses movimentos são geralmente condicionados por fatores sociopolíticos e/ou sobrenaturais (principalmente, rivalidade, feitiçaria e relações externas mutáveis), ou ocasionalmente por preocupações práticas (como o acúmulo de túmulos nos cemitérios das praças), mas não são reflexo de uma degradação ecológica. Na Pré-História, as aldeias eram permanentes e elaboradas estruturalmente por substanciais construções terrestres.

O sedentarismo xinguno não é simplesmente consequência do assentamento em um meio ambiente rico: a mudança de um padrão *in situ* menos sedentário para um mais sedentário não resultou apenas de um ajustamento a condições ecológicas particularmente propícias (ver Carneiro, 1978a), ao contrário, faz parte do modo através do qual os xinguanos, ao longo da seqüência cultural, vêem o "padrão" de assentamento apropriado: um modelo concêntrico muito claro e preexistente, segundo o qual se organizam as relações espaciais dentro das aldeias, cujo ângulo é a praça central. A beleza de uma aldeia se deve a uma praça bem delimitada e limpa, com uma zona de casas em forma anular à sua volta.

As aldeias se articulam com a paisagem local e com outras aldeias similares de um modo bastante padronizado: estão sempre posicionadas na fronteira entre florestas de terra firme (não-inundáveis) e córregos, pequenos rios ou áreas inundáveis maiores ligadas aos rios principais. Distanciam-se umas das outras segundo um padrão mais ou menos regular de espaçamento – o qual se torna particularmente aparente quando o confrontamos com o período pré-histórico tardio, quando a área era mais densamente ocupada – e estão interconectadas por um complexo sistema de caminhos, pontes, portos e acampamentos, que também formam uma rede integrada nos territórios das outras aldeias. Cada aldeia, gradualmente, dá lugar a espaços menos construídos, que incluem uma larga zona de floresta secundária e

roças, que se estendem para além de suas margens. Alguns fatores, como sua localização, o uso da terra ao seu redor e a continuidade na produção de cerâmica doméstica, documentam que as populações locais mantiveram uma orientação econômica e ecológica básica, fundada no cultivo relativamente intensivo da mandioca e na pesca, ao longo da seqüência cultural inteira.

*Hierarquia:* A hierarquia xinguana baseia-se numa estrutura sociopolítica intra-aldeia de parentelas hierarquizadas e de sucessão hereditária para o ofício da chefia. Essa estrutura hierárquica funda-se em relações de superioridade ou dominância genealógica (homem : mulher :: pais : filhos :: irmão mais velho : irmão mais novo :: chefe : homem comum) reproduzidas em vários níveis, como, por exemplo, família, unidade doméstica e aldeia, e medidas pelo grau de “respeito” de uma pessoa em relação aos que estão em posição socialmente superior. No Alto Xingu a hierarquia social não se cristalizou de modo explícito em classes sociais rigidamente estratificadas – ao contrário do que ocorreu com certos povos aruak do sul, em parte, devido à incorporação em grande escala de cativos, definindo uma “classe escrava” (Oliveira, 1960, 1968; ver também Oberg, 1950); em vez disso, configurou-se no Alto Xingu uma hierarquia bipartite (chefes/homens comuns). As linhas cognáticas de chefia, por possuírem um alto estatuto, mantêm acesso especial ao poder ideológico (simbólico) e, por extensão, ao poder político-econômico. Os indivíduos que ocupam as mais altas posições (particularmente do sexo masculino) derivam seu prestígio da relação que estas têm com a hierarquia da chefia. O casamento poligâmico é um privilégio comum entre chefes e tende a se realizar intra e interlinhas de chefia (ou seja, há uma endogamia de classe), entre primos cruzados, de forma a promover alianças estratégicas entre aldeias – esse padrão, no entanto, foi sem dúvida enfraquecido, devido aos efeitos do despovoamento (Dole, 1969; Carneiro, 1993; Ireland, neste volume).

Reivindicações quanto ao estatuto de chefe (legitimidade) são altamente contestadas e fornecem a base primordial para a oposição ou o faccionalismo entre linhas de chefia rivais. Assim, se, num momento específico, o ápice da hierarquia da chefia focaliza-se em um ou dois chefes principais, as posições imediatamente inferiores são sempre difusamente distribuídas dentro e entre as linhas de chefia. Aqui é importante distinguir entre a estrutura subjacente e constitutiva das hierarquias locais e suas manifestações na prática, a realização concreta dessa estrutura: quer dizer, entre o ofício permanente de chefe(s) e os ocupantes reais dessa posição em um momento específico, e entre a hierarquia fixa constitutiva das linhagens ou casas de chefes e as relações específicas entre elas na hierarquia como um todo, que são continuamente negociadas e redefinidas (cf. Comaroff, 1985, p. 44).

Tal estrutura de parentelas hierarquizadas, que cria simultaneamente uma contradição estrutural entre chefes e não-chefes, e que, ao menos figurativamente, incorpora a ambos numa estrutura genealógica unificada, é reconhecida por tipos diversos de sociedades hierárquicas. De uma perspectiva comparativa, estruturas hierárquicas similares têm sido associadas a conceitos diversos, como, por exemplo: “ramos” (Firth, 1936), linhagens de *status* (Goldman, 1970), “clãs cônicos” (Kirchhoff, 1955; Sahlins, 1968) e “sociedades de Casas” (Carsten e Hugh-Jones, 1995; Lévi-Strauss, 1982, 1987). Têm sido reconhecidas em diversas sociedades, de mínima a moderadamente estratificadas, encontradas por exemplo entre grupos bantu, na África (Comaroff, 1985; Evans-Pritchard e Fortes, 1940; Rowlands, 1990; Turner, 1957), grupos austronésios, na Oceania (Earle, 1997; Kirch, 1984, p. 34; Sahlins, 1963, 1985), no sudeste da Ásia (Friedman, 1975; Leach, 1954) e na costa noroeste norte-americana (Lévi-Strauss, 1982; Rosman e Rubel, 1971; Rubel e Rosman, 1983), entre outros lugares. No entanto, a continuidade de uma tal estrutura subjacente também pode ser reconhecida em sociedades mais rigidamente estratificadas, como, por exemplo, entre os antigos maia (Haviland, 1977; Schele e Freidel, 1990; Schele e Miller, 1986), na Europa feudal e no Japão (Lévi-Strauss, 1982), no Havaí (Sahlins, 1985; Valeri, 1985, 1990) e até mesmo na China hiperestratificada (Chang, 1983, 1989), entre outros.

A hierarquia da chefia se manifesta através da mobilização em contextos rituais e em projetos da comunidade, do controle das atividades rituais e públicas em geral, e do controle e administração dos contatos externos; é objetivada na centralização das atividades políticas públicas e rituais, realizadas na praça da aldeia, e na organização espacial da casa; é subjetivada na figura daqueles que detêm a “posse” da aldeia, de suas terras, da casa do chefe, da praça, da casa dos homens (às vezes acumuladas na figura de um mesmo indivíduo); e por fim, é encarnada em aspectos do corpo, do saber esotérico, da palavra e dos ornamentos do chefe, e em outros indicadores do estatuto elevado do chefe. Nesse sentido, sugiro que: a) um idioma da hierarquia subjaz à maioria das relações sociais; b) os atores sociais são diferencialmente transformados (construídos) através da objetivação simbólica e ritual dessa hierarquia; e c) atores “de peso”, aqueles que podem acumular um excedente de recursos simbólicos (um “fundo de poder”), transformam-nos em capital econômico – na forma de riqueza e trabalho –, fornecendo assim a base para uma economia política plena (Heckenberger, 1998b).

Por último, podemos notar que a hierarquia tem uma dimensão “lateral” ou horizontal, baseada em campos ou categorias concêntricas ou assimétricas referentes à utilização do espaço e às identidades sociais, um ponto com implicações importantes para interpretações de padrões antigos (Heckenberger, 2000b). É como se os modelos

conceituais de sociedade e de espaço articulassem o ponto central de um círculo com o vértice de uma pirâmide.

*Regionalidade:* Os padrões xinguanos de socialidade possuem dimensão supralocal bem desenvolvida e necessária, que se estende virtualmente a todos os aspectos da vida sociocultural. Embora algumas sociedades amazônicas sejam justificadamente caracterizadas como atomistas, autônomas, definindo-se e reproduzindo-se através de uma singularização ou oposição simbólica em relação à exterioridade (humana ou não), as comunidades que habitam o Alto Xingu formam uma sociedade regional que se reproduz através da rede de trocas rituais entre elites, da interdependência cerimonial e de padrões difusos de sociabilidade e de interação intra e intercomunidades. A socialidade xinguanas está fundada num etos, numa visão de mundo e numa ideologia social que demandam uma co-participação (interdependência entre aldeias) em rituais centrais de reprodução social – mais notadamente relacionados aos ritos de passagem dos personagens de “elite”, afirmando líderes do passado, do presente ou do futuro. Em outras palavras, a cultura xinguanas é necessariamente regional e representa um “corpo” ou “comunidade” moral (Menget, 1993); esse etos tanto promove quanto se funda na interação intra e interaldeias, na hospitalidade e na adaptação.

Assim, a identidade xinguanas é autodefinida através da referência a um sistema comum de sentidos e valores (o interior). A fronteira entre as categorias que designam o exterior e o interior, apesar de mais ou menos claramente demarcada a qualquer momento, é altamente permeável e graduada (concêntrica), mas, enquanto o exterior é continuamente redefinido, em termos de identidades sociais, o âmago simbólico do sistema (os valores e sentidos partilhados) mostra uma durabilidade marcante. Essa filosofia social é tudo, menos xenófoba (atomística ou predatória); ao contrário, ela é “acolhedora” e, como foi historicamente demonstrado, bastante aculturativa, prontamente absorvendo tanto traços culturais quanto pessoas de fora. Esse padrão, que talvez já estivesse presente no “substrato aruak da antiga Amazônia” (cf. Schmidt, 1917), explica em parte a heterogeneidade etnolinguística da Periferia Meridional. Embora no momento não seja possível reconstruir os padrões pré-históricos de intercassamentos, troca material ou cerimonialismo intercomunitário, que forneciam a base das relações regionais, é possível sugerir que a “regionalidade” está presente na estrutura prototípica aruak. A idéia de regionalidade nos é sugerida não apenas pela proximidade verificada entre as aldeias pré-históricas, mas também pelo caráter de reduto supralocal que assumiam as praças pré-históricas e, ainda, pelos sistemas de estradas encontrados entre as aldeias pré-históricas que, como hoje, as interligavam indubitavelmente através da região.

## TRANSFORMAÇÕES

Ao longo do segundo milênio d.C., pode-se dizer, houve continuidade dessas estruturas ou esquemas culturais, observável especificamente em aspectos básicos da cultura xinguna: padrões de assentamento, organização espacial da aldeia, uso da terra, tecnologia e economia de subsistência. Tal perspectiva nos é sugerida através da integração de evidências arqueológicas, lingüísticas, etno-históricas e da história oral indígena. Sítios arqueológicos pré-históricos (Fig. 3) mantêm uma forma básica: a praça central circular, a partir da qual se estendem vias radiais. Essas vias representam as principais artérias de uma rede de caminhos que ligam as aldeias entre si e a pontos proeminentes na região. Associada a esses sítios, encontra-se uma distintiva manufatura da cerâmica, que mostra claramente não apenas a continuidade cultural (aruak), das primeiras ocupações ao presente, mas também a continuidade na economia de subsistência (Heckenberger, 1998a).<sup>12</sup> Com relação aos aspectos mais obviamente duráveis dessa cultura, observa-se também a continuidade de longo

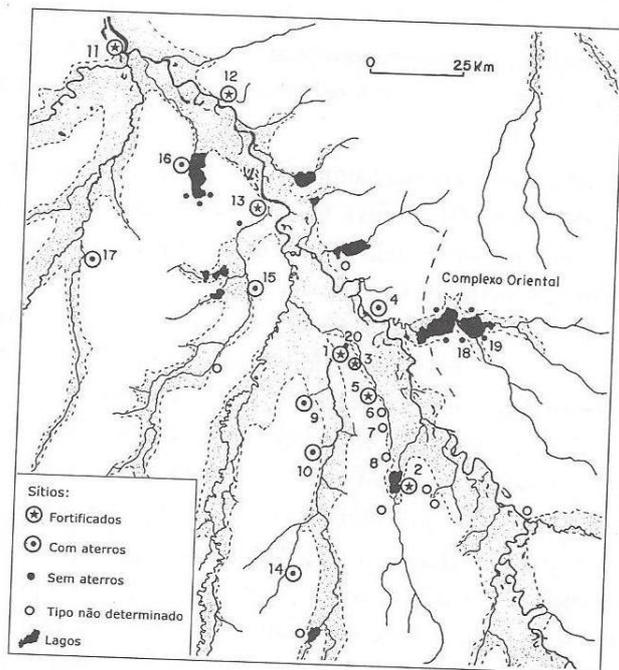


FIGURA 3. Distribuição de sítios arqueológicos no Alto Xingu. Obs.: sítios fortificados (círculos com estrela), ou seja, sítios com valetas e aterros nas margens das praças e estradas; sítios com aterros (círculos com ponto), ou seja, sítios com construções de terra de configuração desconhecida, mas provavelmente do padrão dos sítios fortificados.

Nota: A nomenclatura dos sítios enumerados está relacionada no Quadro 3; Morená (MT-AX-08) é o nº 11 do mapa.

termo no uso geral do território – como, por exemplo, na localização das aldeias, locais de atividades especiais, trilhas, pontes e portos para canoas.

Assim, através desses traços duráveis e visíveis, que implicam continuidade em outros aspectos menos visíveis, a seqüência cultural também representa uma tradição cultural singular: a tradição regional xinguana. As fronteiras desta tradição, embora mais ou menos flexíveis ao longo do tempo e não precisamente delimitadas até o momento, correspondem aproximadamente aos limites da bacia xinguana. Baseando-nos principalmente em mudanças sensíveis nos padrões de aldeamento e tecnologia da cerâmica, em evidências etno-históricas e em uma seqüência de dados de radiocarbono (Quadro 1) podemos reconhecer, nessa Tradição Xinguana, vários períodos significativos de transformação. Esses elementos fornecem a base para uma divisão da seqüência cultural em duas fases consecutivas: a fase Ipavu (c. 900-1600)

QUADRO 1 – DATAÇÕES DE RADIOCARBONO PARA O ALTO XINGU, SEGUINDO OS SÍTIOS

Sítio	Lab. Nº	Idade ajustada por C13 (AP*)	Ano
Nokugu	Beta-72260	180 ± 60	1770 d.C.
Ipitse	Beta-72264	190 ± 60	1760 d.C.
Kuguhi	Beta-72266	340 ± 50	1610 d.C.
Nokugu	Beta-81301	360 ± 70	1590 d.C.
Tehukugu	Beta-72265	440 ± 50	1510 d.C.
Kuhikugu	Beta-72262	440 ± 70	1510 d.C.
Miararré	Gif-3307*	600 ± 80	1350 d.C.
Tuatuari	Gif-5365*	680 ± 60	1270 d.C.
Hialugihiti	Beta-88362	690 ± 60	1260 d.C.
Nokugu	Beta-78979	700 ± 70	1250 d.C.
Kuhikugu	Beta-72263	900 ± 60	1050 d.C.
Hialugihiti	Beta-88363	910 ± 80	1040 d.C.
Morená	Gif-3308*	920 ± 90	1030 d.C.
Nokugu	Beta-72261	1000 ± 70	950 d.C.
Nokugu	Beta-78978	Moderno	—

Obs.: 1) Não estão incluídas as séries de datas confusas de Mt-Ax-01 e 02; 2) datas Beta-Analíticas (Beta) são reportadas aqui pela primeira vez; datas seguidas de asterisco são reportadas em Becquelin 1993, p. 228-230; 3) a amostra Beta-78978 não é considerada segura pois foi coletada numa profundidade de 50cm abaixo da amostra Beta-81391 (1590 d.C.) na unidade de escavação 9; origem de contaminação desconhecida.

\* AP (Antes do Presente) é a expressão usada para a datação de períodos arqueológicos. O início do Presente, conforme convencionou-se, equivale ao ano 1950 d.C. As indicações usuais a.C. e d.C. continuam também a serem utilizadas. (N. do E.)

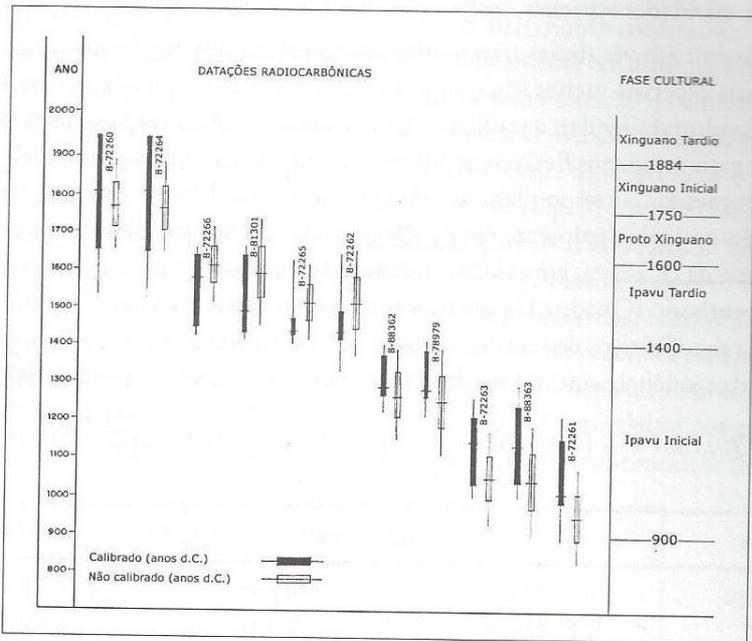


FIGURA 4. Datções radiocarbônicas do Alto Xingu. Obs.: o número do laboratório está entre as idades calibradas (em negrito) e as não calibradas da mesma datção.

e a fase Xinguana (c. 1750-presente), separadas por uma fase transicional (fase Proto-Xinguana) (Fig. 4). Cada uma dessas duas fases foi ainda subdividida em um estágio mais remoto e outro mais recente, para melhor explicitar mudanças sensíveis.<sup>13</sup>

### CRONOLOGIA XINGUANA

O Quadro 2 ilustra o raciocínio básico para a periodização cronológica. Na fase Ipavu mais antiga (c. 800-1400), havia um padrão cultural pré-histórico mais ou menos estável, marcado pelo estabelecimento de praças circulares e pela manufatura da cerâmica distintiva na área, ambas características de ocupações da tradição xinguana (Fig. 5; Quadro 3). Esses grupos, ancestrais dos aruak do Alto Xingu, representam aparentemente o ponto terminal a leste de uma expansão que se originou a oeste no fim do primeiro milênio d.C. (c. 800-900). Esse padrão sofreu dramática mudança por volta de 1400, documentada pelas fortificações encontradas em várias aldeias do período pré-histórico tardio. Na fase Ipavu tardia (c. 1400-1600) grandes aldeias fortificadas, descritas abaixo, dominavam a região. À medida que os padrões locais

*novos povos se definem culturais!*

*Wang*

QUADRO 2 – EVENTOS PROEMINENTES SEGUNDO OS PERÍODOS CULTURAIS

PERÍODOS CULTURAIS	DATAS	EVENTOS PROEMINENTES/CARACTERÍSTICAS
<p>Período pré-histórico</p> <p><i>Fase Ipavu inicial</i></p> <p><i>Fase Ipavu tardia</i></p> <p>Período de contato</p> <p><i>Fase Transicional</i></p>	<p>800-1400</p> <p>1400-1600</p> <p>1600-1750</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- primeiras ocupações do Complexo Ocidental registradas (aruak)</li> <li>- aumento populacional e expansão no interior da bacia</li> <li>- elaboração estrutural das aldeias do Complexo Ocidental</li> <li>- nucleação populacional das aldeias do Complexo Ocidental</li> <li>- primeiras ocupações do Complexo Oriental (karib)</li> <li>- primeiros possíveis efeitos indiretos do colonialismo europeu (ex. pandemias)</li> <li>- início da expansão européia em direção ao Brasil Central e à Amazônia Meridional, contato mais direto e contínuo</li> <li>- depopulação</li> <li>- compressão geográfica (complexos oriental e ocidental)</li> <li>- surgimento dos tupi (ancestrais dos kamayurá e aweti)</li> <li>- primeiros contatos europeus com os xinguanos</li> </ul>
<p>1740-1770 – CONTATOS COM OS PRIMEIROS BANDEIRANTES</p>		
<p>Período proto-histórico</p> <p><i>Fase Xinguana inicial</i></p>	<p>1750-1884</p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- rápida desestabilização do sistema regional devido a ataques violentos e vetores mórbidos introduzidos pelas <i>bandeiras</i> do século XVIII</li> <li>- aparecimento dos trumai, suyá e bakairi na bacia</li> <li>- aparecimento dos grupos periféricos karib (yarumá, ikpenge) e tupi (manitsawá, arawine)</li> <li>- (1820-1880) consolidação multiétnica e fixação</li> </ul>

1884 – PRIMEIRO CONTATO REGISTRADO (VON DEN STEINEN)		
Período histórico <i>Fase Xinguana tardio</i>		
1884-1950	<ul style="list-style-type: none"> <li>– (1880-1920) primeiras expedições alemãs (Steinen; Meyer; Schmidt; Hintermann)</li> <li>– (1920-1950) interesses brasileiros e multinacionais e aumento das pesquisas (Comissão Rondon; Fawcett, Dyott; missionários americanos; Quain, Petrucco)</li> <li>– (1884-1955) perda populacional catastrófica causada pelas epidemias</li> </ul>	
1950-1980	<ul style="list-style-type: none"> <li>– (1945-1955) renovação dos interesses etnológicos encabeçada pelas expedições científicas do Museu Nacional</li> <li>– (1961) criação de parque indígena administrado por brasileiros; relocação dos índios ikpeng, kayabi, panare (Baruzzi, 1977)</li> <li>– “paz xinguana” generalizada</li> <li>– assistência médica rudimentar e estabelecimento de programas de vacinação emergencial; interrompe-se o processo de depopulação catastrófica</li> <li>– maior interesse público e científico</li> </ul>	
1980-1990	<ul style="list-style-type: none"> <li>– administração indígena do Parque</li> <li>– franca recuperação populacional</li> <li>– indigenismo emergente</li> </ul>	
1990-presente	<ul style="list-style-type: none"> <li>– restabelecimento de padrões populacionais estáveis</li> <li>– crescimento populacional e fissões</li> <li>– desenvolvimento da presença política indígena</li> </ul>	

de assentamento se tornavam mais orientados para a ocupação permanente de sítios fortificados, a população regional ia se concentrando nesses sítios.

Durante a fase Ipavu, destacaram-se dois complexos singulares de sítios: o Complexo Oriental, que ocupou a parte sudeste do núcleo da bacia do Alto Xingu, e o Complexo Ocidental, correspondente às grandes aldeias fortificadas identificadas a oeste e norte do lago Tahununu. Esses Complexos estão mais próximos do que chamaríamos de “culturas arqueológicas”, pois possuem aspectos da cultura material essencialmente idênticos. Os aruak contemporâneos do Alto Xingu são os descendentes desses grupos do Complexo Ocidental, embora as duas línguas aruak alto-xinguanas (yawalapiti e waurá/mehinako) talvez remontem a uma divisão pré-histórica do Complexo Ocidental em termos do eixo norte/sul. O Complexo Oriental corresponde a aldeias menores, não-fortificadas, identificadas em torno do lago Tahununu, compostas aparentemente de uma ou várias estruturas circulares (algumas das quais podem ser identificadas como casas). Os aldeamentos remontam a grupos ancestrais das comunidades de língua karib do Alto Xingu, conforme atestado pela história oral karib.

Esse padrão foi rapidamente alterado pelos impactos iniciais do contato com os europeus (c. 1500-1600), cujos efeitos mais notáveis foram o despovoamento e a ruptura dos sistemas sociopolíticos macrorregionais. Durante a fase transicional,

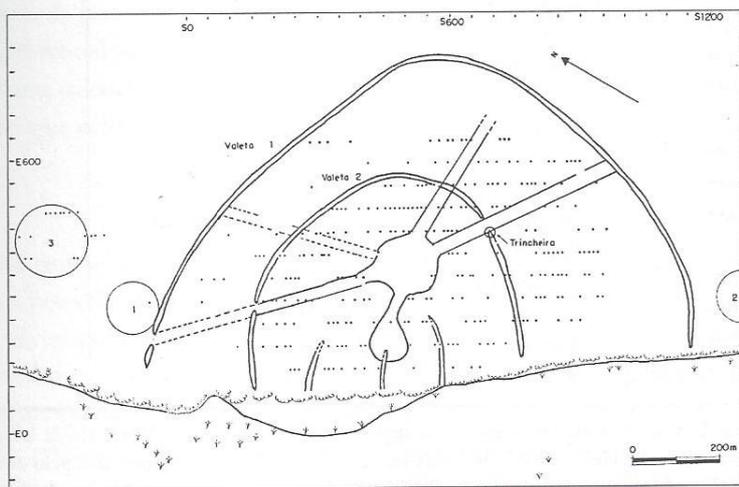


FIGURA 5. Planta do sítio pré-histórico de Nokugu (MT-FX-06). Obs.: aldeias historicamente ocupadas por grupos xinguanos durante o período entre o final do século XVIII e 1973 são marcadas com círculos abertos, inclusive: 1) Ahangitahagü; 2) Waurá; 3) e Añ. Pontinhos pretos assinalam unidades de coleta (2,0m<sup>2</sup>) positivas, ou seja, que produziram material arqueológico de superfície. Notem-se a praça central e as estradas radiais.

QUADRO 3 – SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS PRÉ-HISTÓRICOS E PROTO-HISTÓRICOS DO ALTO XINGU E PRESENÇA DE OBRAS MONUMENTAIS

Referência do sítio	Nome	Obras monumentais	Numeração do sítio (Fig. 3)
Mt-Fx-01*	Makahuku †	Não	–
Mt-Fx-02*	Ipavu I †	Não	–
Mt-Fx-03*	Ipavu II †	Não	–
Mt-Fx-04*	Ipavu III †	Não	–
Mt-Fx-05	Noviari †	Sim	16
Mt-Fx-06*	Nokugu ‡	Sim	1
Mt-Fx-07*	Tuatuari ‡	Sim	13
Mt-Fx-08	Miararré ‡	Não	–
Mt-Fx-09	Yakaré *	Sim	12
Mt-Fx-10	Nariá †	Sim	–
Mt-Fx-11*	Kuhikugu **	Sim	2
Mt-Fx-12*	Ipatse	Não (C. Oriental)	20
Mt-Fx-13*	Hialugihĩtĩ	Sim	3
Mt-Fx-14*	Tehukugu	Não (C. Oriental)	19
Mt-Fx-15*	Kuguhi	Não (C. Oriental)	18
Mt-Fx-16*	Netonugu	Não (C. Oriental)	–
Mt-Fx-17*	Hatsikugi	Sim	4
Mt-Fx-18*	Kagahĩtĩ	Sim	5
Mt-Fx-19**	Secú -	Não?	6
Mt-Fx-20**	Séhu	Não?	7
Mt-Fx-21**	Maijeinei	Não?	8
Mt-Fx-22**	Agikwangaku	Sim	9
Mt-Fx-23**	Intagu	Não?	10
Mt-Fx-24**	Wagihĩtĩ	Sim?	14
Mt-Fx-25**	Agahahĩtĩ	Não (C. Oriental)	–
Mt-Fx-26**	Itafununu	Não (C. Oriental)	–
Mt-Fx-27**	Ehumba	Sim?	–
Mt-Fx-28**	Gahangugu	Sim	–
Mt-Fx-29**	Anga'anga	Sim	–
Mt-Fx-30**	Meinacu	Sim	15
Mt-Fx-31	Waurá	Sim	17

Observações: 1) Outras fontes relevantes: (na segunda coluna) † Simões, 1967, 1972; ‡ Becquelin, 1993; \* Silva, 1993; \*\* Dole, 1961/1962 (Mt-Fx-12 a Mt-Fx-31 foram registrados pelo autor junto com a XIV Coordenação do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional); 2) \* Identificada unicamente com base na tradição oral indígena; 3) Afirma-se a existência de outros prováveis sítios pré-históricos nas proximidades das aldeias contemporâneas aweti (rio Tuatuari) e tanguro/kalapalo (rio Culuene); 4) Muitos sítios karib ocupados historicamente são conhecidos com base na tradição oral. Aparecem em fotografias aéreas, mas não há certeza da existência de povoamentos mais antigos (fase Ipavu) nesses sítios. Eles incluem: Kapugu/Kwapigi (kalapalo); kalapalo (Kanugjihĩtĩ, conforme Basso, 1973); Ahingikugu (kalapalo?); Iña (kuikuro); Asahĩtĩ (kuikuro); e Agotahĩtĩ (kuikuro).

ou Proto-Xinguana (c. 1600-1750), a manutenção de fortificações substanciais nas aldeias cessou e muitas delas foram abandonadas pelas comunidades do Complexo Ocidental. Por volta de meados do século XVIII, comunidades do Complexo Oriental migraram para algumas áreas previamente ocupadas por aldeias do Complexo Ocidental. Após c. 1600-1750, os Complexos Oriental e Ocidental se fundiram, formando a base de uma cultura regional multiétnica (fase Xinguana) que continua até o nosso século. O período entre c. 1720-1770 foi pronunciadamente conturbado devido às explorações dos bandeirantes, que adentravam o Brasil Central e o sul da Amazônia – como consequência da descoberta do ouro e da escravização das populações ameríndias.

A fase Xinguana mais remota (c. 1750-1884) começou com os encontros face a face entre xinguanos e luso-brasileiros, lembrados vividamente nas histórias orais xinguanas (Basso, 1995; Franchetto, 1992). Essas entradas tiveram breve duração, e no século XIX (até 1884), os europeus aparentemente não mais estiveram na bacia do Alto Xingu. Essa primeira fase Xinguana representa um período de consolidação cultural, quer dizer, de fusão de diversas culturas, que deu lugar a uma cultura regional multiétnica/lingüística. O processo de integração social e aculturação no sistema cultural xinguanos tem raízes pré-históricas, conforme indicado tanto pela aproximação geográfica quanto pela interação entre os Complexos Oriental e Ocidental (c. 1500-1750), e continuou ao longo das fases subseqüentes – Proto-Xinguana e Xinguana. A fase Xinguana recente (1884-presente) se define pela chegada da expedição etnológica alemã liderada por Karl von den Steinen, o qual documentou um sistema cultural regional relativamente estável, essencialmente idêntico (*grosso modo*) ao que existe hoje (Steinen, 1886, 1894).

### PRIMEIRAS OCUPAÇÕES

As primeiras ocupações da bacia do Alto Xingu de que se tem notícia se iniciaram por volta de 800-900 d.C. As datas radiocarbônicas provenientes de camadas iniciais da estratigrafia cultural intacta (*terra preta*)<sup>14</sup> feitas em três sítios do alto Xingu – Nokugu (1000 ± 70 AP), Kuhikugu (900 ± 60 AP) e Hialugihiti (910 ± 80 AP) – documentam uma ocupação quase simultânea no fim do primeiro milênio d.C. Em seqüência cronológica correta referente às escavações desses sítios, datas radiocarbônicas demonstram que a *terra preta* consiste em depósitos acumulativos formados durante séculos de ocupações contínuas (ou quase contínuas). Em cada caso, a ocupação inicial representa aparentemente o estabelecimento de uma aldeia circular, com uma praça mais ou menos “limpa” de artefatos e de *terra preta* e um anel de áreas domésticas ao seu redor – indicada pelos depósitos estratificados de

*terra preta* encontrados em torno da praça. Trata-se, em outras palavras, da instalação do “modelo de assentamento” xinguano. A rápida aparição de várias aldeias circulares entre 800-900 d.C. talvez represente a ocupação inicial dos aruak na bacia do Xingu, ou pelo menos uma “onda” colonizadora vinda do extremo leste da bacia.

Com base no que se sabe atualmente sobre seqüências culturais em áreas adjacentes ao Alto Xingu, no Brasil Central e no sul da Amazônia, pode-se dizer que é provável que ocupações ainda mais remotas tenham ocorrido no Alto Xingu, embora este fato careça de documentação. São largamente conhecidas as ocupações em grutas e abrigos sob rocha no Brasil Central e no sul da Amazônia, no período de 11 mil anos atrás, ou pouco menos, até o primeiro milênio d.C. (ver Barbosa, 1976/1977; Kipnis, 1998; Magalhães, 1994; Schmitz, 1987; Schmitz *et al.*, 1981; Wüst, 1990). Essas ocupações de pequena escala caracterizam-se pela presença de indústrias e prolífica arte líticas e de estratégias de subsistência baseadas na caça-coleta ou numa horticultura incipiente. Na região do Alto Batovi, próximo às margens sul da bacia do Alto Xingu, se encontra a gruta Kamukuaka, cujas evidências de arte lítica parietal (Ireland, 1990) são provavelmente indícios de uma ocupação mais antiga, talvez associada a sítios do Brasil Central do período pré-cerâmico (Tradição Itaparica) ou das primeiras populações ceramistas da região (Tradição Una). A ausência de grutas e abrigos sob rocha na bacia – os sítios de ocupação preferidos dessas tradições remotas – pode ter inibido uma ocupação mais extensiva por parte dessas populações (no período pré-*Ipavu*). Na história oral xinguana, Kamukuaka é um local sagrado e importante e representa, juntamente com outros lugares sagrados localizados no meio do rio Culuene (em termos de latitude, mais ou menos paralelos a Kamukuaka), os limites ao sul do território xinguano, conforme os definem as comunidades contemporâneas.

Os limites do território xinguano ao norte referem-se a ocupações remotas dos yawalapiti ao longo do rio Xingu, entre Diauarum e Morená (alto do rio Xingu, propriamente dito). Comparadas a outras línguas aruak (Medeiros, 1993; Payne, 1991; Franchetto, neste volume), existe proximidade lingüística entre as duas línguas aruak alto-xinguanas, o que sugere que só recentemente ocorreu distinção entre as mesmas, talvez pouco antes, ou não muito depois, do início da ocupação aruak no Alto Xingu. A história oral dos yawalapiti apóia essa hipótese, pois indica que seus ancestrais ocuparam sítios abaixo da confluência (entre Morená e Diauarum) antes de migrarem para o núcleo da bacia do Alto Xingu – provavelmente antes do começo do século XVIII. As datas radiocarbônicas que pré-datam a fase *Ipavu* (anteriores a c. 800 d.C.) foram obtidas por Simões em sítios próximos à confluência dos rios Suiá-Missu e Xingu (Diauarum) e, embora confusas e internamente inconsistentes

(todas em relação de inversão estratigráfica com datas mais recentes), levantam algumas questões interessantes acerca de possíveis ocupações a céu aberto na área neste período.<sup>15</sup> Simões (1967) foi quem primeiro definiu os materiais provenientes da bacia do Alto Xingu e os do Diauarum<sup>16</sup> como duas entidades separadas (fases); a fase do Diauarum (começando em c. 1000-1100) era mais antiga que a fase Ipvavu (c. 1300). Com base no que sabemos até o momento, está claro que as manifestações arqueológicas pré-históricas (c. 800-1000 e posteriormente) são contemporâneas e estreitamente associadas entre as duas áreas. Cerâmicas diagnósticas da Tradição Xinguana (fase Ipvavu) foram identificadas em Diauarum e em outros sítios próximos, da mesma forma que construções, estas também diagnósticas das aldeias do Complexo Ocidental na própria bacia, do período pré-histórico tardio (c. 1400). Isso não exclui a possibilidade de que tenha havido ocupações mais remotas na área do Diauarum (Alto Xingu), quer culturalmente relacionadas à Tradição Xinguana posterior ou não. Por outro lado, é possível que os aruak tenham ocupado o Diauarum e outras áreas mais cedo do que o núcleo da bacia do Alto Xingu e chegado mais tarde nas partes sul e leste, isto é, na área entre os rios Culuene e Culiseu.

Todos os materiais pré-históricos encontrados até o momento na bacia do Alto Xingu são aparentemente vestígios de ocupações sob a forma de aldeias circulares posteriores a c. 800-1000 (fase Ipvavu). A origem da aldeia circular com praça é uma questão importante para a pré-história regional, visto que aldeias similares apareceram subitamente no Brasil Central por volta de 800. As aldeias circulares do Planalto Central, associadas às tradições ceramistas Aratu e Uru, são claramente as progenitoras das populações jê contemporâneas, mas é plausível que sua aparição tenha representado uma inovação para as culturas locais do Brasil Central (ocupações em abrigos sob rocha), e não necessariamente uma substituição de população (Wüst e Barreto, 1999). Se alguns grupos tupi (não-xinguanos) do sul da Amazônia (como tapirapé, munduruku) também partilham dessa configuração de aldeia, isso parece se relacionar mais a padrões culturais que abrangem a região da Periferia Meridional em geral do que a um suposto traço prototípico de antigos povos tupi, uma vez que a maioria dos tupi do sul da Amazônia possuem aldeias de planos irregulares ou ocupam aldeias com uma ou poucas casas comunais. Essas grandes afinidades quanto aos padrões de assentamento enfatizam a natureza transicional do Alto Xingu, tanto cultural quanto ecologicamente, entre o Brasil Central e as terras baixas do Amazonas. No entanto, como notei acima, não se deve esquecer que essa configuração de aldeia parece ser onipresente entre grupos aruak da Periferia Meridional e áreas adjacentes: quer dizer, já faz parte do padrão cultural prototípico que fundou os aruak centrais e do sul. É interessante notar que alguns dos mais evidentes correlatos arqueológicos dessas aldeias circulares (aneladas) da Periferia Meridional e do Brasil

Central encontram-se nas Antilhas e relacionam-se aparentemente a povos *sala-doid* de língua aruak, datados de c. 500 a.C. (Heckenberger e Petersen, 1996; Petersen, 1996).

É ainda incerto o motivo pelo qual os grupos aruak migraram em primeiro lugar para o Alto Xingu. Até o momento não há evidências de conquista ou deslocamento de outra população estabelecida, o que corrobora a opinião de Schmidt (1917) segundo a qual as dispersões aruak eram em geral pacíficas. Entretanto, há também poucas evidências que respaldem sua especulação de que grupos de elite imigrantes (“senhores”) tenham se enxertado nas populações locais (*ibid.*). De qualquer modo, o faccionalismo e a rivalidade entre as linhagens de chefes, que podem ser reconstruídos através das cisões contemporâneas, podem ter resultado em migrações de longa distância.<sup>17</sup> Isso também é bastante semelhante a um aspecto integral do processo de cisão da aldeia e dispersão ao longo da bacia e, de fato, é característica comum das sociedades hierárquicas em geral (Kirch, 1984; Sahlins, 1968). Independentemente dos fatores que os levaram até lá, os antigos colonos aruak estabeleceram um padrão cultural que continua até hoje, e que serviu de modelo à aculturação de outros grupos imigrantes (karib, tupi e outros).

#### A MONUMENTALIDADE DA PRÉ-HISTÓRIA TARDIA

Por volta de 1400, houve uma transformação substancial nesse padrão cultural, manifestada mais claramente na construção de valetas e aterros monumentais dentro e ao redor das aldeias. Essa nova elaboração estrutural pode ser considerada como uma extensão da estética cultural do monumentalismo, representada através da seqüência em uma variedade de estruturas comunitárias (por exemplo, praças, ruas, pontes, casas dos homens, casas dos chefes). Todavia, é preciso destacar que a construção das imensas estruturas terrestres no fim da Pré-História reatualizou essa estética cultural de construção e controle do espaço em novos níveis, alcançando uma escala verdadeiramente monumental. É interessante notar que muitas das culturas *mound-building* das terras baixas (como o Llanos de Mojos, a costa da Guiana, o médio Orinoco e as grandes Antilhas) correspondem, mais ou menos, a áreas ocupadas por grupos aruak. Isso quer dizer que os modelos culturais prototípicos destes – os mesmos que explicariam a configuração da praça central característica dos aruak do sul – predispunham as populações locais a construções monumentais, de paisagens artificiais e outros embelezamentos do meio construído.

Os trabalhos terrestres do Alto Xingu são de vários tipos, dos quais os mais comuns são valetas escavadas ao redor – e às vezes dentro – das aldeias, separadas ou aos pares, e aterros lineares colocados nas margens da praça central e dos maiores

caminhos radiais (Fig. 6 e 7). As valetas, de até 15m de largura e 2,5km de comprimento, têm, ao que se sabe, uma profundidade de até 3m, contando com a altura adicional criada pelas elevações interiores produzidas pela terra retirada das mesmas. As colinas situadas às margens da praça e dos caminhos atingem alturas de até 2m (tornando-se ainda mais altas com a aproximação da praça). Sem dúvida, esses trabalhos foram construídos – ou ao menos funcionaram por um tempo – como parte de um esquema arquitetural integrado, que se articulava com – na verdade pode ser considerado como o “âmago” de – uma área construída mais extensa, incluindo áreas de cultivo intensivo (terra firme), caminhos intrincados e sítios satélites (atividades temporárias especiais e provavelmente sítios residenciais, portos permanentes, pontes e outros). As datas de radiocarbono relacionadas a esses elementos nos três sítios acima mencionados indicam que eles foram construídos após c. 1350, muito provavelmente entre 1400 e 1500.

Essas construções de terra – as valetas periféricas em particular – são elementos importantes para uma caracterização das sociedades pré-históricas tardias às vésperas

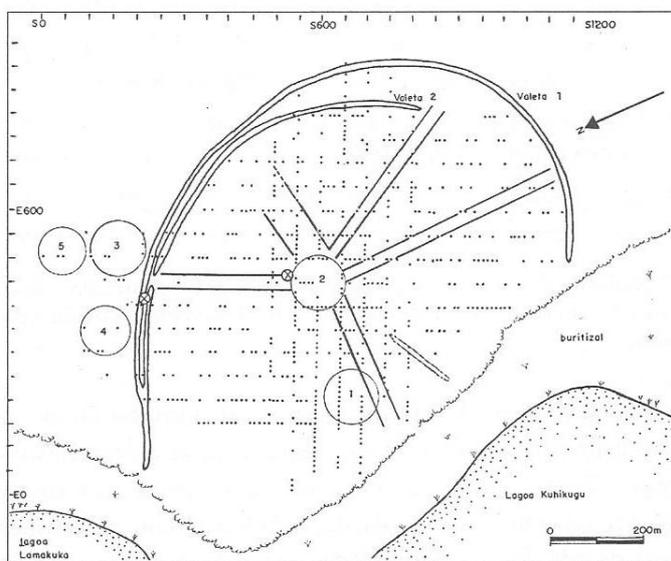


FIGURA 6. Planta do sítio pré-histórico de Kuhikugu (MT-FX-11). Obs.: aldeias historicamente ocupadas pelos kuikuro durante o período de c. 1850 a 1961 são marcadas com círculos abertos, inclusive: 1) Atúka; 2) Kuhikugu; 3) Lahatuá I; 4) Lamakuka; e 5) Lahatuá II. Pontinhos pretos assinalam unidades de coleta (2,0m<sup>2</sup>) positiva, que produziram material arqueológico de superfície; círculos com x indicam locais de escavação. Note-se a praça central e as estradas radiais.

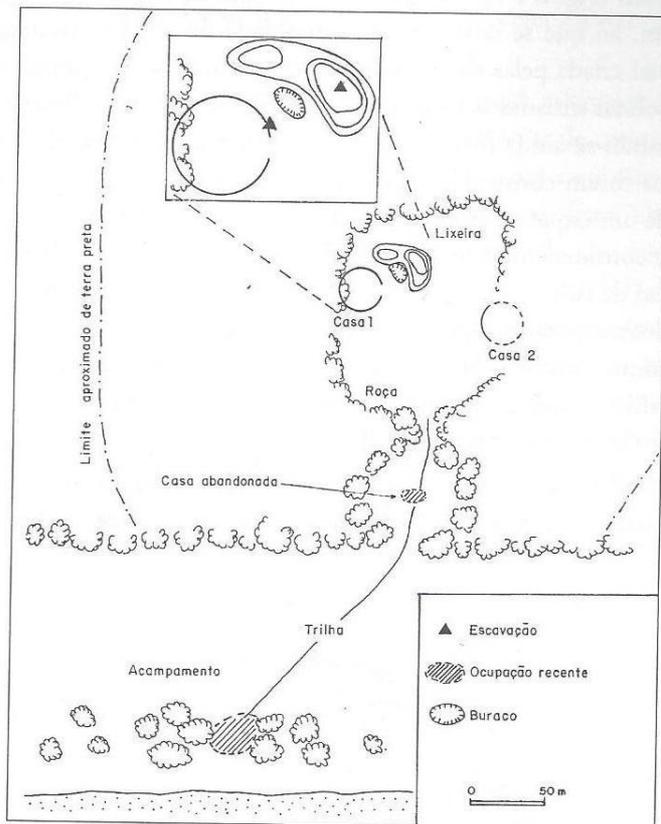


FIGURA 7. Planta do sítio pré-histórico de Kuguhi (MT-FX-15) mostrando a casa (1) e a possível casa (2); a datação de 1610 d.C. foi obtida da escavação na lixeira elevada ao lado da casa.

do contato com os europeus. Em primeiro lugar, ao contrário do que proclamam certos modelos genéricos populares sobre a Amazônia, as aldeias fortificadas eram bastante grandes (20ha a 50ha) e permanentes. Se as aldeias mais antigas também foram grandes e permanentes, sua escala, definida fisicamente pelas trincheiras, não deixa nenhuma dúvida de que as sociedades que as construíram se constituíam de populações substanciais, que não tinham nenhuma intenção de abandoná-las. O tamanho máximo das aldeias da Pré-História tardia (de 40ha a 50ha) foi estimado com base na distribuição de vestígios de cerâmica doméstica por sobre toda a superfície de dois sítios, Nokugu e Kuhikugu (isto é, dentro, e não fora, das valetas mais periféricas). Se é possível dizer que, assim como hoje, as casas gravitavam em torno das praças centrais, pode-se presumir que essa distribuição indica uma ocupação

simultânea de toda a área definida pelas valetas. O fato de que os depósitos de *terra preta* diminuem à medida que se sai da praça central em direção às porções periféricas da aldeia (ao ponto de se tornarem ausentes em muitas áreas diretamente adjacentes às valetas periféricas) sugere que as áreas marginais eram ocupadas de modo menos intensivo e por períodos mais curtos, provavelmente mais ou menos coincidentes com a construção de valetas e caminhos elevados.

Não cabe aqui discutir as razões da elaboração estrutural das aldeias (ver Heckenberger, 1998b), mas parece razoável afirmar que as valetas, ao menos, tinham uma função defensiva. Se considerarmos as construções de terra como projetos públicos de certos chefes – como qualquer obra pública empreendida nos dias de hoje –, devemos entender essas obras no contexto da competição entre chefes; o raciocínio persuasivo dos chefes deve ter sido na época o da defesa, que pressupõe em primeiro lugar uma ameaça, isto é, a existência de um estado de guerra relativamente marcante na região (Heckenberger, 1997). A proximidade entre as aldeias fortificadas (separadas apenas por 5km) indica que a principal ameaça não vinha dos vizinhos imediatos. Da mesma forma, a falta de um agregamento aparente entre grupos de aldeias, formando espaços neutros entre elas (*buffer-zones*), indica que a guerra não era empreendida por um grupo aliado de aldeias contra um outro grupo similar. Para ir mais além, o padrão não-ofensivo da interação intergrupala, baseado em estratégias de defesa, evitação, prevenção e acomodação, tem sido historicamente um aspecto-chave da sociedade regional xinguana, isto é, o padrão cultural básico (ver Gregor, 1990, 1994; Gregor e Robarchek, 1996). Essa ideologia de uma interação – geralmente – pacífica, cuja reversão para a agressão se daria apenas como reação à provocação, aparentemente preveniria conflitos prolongados e penetrantes (dentro da bacia) que levariam à construção de fortificações substanciais. Com isso não pretendo negar a existência de conflitos entre os diversos grupos de interesse, inclusive, talvez, entre comunidades inteiras, mas me parece mais provável que a ameaça penetrante, que provocou a fortificação das aldeias, fosse direcionada a grupos culturalmente distintos (guerra externa) da periferia da bacia do Alto Xingu e alhures, traço característico da guerra durante todo o período histórico. Como Gregor (1996, p. ix) observa, até mesmo “[uma] cultura não-agressiva, quando confrontada com um vizinho belicoso, enfrenta uma escolha amarga: submeter-se ou resistir (...) [e assim], a guerra se torna contagiosa”, mesmo se a resistência é fortemente não-ofensiva.

Como já foi mencionado acima, a breve e tardia ocupação de áreas distantes da praça central (evidente na falta de solos de *terra preta*) – mais ou menos coetânea com o período de fortificação das aldeias (construção de valetas) ou pouco depois – indica que houve uma concentração da população ou um surto de crescimento interno, embora isso seja menos provável. Tal concentração teria ocorrido inde-

pendentemente do estatuto dessa guerra – se era interna, ou seja, se envolvia apenas os grupos culturalmente relacionados da bacia, ou externa, como foi sugerido acima. No que se refere à hierarquia local, com a criação de demarcações duráveis nas aldeias – tais como valetas, ruas fixas, etc. –, as divisões sociais (chefe/homem comum) tornaram-se menos suscetíveis a possíveis redefinições. Sem dúvida, havia mobilidade social entre os grupos e uma considerável rivalidade faccional entre (ou centrada em) os chefes mais poderosos e as famílias que ocupavam o mais alto estatuto social. Mas, ainda assim, a capacidade de controlar atividades públicas, rituais e políticas – já fisicamente centralizadas – não apenas tornou-se mais objetivada ou cristalizada através da proximidade física de certos grupos sociais com a praça (o coração da vida política e ritual da aldeia), mas também subjetivamente preservada, uma vez que os filhos dos chefes eram “preparados” por eles para o ofício, mantendo acesso privilegiado não apenas ao prestígio, mas também às informações cruciais, ao saber esotérico, necessários à prática do mesmo. O poder dos chefes, portanto, constituía-se em sua capacidade de controlar o acesso à esfera dos assuntos públicos, do conhecimento ritual necessário para direcioná-los, e a uma dimensão regional, uma vez que os chefes mediavam, senão controlavam, as interações entre a aldeia e o mundo externo. É evidente que, nas mãos de antigos chefes, a hierarquia simbólica e a economia política rudimentar que existem atualmente – separando chefes de homens comuns – foram mais desenvolvidas.

Um aumento da guerra externa gera, talvez, como conseqüência, um decréscimo do conflito interno (Murphy, 1957). Certamente, o fato de que uma comunidade constrói uma barreira durável entre si mesma e o mundo “exterior” indica que um “contrato social” de alguma espécie está se operando. Entretanto, devemos também reconhecer que a mobilidade – uma resposta comum às tensões sociais internas – é reduzida, configurando-se numa estratégia eficiente para a resolução dos conflitos internos. Nesse sentido, o resultado da fortificação da aldeia e da concentração da população era provavelmente a ampliação da rivalidade entre facções políticas e outros grupos de interesse. De fato, a aparentemente abrupta construção de valetas (c. 1400-1500), que envolveu a mobilização de substancial força de trabalho, deve ser também considerada no contexto da competição e como uma empreitada dos chefes. Assim, a hierarquia, a integração regional e o sedentarismo têm sido estruturas básicas através da seqüência cultural, provavelmente se tornando mais rígidas e elaboradas nos períodos pré-históricos terminais, coincidentes com a construção de valetas.

Finalmente, mesmo que aceitemos o tamanho das comunidades, sua densidade na região e sua hierarquia interna, ao mudarmos para o contexto dos modelos evolucionistas tradicionais das grandes sociedades hierárquicas enfrentaremos um

problema aparentemente paradoxal: a falta de uma hierarquia regional explícita. Em termos de escala e ideologia social (refiro-me aqui ao modelo hierárquico de socialidade, descrito acima), as antigas aldeias xinguanas se encaixam bem na categoria genérica de “chefia”.<sup>18</sup> Na verdade, falta-lhes apenas um elemento para que se encaixem plenamente nessa categoria: a hierarquia de assentamento bimodal ou em série, em outras palavras, aldeias preeminentes (chefes). Enquanto o processo de cisão relacionado à rivalidade de *status* dentro de uma estrutura social hierárquica (a ramificação, *apud* Firth, 1936) produz hierarquia entre as aldeias mãe e filha, não há nenhuma evidência arqueológica, histórica ou etnográfica que indique que a hierarquia local e a integração regional (simétrica) tenham se transformado em hierarquia regional duradoura. Ao contrário, o que existem são inúmeros sítios grandes (ou seja, ritual e politicamente autônomos) e pouquíssimos sítios pequenos – isso se relaciona tanto com uma “heterarquia” (complexidade não-hierárquica, ou lateral, seguindo Crumley, 1987, 1991) quanto com centros de poder que se realocaram através da região ao longo do tempo. Consideradas num sentido sincrônico, essas aldeias variavam umas em relação às outras no que se refere ao tamanho absoluto e ao poder relativo, mas essa assimetria era temporária, e regionalmente as aldeias estavam mais ou menos em relação de paridade, ou seja, eram integradas através de um padrão formal de interação entre comunidades iguais (ver Heckenberger, neste volume).

### A ORIGEM DO PLURALISMO XINGUANO

Há evidências de que, por volta de 1500-1600,<sup>19</sup> um outro grupo cultural (não-aruaq) também estava presente em áreas a leste da bacia do Alto Xingu – trata-se dos antigos ancestrais dos karib do Alto Xingu. Foram investigados três sítios arqueológicos próximos ao lago Tahununu, localizado a leste do rio Culuene, que se distinguem das aldeias circulares descritas acima em termos de padrão de assentamento e vestígios de cerâmica. Também a tradição oral desses grupos identifica a área como território dos grupos karib xinguanos, particularmente dos ancestrais dos *kuikuro/matipu*, além de localizar cinco antigos assentamentos, dentre os quais estão os três sítios arqueológicos mencionados (as aldeias ancestrais dos *kalapalo* e dos *nahukwá*, ao que tudo indica, se fixaram primeiro – ou também – em áreas mais ao sul). O sítio arqueológico de *Kuguhi* é particularmente revelador; com datações de radiocarbono de  $340 \pm 50$  AP (c. 1600), muito provavelmente representa uma única ocupação, ligando diretamente a história oral karib com a arqueologia.

Não apenas o tamanho dos sítios do Complexo Oriental contrasta marcadamente com o das aldeias fortificadas contemporâneas do Complexo Ocidental,

mas também a forma das aldeias de cada uma dessas áreas se distingue. As casas circulares não se situavam ao redor de uma grande praça, como as do Complexo Ocidental; isso é sugerido pelo tamanho imenso da casa Tehukugu (com aproximadamente 55m de diâmetro), com datações de radiocarbono de  $440 \pm 40$  AP (c. 1500) e, mais diretamente, pelo fato de que logo atrás da única porta da casa Kuguhi há um grande depósito de lixo. Embora duas estruturas grandes e circulares tenham sido identificadas no sítio Itsagahiti do Complexo Ocidental, localizadas de cada lado da praça central (imediatamente fora do monte marginal da praça), nenhuma outra estrutura desse tipo foi encontrada durante os detalhados mapeamentos e investigações dos depósitos superficiais em Nokugu, Kuhikugu e Hialugihiti. Isso sugere que as estruturas circulares eram também estruturas especiais (como as casas dos chefes), inovações estruturais não-tradicionais que ou resultaram de contatos com as aldeias do Complexo Oriental, ou foram reocupações feitas por estas de aldeias abandonadas do Complexo Ocidental. Essa questão ainda está em aberto, mas está claro que os dois sistemas de assentamento eram fundamentalmente distintos: as aldeias do Complexo Oriental eram organizadas em torno de uma ou algumas malocas circulares que abrigavam toda a comunidade, reminiscentes do padrão das aldeias karib da Guiana, enquanto as aldeias do Complexo Ocidental eram caracterizadas por uma infinidade de moradias situadas ao longo de áreas amplas, mas gravitando em direção às grandes praças centrais. Da mesma forma, a manufatura da cerâmica das aldeias do Complexo Oriental se distingue tanto daquela do Complexo Ocidental quanto da xinguana contemporânea.

Em meados do século XVIII, os karib do lago Tahununu deslocaram-se para oeste do Culuene, aparentemente fugindo da hostilidade dos “índios bravos” ou talvez mesmo de brancos comerciantes de escravos (Dole, 1984a). Os ancestrais dos karib que viviam a leste do Culuene mantinham indubitavelmente relações culturais com seus vizinhos aruak, bastante pacíficas ao que parece, a julgar pela proximidade física. Todavia, antes da sua migração para oeste (1740-1770), os karib e os aruak eram culturalmente distintos. Como os karib estavam perturbados e em fuga, sua movimentação para oeste os colocou bem no centro do território aruak – ou, ao menos, no que havia sido previamente terra destes últimos. Assim, o deslocamento dos grupos karib para oeste resultou em sua ocupação de várias áreas entre os rios Culuene e Culiseu, provocando uma retirada dos aruak, que tiveram de abrir mão dessas áreas – o que indica que houve uma interação pacífica entre os dois povos. Ao contrário das áreas logo a oeste do Culuene, que foram ocupadas pelos aruak por séculos, não há nenhuma evidência de que esses povos (Complexo Ocidental) tenham vivido próximo ao lago Tahununu. O movimento dos karib está documentado arqueologicamente por uma breve ocupação do Complexo Oriental, marcada

Tudo sempre  
isso, mas humilde  
apresente os  
debo

por uma casa circular (de 22m de diâmetro) com datação de radiocarbono de 190 + 60 AP (c. 1760), localizada nas proximidades da atual aldeia kuikuro no lago Ipatse. É interessante notar que uma ocupação tardia no sítio de Nokugu (Complexo Ocidental), onde nenhuma casa circular foi encontrada, foi datada por radiocarbono de 180 + 60 AP (c. 1770). Talvez esta tenha sido a última ocupação aruak do sítio, após as valetas defensivas terem sido, ao que parece, abandonadas – embora uma comunidade waurá (aruak do Alto Xingu) marginal tenha se localizado logo atrás das margens do sítio (adjacente à valeta mais periférica) de meados para fim do século XVIII (segundo Steinen).

Parece pouco provável que achemos a primeira aldeia circular dos karib (isto é, de modelo aruak); de toda forma, foi preciso uma mudança ainda mais profunda do que aquela que incidiu sobre a forma física da aldeia (o palco) e sobre os padrões existentes de interação direta (a cena), para que os karib se incorporassem à cultura regional xinguanas: eles tinham de adotar e participar dos rituais intertribais, quer dizer, precisavam aceitar, em larga medida, a cosmologia e o etos sobre o qual esta se funda (o *script* cultural). Essa transformação parece ter ocorrido entre c. 1700 e 1800 – durante o *boom* dos bandeirantes do Brasil Central, da corrida do ouro e do escravagismo (ver Heckenberger, neste volume).

O próximo panorama que conhecemos dos karib, ou de qualquer outro grupo xinguanos, é traçado por Steinen (1886, 1894): naquele tempo, os karib já tinham adotado o padrão cultural característico dos aruak alto-xinguanos, assim como os kamayurá e os aweti, de língua tupi. Os karib abandonaram sua distintiva manufatura da cerâmica, seu padrão de assentamento (malocas), e os tupi abriram mão de sua belicosidade característica e “virou gente” (Coelho, neste volume); esses diversos grupos – os aruak xinguanos do sul (mehinako/waurá/kustenu) e os do norte (yawalapiti), os karib e os tupi – amalgamaram-se no sistema cultural regional, plural, conhecido etnograficamente. Esse processo se iniciou em algum momento entre 1750 e 1884, mais provavelmente no período compreendido entre meados de 1700 e início de 1800, e, no curso de algumas gerações, esses grupos imigrantes foram aculturados à sociedade xinguanas. Assim, esse não foi apenas um processo de fusão, de aculturação simétrica ou “intertribal”, mas de incorporação das populações imigrantes, freqüentemente refugiadas no sistema cultural xinguanos existente. Tanto o período proto-histórico (após c. 1730-1750) quanto o histórico (ou etnográfico – após 1884) são discutidos em muitos outros estudos deste volume, inclusive em minha contribuição seguinte, que trata mais especificamente do período que vai de 1750 até os dias de hoje.

## DISCUSSÃO

A reconstrução que aqui apresento dessa longa, complicada e por vezes tumultuada história cultural é obviamente tentadora e representa apenas um entre vários cenários possíveis. O esforço é exploratório e levanta uma série de questões; os dados são preliminares e há inúmeras lacunas de tempo e espaço. Meu objetivo, no entanto, não é tanto o de convencer o leitor de que o cenário apresentado está correto, ou correto em todos os seus detalhes – poucos dos quais foram exaustivamente explorados; é mais o de reformular o modo pelo qual pensamos a história xinguana: tomar seriamente a história, o passado. O que é apresentado aqui é uma história, que promove uma certa perspectiva. Antes de mais nada, trata-se de uma “visão ampla” da história – embora certamente não a mais ampla –, destinada a entender as grandes linhas da *longue durée*. Períodos temporais distintos, cada qual marcado por discontinuidades culturais significantes (transformações), relativos ao monumentalismo da Pré-História tardia ou aos desastrosos efeitos do “contato” com os europeus, por exemplo, se definem e se colocam no contexto de uma trajetória de maior alcance – uma estrutura sócio-histórica mais abrangente. Essa visão necessariamente subordina detalhes significantes e variações locais, mas, uma vez estabelecidas, as grandes linhas podem ser refinadas, e as interpretações mais detalhadas, que penetram mais fundo nas dimensões históricas da cultura xinguana, podem ser buscadas. Sem dúvida, ela será criticada por ser muito “estrutural”, por ignorar as ações ou a eficácia dos indivíduos, eventos, comunidades, etc. Devo admitir que partilho dessa apreensão, mas posso apenas responder, seguindo Braudel (1980, p. 31), que, para o bem ou para o mal, a “estrutura domina os problemas da *longue durée*”. Portanto, a discussão aqui se centrou sobretudo em períodos mais remotos, principalmente porque os tempos mais recentes (após c. 1800) e as durações mais curtas do “tempo social” e da vida cotidiana são abordadas nas contribuições subseqüentes (inclusive a minha).

Tendo dito isso, gostaria de enfatizar que a estrutura é multiescalar, fractal, na verdade, e portanto não cresce como um edifício através do qual e contra o qual ações e eventos se moldariam numa dialética infinita: o que é “estrutural”, condição-limite, num certo nível, pode ser “antiestrutural”, o âmagô gerador,<sup>20</sup> num outro. Construir a história, portanto, envolve problemas bastante complicados de escala, de visibilidade e, evidentemente, de perspectiva, que devem ser abordados através de um alinhamento, dentro do possível, das histórias alternativas. Uma coisa é certa: entender a história xinguana requer abordagens sintéticas. Se a cultura, a história documental e o registro arqueológico são textos para serem lidos e interpretados, cada qual, à sua maneira, abertos a diversas leituras, o entendimento histórico é obviamente “intertextual”. Adquirir tal entendimento ou síntese, entretanto, é tarefa

mais facilmente enunciada do que executada, e, no tocante à Amazônia em geral, apenas começamos a aventar esse caminho.

Há diferenças epistemológicas básicas, por exemplo, no modo como meus professores xinguanos e eu vemos a passagem do tempo, o passado e a significação de fósseis desse passado (fragmentos de cerâmica, valetas e coisas do gênero), diferenças que se referem à ordem e à relevância que essas “coisas” históricas assumem para cada um. Por exemplo, certo dia, eu estava ao lado de uma das principais valetas que contornam o sítio pré-histórico de Nokugu, quando o principal chefe da aldeia, Afukaká, reiterou a explicação kuikuro para as mesmas (ver Villas Boas e Villas Boas, 1970). Ele disse então: “Eu sei que você não acredita em minha história, conte-me a sua”. Após vários meses andando, mapeando, coletando e escavando em Nokugu e em outras antigas aldeias, eu tinha de fato uma história para contar: mostrei-lhe, então, fragmentos de cerâmica e ferramentas de pedra; desencavei porções de *terra preta* – solos antropogênicos que subjazem uniformemente às áreas de antigas ocupações – e, depois, de *terra vermelha* – solos naturais que ficam fora ou nas periferias dos assentamentos externos. Mostrei-lhe minha escavação, que dissecou a valeta ao lado da qual contávamos nossas histórias; alguns meses mais tarde, ele me ajudou a terminar as escavações. Eu expliquei o que pensava sobre o tamanho e a disposição da antiga aldeia, disse que pensava que era presidida por chefes poderosos e defendida contra ataques por enormes fortificações.

Afukaká disse que gostou da minha história; na verdade, ele me contou que este sítio devia ser um que não havia sido feito por Fitsi-Fitsi, figura mítica da história dele. Ele também me contou uma outra história sobre uma antiga aldeia inimiga com valetas e paliçadas, e apreendeu imediatamente o que eu disse sobre a antiga aldeia e onde estava localizada, não porque minhas hipóteses tenham feito muito sentido, de uma maneira abstrata, mas porque se adequaram aos seus modelos ou às suas imagens preexistentes de como as coisas são ou devem ser, tais como a forma de praças e aldeias, ou a maneira pela qual os potes são descartados. Os kuikuro também contam sobre um tempo em que seus chefes eram mais fortes, suas aldeias, maiores. Somos afortunados, portanto, ao pensarmos sobre a história xinguanas, uma vez que, mesmo entre essas perspectivas radicalmente diferentes, há muito com o que concordar: há uma linha narrativa muito clara.

A continuidade da cultura xinguanas é palpável. Uma simples comparação da disposição de uma aldeia antiga, como Kuhikugu, com uma aldeia contemporânea o mostra claramente: o “âmago” da aldeia, a praça e os caminhos que saem radialmente dela são idênticos. A continuidade também é evidente na localização da aldeia, ou seja, não é preciso que nos distanciemos muito de uma aldeia contemporânea para cruzarmos com uma antiga. As vastas extensões de floresta derrubadas no tempo das

antigas aldeias – sem dúvida, assim como hoje, destinadas às roças de mandioca – seguem o mesmo padrão de uso intensivo da terra e alteração da topologia verificado nas aldeias de hoje – uma vez mais, no entanto, o grau de alteração é muito maior nas primeiras. Fragmentos de cerâmica pré-histórica, a maioria dos quais de vários utensílios de cozinha funcionalmente distintos, indicam, para todos os intentos e propósitos, formas idênticas às atuais. A continuidade em sua função também é clara, não apenas por causa do conservadorismo na manufatura, mas também pelo tipo de desgaste das peças provocado pelo uso. Quando perguntei sobre os potes, disseram o seguinte: “Esse [pote] é *abukugu*, foi feito para cozinhar mandioca, esse pote [*atangí*] foi feito para cozinhar peixe. Esse para mandioca, o outro para peixe” (e eu podia sentir, senão ouvir, “pela milésima vez”).

Em poucas palavras, a cultura xinguana imprime sua marca em quase tudo o que a cerca. Até mesmo as coisas mais aparentemente mundanas, pequenas, são investidas de sentidos multifacetados e comparáveis. Recentemente, passamos a entender, cada vez mais, que as coisas históricas, tais como eventos e objetos, são “atualizações únicas” de um esquema cultural geral – “encapsulações primorosamente sucintas de construtos sociais, políticos e ideológicos” (Helms, 1987, p. 67; cf. Sahlins, 1985, p. 108). Como sugere Ortner (1973, 1990, p. 60), cada cultura “contém não apenas feixes de símbolos, ou feixes de proposições genéricas sobre o universo (‘ideologias’), mas também esquemas organizados que atualizam relações e situações”, esquemas que “tomam frequentemente uma função organizacional, adquirindo um grau de generalidade e transferibilidade através de uma variedade de situações sociais”. “Os esquemas culturais (estruturas profundamente arraigadas) tornam-se incorporados e objetivados pela prática social de maneiras muito condicionadas e repetitivas: o passado é sedimentado, ou mesmo inscrito, tanto na paisagem, no arranjo das casas e aldeias, nos objetos, quanto na memória, no movimento dos corpos, nos ciclos rituais (Bourdieu, 1977, p. 87-95).” Essa redundância de significados culturais possibilita-nos relacionar a localização da aldeia, o uso da terra, a organização espacial, a tecnologia e a economia de subsistência – em parte enfatizados apenas por causa de sua visibilidade através do tempo –, com padrões culturais mais amplos, que revelam uma continuidade básica, elementar, num “modo de ser” xinguano genérico.

Quando nos aprofundamos na história xinguana e ultrapassamos o nível das transformações e continuidades óbvias, o quadro que emerge de sua cultura na região através dos séculos – através da *longue durée* – não é aquele da descontinuidade, da ruptura entre o passado e o presente, mas o da continuidade cultural – continuidade na filosofia social, nos modos de vida em geral, no etos –, essencialmente, da “fixidez interna” ou do âmago simbólico da cultura xinguana através do tempo. Em outras

palavras, ainda que a história xingwana seja pontuada por muitos eventos, invasões, epidemias, expansões e retrações de população notáveis, o que é verdadeiramente marcante não são as mudanças de escala, demográficas ou econômicas, mas a surpreendente continuidade na forma e no conteúdo – o padrão cultural. Por forma e conteúdo, entretanto, não entendo composição étnica, que também sofreu mudanças radicais (ver Heckenberger, neste volume), mas, antes, esquemas culturais ou tendências subjacentes que ligam as partes ao todo. Isso evoca a observação de Braudel, segundo a qual “o conteúdo social pode se renovar quase completamente sem jamais atingir certas características estruturais profundas” (Braudel, 1980, p. 12). A montagem, os panos de fundo (paisagem) e os palcos (aldeias) mudaram dramaticamente quanto à escala; todavia, estas mudanças não foram radicais: o *script* cultural, por assim dizer, que acompanhou e guiou essas mudanças tem raízes históricas muito antigas (profundas).

Entretanto, pensar sobre a história xingwana tendo em vista o passado destaca certos aspectos de sua cultura. Os etnógrafos há muito reconhecem que os xinguanos são melhor caracterizados como uma formação social regional do que como comunidades discretas; são relativamente sedentários, com economias bastante fixas; e uma organização social que mais se aproxima da forma hierárquica – um estatuto de “chefe” (Carneiro, 1985; Galvão, 1953; Lévi-Strauss, 1948a). No entanto, quando consideramos as manifestações etnográficas desses esquemas-chave – sedentarismo, regionalidade e hierarquia – à luz de nosso entendimento atual do registro arqueológico, fica claro que eles não são os “limites mais altos” de um *continuum* de “floresta tropical”, ou de “padrões ameríndios”, mas os “limites baixos” de um *continuum* sócio-histórico xingvano. Em outras palavras, o passado faz sentido perfeitamente à luz do presente, e o presente faz sentido perfeitamente à luz do que sabemos sobre o passado. Estaremos então violentando a história xingwana se tentarmos forçá-la a encaixar-se em modelos genéricos provenientes de uma “condensação” dos dados etnográficos coletados ao longo do último século (a baixa demográfica), tais como os que sugerem fortes mecanismos internos (ver Clastres, 1987; Descola, 1996) ou externos (cf. Meggers, 1996; Roosevelt, 1980, 1994) que agiriam contra a hierarquia social, a regionalidade ou o sedentarismo. A hierarquia xingwana e sua encarnação no capital simbólico e econômico, por exemplo, não é uma “torção” hierárquica de um modelo fundamentalmente igualitário; é, ao contrário, uma “torção” igualitária de um modelo fundamentalmente hierárquico. Entretanto, o sedentarismo, a integração regional e a hierarquia são elementos tão culturalmente relativos, eu diria, que uma aldeia xingwana de 200, mesmo de 20 pessoas, pode perfeitamente ser tão essencialmente hierárquica, assentada e regional – em termos dos modelos que as pessoas têm em suas mentes – quanto uma aldeia tupinambá de 2 mil pessoas.

Se há uma conclusão geral a ser tirada desta discussão, é a seguinte: as mudanças dramáticas que testemunhamos através do último milênio representam transformações de uma estrutura subjacente básica. Há uma continuidade visível sublinhando os diversos aspectos da cultura xinguana através do tempo que nos permite definir uma *mentalité* xinguana – o simbolismo, a ideologia e os padrões culturalmente distintivos que se estendem por um grande espaço de tempo. O conservadorismo dessas estruturas de sentido arraigadas não deveria nos surpreender; na verdade, afora as afirmações programáticas do contrário (por exemplo, Harris, 1979, p. 260), boa parte dos estudos que abrangem mudanças históricas através de longos períodos de tempo têm revelado precisamente tal continuidade (cf. Ohnuki-Tierney, 1990; Sahlins, 1992). Na Amazônia, por exemplo, começamos a perceber que as estruturas simbólicas mostram plasticidade e resistência surpreendentes, mesmo quando confrontadas a mudanças dramáticas na demografia, orientação ecológica, escala econômica e relações sociopolíticas (dentro e entre comunidades e regiões), desencadeadas pelo colonialismo europeu e pela subsequente encapsulação no seio dos Estados nacionais americanos. É então impossível prever, através dos modelos gerais, que tipos de circunstâncias ou processos históricos são suficientemente poderosos para transformar essas estruturas básicas de sentido. A única forma de revelar mudanças duradouras nas estruturas profundas, ou básicas, da cultura é obviamente através de estudos da *performance* dessas estruturas ao longo de extensos períodos de tempo: devemos adentrar domínios que estão para além da *durée* da experiência vivida. A antropologia xinguana (ou amazônica) tem, portanto, uma tarefa difícil pela frente: desenvolver meios para elucidar essa profunda história da cultura, ligando o presente a um passado remoto, cobrindo, assim, uma fissura de 500 anos. Como antropólogos, somos privilegiados, por podermos desenvolver essa investigação no contexto do Alto Xingu, um dos poucos lugares onde ainda existem as condições para fazê-lo.

Tradução: Ana Paula Ratto de Lima

## NOTAS

- 1 Este trabalho beneficiou-se imensamente das discussões que tive com meus colegas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PGAS/Museu Nacional/UFRJ), particularmente Bruna Franchetto, Carlos Fausto, Eduardo Viveiros de Castro, Cesar Gordon e Marcela Coelho, durante o período em que fui professor-visitante nesta instituição (1997-1998). Os recursos para a pesquisa de campo me foram fornecidos por: Social Science Research Council, National Science Foundation (Grant #9214806), W. T. Hillman Foundation, University of Maine em Farmington, Archaeology Research Center e Victor e Mary

- Heckenberger. Sou profundamente grato aos kuikuro e às outras comunidades xinguanas, e particularmente a Afukaka Kuikuro.
- 2 A não ser quando especificado, como os anos relativos ao calendário antes de Cristo (a.C.) ou os anos antes do presente (AP), todas as datas se referem ao calendário depois de Cristo (d.C.).
  - 3 Os karajá (língua macro-jê), assim como os bororo, também partilham certas características distintivas da periferia meridional da Amazônia (Menget, 1993), tais como forte liderança hereditária, feitiçaria pronunciada, regionalismo e sedentarismo; dessa forma, devem ser levados em consideração em qualquer discussão mais ampla sobre a área. Ainda assim, suas histórias são substancialmente diferentes daquelas dos grupos da periferia meridional da Amazônia aqui discutidos, devendo, portanto, ser tratados separadamente.
  - 4 Steward os chamou de marginais do sul da Amazônia (1949, p. 699).
  - 5 Também conhecida como as macrotradições “Inciso-modelado” ou “Borda-incisa” (Lathrap, 1970; Meggers e Evans, 1961; ver particularmente, Dole, 1961/1962, e Lathrap, 1970, p. 126-127), devido às técnicas de decoração.
  - 6 Ver também Nordenskiöld (1917, p. 18-19), Bennett (1936, p. 406), Denevan (1966) e Lathrap (1970, p. 124-125) sobre os movimentos da população aruak no sul da Amazônia; os três últimos acreditam que estes ocorreram após c. 500. Ver Dole, 1961/1962 e, particularmente, Schmidt, 1914 e 1917, no tocante às grandes semelhanças e ligações históricas dos aruak na Amazônia.
  - 7 Em 1720, Antônio Pires de Campos Jr. (1862, p. 443) observou: “É esta gente em tanta quantidade, que se não podem numerar as suas povoações ou aldeias, muitas vezes em um dia de marcha se lhe passam dez e doze aldeias, e em cada uma destas tem dez até 30 casas, e nestas casas se acham algumas de 30 até 40 passos [ $\pm$  metros] de largo...”. As aldeias eram ligadas por “ruas” e, como Campos atesta, “até suas estradas fazem mui diretas e largas, e as conservam tão limpas e consertadas que se lhe não achará nem uma folha” (1862, p. 444). Embora imprecisas, as estimativas dos missionários do norte de Llanos de Mojos sugerem que os bauré ocupavam 124 aldeias e contavam 80 mil habitantes (média de 650 por aldeia) ao longo de uma área geográfica de 5 mil km<sup>2</sup> a 10 mil km<sup>2</sup> (Block, 1980, p. 42, 45).
  - 8 Roças fixas eram usadas provavelmente segundo um padrão de pouso mais curto e cultivo mais longo do que a agricultura xinguanana atual (Denevan, 1992; Heckenberger, 1998a; Campos, 1862, p. 443; Denevan, 1966, p. 96-99). Os xinguanos, assim como certos grupos pareci (por exemplo enawenê-nawê), são igualmente pescadores-agricultores, sendo que o aparente movimento dos grupos

pareci em direção ao sul, aos cerrados das áreas do planalto do Brasil Central, pode ter reduzido a produtividade da pesca nessas áreas. Evidências etno-históricas sugerem que “a pesca era a atividade econômica mais produtiva” ao longo do norte de Mojos (Métraux, 1942, p. 60).

- 9 Métraux, 1942, p. 72-73, 165.
- 10 No tempo dos primeiros contatos (c. 1700-1710), os bauré viviam em aldeias fortificadas com valetas/fossos e paliçadas (Block, 1980, p. 59); outras aldeias fortificadas são conhecidas etno-historicamente nas áreas vizinhas do meio do Guaporé (Nordenskiöld, 1919), entre os tapacura e os canichana da Bolívia (Denevan, 1966), e arqueologicamente na confluência dos rios Beni e Madre de Diós na Bolívia (Arnold e Prettol, 1988) e no médio-alto Guaporé no Brasil (Miller, 1983). No que diz respeito aos pareci, Campos (1862, p. 444) escreveu: “estes gentios não são guerreiros, e só se defendem, quando os procuram”, mas, se existiram aldeias fortificadas aqui, tais como as encontradas em áreas vizinhas, como o Alto Xingu, o Guaporé e as terras baixas bolivianas, as construções defensivas foram provavelmente abandonadas por volta do começo a meados de 1700, como parecem ter sido nessas outras áreas.
- 11 No que diz respeito à aldeia pareci, Métraux (1942, p. 165; ver também Schmidt, 1914, p. 188-191) observa: “Era liderada por um chefe promovido por hereditariedade, que presidia às cerimônias religiosas e recebia os convidados, mas dividia sua autoridade com indivíduos influentes e determinados. O filho mais velho do chefe gozava de algum prestígio. Os cabeças das famílias monogâmicas formavam uma espécie de aristocracia. Eles controlavam uma classe de dependentes cujo estatuto era o de servos e que tinham, entre outras coisas, de abrir clareiras, carregar madeira para a aldeia, construir casas e dar aos seus mestres tudo o que ganhavam. Os habitantes de aldeias diferentes visitavam uns aos outros freqüentemente e mantinham ativas as relações comerciais interaldeias”. Em relação aos chefes bauré, ele afirma: “Os chefes bauré, chamados arama, formavam uma casta aristocrática (...) e apenas seu filho com uma mulher nobre era considerado candidato a uma sucessão de sua posição. Chefes não trabalhavam e eram providos de comida e bebida por seus súditos. Gozavam de grande poder e podiam até mesmo impor uma sentença de morte. Entretanto, os velhos que representavam a comunidade exerciam certo controle sobre sua autoridade, e os lembravam de seus deveres. (...) Chefes também decidiam quando uma aldeia deveria mudar de lugar...” (Métraux, 1942, p. 69).
- Finalmente, entre os manasi (vizinhos não-aruak dos bauré), Métraux (1942, p. 128-129) mencionou que: “Na praça principal de suas aldeias, havia duas ou

quatro casas habitadas pelo cacique principal (“governador”) e pelos chefes de estatuto mais baixo (“capitães”) (...) Ninguém ousava deixar a aldeia sem a permissão do chefe. Jovens jamais sentavam em sua presença, ficavam sempre respeitosa-mente de pé, à distância. O chefe organizava festas, para as quais convidava aldeias vizinhas, através de mensageiros. O chefe principal vivia numa casa enorme, construída pela população (...) possuía dois campos grandes, que eram arados por seus súditos (...) Chefes mortos eram enterrados com cerimônias especiais e entre lamentos gerais”.

- 12 Essa conclusão baseia-se em: 1) classificação de mais de 8 mil fragmentos de cerâmica e análise detalhada de todas as bordas dos fragmentos, algumas bases, e outros fragmentos selecionados (n=1135) de contextos arqueológicos; 2) exame de mais de 500 potes inteiros de cerâmica da manufatura waurá contemporânea (1950-presente) no Alto Xingu e em museus (Museu Nacional (UFRJ), Museu de Arqueologia e Etnologia (USP), Museu Antropológico (UFGo), Museu Paraense Emílio Goeldi e em coleções particulares); e 3) duas semanas de aulas práticas de cerâmica com duas ceramistas no Alto Xingu (outubro, 1993).
- 13 Meu uso dos termos “tradição” e “fase” difere daquele do Pronapa. Em particular, fase não tem aqui a implicação de uma “cultura” ou “tribo”, como é usual no contexto etnográfico, mas implica um grupo ou região de sítios arqueológicos estreitamente ligados, delimitável espacial e temporalmente.
- 14 Uso *terra preta* para me referir a solos antropogênicos escuros conhecidos como “terra preta do índio” ou terra preta arqueológica.
- 15 Simões (1967, 1972) publicou apenas duas das cinco datas radiocarbônicas obtidas através das investigações no Diauarum:  $830 \pm 90$  AP, relativa ao sítio MT-AX-01 (Diauarum) e  $830 \pm 75$  AP, relativa ao sítio MT-AX-02. Duas datas invertidas estratigraficamente, do sítio MT-AX-01,  $2095 \pm 65$  AP (SI.717) e  $1470 \pm 135$  AP (SI-714), e uma data adicional,  $1390 \pm 140$  AP (SI-715), invertidas estratigraficamente com a data acima mencionada, foram obtidas do sítio MT-AX-02.
- 16 Segundo o sistema nacional de cadastramento de sítios arqueológicos, estas duas áreas pertencem aos formadores do Xingu (FX) acima de Morená e o Alto Xingu (AX) abaixo.
- 17 O modelo desse processo é obviamente a Polinésia (Firth, 1936; Kirch, 1984; Kirch e Green, 1987; Sahlins, 1958).
- 18 Devido à hierarquia social, à presença do complexo “templo/ídolo/sacerdote” e à escala econômica e demográfica, Steward e Faron (1959) classificaram os paraci e os aruak bolivianos como “*chiefdoms* teocráticos” do mesmo tipo das

chamadas “tribos *circum-karibenhas*” (Steward, 1948); claramente, o Alto Xingu representa uma extensão desse padrão.

19 As duas datas são  $440 \pm 50$  AP ou 1510 d.C., de Tehukugu (Beta-72265), e  $340 \pm 50$  AP ou 1610 d.C., de Kuguhi (Beta-72266); as datas calibradas caem entre 1400 d.C. (1439) 1630 (2-sigma) de Tehukugu e 1450 d.C. (1570) 1650 (2-sigma) de Kuguhi. O autor acredita que a medida de 1-sigma (68,3% de certeza) de Tehukugu (1418-1487 d.C.) indica que as ocupações iniciais do Complexo Oriental são pré-históricas.

20 Seguindo a oposição clássica de Turner (1974).