



VANESKA TACIANA VITTI

FECUNDIDADE E SAÚDE REPRODUTIVA DO POVO KAMAIURÁ

Campinas

2015



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DEMOGRAFIA

Vaneska Taciana Vitti

FECUNDIDADE E SAÚDE REPRODUTIVA DO POVO KAMAIURÁ

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Demografia, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Demografia sob a orientação da Profa. Dra. Marta Maria do Amaral Azevedo.

Este exemplar corresponde à versão final da tese de doutorado Defendida pela aluna Vaneska Taciana Vitti e orientada pela Profa. Dra Marta Maria do Amaral Azevedo.

Campinas

2015

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

V835f Vitti, Vaneska Taciana, 1974-
Fecundidade e saúde reprodutiva do povo Kamaiurá / Vaneska Taciana Vitti. –
Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Marta Maria do Amaral Azevedo.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas.

1. Parque Indígena do Xingu (Brasil). 2. Fecundidade. 3. Povos indígenas. 4.
Índios Kamaiurá. 5. Índios da América do Sul - Demografia. 6. Saúde reprodutiva.
I. Azevedo, Marta Maria do Amaral. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Fertility and reproductive health of Kamaiurá people

Palavras-chave em inglês:

Fertility

Indigenous peoples

Indians Kamaiura

Indians of South America -Demographic

Reproductive health

Área de concentração: Demografia

Titulação: Doutora em Demografia

Banca examinadora:

Marta Maria do Amaral Azevedo [Orientador]

Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira

Rinaldo Sérgio Vieira Arruda

Gláucia dos Santos Marcondes

Tirza Aidar

Data de defesa: 03-03-2015

Programa de Pós-Graduação: Demografia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 03 de março de 2015, considerou a candidata VANESKA TACIANA VITTI aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Profa. Dra. Marta Maria do Amaral Azevedo

Profa. Dra. Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira

Prof. Dr. Rinaldo Sérgio Vieira Arruda

Profa. Dra. Glauca dos Santos Marcondes

Profa. Dra. Tirza Aidar

Para Carmen Junqueira

Agradecimentos

A Helô (*in memorian*) que despertou o interesse pela demografia;

A minha orientadora Marta Azevedo sou grata pela acolhida e por toda a dedicação na orientação;

A Carmen Junqueira por todos os puxões de orelha, sem eles eu não teria chegado até aqui;

A amiga-irmã Ana Paula Velloso pela amizade e dádivas trocadas e recebidas;

Aos queridos amigos para a vida toda: Edmilson, Iá, Maria Luíza, Adriana, Luis e Célio, sem vocês o caminho até aqui teria sido mais árduo;

Aos amigos da demografia: Graziela, Camila Canuto, Vivian Kosta, Jackeline Romio, Natália e Francine. Um agradecimento especial ao querido Aparecido por compartilhar e ensinar os seus conhecimentos; ao querido Luís Felipe por todos os momentos que estivemos juntos durante o nosso estágio em Córdoba;

Ao meu orientador na Universidade Nacional de Córdoba (Argentina), Bruno Ribotta, por todo o auxílio na construção dos indicadores demográficos;

Aos professores do Programa de Pós Graduação em Demografia, em especial: José Marcos, Tirza, Maria Coleta e Bete Bilac que contribuíram com a minha jornada no aprendizado da demografia;

A minha mãe Angela que acreditou em minhas escolhas;

A Andreia Duarte serei eternamente grata por tudo o que compartilhamos nos meus primeiros anos de Xingu;

Ao povo Kamaiurá pela generosidade e carinho que sempre me receberam, em especial: Takumã (*in memorian*), Kotok, Katão, Kaiti, Mapulu, Mapualu, Chico, Titico, Kaceli, Kotia, Paulo, Pari.

Aos eternos e novos companheiros de caminhada: Pião, Tatá, Pepita e Catita;

Aos funcionários do NEPO, especialmente Adriana e Vânia;

A Capes pela bolsa de estudos.

Resumo

Esta pesquisa se insere na interface entre dois campos de saberes: a demografia e a antropologia, enfatizando especificamente a fecundidade do povo Kamaiurá. Para a análise demográfica foram calculados os indicadores de fecundidade longitudinal ou por coorte e transversal ou por período para homens e mulheres entre os anos 1970 – 2009. Nossa hipótese é que o ritmo de mudança que os Kamaiurá estão sofrendo está alterando o comportamento reprodutivo, provocando uma queda nos níveis de fecundidade. Um dos principais resultados desta pesquisa sobre indígenas brasileiros é mostrar que o povo Kamaiurá detém o controle de sua fecundidade e tem uma escolha racional de sua dinâmica populacional. Espera-se que essa pesquisa possa servir como referencial etnográfico e com ideias que possam contribuir para o arcabouço teórico e metodológico sobre esse tema a outros pesquisadores.

Palavras-chaves: Demografia antropológica. Fecundidade. Povo Kamaiurá. Demografia de povos indígenas brasileiros.

Abstract

This research is situated in the interface between two fields of knowledge: Demographics and anthropology, specifically emphasizing the fruitfulness of Kamaiurá people. For demographic analysis were calculated the longitudinal fertility indicators or cohort and cross-sectional or time for men and women between the years 1970 - 2009. Our hypothesis is that the rhythm of change that Kamaiurá are suffering, is altering the reproductive behavior, causing a decline in fertility rates. One of the main results of this research on Brazilian Indians is to show that people Kamaiurá holds the controlling of their fertility and have a rational choice of their population dynamics. We hope that this research can serve as ethnographic reference and ideas that can contribute to the theoretical and methodological framework on the subject to other researchers.

Keywords: Anthropological demography. Fertility. Kamaiurá people. Demographics of Brazil's indigenous peoples.

Lista de Tabelas

Tabela 1 - Entrevistas	68
Tabela 2 - Povos indígenas e famílias linguísticas no PIX.....	85
Tabela 3 - Distribuição da população segundo situação de domicílio (rural e urbano dos municípios limítrofes ao PIX.....	87
Tabela 4 - População Kamaiurá segundo o local de moradia	95
Tabela 5 - População Kamaiurá.....	120
Tabela 6 - Proporção da população Kamaiurá por grandes grupos etários e sexo, para os períodos 1970 – 1979, 1980 – 1989, 1990 – 1990 e 2000 – 2009.....	146
Tabela 7 - Taxas específicas de fecundidade das mulheres, por período	149
Tabela 8 - Saúde reprodutiva e fecundidade das mulheres, por período.....	150
Tabela 9 - Taxas específicas de fecundidade por idade dos homens, por período.....	151
Tabela 10 - Saúde reprodutiva e fecundidade dos homens, por período.....	154
Tabela 11 - Comparação entre as taxas totais de fecundidade dos homens e mulheres, por período	155
Tabela 12 - Caracterização das coortes de homens e mulheres	158
Tabela 13 - Indicadores de saúde reprodutiva das mulheres por coortes.....	160
Tabela 14 - Parturição acumulada das mulheres por coorte.....	163
Tabela 15 - Indicadores de saúde reprodutiva e fecundidade dos homens por coortes de nascimentos	165
Tabela 16 - Parturição acumulada dos homens por coorte.....	169

Índice de figuras

Figura 1 - Mapa dos 34 DSEIs	39
Figura 2 - Organização do DSEI	40
Figura 3 - Perguntas associadas ao conceito de autoidentificação na rodada de censos de 2000, por país	43
Figura 4 - Modelo da lista nominativa geral.....	64
Figura 5 - Paisagem xinguana	71
Figura 6 - Desmatamentos nos limites do Parque Indígena do Xingu.....	72
Figura 7 - Imagem de satélite, desmatamentos no entorno do Parque Indígena do Xingu	72
Figura 8 - Localização do Parque Indígena do Xingu.....	76
Figura 9 - Localização das aldeias do Parque Indígena do Xingu	77
Figura 10 - Mapa da localização dos municípios limítrofes ao Parque Indígena do Xingu.....	86
Figura 11 - Croqui da aldeia Kamaiurá de Ipavu	93
Figura 12 - Vista aérea aldeia Kamaiurá de Ipavu	94
Figura 13 - Parto na rede	137
Figura 14 - Parto de cócoras.....	139
Figura 15 - Pirâmide etária período 1970 -1979.....	142
Figura 16 - Pirâmide etária período 1980 – 1989.....	142
Figura 17 - Pirâmide etária período 1990 – 1999.....	143
Figura 18 - Pirâmide etária período 2000 – 20009.....	143
Figura 19 - Taxas específicas de fecundidade das mulheres, por período ..	149
Figura 20 - Taxas específicas de fecundidade dos homens, por período	151
Figura 21 - Comparação entre as taxas totais de fecundidade dos homens e mulheres, por período.	155
Figura 22 - Parturição acumulada das mulheres.....	164
Figura 23 - Parturição acumulada dos homens.....	169

Lista de siglas

ABEP	Associação Brasileira de Estudos Populacionais
AIS	Agente Indígena de Saúde
AISAN	Agente Indígena de Saneamento
AISB	Agente Indígena de Saúde Bucal
ANAC	Agência Nacional de Aviação Civil
BME	Banco Multivariado de Estatística
CASAI	Casa de Saúde do Índio
CELADE	Centro Latino Americano e Caribenho de Demografia
CEPAL	Comissão Econômica para América Latina e Caribe
CIPD	Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento
Coopercol	Cooperativa de Colonização 31 de março
CR	Coordenação Regional
DGEEC	Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
ECPI	Encuesta Complementaria para Pueblos Indígenas
ERX	Expedição Roncador Xingu
FAB	Força Aérea Brasileira
FBC	Fundação Brasil Central
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
INAI	Instituto Nacional de Asuntos Indígenas
INDEC	Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina

INDI	Instituto Paraguayo del Indígena
INE	Instituto Nacional de Estadística de la República Bolivariana de la Venezuela
IPEAX	Instituto de Pesquisa Etno Ambiental do Alto Xingu
PIN	Projeto de Integração Nacional
PIX	Parque Indígena do Xingu
SAC	Sociedade Amigos de Canarana
SIASI	Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena
SISPPPI	Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Poblaciones e Pueblos Indígenas de América Latina
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SUS	Sistema Único de Saúde
TBM	Taxa Bruta de Mortalidade
TBN	Taxa Bruta de Natalidade
TEF	Taxa Específica de Fecundidade
TFT	Taxa de Fecundidade Total
UBS	Unidade Básica de Saúde
UNIFESP	Universidade Federal de São Paulo

Sumário

Lista de tabelas	XV
Índice de figuras.....	XVII
Lista de siglas	XIX
Introdução	1
A trajetória	1
A pesquisa	6
Capítulo 1 – Demografia antropológica.....	11
1.1 Demografia antropológica.....	11
1.2 A transição demográfica	17
1.3 Censos demográficos e povos indígenas.....	33
1.4 Demografia dos povos indígenas no brasil	48
1.5 Materiais e métodos.....	62
Capítulo 2 – Povos indígenas no Parque Indígena do Xingu e os Kamaiurá	71
2.1 Histórico da ocupação do Mato Grosso.....	73
2.2 Localização e criação do Parque Indígena do Xingu	76
2.3 O censo 2010 e os povos indígenas do Pix	85
2.4 O povo Kamaiurá.....	90
2.5 História demográfica dos Kamaiurá e povos vizinhos e suas fontes ..	108
Capítulo 3 – Corpo, reclusão pubertária e concepções sobre reprodução	125

3.1 Reclusão pubertária.....	127
3.2 As concepções sobre reprodução, gravidez, parto e puerpério	132
Capítulo 4 – Fecundidade e saúde reprodutiva	141
4.1 Fecundidade transversal ou por período	147
4.1.1 Fecundidade das mulheres por período	149
4.1.2 Fecundidade dos homens por período	151
4.2 Fecundidade longitudinal ou por coorte	156
4.2.1 Saúde reprodutiva e fecundidade das mulheres por coorte	160
4.2.2 Saúde reprodutiva e fecundidade dos homens por coorte	165
Considerações finais	171
Referências.....	175
anexo 01 – Termo de consentimento livre e esclarecido	189
Anexo 02 - Modelo da ficha médica (frente)	191
Anexo 03 – Modelo da ficha médica (verso)	193
Anexo 04 – Roteiro de entrevistas.....	195
Anexo 05 – Peixes usados na alimentação.....	197
Anexo 06 – Alimentos de origem animal.....	203
Anexo 07 – Outros alimentos.....	207
Anexo 08 – População por grupos etários por períodos estudados	215
Anexo 09 – Proporção da população por grupos etários por períodos estudados	217

Introdução

A trajetória

Esta pesquisa sobre saúde reprodutiva e fecundidade do povo Kamaiurá - habitante da região do alto rio Xingu, Parque Indígena do Xingu, leste do Mato Grosso - data do início do ano 2000, quando, ainda estudante de graduação em Ciências Sociais na PUC - São Paulo, desenvolvi um projeto de iniciação científica sob a orientação da Profa. Carmen Junqueira. O objetivo da pesquisa era verificar, como se organizavam os planos celestial, terrestre e inferior segundo a mitologia Kamaiurá.

Em 2003 ingressei no mestrado em Ciências Sociais, na PUC-SP, também sob a orientação da Profa. Carmen Junqueira e realizei um estudo sobre os jovens Kamaiurá. O objetivo da pesquisa foi verificar que tipo de mudança os afetava ao ficarem expostos a estímulos inerentes à vida na cidade. Como reagiam a esses estímulos e como organizavam e acomodavam, na aldeia, informações, valores e bens que adquiriam nessas viagens. O resultado da pesquisa mostrou que a vida na aldeia seguia um ritmo semelhante ao de algumas décadas passadas, apesar da introdução de alguns hábitos próprios da cidade. E, cabia ao papel desempenhado pelos mais velhos e também pelas mulheres, representar uma força conservadora destacada, bem mais presente que os anseios inovadores dos jovens. Podia-se prever que, não ocorrendo alteração significativa na correlação dessas forças, os Kamaiurá poderiam continuar a acomodar as mudanças sem correr o risco de sofrer uma desorganização irreversível no seu modo de vida.

Meu primeiro contato direto com os Kamaiurá ocorreu no dia 18 de janeiro 2004 na sede do município de Canarana, leste do Mato Grosso: passei uma semana com eles na cidade visto que lá estavam para participar de uma série de discussões a respeito do atendimento de saúde destinado a eles. O objetivo da viagem foi a coleta de dados para o meu mestrado. Cheguei em 5 de

janeiro 2004 e nos dias que antecederam a chegada dos Kamaiurá realizei entrevistas com os moradores, com o prefeito do município, a secretária municipal de agricultura, alguns comerciantes, que contribuíram para uma primeira visão do modo de vida na cidade e os padrões de comportamento de seus moradores. Depois da chegada dos Kamaiurá, permaneci o tempo todo ao lado deles. Fiquei hospedada no mesmo hotel, íamos para as reuniões, almoçávamos juntos, passeávamos pela cidade e demos boas risadas. Esse primeiro contato foi determinante para nutrir, até os dias atuais, um enorme carinho e respeito por esse povo.

Após a estadia em Canarana, no dia 25 de janeiro 2004, chega o esperado dia de “entrar”¹ no Parque Indígena do Xingu: senti um misto de emoção alegria e medo. Alegria por finalmente estar entrando no Parque e medo do desconhecido. Muitas vezes eu sonhava em São Paulo como seria essa estadia na aldeia e não queria que nada desse errado, tampouco que alguma coisa pudesse atrapalhar meu sonho. A ideia inicial era irmos de barco para a aldeia², mas devido ao clima chuvoso do mês janeiro, peguei uma carona com os próprios Kamaiurá e fomos de taxi aéreo³, pago pela Associação Indígena Mavutsinin do povo Kamaiurá. Sobrevoamos a cidade de Canarana, com suas avenidas largas, plantações de soja a perder de vista e desmatamentos até entramos em outra dimensão, uma paisagem diferente surgia na nossa frente, um tapete verde de mata e mais mata cortado pelo rio Kuluene e por igarapés. Finalmente, estávamos sobrevoando o Parque Indígena do Xingu. Ainda hoje me recordo da forte emoção que senti quando o avião pousou na pista da aldeia e várias pessoas rodearam a aeronave para ver quem estava chegando. A aldeia, linda demais! Banhada pela Lagoa de Ipavu. Uma paisagem difícil de descrever, encantadora. Quando chegamos vieram várias pessoas carregar a bagagem. Fui

¹ Todas as pessoas que trabalham no Parque Indígena do Xingu utilizam a expressão “entrar no Parque”, pouco usual para muitos, sinônimo de ingressar.

² Há três opções para ir de Canarana até o Parque: taxi aéreo, rápido (45 min), porém muito caro (R\$2.000,00 por voo); ida e volta de barco (sete horas de barco e três horas em estrada secundária em veículo fretado) R\$ 2000,00; ida e volta por estrada (oito horas em estrada secundária que atravessa os limites do Parque e mais uma hora de barco) R\$1800,00.

³ Táxi Aéreo, de acordo com a definição da ANAC, é uma modalidade de transporte público não regular, realizado mediante pagamento entre o contratante e a empresa prestadora de serviço, de atendimento imediato, independentemente do horário, percurso ou escala.

informada que ficaria hospedada na casa do cacique. Lá deixei as malas no jirau⁴ que me foi destinado para acomodar minha bagagem. Uma das mulheres da casa amarrou a minha rede e logo fui conhecer o local na companhia de mulheres e crianças. Não resisti, depois de quinze minutos estava nadando na lagoa. Nos primeiros dias fiquei sem saber como agir em situações do cotidiano, creio que por vergonha ou por receio de cometer alguma gafe imperdoável. O mesmo misto de emoções: alegria, medo e encantamento permaneceram nos primeiros dias. Isso foi superado pela ótima acolhida que tive, pela alegria contagiante dos Kamaiurá, que fez com que, aos poucos, eu me sentisse em casa.

Ainda durante o mestrado realizei outras três viagens à aldeia Kamaiurá: julho/2004, janeiro/2005 e julho/2005. As viagens de julho/2004 e janeiro/2005 foram combinadas com antecedência com Andreia Duarte (professora não indígena que trabalhou e residiu por quatro anos na aldeia) para que eu pudesse pegar carona quando ela estivesse entrando no Xingu. A viagem de julho/2005 foi feita em companhia das antropólogas Carmen Junqueira e Betty Mindlin.

Defendi o mestrado em novembro de 2005 e, desde então, realizo viagens regulares ao Parque Indígena do Xingu com o objetivo de fazer pesquisas e aprofundar meu conhecimento sobre esse povo e, também, para manter os laços de amizade que nos unem. Nas viagens compreendidas entre 2006 a 2013 viajei com a antropóloga Carmen Junqueira, como assistente de pesquisa.

No início de 2007 comecei a trabalhar no Projeto Xingu, um programa de saúde da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). O Programa de Saúde da Unifesp no Parque Indígena do Xingu, iniciado em 1965, constava do envio de equipes médicas regulares, que, além de realizarem o cadastro da população, atendiam as ocorrências clínicas e faziam o acompanhamento de toda a saúde da população.

O atendimento à saúde aos povos indígenas do Parque Indígena do Xingu teve seu início em julho de 1965 quando o Professor Roberto Geraldo

⁴ Armação de madeira semelhante a um estrado, rente à parede e usada para guardar objetos de uso cotidiano.

Baruzzi, da Escola Paulista de Medicina, hoje UNIFESP/EPM, recebeu um convite de Orlando Villas Bôas para avaliar as condições de saúde dos povos que lá viviam.

Um avião da Força Aérea Brasileira (FAB) saiu de São Paulo levando uma equipe de médicos da EPM para avaliar as condições de saúde. O levantamento realizado mostrou que eram precárias as condições de saúde da população. A EPM se comprometeu a enviar equipes médicas periódicas e na ocorrência de surtos epidêmicos, implantar um programa de vacinação e abrir o Hospital São Paulo, da EPM, como hospital de retaguarda para os índios do Parque Indígena do Xingú (PIX). Era o procedimento mais viável face ao isolamento geográfico do Parque e à existência de vôo quinzenal da FAB que assegurava o transporte das equipes médicas e a remoção de pacientes. Cabia do PIX, por sua vez, acolher as equipes e facilitar o acesso às aldeias.

Um dos grandes êxitos do programa de saúde da Unifesp foi a vacinação, pois em 1954 uma forte epidemia de sarampo dizimou cerca de 20% da população do Xingu, era necessário priorizar a imunização. pois os povos indígenas não tinham imunidade para as doenças infectocontagiosas trazidas pelo contato com a população não indígena.

Devido à impossibilidade de manutenção de imunobiológicos em caráter contínuo em campo pela falta de energia para a rede de frio, além da rotatividade de profissionais, que dificulta a permanência de um profissional capacitado para realizar as atividades de imunização, o Programa de Imunização no Parque Indígena do Xingu está baseado em campanhas periódicas de multivacinação, utilizando o cadastro médico individual que a EPM/UNIFESP mantém no Xingu desde 1965. Para a conservação das vacinas nas campanhas, o programa mantém uma rede de frio com características próprias que o diferencia da manutenção dos imunobiológicos em geladeiras/salas de vacina, como acontece em uma unidade de saúde urbana.

O calendário vacinal para os povos indígenas (regulamentado pela Portaria nº. 1498, de 19 de julho de 2013), inclui atualmente 17 vacinas, com a inclusão recente da HPV para população feminina de 9 a 13 anos. Em relação ao calendário nacional, este calendário contempla as vacinas, pneumocócica 23 e varicela, e vacinação contra a hepatite B e influenza para todas as faixas etárias. (PROJETO XINGU, 2015).

A partir de 1967/68, a atuação da EPM no Xingu passou a ser regida por convênio firmado com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) que se estendeu

até 1999, ano em que a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) passou a ser a responsável pela atenção à saúde dos povos indígenas do país. No mesmo ano, a EPM/Unifesp assumiu a implantação do Distrito Sanitário Especial Indígena do Xingu (DSEI Xingu), e permanece atuando até o presente em colaboração com a FUNASA.

Em janeiro de 2004 os povos residentes na parte sul do Parque, conhecida como Alto Xingu, incluindo os Kamaiurá, quiseram ter autonomia e passaram a gerir o convênio de saúde, antes pactuado entre a Funasa (órgão que gerenciava, na época, os serviços de atendimento à saúde dos povos indígenas no Brasil) e Unifesp. Atualmente o Instituto de Pesquisa Etno - Ambiental do Alto Xingu (IPEAX), organização não governamental formada e dirigida por representantes das comunidades indígenas, é responsável pelo atendimento à saúde dos povos indígenas do Alto Xingu.

Quando comecei a trabalhar no Projeto Xingu tive acesso às fichas médicas e livro de registros de eventos vitais dos povos indígenas do Parque Indígena do Xingu, que são alimentadas regularmente pela equipe de saúde desde a sua implantação em 1965. Nesse mesmo ano, tomei conhecimento dos trabalhos desenvolvidos pela professora Heloisa Pagliaro, despertando, assim, o meu interesse pelas pesquisas demográficas, sobretudo relacionadas à saúde reprodutiva dos povos indígenas. Aos poucos, fui solicitando indicações bibliográficas sobre demografia com enfoque voltado às questões de fecundidade e saúde reprodutiva.

Desde janeiro de 2009, ao organizar os dados por mim coletados sobre a fecundidade Kamaiurá, tive o interesse de ingressar no doutorado em Saúde Coletiva na Unifesp, para o qual fui aceita, sob a orientação da professora Heloisa Pagliaro. Elaborei um projeto sobre Saúde Reprodutiva do povo Kamaiurá, com um foco comparativo entre os diferentes povos do Xingu com os quais Pagliaro já vinha trabalhando. Em meados de setembro, com o falecimento da minha orientadora Heloisa Pagliaro, eu resolvi prestar o doutorado em demografia.

Meu interesse pela Demografia, e conseqüentemente, essa pesquisa, tornou-se mais consolidada à medida que reconheci a importância desse campo do saber para o entendimento dos estudos relativos à fecundidade, que já era meu foco de interesse.

A pesquisa

O presente trabalho é resultado da pesquisa que foi efetuada no âmbito da demografia, utilizando-se, também, da antropologia e sua interface com a primeira, para as análises e inferências. Esses dois campos do conhecimento, inter-relacionados, embasam a compreensão de como os aspectos demográficos e socioculturais influenciam a saúde reprodutiva e vice-versa.

Essa pesquisa tem como objetivo geral analisar a dinâmica demográfica da população Kamaiurá, compreendendo seus padrões e perfis, entre o período compreendido de 1970 a 2009, relacionando-as com alguns aspectos socioculturais do povo Kamaiurá. Os objetivos específicos são descrever os indicadores de fecundidade das mulheres e dos homens kamaiurá no período de 1970 a 2009 e identificar as mudanças ocorridas no comportamento reprodutivo desse povo, conjugando os indicadores de fecundidade às regras e tabus que regem as diferentes fases do período reprodutivo.

Os aspectos mais diretamente relacionados aos padrões e à dinâmica da fecundidade são chamados determinantes próximos da fecundidade e foram sistematizados pela primeira vez por Davis e Blake em 1956 e postulavam que as condições culturais podem influir sobre a fecundidade, ou seja, a fecundidade é regulada por normas sociais que a afetam.

De acordo com Lanza (2009, p. 133):

Se denominam determinantes próximos, también conocidos como variables intermedias, aquellos factores biológicos y comportamentales a través de los cuales variables económicas, culturales y ambientales afectan la fecundidade (Wood, 1994^a). Su característica principal es que actúan diretamente. Um cambio en ellos implica también un cambio en la fecundidade. Por otro lado, existen determinantes contextuales o indirectos (tales como la mortalidade infantil, la urbanization y el nivel

educativo), aquellos que ejercen su efecto sobre la fecundidade pero a través de los determinantes próximos (Bay et al, 2003). Davis y Blake (1956) fueron los primeros en formular estos conceptos. Estos autores definieron una lista de once variables intermedias agrupándolas en aquellas que se afectan la exposición al coito, las que afectan el riesgo de concibir y aquellas que actúan sobre la gestación y el parto. Posteriormente, Bongaarts (1978) realiza una revisión reorganizando y simplificando este listado. Este define ocho determinantes próximos diferenciando aquellos factores que afectan la ocurrencia de los nacimientos. Este autor re-define los determinantes a partir del concepto de poblaciones de fecundidad natural y controlada, definiéndose a ésta última como aquella población en la cual las parejas modifican deliberadamente su comportamiento reproductivo una vez alcanzado el número de hijos alcanzados.⁵

A hipótese que norteia esse trabalho é que o acesso mais sistemático às cidades é um dos fatores que imprimiram mudanças na cultura Kamaiurá, influenciando o comportamento reprodutivo dos homens e mulheres, devido ao acesso e uso de contraceptivos modernos, o que tem provocado queda nos níveis de fecundidade. Além disso, os Kamaiurá mantêm um comportamento reprodutivo que se traduz em níveis mais baixos de fecundidade, se comparados com os Kaiabi, povo Tupi que habita a mesma Terra Indígena do Xingu (vide Pagliaro, 2002), o que remete a fatores intrínsecos à cultura própria dos Kamaiurá que os levam a ter perfis e níveis de fecundidade mais baixos do que a média dos povos indígenas dessa região do estado do Mato Grosso (MT).

O principal achado dessa pesquisa é mostrar que os Kamaiurá tinham uma Taxa de Fecundidade Total (TFT) de 6,7 para o período de 1990 a 1999 que é mais baixa do que aquela encontrada por Pagliaro (2002) entre os Kaiabi para o mesmo período que era de 9,5. Porque dois povos que vivem na mesma região têm níveis de fecundidade tão diferentes? O trabalho de Pagliaro demonstrou que os Kaiabi passam por uma fase de recuperação demográfica, com altas

⁵ Denominam-se determinantes próximos, também conhecidos como variáveis intermediárias, aqueles fatores biológicos e comportamentais através dos quais as variáveis econômicas, culturais e ambientais afetam a fecundidade. Sua característica principal é que atuam diretamente. Uma mudança neles implica também numa mudança da fecundidade. Por outro lado, existem determinantes contextuais ou indiretos (tais como a mortalidade infantil, a urbanização e o nível educativo), aqueles que exercem seu efeito sobre a fecundidade porem através dos determinantes próximos. Davis e Blake (1956) foram os primeiros a formular estes conceitos. Estes autores definiram uma lista de onze variáveis intermediárias agrupando-as em: aquelas que afetam a exposição ao coito, as que afetam o risco de conceber e aquelas que atuam sobre a gestão e o parto. Posteriormente, Bongaarts (1978) realizou uma revisão reorganizando e revisando esses itens. Ele definiu oito determinantes próximos diferenciando aqueles fatores que afetam a ocorrência dos nascimentos. Tradução livre da autora.

taxas de fecundidade desde os anos 1970, devido à história sofrida por esse povo quando de sua migração forçada para o Parque Indígena do Xingu e às perdas populacionais oriundas desse processo. Com a instalação dos Kaiabi no PIX a população volta a crescer (PAGLIARO, 2002).

A população Kaiabi, na época dos primeiros contatos com as frentes de colonização, na década de 1950, estava distribuída em distintas áreas na região mais ao norte do estado do Mato Grosso e sofria perdas populacionais constantes devido ao desastroso contato com essa população não indígena que provocava doenças, para as quais eles não tinham imunidade. Os Kaiabi começaram a se deslocar em pequenos grupos para a região do Xingu em meados da década de 1950; esse processo migratório durou até o início dos anos 1970 quando chegou o último grupo Kaiabi ao Parque. A mudança para o Xingu lhes permitiu aumentar consideravelmente a população: de 204 pessoas em 1970 para 758 em 1999 (Pagliaro, 2002), preservando sua integridade física e a identidade cultural, além de garantir o futuro das novas gerações. Esse aumento populacional ocorreu no período de 30 anos.

Já os Kamaiurá desde meados de 1950 já se encontravam na região onde seria posteriormente criado o Parque⁶, não sofreram perdas populacionais tão abruptas quanto os Kaiabi e, provavelmente, por isso mantiveram seu ritmo de crescimento de populacional de 3,1% ao ano (PAGLIARO et al., 2008, p. 379) ao contrário dos Kaiabi que cresciam anualmente 4,5% ao ano (PAGLIARO, 2002). O trabalho de Pagliaro demonstra que os Kaiabi sempre controlaram a sua fecundidade, priorizando uma visão coletiva de escolhas sobre o tamanho da população em detrimento de escolhas mais individualizadas. Se forem comparados os níveis e padrões de fecundidade Kaiabi (mais alta) com a Kamaiurá (mais baixa) verifica-se que apesar de diferentes, ambos os povos exercem um controle sobre seus nascimentos e fazem escolhas racionais para suas políticas populacionais.

Outra contribuição importante da pesquisa de Pagliaro foi a possibilidade de comparação dos níveis da fecundidade das mulheres por coortes. Isso só foi

⁶ No capítulo 2 apresentamos o processo de ocupação do estado de Mato Grosso e os motivos que culminaram com a criação do Parque.

possível graças ao sistema de informações demográficas do Programa Xingu, um programa de saúde estabelecido pela Unifesp no Parque Indígena do Xingu no início dos anos 1960. O sistema de informações teve sua coleta de dados iniciada em meados de 1965 sendo mantida até os dias atuais e constituindo-se num sistema de estatísticas vitais contínuas, inédito no Brasil. Heloísa Pagliaro contribuiu para a instituição e sistematização dessas informações coletadas num sistema que permitiu as primeiras análises demográficas de povos indígenas no Brasil. Esse sistema de informações, por isso mesmo, tem sido estudado e apontado por diversos especialistas como sendo exemplo bem-sucedido de registro de informações sobre povos indígenas, sendo um dos fatores do sucesso do Programa de saúde do Xingu.

Essa tese está dividida em cinco capítulos, assim distribuídos:

No capítulo 1 discutimos a interface entre Demografia e Antropologia, procurando apresentar como as duas disciplinas permitem aos estudiosos entender como as variáveis socioculturais influenciam a dinâmica demográfica do povo estudado, e como os padrões e dinâmicas demográficas podem influenciar aspectos socioculturais. Na sequência, apresentamos uma discussão sobre a transição demográfica e as possíveis relações com os estudos sobre a dinâmica demográfica dos povos indígenas no Brasil. Também descrevemos quais são as fontes de dados demográficos sobre as populações indígenas brasileiras, dando especial destaque aos Censos Demográficos de 1991, 2000 e 2010. Do mesmo modo apresentamos, resumidamente, os resultados das informações demográficas de alguns países latino-americanos que realizaram censos específicos para populações indígenas e uma revisão bibliográfica da demografia dos povos indígenas no Brasil e na América Latina. Por fim, são apresentadas as fontes de informações utilizadas na presente pesquisa e as metodologias utilizadas e que compõem as diferentes partes desse trabalho.

O capítulo 2 apresenta um breve histórico da ocupação do estado de Mato Grosso, especificamente a região dos formadores do rio Xingu, focalizando a criação do Parque Indígena do Xingu; apresenta, ainda, quem são os Kamaiurá no âmbito da região do Xingu. Uma análise relativa aos dados demográficos do

Censo de 2010 sobre os povos do Parque Indígena do Xingu e dos demais indígenas residentes nos municípios limítrofes será apresentada no final do capítulo. Apresentamos a história demográfica dos Kamaiurá, mostrando que as informações demográficas referentes à sua dinâmica demográfica são praticamente desconhecidas até meados do século XX. Descrevemos sobre expedições que exploraram o território xinguano e que mantiveram contato com o povo Kamaiurá a partir de 1884. Posteriormente, discutiremos a dinâmica demográfica compreendida entre os anos 1944 (quando temos a primeira relação nominal, da população Kamaiurá) até os dados coletados em 2013 na última viagem a campo que empreendi.

No capítulo 3 discorremos sobre o comportamento reprodutivo Kamaiurá, enfocando as noções kamaiurá sobre concepção, reprodução e corpo relacionando-as com aspectos socioculturais e demográficos. Para essa parte da pesquisa foram utilizadas as entrevistas, que estão explicadas no último item do capítulo 1. Materiais e métodos.

No capítulo 4 expomos e discutimos o comportamento reprodutivo de homens e mulheres Kamaiurá por meio de análises da fecundidade transversais - por um determinado período de tempo - e longitudinais - por coorte⁷.

⁷ Conjunto de pessoas que compartilham um evento demográfico no mesmo período de tempo, que pode ser o ano de nascimento, o ano de união, o ano de nascimento do primeiro filho etc.

Capítulo 1 – Demografia Antropológica

1.1 Demografia Antropológica

Essa parte tem como objetivo apresentar o campo interdisciplinar, resultado da articulação entre demografia e antropologia utilizada nessa pesquisa: a antropologia com objetivo de estudar sociedades e povos, com aportes teóricos e metodológicos especificamente delineados para o estudo de povos tradicionais, e, posteriormente, também para sociedades ocidentais atuais; e a demografia que tem como objetivo produzir conhecimento sobre a dinâmica populacional e que possui métodos próprios de análises, e relacionar ambas com a presente pesquisa.

A pesquisa antropológica desenvolvida na sociedade Kamaiurá entre os anos de 1970 e 2009 teve, principalmente, como apoio teórico as contribuições de Georges Balandier (1976; 1997) e Maurice Godelier (2012). Nesse sentido, a abordagem da cultura local foi delineada como um campo em mudança, evitando-se a suposta permanência evocada por aquilo que os indígenas denominam “tradição”. Balandier (1976, p. 117) distingue três manifestações do conceito de tradicionalismo, usualmente associado ao de continuidade, embora ‘colado’ ao conceito de mudança: 1. O tradicionalismo fundamental, que busca preservar os valores e a estrutura dos quadros sociais e culturais, herdados do passado. 2. O tradicionalismo de resistência, como recusa da dependência e afirmação da autonomia comunitária. 3. O pseudo tradicionalismo, no qual “a tradição se torna o instrumento de estratégias de sentido contrário: permite dar uma significação imediata às novas realidades”. (BALANDIER, 1976, p. 118)

Essa tipologia revelou-se útil durante a pesquisa de campo entre os Kamaiurá, permitindo distinguir dois segmentos distintos dentro da aldeia: de um lado, o grupo composto por famílias nucleares⁸ e extensas⁹ com acesso maior ao dinheiro, com consumo regular de bens vindos da cidade e ligados à estrutura do

⁸ Famílias nucleares: unidade constituída tipicamente de um homem e uma mulher casados e sua prole.

⁹ Famílias extensas: unidades compostas de duas ou mais famílias nucleares ligados por laços consanguíneos.

poder local; do outro, famílias que poderiam ser classificadas como tradicionais e que vivem basicamente dos produtos da pesca e da roça.

A partir do final do século XIX, o ritmo da mudança na comunidade se acelerou um pouco, mas foi principalmente desde a instauração da política de desenvolvimento econômico, ampliação do mercado interno e promoção da integração nacional, iniciadas na era Vargas, em 1930, que a região do centro-oeste vivenciou profundas modificações. Nos dias atuais, com o papel proeminente do agronegócio na economia brasileira, a aldeia Kamaiurá abriu-se mais diretamente às influências do mercado regional. Desde então, vê-se que a ordem primordial está sempre em disputa com o movimento, a mudança, procurando preservar o passado tribal em meio à modernidade. Mudança essa que Godelier (2002, p. 14) chama de novas formas de existência social e “ao transformarem as suas maneiras de viver, eles transformam os modos de pensar e de agir, logo a sua cultura”.

As análises demográficas sobre os Kamaiurá que constam nesse trabalho tiveram como principal aporte teórico John Caldwell (1976) que leva em consideração as especificidades culturais e sociais da sociedade a ser analisada, tanto para a elaboração das questões demográficas a serem pesquisadas, quanto para suas análises. Caldwell afirma que nas sociedades de qualquer tipo o comportamento da fecundidade é racional e a fecundidade é alta ou baixa como resultado dos benefícios para o indivíduo, casal, família, clã ou grupo social. O movimento de restrição ou não à fecundidade, controlando o número de nascimentos, está relacionado aos valores e práticas culturais e suas dinâmicas, mais do que mudanças econômicas.

Balandier (1997) oferece reflexões sobre as pressões externas que atuam como mecanismos potentes de mudanças em comunidades tradicionais. Seguindo premissas semelhantes à de Balandier, Godelier afirma que, no decorrer de sua história, as sociedades transformam o seu modo de viver e, portanto, a sua cultura sendo ela: “inseparável das relações sociais às quais ela dá sentido”. (GODELIER, 2012, p. 32)

Para essa pesquisa optou-se por escolher Balandier, Godelier e Caldwell, pois eles, dentro de seus campos de saberes, estão preocupados com a compreensão das especificidades das mudanças, sejam elas demográficas ou culturais, na sociedade em que o fenômeno é estudado.

A contribuição de Caldwell coincide com as premissas de Balandier e Godelier ao referir-se que para explicar as mudanças que ocorrem nos níveis e padrões da fecundidade é importante descobrir como e quando os fatos sociais associados a ela estão inseridas no seio da comunidade. Caldwell sugere que são necessários trabalhos antropológicos e sociológicos que possam definir as novas obrigações na formação de novas famílias. Para o autor, as mudanças nos níveis e padrões de fecundidade em uma sociedade são o produto das mudanças sociais.

Esse campo de saber, que tem sido denominado Demografia Antropológica, de acordo com Azevedo (2003, p. 8), se propõe a estabelecer relações entre a dinâmica populacional e cultural, porque essas ciências trabalham com o mesmo objeto de estudo:

População, povo, sociedade, nações, etnias, isto é, constructos teóricos que demarcam um determinado número de pessoas, convivendo em um determinado território, e que compartilham características culturais demográficas.

É papel da antropologia estudar as características culturais das populações para compreender o seu modo de vida, enquanto a demografia precisa da antropologia para compreender a relação entre as esferas culturais e os processos demográficos. Assim:

Ambas as disciplinas tiveram suas teorias elaboradas a partir de muitas pesquisas de campo, descrições de dados populacionais e etnográficos e têm métodos e teorias que foram mutuamente enriquecidos ao longo dos anos. (AZEVEDO, 2003, p. 8).

A articulação entre pesquisa demográfica e antropológica teve como base teórica Caldwell (1996, p. 325) que assinalou a emergência de novos temas para os estudos demográficos e dentre eles a “demografia antropológica”. Para esse autor, essa demanda surgiu concomitantemente por demógrafos e antropólogos. Para os antropólogos, os demógrafos não estavam estudando os determinantes culturais da fecundidade e não havia a preocupação em gerar perguntas culturalmente adequadas para pesquisas realizadas em comunidades específicas; já os demógrafos tinham interesse em acrescentar uma dimensão mais sociológica e explicativa para as investigações quantitativas. Caldwell (1996, p. 331) afirmou que os demógrafos criaram a “demografia antropológica” e os antropólogos a “antropologia demográfica”. Para ele os demógrafos têm interesse em adquirir conhecimentos referentes aos métodos de pesquisa de campo utilizados por antropólogos e do mesmo modo que antropólogos estão interessados nos padrões de comportamento humano identificados pelos demógrafos como dimensões necessárias para a compreensão da sociedade.

Outro autor que procurou estabelecer uma relação entre esses dois campos do conhecimento foi Hammel (1990), que buscou desenvolver uma associação entre a antropologia e a demografia. Ele afirma que a demografia, após insucessos em explicar o comportamento demográfico somente por meio de variáveis econômicas e sociológicas, começa a se voltar para o que ele chama de variáveis culturais, objetivando aprimorar suas análises. E os antropólogos, considerando a demografia como disciplina auxiliar se utilizam dos eventos demográficos e os relacionam com as análises sociológicas e econômicas. Esse autor critica o positivismo da demografia. A demografia foi impulsionada pela obra de Malthus¹⁰ que tinha uma preocupação com as relações entre as condições socioeconômicas, especificamente a quantidade dos recursos naturais necessária à sobrevivência de uma determinada população, e os aspectos quantitativos das populações, e pelas discussões que vieram a

¹⁰ Thomas Robert Malthus elaborou uma teoria sobre população e desenvolvimento, que afirmava que a população mundial cresce em progressão geométrica enquanto a produção de alimentos em progressão aritmética. De acordo com sua teoria era fundamental o controle da natalidade para que não ocorresse a escassez de alimentos e o aumento da fome e da miséria no mundo.

seguir a respeito de suas previsões que postulavam o esgotamento dos recursos naturais produzido pela explosão populacional. Já, ao contrário, a antropologia que tem uma tradição quantitativa fraca, quando generaliza aspectos das culturas o faz de forma individualizada, comparativa e humanística. Para Hammel, a grande maioria dos etnólogos questiona as análises demográficas porque elas usam frequentemente categorias culturais ocidentais, como grupos etários, por exemplo, e ignoram a lógica interna da sociedade estudada. Por outro lado, os demógrafos discutem e defendem a possibilidade de seus modelos analíticos poderem ser aplicados a todas as sociedades. Ao analisar as diferenças intrínsecas entre a demografia e antropologia o autor propõe que não pode haver uma ciência puramente social, porque seus praticantes não podem escapar das questões morais. E, do mesmo modo que não pode haver nenhuma pesquisa puramente objetiva, uma vez que os especialistas dessa ciência são membros de um sistema social em que as respostas padrão para muitas perguntas analíticas já estão estabelecidas.

Ainda sobre a interface entre a demografia e os estudos antropológicos, não se pode deixar de citar a contribuição de Lorimer (1958). A Internacional Union for the Scientific Study of Population (IUSSP) no ano de 1951 instituiu um comitê para realizar estudos sobre problemas da população em países em processo de industrialização. Em parceria com a Unesco, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, o comitê realizou um estudo internacional e interdisciplinar para contribuir com estudos e reflexões a respeito da dinâmica demográfica desses países. Os resultados do estudo foram publicados em 1958 no livro “Culture and Human Fertility” – “cultura e fecundidade humana” cujo organizador foi Frank Lorimer. Na publicação, além do trabalho mais teórico de Lorimer, há diversos artigos sobre países específicos que discutem as relações entre os níveis e padrões de fecundidade e seus aspectos culturais. Os trabalhos contidos nessa coletânea chamam a atenção para as discussões sobre os altos níveis de fecundidade de países “não industriais” que geralmente eram tratadas meramente como exemplos distintos do que estava ocorrendo na Europa e como se fossem representantes de um

passado remoto dessas sociedades europeias. Poucos esforços eram empregados objetivando investigar a influência das variáveis culturais na fecundidade em diferentes sociedades, ditas primitivas e/ou agrárias, ou no estudo das maneiras como essas condições podem influenciar as tendências futuras da fecundidade. Lorimer sugere outra abordagem, enfocando os valores e práticas reprodutivos como estruturais, relacionadas com os sistemas de organização social de cada povo ou sociedade. Nesse trabalho, Lorimer faz um resumo dos tipos de organização social existentes, relacionando cada um desses tipos com níveis e padrões de fecundidade encontrados. Para ele, sociedades com grupos comparados, sejam clãs, linhagens ou castas, teriam tendência a gerar níveis de fecundidades mais altos; aquelas sociedades com ênfase na família extensa e na produção agrária, têm seus grupos locais mais apartados geograficamente, e, portanto, não sofreriam tanta pressão social para níveis tão altos de fecundidade. Ainda que gerar filhos nesse tipo de sociedade seria um ganho de capital, já que os filhos são a mão de obra necessária para a produção agrícola. E, por último, aquelas sociedades em que a ênfase é dada na família nuclear tenderiam a ter níveis mais baixos de fecundidade, apesar de ainda valorizarem a geração de filhos. Analisando os diferentes tipos de sistemas de parentesco, esse autor chega à conclusão que sistemas sociais com unificação, isto é, organizações sociais baseadas na transmissão de descendência através de um único genitor, são aqueles em que a fecundidade é mais alta, os sistemas sociais em que a descendência é transmitida pela via de ambos os genitores têm a tendência a produzir famílias nucleares, e os níveis de fecundidade seriam mais baixos. Os tipos de famílias produzidos por ambos os sistemas podem variar muito, de acordo com as condições culturais, econômicas ou políticas de cada sociedade. Esse autor chega ainda à conclusão que os níveis altos de fecundidade requerem uma combinação entre o suporte familiar, motivações culturais e recursos econômicos. Os artigos publicados na coletânea organizada por Lorimer fornecem, ainda, informações que objetivam dar uma visão que revelou relações entre cultura e fecundidade. O objetivo principal dessa publicação pode ser visto como uma tentativa de compreender como as

condições culturais interferem na fecundidade de diferentes sociedades não industriais levando em consideração o contexto de sua organização e seus valores culturais, principalmente aqueles relacionados à organização do parentesco e das relações familiares.

Os autores citados acima (Caldwell e Lorimer) são unânimes em afirmar que há uma forte influência dos aspectos culturais na queda da fecundidade que muitos países estavam experimentando na segunda metade do século XX, e que as teorias usadas para explicar a transição demográfica nos países europeus não poderiam ser aplicadas nos países chamados de “não industriais”.

Pensando na articulação desses dois campos de saber, novamente nos reportamos aos objetivos dessa tese, e, para isso, vamos nos referir a Georges Balandier (1997) para tentar mostrar que as alterações que estão ocorrendo nos perfis e padrões da fecundidade Kamaiurá estão em constantes transformações que ocorrem no contexto de uma disputa entre o passado e o presente e as mudanças, fruto do contato mais sistemático com as cidades do entorno do Parque.

Na sequência, será abordada a teoria da transição demográfica num contexto mais amplo, para, assim, iniciar uma discussão acerca dos referenciais teóricos existentes nos estudos sobre transição da fecundidade para, por fim, mostrar que a teoria da transição demográfica deve ser discutida para pensarmos nas explicações relacionadas às mudanças na fecundidade de povos indígenas.

1.2 A Transição Demográfica

A teoria da transição demográfica consiste em explicar mudanças na dinâmica demográfica de populações em diferentes países e/ou sociedades. Essas mudanças são caracterizadas pelas passagens de níveis altos de mortalidade e fecundidade para níveis baixos e controlados, incluindo um período de transição durante o qual o declínio acentuado da mortalidade, especificamente a mortalidade infantil, antecede o declínio da fecundidade,

gerando um crescimento populacional que é transitório. As ideias que compõem essa teoria foram apresentadas pela primeira vez por Thompson em 1929 (ALVEZ, 2004) e compartilhado por Notestein em 1945¹¹. Ambos os autores, ao analisarem as estatísticas disponíveis sobre a população mundial, estabeleceram que a população tende a passar por três etapas demográficas: declínio populacional incipiente, crescimento de transição e crescimento potencial alto. A teoria da transição demográfica, formulada em 1929 por Thompson e compartilhada por Notestein em 1945, compreende quatro etapas: 1- o lento crescimento populacional que é resultado das altas taxas de mortalidade e natalidade; 2- a queda na taxa de mortalidade e a permanência de altas taxas de natalidade promovem um rápido crescimento populacional; 3 - a taxa de natalidade declina rapidamente e provoca a diminuição do ritmo de crescimento populacional; 4- a estabilização das taxas de natalidade e mortalidade, resultando em baixo crescimento populacional.

A chamada transição da fecundidade, de acordo com os preceitos teóricos de Thompson e Notestein, estaria englobada na etapa de número 3 e, de acordo com Alves (1994, p. 10), nos caberia indagar: qual a idade do início da fecundidade marital? Quais os determinantes gerais da queda da fecundidade? A queda da mortalidade sempre precede a queda da fecundidade? A transição da fecundidade é um fenômeno complexo, multifacetado e multidimensional. Alves (1994, p. 11) não utiliza o termo teoria para explicar a transição da fecundidade, ele chama de abordagens e, por ser um fenômeno complexo, deve-se usar os instrumentais teóricos das Ciências Sociais que propõem uma inter-relação entre a dinâmica demográfica e as condições econômicas, políticas e culturais de uma determinada sociedade.

A transição da fecundidade é um evento único e irreversível, caracterizado pela queda do número médio de filhos tidos por mulher, e vem ocorrendo em todo o mundo; com isso será possível estar diante de uma revolução que atinge a maioria da população mundial num dos aspectos mais importantes da vida do ser humano, a reprodução. (WATKINS, 1987, p. 645)

¹¹ Notestein, Frank. **Population:** the long view. In Food for the world, Schultz T.W. (ed), University of Chicago, 1945.

Souza (2008, p. 18) afirma que apesar das etapas 1 e 2 propostas por Thompson não terem recebido muita atenção, principalmente devido à escassez de fontes de dados, os estudos demográficos sobre populações indígenas brasileiras têm evidenciado limitações na aplicação desse modelo explicativo. E isso não expressa nenhuma incoerência, já que todas as fases são tipos ideais, permitindo pensar que não há uma única forma de transição, mas várias. A estrutura demográfica de uma população reflete um grande número de experiências: sua situação epidemiológica, mudanças sociais e econômicas e suas respostas a tais mudanças. Desse modo, autores como Camargo e Junqueira (1971, p. 2) chamam a atenção para a utilização generalizada, mesmo que subentendida, da teoria da transição demográfica para descrever e analisar tendências e trajetórias singulares, pois essas nem sempre são consubstanciadas em fatos.

Caldwell (1976) faz uma revisão da teoria da transição demográfica, destacando análises sobre os níveis de fecundidade nos países de terceiro mundo, como denominado à época, especificamente no continente africano. Assim, ele elabora novos parâmetros para uma teoria demográfica que leva em consideração as especificidades culturais e sociais de cada povo e que contribua para a compreensão dos processos de reprodução da população em todas as partes do mundo. Esse autor faz críticas à teoria da transição demográfica proposta por Thompson e Notestein e afirma que não existe um padrão único de comportamento da fecundidade que possa ser definido previamente e que seja válido em todas as circunstâncias históricas; ainda argumenta que não há racionalidade ou irracionalidade nas decisões relacionadas ao comportamento reprodutivo. Para ele, a fecundidade é um fenômeno subjetivo e que não deve ser analisado somente pelo prisma da racionalidade econômica. Tecendo ponderações referentes às limitações da teoria da transição demográfica, Caldwell afirma que o problema primordial não é uma metodologia inadequada, mas uma má aplicação dos métodos em outras culturas diferentes daquelas para as quais esses métodos foram desenvolvidos. Para o autor, com o advento da industrialização, urbanização e modernização social – assim como maiores

possibilidades de mobilidade social e espacial da população, melhoramentos da saúde pública e a entrada no mercado de trabalho das mulheres – os antigos costumes e doutrinas das sociedades tradicionais dissolvem-se em prol de uma organização social cada vez mais marcada pelas aspirações de cunho individual. Dentro desses marcos, a alta fecundidade torna-se onerosa economicamente e incompatível com os ideais de família que se constrói nas sociedades contemporâneas. A baixa fecundidade apresenta-se, assim, como produto da própria racionalidade moderna.

No final década de 1960, Caldwell realizou uma série de estudos sobre fecundidade em diferentes continentes do mundo (África, Ásia, América e Oceania) o que lhe possibilitou um levantamento bastante amplo de dados sobre as populações de todas essas regiões. O autor cita o caso dos Yorubá, povo da Nigéria que compartilha um sistema de parentesco, concepções sobre as crianças e riquezas completamente diferentes dos padrões ocidentais. Essa especificidade incide diretamente no comportamento da fecundidade: para os Yorubá, as redes de parentesco são centrais no funcionamento dos processos de reprodução social, as crianças, além de contribuir economicamente com a provisão da casa, têm a incumbência de cuidar de seus pais na velhice e garantir a existência do nome de família. Padrão semelhante concebendo o valor dos filhos como elementos de contribuição no abastecimento de uma casa era possível encontrar nas comunidades rurais brasileiras, em que uma prole numerosa auxiliava os pais na economia de subsistência. (OLIVEIRA, 1976 p. 63)

De acordo com Caldwell (1976), o fato de uma família grande ser economicamente vantajosa significa que a situação é estável, o que explicaria a alta fecundidade, e ela poderá vir a sofrer uma queda à medida que ocorram mudanças significativas na estrutura social que alterará o cálculo econômico. E isso determinará a magnitude dos fluxos intergeracionais de riqueza, isto é, o balanço líquido de dois fluxos: um de filhos para pais e o outro dos pais para os filhos. O conceito da direção dos fluxos de riqueza é o cerne da teoria de Caldwell: segundo ele, a riqueza não é medida em valores monetários, mas

deriva do poder que um homem com muitos filhos tem, principalmente se as filhas se casam com pessoas de outros grupos sociais, como clãs ou linhagens. O sentido dos fluxos de riqueza ocorre, portanto, dos filhos para os pais.

Para explicar o conceito de fluxo intergeracional de riqueza serão pesquisados Alves e Barros (2012, p. 1), que elucidam como a família numerosa, adaptada para a economia de subsistência, acabou se tornando disfuncional no contexto da sociedade urbana, em que a inserção dos filhos na produção econômica passa pelo aumento dos níveis educacionais e pela formalização do mercado de trabalho. Na sociedade moderna o aumento do custo do filho e a redução dos seus benefícios provoca uma reversão nesse fluxo intergeracional de riqueza, os filhos deixam de contribuir com a riqueza dos pais e passam a onerar cada vez mais o orçamento familiar como gastos com educação e a saúde). Esse fato pode ser observado também no Brasil, com o aumento do processo de urbanização, um filho passa a significar despesas com educação, saúde, alimentação e, principalmente, com o consumo, que exerce grande atração entre os jovens.

Caldwell (1976) cita a Nigéria para mostrar que não somente o estudo de sociedades tradicionais, mas também sociedades urbanas do terceiro mundo derrubam o arcabouço teórico da teoria da transição demográfica proposta por Thompson. Em Ibadan (maior cidade da Nigéria) além da abstinência sexual, métodos contraceptivos eram usados pela grande maioria das mulheres e, mesmo assim, as taxas de fecundidade permaneceram altas ainda nos tempos da transição demográfica em outros países. E, novamente, ele explica esse fenômeno por meio dos fluxos de riqueza entre pais e filhos: ter uma prole muito numerosa, estudando, no futuro significa as portas para os cargos burocráticos no Estado, o principal empregador nesse país, e ter filhos trabalhando nesses locais é sinônimo de mais recursos monetários para a família. Portanto, para esse autor a teoria da transição demográfica subsidiou interpretações impregnadas de juízos de valor etnocêntricos sobre alta fecundidade em países do terceiro mundo, posição adotada por muitos gestores públicos e até mesmo por agências internacionais. Tais linhas interpretativas relacionavam alta

fecundidade à pobreza, subdesenvolvimento, ignorância e irracionalidade. Segundo Caldwell (1976) uma teoria populacional assentada nesses termos não passa de uma forma de colonização do ocidente, um meio de impor os costumes e a economia ao resto do mundo. O grande equívoco desse raciocínio, diz ele, é pressupor que urbanização e industrialização sejam sinônimos de modernização e desenvolvimento. Além disso, relacionar a fecundidade alta à irracionalidade e desvantagens econômicas é um engano fundamental: altos índices de fecundidade pode significar uma escolha completamente racional em sociedades agrárias tradicionais, nas quais famílias extensas são sinônimos de ganhos em produtividade.

Nota-se, pois, que a persistência de altos níveis de fecundidade não podem ser explicados apenas pela falta de acesso aos métodos contraceptivos modernos ou pela ignorância. O caso da Nigéria expõe uma situação na qual o padrão de fecundidade reflete o significado que a família e a criança tem para a sociedade. Caldwell (1976) destaca os condicionantes culturais e sociais da fecundidade, cujos níveis devem sempre ser tomados como racionais. Tais considerações são centrais para evitar que a teoria da transição demográfica não se torne um programa de ocidentalização dos padrões de vida. O comportamento da fecundidade é racional e a fecundidade é alta ou baixa como resultado dos benefícios ou constrangimentos que os filhos trazem para o indivíduo, casal ou família.

Diversos autores como Mason (1997), Alves (1994) e Simões (2006) afirmam que a abordagem de John Caldwell¹² é a mais voltada para explicar a transição da fecundidade nos países em desenvolvimento.

Para Zavala de Cosio (1990) não pode existir um modelo único de transição demográfica, uma vez que as combinações de variáveis importantes podem ser alteradas e que sequer todas são conhecidas, em diferentes épocas e lugares, sujeitas ao papel decisivo das normas e crenças vigentes em cada sociedade. A autora enfatiza a importância de mediadores culturais sobre o

¹² Para um melhor detalhamento ver em: CALDWELL, J. Toward a Restatement of Demographic Transition Theory. **Population and Development Review**, 2 (3,4), 1976.

comportamento da fecundidade, condicionantes esses mais relevantes que os fatores socioeconômicos. Dessa maneira, a fecundidade somente declinará em muitos países quando as transformações sociais extrapolarem o nível da materialidade e alcançarem o patamar da cultura, das visões de mundo.

De acordo com Watkins (1987, p. 646), a transição na fecundidade, tal como aconteceu com a revolução industrial nos chamados países do primeiro mundo, começou primeiramente na Europa ocidental para depois espalhar-se para os países em desenvolvimento. E, do mesmo modo que a revolução industrial, a transição da fecundidade tem sido mais rápida entre os países em desenvolvimento do que naqueles que a iniciaram. Para a autora, uma teoria satisfatória para explicar as mudanças ocorridas na fecundidade tem que explicar as diferenças no início e no ritmo de declínio da fecundidade bem como as flutuações ocorridas nas sociedades no período pós-transição demográfica. Para interpretar as mudanças, também é necessário considerar os aspectos comuns e as diferenças em todas as sociedades. A autora acredita que uma explicação mais abrangente do declínio da fecundidade deva incluir uma demonstração das mudanças institucionais bem como a adoção de uma abordagem que trate indivíduos e famílias como membros de coletividades sociais.

A transição da fecundidade ocorreu em distintos países e regiões, em diferentes séculos. As primeiras evidências sustentadas a nível nacional ocorreram na França no início do século XIX e, provavelmente, nos Estados Unidos, porém nesse último não se pode precisar, ao certo, o início do declínio de acordo com Watkins (1987, p. 653). O mesmo autor afirma que as mulheres americanas já praticavam o controle dos nascimentos, e, portanto, da fecundidade às vésperas da guerra civil americana, na segunda metade do século XIX.

Entre os anos de 1870 e 1930 outros processos que culminaram em transições da fecundidade se espalharam por diferentes países na Europa. A partir do século XIX a transição tem início nos países centrais, sendo depois estendida aos países periféricos da Europa Central e para o Mediterrâneo. Se as análises forem focadas em unidades geográficas menores (por exemplo: os

condados na Inglaterra, os departamentos na França, os cantões na Suíça), Watkins (1987, p. 653) afirma que o início do declínio da fecundidade pode ser datado com mais precisão. Já, para os países não ocidentais, séries de dados de população que permitiriam analisar os níveis e padrões de fecundidade são muito raros e, quando existem, são por períodos muito curtos, o que impossibilita documentar esse fenômeno.

A partir da segunda metade do século XX, a queda da fecundidade ocorreu em grande parte da Ásia e da América Latina, só recentemente começou-se a observar um declínio na maior parte da África Subsaariana e no Oriente Médio. Quando se analisa esse processo do declínio da fecundidade tendo os países como as unidades de análise, geralmente os mais urbanos, industriais e alfabetizados e com baixa mortalidade deram início a essa transição. Watkins (1987, p. 665) afirma que o momento do início da transição da fecundidade, geralmente, está relacionado com o grau de desenvolvimento econômico onde, em geral, os países com maior população urbana, com altos índices de escolaridade e com redução da mortalidade infantil foram os pioneiros no declínio da fecundidade. Borgeois-Pichat (1986) associou as transformações no comportamento da fecundidade a duas tendências comuns entre países industrializados europeus: o declínio da nupcialidade e o aumento dos divórcios. Como o aumento de mulheres solteiras é mais intensa a queda da fecundidade, o autor destaca um fenômeno interessante: cada vez mais as mulheres estão tendo filhos fora do casamento. Essa constatação muda radicalmente a concepção corrente em torno da interação nupcialidade/fecundidade, ao mostrar que não necessariamente a diminuição de casamentos leva ao declínio da fecundidade.

A formulação clássica da teoria da transição demográfica foi alvo de discussões, críticas e polêmicas que levantaram restrições e limitações, mas que não chegaram a configurar-se como uma formulação alternativa consistente. Frente ao impasse, abandona-se a discussão teórica e a tendência mais recente é a de reduzir a transição à análise da evolução das taxas de mortalidade e natalidade, desvinculando os nexos entre essas taxas e as etapas do

desenvolvimento econômico. A teoria clássica de teoria da transição demográfica postula que para incorporar essa teoria ao estudo da dinâmica da população dos países não desenvolvidos requer retomar a discussão teórica e que se determinem as condições em que se pode fazer essa incorporação de um modo proveitoso. (PATARRA, 1973, p. 93). Nos países latino-americanos a transição demográfica começa mais tardiamente que nos países europeus, sendo iniciada por um declínio muito acentuado nas taxas de mortalidade, fruto, principalmente, da adoção de medidas médicos-sanitárias. Afirmação é corroborada por Zavala de Cosio (1990), quando afirma que a experiência latino-americana, com a queda da mortalidade provocada por medidas médicos-sanitárias fez com que a expectativa média de vida passasse de 26 anos em 1890 para 66 anos em 1987.

Com a queda nas taxas de mortalidade ocorre o que se denomina como transição epidemiológica, trata-se da alteração, em longo prazo, dos padrões de morbidade¹³, mortalidade essa que caracteriza uma determinada população que, geralmente, vem acompanhado de outras transformações sociais, econômicas e demográficas. De acordo com Frenk et al. (1994, p. 82-83), a transição epidemiológica não trata de mudanças na intensidade da variável mortalidade, mas sim de alterações quanto às causas das mortes mais recorrentes: enfermidades parasitárias e infecciosas ou doenças contagiosas. Justamente devido ao fato das enfermidades não transmissíveis como o câncer, cardiopatias, traumatismos etc., acometerem pessoas mais velhas, mudanças no perfil da mortalidade estão intimamente relacionadas à queda da fecundidade e ao processo de envelhecimento populacional. Nesse sentido, embora a transição demográfica não se inclua na definição de transição epidemiológica, a diminuição no número de filhos por mulher é um condicionante capital às transformações nos padrões de morbidade de uma população. Frenk et al. (1994, p. 97-98) afirmam que países mais avançados do ponto de vista da modernização social são o que apresentam taxas de fecundidade menores e um perfil da mortalidade marcado por enfermidades não transmissíveis. Ao contrário, países de transição urbana e demográfica incipiente caracterizam-se por ter como principal causa de

¹³ Incidência relativa de uma doença.

morte as doenças infecciosas. É necessário levar em consideração que a qualidade e o acesso aos serviços de saúde também afetam a transição epidemiológica, e isso não necessariamente coincide com elevado grau de urbanização e baixo nível de fecundidade.

Os autores chamam a atenção para as disparidades encontradas na América Latina e afirmam que em quase todos os países o perfil da mortalidade tem mudado consideravelmente nos últimos vinte anos, com exceção da Guatemala, Haiti, Peru e Bolívia. Porém, a queda da mortalidade não pode ser usada como indicador de desenvolvimento, na medida em que mudanças na estrutura da mortalidade não significam que as pessoas, em geral as crianças, não padeçam com a cólera, a tuberculose ou pneumonia, mas apenas que muitas delas não chegam a morrer disso.

A transição epidemiológica experimentada pelos povos indígenas brasileiros, face ao contato com a sociedade não indígena, assume contornos diferenciados, devido ao contexto regional e socioambiental em que esses povos estão inseridos, bem como a qual etnia pertencem.

Os povos indígenas no Brasil apresentam um complexo e dinâmico quadro de saúde, diretamente relacionado a processos históricos de mudanças sociais, econômicas e ambientais atreladas à expansão e à consolidação de frentes demográficas e econômicas da sociedade nacional nas diversas regiões do país. Ao longo dos séculos, tais frentes exerceram importante influência sobre os determinantes dos perfis da saúde indígena, quer seja por meio da introdução de novos patógenos, ocasionando graves epidemias; usurpação de territórios, dificultando ou inviabilizando a subsistência; e/ou a perseguição e morte de indivíduos ou mesmo comunidades inteiras. No presente, emergem outros desafios à saúde dos povos indígenas, que incluem doenças crônicas não transmissíveis, contaminação ambiental e dificuldade de sustentabilidade alimentar para citar uns poucos exemplos. (COIMBRA JR; SANTOS, 2003, p. 13).

O rol epidemiológico dos povos indígenas brasileiros, desde a época dos primeiros contatos, era caracterizado pela predominância de doenças infectocontagiosas e parasitárias. Com o contato mais sistemático com a sociedade não indígena, verifica-se um quadro bastante complexo com o surgimento de doenças crônicas não transmissíveis, tais como: obesidade, hipertensão, diabetes, entre outras. De acordo com Coimbra Jr e Santos (2003),

a transição epidemiologia dos povos indígenas está associada a alterações, principalmente, na dieta e nas atividades físicas, fruto das mudanças socioculturais e econômicas, consequentes de uma maior interação com a sociedade não indígena.

Na segunda metade da década de 1980, com as constantes transformações no desenvolvimento econômico e social, Van de Kaa (2004) e Lesthaeghe (2010) reformularam a teoria da transição demográfica proposta por Thompson em 1929. O conceito da segunda transição demográfica foi elaborado por Van de Kaa e Lesthaeghe, nos anos de 1980, diante da constatação de um novo regime demográfico marcado por taxas de fecundidade muito abaixo dos níveis de reposição¹⁴ cujos pressupostos, embora certamente demográficos (por envolverem um novo reordenamento do peso dos nascimentos, das mortes e das migrações na dinâmica populacional) remetem também a muitas outras áreas do conhecimento científico. De acordo com os autores, a fecundidade não diz respeito apenas à decisão de ter filhos, trata-se ainda de um fenômeno com implicações diretas nas relações familiares, além de refletir condicionantes sociais mais amplos ligados às relações culturais, políticas e avanços na medicina. (VAN DE KAA, 2004, p. 5). Lesthaeghe afirma que a segunda transição demográfica teve início em meados anos de 1950 com o aumento do número dos divórcios, principalmente nos EUA e nos países escandinavos, fato que repercutiu no aumento da proporção de solteiros e de nascimentos fora dos casamentos (LESTHAEGHE, 2010, p. 212). Assim, os pilares de sustentação do conceito de segunda transição demográfica baseiam-se nas baixas taxas de natalidade, na diversidade de formas de arranjos domiciliares, na desconexão entre casamento e procriação, no processo de envelhecimento populacional que resultam na estagnação do crescimento demográfico que, se não fossem as imigrações internacionais, resultaria numa diminuição da população em muitos países da Europa Ocidental.

¹⁴ Para que a reposição populacional seja assegurada, a taxa de fecundidade não pode ser inferior a 2,1 filhos por mulher, pois as duas crianças substituem os pais e a fração 0,1 é necessária para compensar os indivíduos que morrem antes de atingir a idade reprodutiva.

As mudanças na nupcialidade são, por sinal, um divisor de águas entre a primeira e a segunda transições demográficas: de acordo com os autores, enquanto a primeira transição estava relacionada com o reforço dos laços familiares e matrimoniais à luz de uma restrita legislação sobre divórcios; a segunda transição se relaciona com processos sociais que rompem com esses dogmas da Igreja e do Estado, quando as sociedades passam a ter no divórcio uma saída racional que visa o bem-estar de ambos os cônjuges. Sem sombra de dúvida, essa visão de mundo expressa a força das decisões individuais e abre as portas para outras formas de recasamentos que não se limitam a viúvos, como na primeira transição (LESTHAEGHE, 2010, p. 215).

Embora as alterações na nupcialidade componham o centro das diferenciações estritamente demográficas entre a primeira e segunda transição demográfica, os autores apontam inúmeras outras distinções que fazem desses processos não apenas diferentes como também antagônicos. Van de Kaa e Lesthaeghe afirmam que a primeira e a segunda transição demográfica se processaram em distintos contextos históricos e, portanto, apresentam lógicas sociais específicas. Para os autores, as motivações durante a primeira são econômicas, voltam-se ao aumento do consumo, melhorias das condições de moradia e trabalho, avanços nos sistemas de saúde, na expectativa de vida, investimentos em capital humano por meio da educação e a construção de uma rede de assistência social. Já a segunda transição fundamenta-se em necessidades de outra ordem, calcadas em alicerces pós-modernos, relacionadas à autorrealização dos indivíduos. Desse modo, enquanto a primeira é material, a segunda é pós-material, abrange questões de liberdade de expressão, participação, emancipação e reconhecimento. Frente a todas essas mudanças, Van de Kaa e Lesthaeghe proclamam o caráter revolucionário da segunda transição. Os autores citam a revolução oriunda da introdução dos modernos métodos de contracepção, a revolução sexual, com o protesto dos jovens contra a ideia de sexo apenas dentro do casamento e com fins reprodutivos, e a revolução nas relações de gênero resultado do empoderamento

das mulheres e da contestação da autoridade indisputável do marido (LESTHAEGHE, 2010, p. 216).

A teoria da segunda transição demográfica não pode ser diretamente aplicada ao povo Kamaiurá, mas pode ajudar a reflexão sobre a queda da fecundidade entre diferentes povos em diferentes contextos históricos, econômicos e políticos.

Autores como Watkins (1987) e Chackiel (2004) chamam a atenção para a velocidade com que a transição da fecundidade ocorreu na América Latina. Até o início da década de 1960 a TFT para os países latino-americanos era de 6 filhos por mulher e num período de 40 anos, em 2000, caiu para 2,76 filhos¹⁵. Para Chackiel (2004), num primeiro momento, houve um aumento nas taxas de fecundidade (1950-1955 TFT de 5,91; 1955-1960 TFT de 5,95; 1960-1965 TFT 5,99 e 1965-1970 TFT de 5,57) seguido de quedas sucessivas nos anos subsequentes. Um dos motivos que pode ter contribuído para esse período de aumento foi a mudança das condições médico-sanitárias, que acarretou melhoras significativas na condição de saúde, resultando na queda da mortalidade, principalmente a infantil.

A transição da fecundidade brasileira segue a mesma tendência de declínio da média dos países da América Latina e teve seu início em meados da década de 1950 (TFTs brasileiras: 1950 – 6,21; 1960 – 6,28; 1970 – 5,76; 1980 – 4,35; 1991 – 2,85; 2000 – 2,38; 2010 – 1,8)¹⁶. Na metade do século XX a TFT brasileira era de 6,2 filhos (Chackiel: 2004: 11) e, de acordo com Simões (2006, p.15), o comportamento reprodutivo da família brasileira era caracterizado por uma concepção de família numerosa, típica de sociedades agrárias e precariamente urbanizadas e industrializadas. As transformações no padrão demográfico, até então vigentes, começam a ocorrer, inicialmente, e de forma tímida, a partir dos anos 1940, quando se nota um consistente declínio dos níveis gerais de mortalidade, não acompanhados por um processo concomitante nos

¹⁵ Juan Chackiel. La transición de la fecundidad en América Latina 1950-2000. In: Papeles de población, N°41, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

¹⁶ Fonte: <<http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?no=1&op=1&vcodigo=POP263&t=taxa-fecundidade-total>>. Acesso em: 24 set. 2013.

níveis de natalidade (SIMÕES, 2006, p. 15). A transição da fecundidade brasileira foi tardia, se comparada com a Europa, porque somente a partir de 1950, com a política desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek (JK), o Brasil começa a experimentar o que os países europeus tiveram a partir do século XIX, a industrialização. Durante o governo de JK, o país priorizou os investimentos, principalmente, na indústria de base (bens de consumo duráveis e não duráveis) e na substituição das importações.

Em 1960, o Brasil começou a experimentar um processo, cada vez mais generalizado, de rápido declínio da fecundidade, apesar de ainda existirem diferenças nos níveis entre as distintas regiões brasileiras. Nas décadas de 1970 e 1980 acentuou-se essa queda em todo o território brasileiro, inclusive nas áreas rurais e nas camadas sociais mais pobres (SIMÕES, 2006, p. 24). Não se pode afirmar com clareza quais foram os fatores que influenciaram esse declínio, mas acontecimentos econômicos, sociais, políticos e as variáveis inibidoras da fecundidade, por exemplo, métodos contraceptivos, contribuíram. Uma das hipóteses apresentadas por Simões (2006, p. 24) para explicar o rápido declínio da fecundidade, como um dos mais notórios da América Latina, pela rapidez com que ocorreu, pode ter sido a alteração de um país rural para um país onde a maior parte da população passou a residir em áreas urbanas.

A respeito do declínio das taxas de fecundidade no Brasil, Alves e Cavenaghi (2012, p. 4) afirmam que há os determinantes estruturais e institucionais para explicar a queda da fecundidade. Dentre os estruturais citam: urbanização, industrialização, monetarização da economia, consumo, redução da pobreza, inserção da mulher no mercado de trabalho, aumento dos níveis de educação formal, ampliação do consumo. Os autores arrolam como determinantes institucionais: fortalecimento das telecomunicações, previdência, diversificação dos arranjos familiares provocando a reversão do fluxo intergeracional de riquezas.

Para a análise do caso brasileiro frente às definições teóricas da transição da fecundidade há uma maior complexidade, posto que ela ocorre de

maneira desigual segundo regiões e grupos socioeconômicos, sendo possível encontrar as três transições em curso ao mesmo tempo no Brasil.

Sobre a especificidade da transição da fecundidade brasileira não se pode deixar de citar as contribuições de Goldani (1989). Ela critica a teoria da transição demográfica ao afirmar que essa teoria não leva em conta o papel da família como importante componente do comportamento demográfico.

Na verdade, as inter-relações entre estrutura da família, nupcialidade, fecundidade e mortalidade são parte do mesmo processo de mudança social. Na medida que estas relações são interdependentes torna-se problemático captá-las ou resumi-las num modelo mecanicista... A ideia básica é a de que a família deve ser compreendida num contexto mais amplo, em particular nos termos dos processos sociais refletidos pelos membros da família. Nesta perspectiva, a queda das taxas de fecundidade, as maiores taxas de separação e divórcio, de novas uniões, a maior incidência de gravidez de adolescentes e a violência familiar, aparecem como indicadores da inter-relação da família com os processos sociais. Todos estes fenômenos não devem ser vistos como "problemas", mas sim como resultado das contínuas e intensas contradições no processo global de mudança social que permitem a existência de várias estruturas familiares. (GOLDANI, 1989, p. 5).

Cavenaghi e Goldani (1993) afirmam que no período compreendido entre 1950 e 1984 a taxa total de fecundidade caiu de 6,3 filhos para 3,6 filhos, ou seja, teve um declínio de quase 3 filhos por mulher. Para a compreensão na queda desses níveis a análise deve ser feita levando em conta as grandes diferenças regionais existentes no Brasil. As autoras afirmam que as tendências de queda da fecundidade ocorreram, primeiramente, nas regiões sul e sudeste, ao contrário do norte e nordeste que tiveram início de queda em anos mais recentes: “portanto, as tendências nas taxas de fecundidade do país responderiam tanto a diferenças regionais como a eventos conjunturais nacionais e internacionais” (CAVENAGHI; GOLDANI, 1993, p. 108).

Em 1989, Goldani apresentou o trabalho “Mulher, família e transição demográfica” e afirmou que a queda da fecundidade é um dos fatores determinantes no tamanho da família e, conseqüentemente, remete ao enfraquecimento dos laços intergeracionais (já discutidos por Caldwell, 1976).

O processo de desenvolvimento econômico e social do Brasil se deu de maneira desigual e heterogênea. O mesmo aconteceu historicamente com a dinâmica demográfica. Assim, o processo de transição da fecundidade ocorreu de maneira diferenciada entre as Unidades da Federação e entre os segmentos socioeconômicos. Em geral, a queda começou antes e seguiu um ritmo mais rápido nos Estados mais desenvolvidos e nos segmentos de maior renda e escolaridade da população. (ALVES; CAVENAGHI, 2012, p. 4)

Nos últimos Censos observa-se o declínio nas taxas de fecundidade, ainda que existam diferenças entre as regiões brasileiras. Em 2010 a taxa de fecundidade total brasileira era de 1,86 filhos por mulher, valor abaixo do nível de reposição. As taxas de fecundidade total para as regiões brasileiras eram: Norte, 2,42; Nordeste, 2,01; Sul, 1,75; Sudeste, 1,66 e no centro-oeste, foco desse trabalho, a taxa de fecundidade estava muito próxima da média nacional, 1,88 filhos e desde a década de 1980¹⁷ vem apresentando declínio constante. (IBGE, 2011)

Sobre o declínio das taxas de fecundidade Alves e Cavenaghi (2012, p. 3) postulam:

No Brasil, a queda da fecundidade começou na segunda metade da década de 1960 e continuou ininterruptamente nas décadas seguintes. Observa-se que o declínio foi pequeno na década de 1960, acelerou nas décadas de 1970 e 1980 e desacelerou ligeiramente nas últimas duas décadas. Em 2005, a fecundidade das mulheres brasileiras chegou ao nível de reposição (2,1 filhos por mulher) e continuou caindo até atingir a taxa de 1,9 filhos por mulher em 2010. Se a taxa de fecundidade continuar abaixo do nível de reposição, há grande probabilidade de a população brasileira começar a diminuir na década de 2030 (se não houver um grande fluxo de imigração internacional).

Paralelamente às expectativas de retroceder a tendência de declínio da fecundidade, há uma discussão presente em alguns países europeus, sobre o seu aumento, visto que a taxa de fecundidade total europeia subiu de 1,51 em 2005 para 1,58 em 2012¹⁸, embora haja diferenças substanciais entre os

¹⁷Taxas de Fecundidade por ano do estado de Mato Grosso: 1940 – 6,4; 1950 – 6,9; 1960 – 6,7; 1970 – 6,4; 1980 – 4,5; 1991 – 2,7; 2000 – 2,2 e 2010 – 1,8.

¹⁸ Fonte disponível em: <[http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/File:Total_fertility_rate,_1960%E2%80%932012_\(live_births_per_woman\)_YB14.png](http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/File:Total_fertility_rate,_1960%E2%80%932012_(live_births_per_woman)_YB14.png)>. Acesso em: 12 set. 2014.

países¹⁹. Muitos autores estão atualmente debatendo as políticas pró-natalidade, que são na maior parte dos casos incentivos como o aumento da licença maternidade materna e paterna, benefícios fiscais para famílias mais numerosas, aumento do salário família e aumento de impostos para jovens até uma certa idade que ainda não tenham tido filhos, para incrementar a fecundidade. É possível que muitos casais tenham o desejo de aumentar a sua prole, porém, com o ingresso das mulheres no mercado de trabalho e com uma maior necessidade de conciliar a vida profissional com a maternidade, relacionados às alterações nos estilos de vida, a incerteza do futuro e incerteza sobre os rumos da economia, faz com que as mulheres adiem o desejo de se tornarem mães. Para Tomás Sobotka do Instituto de Viena de Demografia, mesmo com os diferenciais das baixas taxas de fecundidade entre os países europeus, a população europeia vai começar a diminuir nas próximas décadas. (BONIS, 2013).

1.3 Censos Demográficos e Povos Indígenas

A principal fonte de informações populacionais no Brasil é o Censo Demográfico conduzido pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) a cada 10 anos. Os povos indígenas eram investigados nessa pesquisa censitária por meio da pergunta sobre raça/cor da pele, sendo que apenas em 1991 foi criada a categoria “indígena” como uma das alternativas de resposta. Essa pergunta constava o questionário da amostra até o Censo de 2010, e isso significa que uma proporção determinada de domicílios por município respondiam a essa questão²⁰ (IBGE, 2011). Essa pergunta era feita aos

¹⁹ Fonte disponível em: <[http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/File:Total_fertility_rate_1960%E2%80%932012_\(live_births_per_woman\)_YB14.png](http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/File:Total_fertility_rate_1960%E2%80%932012_(live_births_per_woman)_YB14.png)>. Acesso em: 12 set. 2014. É possível observar as taxas de fecundidade entre os anos 1960 a 2012 de vários países europeus e escandinavos.

²⁰ Para a parte do levantamento pesquisada por amostragem no Censo Demográfico 2010 foram aplicadas cinco frações de amostragem, considerando os tamanhos dos municípios em termos da população estimada em 1o de julho de 2009. Nos municípios com até 2500 habitantes a fração amostral dos domicílios foi de 50% , nos de 2.500 a 8000 habitantes foi de 33%, nos de 8.000 a 20.000 foi de 20%, nos de 20.000 a 500.000 foi de 10% e nos acima de 500.000 foi de 5%. Para os 40 municípios com mais de 500 000 habitantes, foi avaliada a possibilidade de aplicação de frações amostrais diferentes em cada uma de suas divisões administrativas intramunicipais (distritos e subdistritos), de forma a permitir a divulgação de estimativas e de microdados nesses níveis geográficos. Em 18 desses municípios, houve a necessidade de

moradores e respondida por meio da autodeclaração, ou seja, o morador responsável pelas respostas da entrevista com o recenseador se autoidentifica escolhendo as cinco categorias disponíveis de respostas: branco, preto, pardo, amarelo e indígena (até 1991 somente as primeiras quatro categorias eram apresentadas como respostas possíveis). Até o censo de 2000, somente os indígenas aldeados, moradores de postos indígenas da FUNAI ou missões religiosas eram recenseados. O Censo de 2000 manteve as mesmas categorias de respostas para autodeclaração de raça/cor da pele e contabilizou um total de 734.131 pessoas autodeclaradas indígenas.

Comparando os resultados dos Censos de 1991 e 2000, nota-se um aumento significativo no número de indivíduos que se autodeclararam indígenas, o que equivale a uma taxa média geométrica de crescimento anual no período de 10,8%, tendo um aumento absoluto de 440.000 indivíduos (IBGE, 2005, p. 21). De acordo com IBGE (2005), essa taxa é muito elevada se for considerado o crescimento anual do restante da população brasileira, que foi de 1,6% para o mesmo período. Pode-se citar dentre os principais fatores que explicam esse aumento populacional o crescimento vegetativo dos povos indígenas residentes nas terras indígenas, como foi o caso dos Kaiabi já apontado aqui nesse trabalho; o acréscimo de pessoas se autodeclarando como pertencendo a povos indígenas específicos como é o caso, por exemplo, dos Pataxó da Bahia, cujo aumento populacional não é devido a um crescimento vegetativo, mas sim a um aumento na identificação de pessoas e comunidades com essa identidade étnica específica; além desses dois tipos de fenômenos que contribuíram para o aumento populacional dos povos indígenas, desde os anos 80 assistimos ainda uma face deste fenômeno da valorização das identidades étnicas, que são os povos formados por comunidades que recentemente passaram a se reconhecer como povos indígenas. Esses povos, já denominados de resistentes, são, por exemplo, os Kaxixó de Minas Gerais, Pipipã de Pernambuco, Tumbalalá da

aumento da fração amostral, definida dentre as especificadas na tabela, em pelo menos uma subdivisão. Nos demais 22 municípios dessa classe, a fração amostral foi mantida em 5%, pois para sete deles não há subdivisão administrativa na base territorial para o Censo 2010 e, para os 15 restantes, o tamanho esperado da amostra resultante em cada subdivisão já contempla o tamanho mínimo estabelecido para a divulgação de estimativas para todas as subdivisões existentes.

Bahia e outros, que, portanto, não eram contabilizados como povos indígenas há 15 anos, mas hoje fazem parte desse contingente, com uma população estimada de 15 mil pessoas mais ou menos. E, por fim, esse aumento populacional das pessoas que se autodeclararam como indígenas em 2000 se deve ao acréscimo de outras pessoas que se autodeclararam indígenas e que anteriormente provavelmente haviam se declarado como pardas. (AZEVEDO, 2006, p. 56)

O Censo de 2010 trouxe inovações no tocante à pesquisa sobre os povos indígenas: no questionário do universo, campos 6.08 a 6.11, foram introduzidos quesitos referentes à etnia e às línguas faladas, destinados às pessoas que se autodeclararam indígenas na pergunta sobre raça/cor da pele. Além das novas perguntas e da mudança da questão sobre raça/cor da pele para o questionário do universo, aplicado em todos os domicílios no país, as terras indígenas com portaria declaratória até o ano 2000 foram consideradas como setores censitários especiais, ou seja, é possível fazer pesquisas considerando o perímetro desses territórios como unidades geográficas e demográficas. Esses dados pesquisados pela primeira vez de forma universal no país são importantes para se conhecer a dinâmica demográfica e sociocultural dos povos indígenas do Brasil.

A proporção da população autodeclarada indígena no Brasil tem aumentado, porém, o grande acréscimo ocorreu de 1991 para 2000, subindo de 0,2% para 0,43%. Já entre os anos 2000 e 2010 houve um pequeno aumento na proporção: a população indígena recenseada foi de 817.963 pessoas, contabilizando uma proporção de 0,44%.

De acordo com Malvezzi (2012, p.35) o aumento recente da população indígena pode ser atribuído às altas taxas de fecundidade, combinadas com a redução da mortalidade infantil que deve ser atribuído às ações de saúde principalmente a programas de imunização. Outro fator que deve ser levado em consideração é o aumento da capacidade de resistência das populações indígenas aos agentes infecciosos das doenças levadas para as terras indígenas pelos não indígenas, levando a uma redução nos quadros de epidemias. Ainda, sobre o crescimento da população indígena, Malvezzi (2012, p. 35) relata:

Outra hipótese a ser considerada é a possibilidade de esse crescimento corresponder à primeira fase da transição demográfica, onde as taxas de fecundidade, ainda estariam altas, porém, as taxas de mortalidade já estariam baixando (Shankland, 2009). Nesse caso é importante ter clareza de que nem sempre é possível aplicar o modelo ocidental para as mudanças no comportamento reprodutivo e demográfico de outras populações. No caso de estudos populacionais com recorte étnico há ainda muito o que avançar no conhecimento dos determinantes socioculturais, ambientais e biológicos da saúde reprodutiva no Brasil e no mundo (COIMBRA, JR, 2003).

Portanto, pode-se considerar o que Malvezzi (2012) analisa que, provavelmente, é parte da fase de aumento temporário da população indígena que por sua vez é parte dos processos das transições demográfica e epidemiológica.

Outra fonte oficial de indicadores demográficos e epidemiológicos dos povos indígenas é o Sistema de Informação à Assistência da Saúde Indígena (SIASI), criado no ano de 2000 pelo Ministério da Saúde, que tem como objetivo a coleta de informações referentes ao atendimento à saúde indígena, registrando estatísticas vitais (óbitos e nascimentos), morbidades, recursos humanos e infraestrutura dos serviços de saúde. O SIASI está organizado nos seguintes módulos: demográfico, morbidade, imunização, saúde bucal, nutrição, acompanhamento à gestação, recursos humanos, infraestrutura e saneamento. De posse desses dados, torna-se possível gerar relatórios com informações referentes a indicadores demográficos e estatísticas vitais. (MADEIRA, 2010, p. 15).

Compete ao SIASI armazenar as informações oriundas de cada Distrito Sanitário Especial Indígena. O Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) é a unidade gestora descentralizada do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (Sasi SUS). Trata-se de um modelo de organização de serviços – orientado para um espaço etno-cultural dinâmico, geográfico, populacional e administrativo bem delimitado – que contempla um conjunto de atividades técnicas, visando medidas racionalizadas e qualificadas de atenção à saúde, promovendo a reordenação da rede de saúde e das práticas sanitárias e desenvolvendo atividades administrativo-gerenciais necessárias à prestação da assistência, com controle

social. Ao todo são 34 DSEIs estruturados a partir de critérios sociológicos, epidemiológicos e territoriais e não, necessariamente, por unidades administrativas oficiais como municípios²¹. Objetivando atender grande parte das demandas de saúde dos povos indígenas, os DSEIs estão organizados em pólos bases que são as primeiras referências para as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (composta por médicos, enfermeiros, técnicos de enfermagem e dentistas) que atuam nas aldeias (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2014).

Inicialmente o SIASI foi concebido para funcionamento on-line, sendo alimentado a partir dos pólos base e de onde seria feita a transmissão instantânea dos dados para a sede do sistema, na FUNASA, em Brasília. As dificuldades operacionais enfrentadas, como a inexistência ou o mau funcionamento dos equipamentos e a precariedade da rede de internet, impossibilitaram seu funcionamento conforme o planejamento inicial. A partir de 2002, o sistema passou a funcionar da seguinte forma: a modalidade Web (com base de dados sediada em Brasília), que permite a consulta e a geração de informações pela internet; e o SIASI local, que permite a entrada de dados e a geração de relatórios locais e o envio das informações consolidadas para o SIASI Web (os lotes são enviados periodicamente do SIASI local para o nível nacional). (SOUZA et al., 2007, p. 856).

A partir de 2012, com uma nova versão do 4,0²² do sistema, o SIASI passou por melhoras com relação à sua operacionalização. As informações referentes ao ano de 2013 podem ser consultadas no *site* (Ministério da Saúde, 2013), são de acesso universal e podem ser desagrupadas por etnias, DSEIs, aldeias e municípios. Os dados populacionais dos indígenas podem ser observados por parâmetros de territorialidade indígena ou nacional. Sabe-se que ainda há um caminho a ser percorrido com relação ao SIASI, mas desde a sua implantação, no ano de 2000, alguns avanços foram feitos no tocante a alimentação dos dados do sistema e ao acesso às informações.

Sousa et al. (2007, p. 859) destacam que apesar das limitações referentes à alimentação do sistema, devido, em algumas localidades, ao acesso

²¹ Fonte: <http://portal.saude.gov.br/portal/saude/Gestor/area.cfm?id_area=1744>. Acesso em: 18 jan. 2013.

²² No campo da disseminação de dados o sistema está utilizando a estratégia de inteligência de negócio (Business Intelligence - BI) com a formação de um Data Warehouse (DW), potencializando a integração e análise de dados, além da integração com outros sistemas de informação de saúde. Alguns relatórios do SIASI já são construídos nessa tecnologia e encontram-se disponibilizados nos links abaixo (disponíveis na internet) com dados demográficos por diversos agregadores de análise como Dsei, Polo Base, Aldeia, Etnia, Município, Estado, Regiões de Saúde, Região do Brasil, Etnia. Fonte: <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai/9518-destaques-acesso>>. Acesso em: 08 mar. 2015.

precário à internet e à falta de profissionais capacitados para fazê-lo, a principal contribuição desse Sistema é o princípio da integralidade, ou seja, a capacidade que um sistema tem de agregar múltiplas informações sobre a saúde dos povos indígenas brasileiros. Outro ponto destacado pelos autores são as possibilidades de análises que permitem a desagregação de dados em nível de aldeias e etnias.

Por fim, há que se ressaltar que a existência de um sistema específico para os povos indígenas justifica-se ao se considerar seu reduzido tamanho populacional, aliado às suas especificidades socioculturais. Não obstante, conforme ressaltado neste trabalho, há a urgente necessidade de repensar vários aspectos da estrutura e funcionamento do SIASI, de modo a ampliar suas potencialidades para a vigilância em saúde. (SOUSA et al., 2007, p. 860).

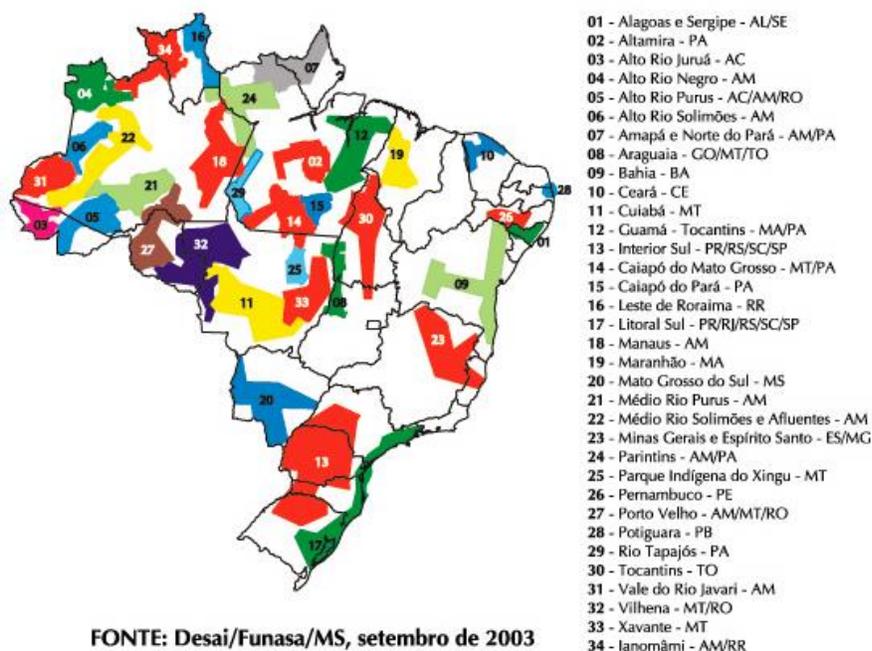
Trata-se de ferramenta que combina informações demográficas, epidemiológicas, da atenção à saúde e informações gerenciais cujo objetivo é a coleta e o processamento regular de dados necessários para uma análise epidemiológica e que permitisse retratar a dinâmica populacional, levando em consideração as particularidades socioculturais das centenas de etnias indígenas existentes no país, além de acompanhar a execução dos serviços de atendimento à saúde, principalmente o programa de imunização (SOUZA, 2008). Esse conhecimento armazenado pode propiciar a realização de diversos estudos de avaliação da situação da saúde específica de cada grupo indígena e servir como subsídio na tomada de decisões pelos órgãos gestores e de controle social (conselhos distritais e lideranças indígenas), bem como o estabelecimento de prioridades e a elaboração de políticas para a saúde indígena e o monitoramento das ações das equipes quanto ao controle das ações planejadas e às efetivamente executadas (Souza, 2007; Shankland, 2009). (MALVEZZI, 2012, p. 62).

O DSEI Xingu, responsável pelo atendimento de todos os povos do Parque Indígena do Xingu, foi criado oficialmente em agosto de 1999, por meio de um convênio estabelecido entre a FUNASA²³, na época responsável pela

²³ A Fundação Nacional de Saúde (Funasa), órgão executivo do Ministério da Saúde, é uma das instituições do Governo Federal responsável em promover a inclusão social por meio de ações de saneamento para prevenção e controle de doenças. É também a instituição responsável por formular e implementar ações de promoção e proteção à saúde relacionadas com as ações estabelecidas pelo Subsistema Nacional de

gestão do subsistema de saúde indígena, e a Unifesp, que passou a ser a executora das ações de atenção básica à saúde nesse território indígena. A decisão de estabelecer o convênio com a Unifesp foi tomada por indicação das lideranças xinguanas, em reunião ocorrida no Parque. (RODRIGUES, 2009, p. 15)

Figura 1 - Mapa dos 34 DSEIs



FONTE: Desai/Funasa/MS, setembro de 2003

Fonte: <http://dab.saude.gov.br/saude_indigena.php>, Acesso em: 11/09/2014.

O território da saúde do DSEI Xingu é dividido em quatro áreas de abrangência, que correspondem a cada pólo base²⁴: Leonardo, Pavuru, Wawi e Diauarum. O pólo base Leonardo é o responsável pelo desenvolvimento das ações de saúde para todos os povos da região sul do parque, onde vivem os Kamaiurá.

Cada pólo base possui uma equipe multidisciplinar de saúde formada por: médicos, enfermeiros, técnicos de enfermagem, dentistas, agentes de saúde e

Vigilância em Saúde Ambiental. Fonte: <http://www.funasa.gov.br/site/conheca-a-funasa/competencia/>, acesso em 13/09/2014.

²⁴ Nos polos base estão instaladas as Unidades Básicas de Saúde (UBS) que contam com médicos, enfermeiros, técnicos de enfermagem e dentistas e são estruturadas para o atendimento dos doentes.

auxiliares de enfermagem. Conforme explica Rodrigues (2005, p. 263), o primeiro atendimento é feito pelos AIS (agente indígena de saúde) nas aldeias e de forma contínua; são ações de educação para a saúde, acompanhamento de doentes, supervisão do tratamento e administração de medicamentos. Quando não é possível solucionar o problema na aldeia, os doentes são encaminhados pelos AIS para os pólos base onde, além de contar com maior estrutura, há ainda a presença da equipe multidisciplinar de saúde indígena. Se o pólo base não tiver estrutura para solucionar o problema, o doente é encaminhado para a Casa de Saúde do Índio (CAsAI)²⁵, na cidade de Canarana, onde são feitos uma investigação diagnóstica e tratamentos de maior complexidade na rede regional do SUS constituída pelos serviços públicos disponíveis nos municípios de Canarana e Água Boa. Os doentes que necessitarem de serviços de alta complexidade são encaminhados pela CAsAI às cidades de Brasília ou São Paulo. (RODRIGUES, 2003, p. 264)

Figura 2 - Organização do DSEI



Fonte: <http://dab.saude.gov.br/saude_indigena.php>, Acesso em: 11/09/2014.

²⁵ A Casai tem uma infraestrutura que garante alojamento, alimentação e atendimento de enfermagem aos pacientes e acompanhantes, respeitando as especificidades culturais. Além disso, presta assistência farmacêutica e apóia o Dsei na articulação da rede de referência de Média e Alta Complexidade, bem como acompanha o agendamento e a realização de consultas, exames e internações. A unidade realiza ainda apoio logístico para retorno dos pacientes em alta médica e de seus acompanhantes aos locais de residência. Fonte: <http://www.brasil.gov.br/saude/2011/05/sesai-inaugura-casa-de-saude-do-indio-em-canarana-mt>, acesso em 19/09/2014.

Além do Brasil, vários países latino-americanos incluíram perguntas específicas para identificar a população indígena nos censos de 2010. Durante o seminário “Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas” ocorrido entre os dias 27 e 29 de abril de 2005, no Chile, foi discutida a importância de se reconhecer os povos indígenas de cada país, bem como ter informações mais completas para conhecer suas situações de vida, sendo os censos as únicas fontes de dados com cobertura nacional. Com essas informações torna-se possível identificar o contingente dos povos indígenas residentes em cada país, bem como elaborar análises demográficas que possam subsidiar políticas públicas para ajudá-los a refletir e planejar seus próprios projetos de futuro.

De acordo com Del Popolo e Oyarce (2005) com o reconhecimento constitucional do caráter pluricultural²⁶ e pluriétnico²⁷ de muitos países latino-americanos, surge a necessidade crescente de se obter informações consistentes e robustas que permitam conhecer a especificidade étnica e demográfica desses povos. Com os dados oriundos dos censos demográficos de 2000 foi possível ter, ainda que de forma incipiente, as características gerais dos povos que habitam o continente latino-americano. Do mesmo modo, constatou-se uma importante heterogeneidade entre os países, tanto com relação às grandezas absolutas e relativas da população indígena, como na distribuição territorial segundo as áreas de residência urbano-rural, e nos indicadores de saúde e educação. A respeito da rodada de censo nos anos 2000, Popolo et al., (2009, p. 72) afirmam:

Existe una gran variedad de situaciones de los pueblos indígenas, tanto en su magnitud absoluta, como en su relación con la población total. Desde el punto de vista del volumen, el Perú es el país que más población indígena tiene, con aproximadamente, 8,5 millones, seguido de México (6,1 millones), el Estado Plurinacional de Bolivia (5 millones) y Guatemala (4,6 millones). Luego se encuentran los países que tienen entre 1 millón y 500 mil indígenas (el Ecuador, el Brasil, Chile, Colombia, la República Bolivariana de Venezuela) y, finalmente,

²⁶ Composto de várias culturas, também pode ser usada a expressão multicultural.

²⁷ País composto de várias etnias.

los que tienen menos de 500 mil (Honduras, Panamá, el Paraguay, Costa Rica, El Salvador, la Argentina, Nicaragua y el Uruguay).²⁸

Sinteticamente, a partir de análises dos dados dos censos 2000, é possível afirmar que esses povos são caracterizados por uma alta fecundidade e mortalidade e com estruturas etárias mais jovens, se forem comparados com a população não indígena (DEL POPOLO, 2009). Esses dados demonstram demandas diferenciadas para os serviços de saúde, e também a necessidade de incorporar nas políticas públicas as especificidades étnicas e culturais de cada povo. Del Popolo et al. (2009, p. 13)²⁹ relatam que dos vinte países da América Latina, quinze realizaram o censo no ano 2000 e treze deles incorporaram, pelo menos, uma pergunta relacionada a identificação étnica. Desses treze, a Bolívia, o Brasil e a Guatemala incorporaram duas perguntas, além da autoidentificação, sendo elas a identificação da língua materna e outras línguas faladas. Equador, México, Paraguai e Venezuela também inseriram esses dois quesitos (autoidentificação e línguas faladas) e o Paraguai também incluiu a pergunta referente a lugar de moradia.

²⁸ Existe uma grande variedade de situações dos povos indígenas, tanto em sua magnitude absoluta, como em sua relação com a população total. Desde o ponto de vista do volume, o Peru é o país que tem mais população indígena, com aproximadamente, 8,5 milhões, seguido do México (6,1 milhões), o Estado Plurinacional da Bolívia (5 milhões) e Guatemala (4,6 milhões). Logo se encontram os países que tem entre 1 milhão e 500 mil indígenas (o Equador, o Brasil, Chile, Colômbia, A República Bolivariana da Venezuela) e finalmente, os que tem menos de 500 mil (Honduras, Panamá, o Paraguay, Costa Rica, El Salvador, a Argentina, Nicarágua e o Uruguai). Tradução livre da autora.

Figura 3 - Perguntas associadas ao conceito de autoidentificação na rodada de censos de 2000, por país³⁰

PAÍS Y FECHA CENSAL	PREGUNTA	CATEGORIAS	IDENTIFIC A A PUEBLO INDÍGENA	GRUPO ETARIO DE REFERENCIA
Argentina (2001)a/	Existe en este hogar alguna persona que se reconozca descendiente o perteneciente a un pueblo indígena?	17 Pueblos, "otro pueblo"	Si, pregunta cerrada a nivel de hogar	-----
Bolivia (2001)	Se considera perteneciente a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?	5 Pueblos, "otro nativo", ninguno.	Si, pregunta abierta	Personas 15 años y más
Brasil	Su color o raza es ?	Blanco, negro, pardo, amarillo, indígena.	No	Todas las personas
Costa Rica (2000)	Pertenece ... a la cultura...?	Indígena, afrocostarricense o negro, china, ninguna de las anteriores.	No	Todas las personas
Chile (2002)	Pertenece usted a alguno de los siguientes pueblos originarios o indígenas?	8 Grupos indígenas, ninguno de los anteriores.	Si, pregunta cerrada	Todas las personas
Ecuador (2001)	Cómo se considera...?	Indígena, negro (afroecuatoriano), mestizo, mulato, blanco, otro.	Si, pregunta abierta	Todas las personas
Guatemala (2002)	A qué grupo étnico (pueblo) pertenece?	Códigos para 22 grupos indígenas, afro-indígenas, ladino, otros.	Si, pregunta cerrada	Todas las personas
Honduras (2001)	A qué grupo poblacional pertenece?	6 Grupos indígenas, 2 afrodescendientes y otro.	Si, pregunta cerrada	Todas las personas
México (2000)b/ es náhuatl, maya, zapoteco, mixteco o de otro grupo indígena?	Si/No	No	Personas de 5 años o más
Panamá (2000)c/	A qué grupo indígena pertenece?	8 Grupos indígenas, ninguno.	Si, pregunta cerrada	Todas las personas
Paraguay (2002)d/	Existe en este hogar alguna persona que se considere indígena o perteneciente a una etnia indígena?	17 Grupos	Si, se listan las personas y se anota la etnia	Todas las personas
Venezuela	Pertenece a algún pueblo indígena?	Si/No (si, especificar).	Si, pregunta abierta	Todas las personas

³⁰ Fonte: <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/3/37453/s57syc-l3095e-p.pdf>, Acesso em: 13/09/2014.

Pereira (2006, p. 4) afirma que:

Para captar a população indígena vários são os critérios utilizados pelos países da América Latina, definidos da seguinte forma: No critério da autoidentificação ou autopercepção, a declaração do indivíduo é espontânea e segundo Schkolnik, é o que mais se aproxima do conceito de etnia. Foi utilizado nos últimos censos pelos países Brasil, Chile, Colômbia (combinado com o idioma falado), Guatemala (associado à outras características), e Panamá. Existem algumas limitações quanto ao critério metodológico de autoidentificação ou autopercepção, tais como: a subenumeração da informação em função do processo de miscigenação que a sociedade brasileira sofreu e que se mantém até hoje.

No processo de aperfeiçoamento para a inclusão do enfoque étnico na rodada dos censos de 2010, em novembro de 2008, foi realizado no Chile o seminário “Censos 2010 y La inclusión del enfoque étnico: hacia una construcción participativa con pueblos indígenas y afrodescendientes em América Latina” que teve como objetivo geral contribuir com a inclusão de perguntas que possibilitassem um maior conhecimento das características dos povos indígenas em países latio-americanos. Segundo Malvezzi (2012, p. 28) a inclusão da autodeclaração de pertencimento étnico contribui para os processos de valorização da identidade étnica e é um dado fundamental para as análises demográficas.

Além dos censos nacionais, alguns países da América Latina (Paraguai, Argentina, Peru, Venezuela) realizaram censos específicos para povos indígenas. Del Popolo (2009, p. 15) chama a atenção para duas experiências desenvolvidas no Paraguai e Bolívia:

Sabemos que las modalidades utilizadas principalmente se han basado en la auto identificación y en preguntas del lenguaje hablado, lo cual no siempre nos há permitido recabar toda la información necesaria, consideramos que esta es una oportunidad, basándonos en las experiencias de las décadas de los procesos censales anteriores, plantear algunas cuestiones a ser consideradas como parte del debate de los próximos días³¹.

³¹ Sabemos que as modalidades utilizadas principalmente estão baseadas na autoidentificação e em perguntas de língua falada, o qual sempre nem sempre nos é permitido conseguir toda a informação necessária, considerando que esta é uma oportunidade, baseando-nos nestas experiências de décadas dos processos censais anteriores, expor algumas questões a ser consideradas como parte do debate dos próximos dias. Tradução livre da autora.

O Paraguai foi pioneiro na realização de quatro censos específicos para povos indígenas, o primeiro, feito em 1981, pelo Instituto Paraguayo del Indígena (INDI) com a cooperação da Dirección General de Estadísticas, Encuestas y Censos (DGEEC), que também realizou os de 1992, 2002 e 2012. De acordo com dados de 2012, a população indígena paraguaia é de 115.944 pessoas. (PARAGUAY, 2012). Del Popolo (2009, p. 21) ressalta a importância de realizar um censo indígena com dados confiáveis sobre as condições de vida dos povos indígenas, identificando a diversidade das etnias e línguas e não somente a quantidade.

No Paraguai, na construção do Censo de 2002, ocorreu a participação indígena por meio do contato contínuo da organização do censo com a população indígena no qual foram promovidas atividades de sensibilização e difusão na língua local. Essa iniciativa pode ter facilitado o controle dessa complexidade dos dados censitários. (MALVEZZI, 2012, p. 30)

Em 2004, na Argentina, foi realizado “La Encuesta Complementaria para Pueblos Indígenas”, foi uma pesquisa complementar específica para os povos indígenas, e que fez parte do censo de 2001. Nesse censo havia uma pergunta referente à presença de pessoas indígenas no domicílio, e de posse dessas informações, foi estruturada uma amostra representativa dos diferentes povos indígenas residentes no país para a aplicação dos questionários complementares, onde se aprofundou alguns outros temas.

De acordo com o INDEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina)³²:

Se utilizó al Censo 2001 como marco de muestreo, considerando las respuestas positivas a la pregunta relativa a la presencia en el hogar de al menos una persona que se reconociera perteneciente y / o descendiente de un pueblo indígena y la distribución por pueblo de pertenencia. La ECPI se realizó mediante muestras de hogares independientes para cada pueblo indígena y para las categorías de “otro pueblo” y pueblo “ignorado”. Se realizó un muestreo probabilístico bietápico con estratificación en cada una de las etapas de muestreo. Dicha muestra resultante representa a la población que reside en los

³² Fonte: www.indec.gov.ar/.../2/Caracteristicas_ECPI.doc, Acesso em: 19/09/2014.

hogares donde el Censo 2001 registró al menos una persona que se reconoce descendiente y/o perteneciente a un pueblo indígena. Estas muestras están conformadas por alrededor de 57.000 hogares de todas las provincias del país. La Encuesta provee estimaciones a nivel de regiones muestrales, y para áreas urbanas y rurales, para los pueblos: ava guaraní, chané, chorote, chulupí, diaguita/ diaguita calchaquí, guaraní, huarpe, kolla, mapuche, mbya guaraní, mocoví, ona, pilagá, rankulche, tapiete, tehuelche, toba, tupí guaraní y wichí. Y para todos ellos habrá un total nacional, que no surge de la suma de los resultados a nivel de las regiones muestrales debido a que incluye casos muestrales de todas las provincias del país.³³

De modo análogo ao Paraguai, esse inquérito contou com a participação ativa de representantes das organizações indígenas, e do Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Para a identificação dos indígenas foram utilizadas duas variáveis: autoidentificação e ascendência indígena. Desse modo, foi possível quantificar e caracterizar a população pertencente ou descendente de primeira geração de povos indígenas. (DEL POPOLO et al., 2009, p. 22)

Na Venezuela foi realizado o Censo de Comunidades Indígenas em que foram levantadas informações referentes a serviços de saúde, educação, transporte, saneamento, fornecimento de energia elétrica, posse de terras e conflitos e caracterização das populações indígenas locais (DEL POPOLO et al., 2009, p. 23). Malvezzi (2012, p. 30) relata que no ano de 1992 a Venezuela, em conjunto com a Colombia, realizou um Censo Binacional Wayú, assumindo que a identificação étnica transcende as fronteiras nacionais.

Em 2001, o Instituto Nacional de Estadística da República Bolivariana da Venezuela (INE) efetuou a contagem dos povos indígenas, habitantes das comunidades indígenas, que foi parte integrante do XIII Censo Geral da População e Domicílios de 2001. Objetivando realizar a maior cobertura possível,

³³ Se utilizou o Censo de 2001 como marco da amostra, considerando as respostas positivas a pergunta relativa a presença no lugar de pelo menos uma pessoa que se reconheceu pertinente e/ou descendente de um povo indígena e a distribuição por povo de pertencimento. A ECPI foi realizada mediante amostras de lugares independentes para cada povo indígena e para as categorias de “outro povo” e povo “ignorado”. Foi realizada uma amostra probabilística com estratificação em cada uma das etapas da mostra. Desta mostra resultante representa a população que reside nos lugares onde o Censo 2001 registrou ao menos uma pessoa que se reconhece como descendente e/ou pertencente a um povo indígena. Essas amostras estão formadas em torno de 57.000 lugares de todas as províncias do país. A “Encuesta” forneceu estimações a nível de regiões amostrais, e para áreas urbanas e rurais, para os povos: ava guaraní, chané, chorote, chulupí, diaguita/diaguita calchaquí, guaraní, huarpe, kolla, mapuche, mbya guaraní, mocoví, ona, pilagá, rankulche, tapiete, tehuelche, toba, tupí guaraní y wichi. E para todos eles há um total nacional, que não surge da soma dos resultados a nível das regiões amostrais devido a que inclui casos amostrais de todas as províncias do país. Tradução livre da autora.

foi conduzida uma operação especial no campo para enumerar as comunidades indígenas localizadas em áreas tradicionalmente ocupadas e em áreas urbanas e/ou rurais.³⁴ Nessas comunidades, foram aplicados dois questionários especiais: o questionário de comunidade indígena para obter informações sobre as aldeias, sua localização espacial e acesso aos serviços, e o questionário domiciliares no qual foram coletadas as informações dos indivíduos, das famílias e as características da habitação em que vivem, o que permite traçar paralelos entre população indígena e não-indígena. De acordo com os dados do censo de 2001, a população indígena total da Venezuela era de 724.592 pessoas, sendo 365.576 homens e 359.016 mulheres, distribuídas na capital e nas 24 diferentes unidades administrativas. (VENEZUELA, 2011)

Em 1993, o Peru realizou o “I Censo de los Indígenas de la Amazonia peruana” e contabilizou uma população de 239.674 pessoas. No ano de 2007, o Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) realizou, juntamente com o Censo de Población y Vivienda, o II Censo de los Indígenas de la Amazonía peruana que contava com um questionário específico para as comunidades indígenas. O método empregado foi a entrevista direta, sendo a maioria dos entrevistadores pessoas da própria comunidade, como, por exemplo, professores bilíngues. Comparado ao censo de 1993, a população indígena peruana teve um crescimento médio anual de 2,3%, atingindo a cifra de 332.975 pessoas. (PERU, 2009)

O Centro Latino-Americano e Caribenho de Demografia (CELADE), que é a divisão de população da Comissão Econômica para América Latina e Caribe (CEPAL) das Nações Unidas, disponibilizou em sua página na *internet* o Sistema de Indicadores Sociodemográficos de Poblaciones y Pueblos Indígenas de América Latina (SISPPI) (CELADE/CEPAL, 2014), que tem como objetivo difundir informações sobre os povos indígenas para a tomada de decisões de políticas públicas orientadas a diminuir as inequidades em relação aos povos indígenas e fomentar o seu bem-estar no marco dos direitos humanos. Os dados incluídos nesse sistema foram extraídos dos censos populacionais de 11 países:

³⁴ Fonte: http://www.ine.gov.ve/index.php?option=com_content&id=352&Itemid=26&view=article%20%20%20, Acesso em 19/09/2014.

Bolívia (2001), Brasil (2000), Chile (2002), Costa Rica (2000), Equador (2001), Guatemala (2002), Honduras (2001), México (2000), Panamá (2000), Paraguai (2002) e Venezuela (2001). Todos esses países incluíram na rodada de censo de 2000 critérios para a autodefinição e, alguns deles, quesitos relacionados à língua materna ou falada. Esse banco de dados presente na página da *internet* do CELADE apresenta uma seleção de indicadores sócio-demográficos que permitem identificar desigualdades entre povos indígenas e não indígenas.

1.4 Demografia dos povos indígenas no Brasil

Estudos sobre demografia dos povos indígenas são recentes no Brasil, tiveram início a partir da década de 1980, quando o aumento do interesse de demógrafos e antropólogos em analisar a dinâmica demográfica dos povos indígenas brasileiros se faz notar. Assim, no início do século XXI o número de artigos e teses sobre demografia dos povos indígenas aumentou tanto em termos de quantidade como qualidade que, para Pereira (2011, p. 10), deve-se ao aperfeiçoamento alcançado nas fontes de informação, entre as quais se ressalta a importância dos censos demográficos, como apontado no item anterior desse capítulo.

Mesmo assim, um dos motivos apontados para o número ainda pequeno de estudos sobre demografia dos povos indígenas no Brasil foi levantada por Pagliaro, Azevedo e Santos (2005, p. 13), os autores afirmam que apesar dos pesquisadores sobre povos indígenas muitas vezes realizarem o levantamento de informações como nascimentos, número de filhos, e mortos, eles estão pouco familiarizados e treinados em análises quantitativas, competência dos demógrafos. Os dados levantados por antropólogos não são tratados com a dimensão quantitativa demandada pelas análises conduzidas por demógrafos.

Um dos obstáculos principais para estudo da demografia dos povos indígenas no Brasil diz respeito à ainda fragilidade e pouca profundidade temporal dos dados populacionais sobre esses povos. Como já mencionado anteriormente nesse capítulo, os censos demográficos apenas recentemente

pesquisaram os indígenas como categoria específica, e, somente em 2010, pesquisou-se o pertencimento étnico específico e as línguas faladas. Outras fontes de informações como aquelas oriundas dos serviços de saúde, o SIASI, como também já foi apontado nesse capítulo, tiveram início já nesse século XXI e não são acessíveis a todos os pesquisadores. Para Penna (1984, p. 1573) a carência de estatísticas vitais de populações indígenas era preocupante.

Os primeiros estudos sobre demografia dos povos indígenas brasileiros foram publicados entre as décadas 1940 e 1950. Charles Wagley (1942) publicou um trabalho que compara dois povos de língua tupi, Tapirapé e Tenetehara, e a relação entre as instituições sociais e o tamanho dessas populações, principalmente após contatos com as frentes de expansão. Ele explica que o decréscimo populacional dos Tapirapé, que em 1942 foram considerados como um povo em vias de extinção, e a relativa estabilidade demográfica dos Tenetehara, que pode ser atribuída à ocorrência de certas práticas de restrição voluntária da natalidade dos Tapirapé.

Na década seguinte, Darcy Ribeiro estudou o impacto provocado pelas epidemias transmitidas aos índios durante os séculos de contato com a sociedade não indígena, nomeado por ele como os “efeitos dissociativos da depopulação” (Ribeiro, 1956, p. 308). Tais efeitos se fizeram sentir desde os primeiros contatos e impuseram mudanças na distribuição e nas inter-relações dos vários grupos locais de um mesmo povo indígena. Ribeiro afirma que a depopulação:

[...] tem consequências específicas sobre o funcionamento da vida social, independente das mudanças culturais ocasionadas pela adoção de novos elementos, como ocorre no processo de aculturação. É que um sistema social qualquer, mesmo mais simples, só pode operar à base de um número mínimo de membros, o qual, uma vez diminuído, impossibilita a vida social, dentro dos moldes tradicionais. (Ribeiro, 1956, p. 309).

Nesse mesmo artigo de 1956 Ribeiro³⁵ observou treze povos após situações de intenso contato com a sociedade não indígena e concluiu que

³⁵ RIBEIRO, Darcy. Convívio e Contaminação, efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. Revista de Sociologia, 1956.

fatores estruturais próprios da organização social dessas populações estariam associados ao seu comportamento demográfico, demonstrando que alguns povos recuperaram o volume populacional anterior ao contato e que outros, em situações de desorganização social, não puderam ou não quiseram aumentar sua população. Os contatos, muitas vezes nefastos aos povos indígenas, acarretaram consequências importantes na sua estrutura demográfica, o que significou, em alguns casos, um processo irreversível de perda populacional, que conseqüentemente poderia os levar à extinção.

A partir da década de 1980 observou-se um incremento no número de pesquisas demográficas sobre os povos indígenas brasileiros e Pagliaro, Azevedo e Santos (2005, p. 19) apresentam uma síntese desses trabalhos: Werner (1983, apud PAGLIARO; AZEVEDO; VENTURA, 2005) faz uma análise antropológica e demográfica na qual procurou interpretar as variações da fecundidade de mulheres Kayapó (estado do Pará)³⁶. Para o autor, devido à alta mortalidade masculina por conta das guerras, muitas mulheres Kayapó passaram grande parte de seus anos reprodutivos sem um marido o que, conseqüentemente, fez com que elas tivessem uma fecundidade mais baixa.

Em 1982, o III Encontro Nacional de Estudos Populacionais promovido pela Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP) contou com uma sessão temática dedicada à “Demografia de grupos étnicos minoritários” em que foram apresentados quatro trabalhos sobre a demografia dos povos indígenas no Brasil: Fígoli³⁷ enfocou a migração dos indígenas da região do Rio Negro para Manaus; Romano³⁸ discutiu aspectos relacionados às condições de vida dos Sateré-Mawé residentes em Manaus; Salzano³⁹ apresentou algumas tendências

³⁶ Dentre os trabalhos de Werner destacamos: WERNER, D. Fertility and pacification among the Mekranotiof Central Brazil. *Human Ecology*, 11:227-245, 1983. E WERNER, D. Mudanças demográficas no Posto Indígena Ibirama. *Anais do Museu de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina*, 15:24-33, 1983b.

³⁷ FIGOLI, L. H. G. . Migração indígena a Manaus. In: III Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), 1982, Vitória - ES.

³⁸ ROMANO, J. O. Etnicidad y proletarización. *Anais do III Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP)*, 1982. Vitória – ES.

³⁹ SALZANO, F. M. Fertilidade, mortalidade, migração e miscigenação em 14 Tribos indígenas da América do Sul. *Anais do III Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP)*, 1982. Vitória – ES.

demográficas referentes à mortalidade e à fecundidade, e Lux Vidal⁴⁰ dissertou sobre as dificuldades encontradas para estimar a evolução demográfica dos povos indígenas no Brasil. (PAGLIARO; AZEVEDO; SANTOS, 2005, p. 20).

No IV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, realizado em 1984, as discussões versaram sobre o tamanho dos povos e suas terras, migrações para áreas urbanas, realização de um censo indígena e a criação de um sistema para a coleta de estatísticas contínuas (PAGLIARO, 2002, p. 24). A autora cita ainda os trabalhos que foram apresentados: Salzano⁴¹ sobre os padrões de uniões intertribais e endogamia de 18 povos, sendo 16 etnias brasileiras; Junqueira⁴² apresenta informações sobre o número de filhos tidos, mortos e nascidos de vivos de mulheres Cinta Larga (Rondônia) e Penna⁴³ discute as contribuições que o estudo das populações indígenas podem trazer à demografia.

Por ocasiões dos encontros seguintes da ABEP vários estudos utilizando análises transversais foram apresentados, a saber: Meireles⁴⁴ comparou os padrões reprodutivos de três etnias, Karitiana, Gavião e Pakaas-Novas, do estado de Rondônia, e conclui que os Karitiana e os Gavião sempre tiveram uma população mais numerosa que os Pakaas-Novas e que são sociedades em que foi possível verificar a existência de práticas culturais que afetam a fecundidade: contracepção, aborto, prolongado tabu pós-parto. Para a autora, as situações de contato com a sociedade não indígena podem influenciar de modo a favorecer a fecundidade do ponto de vista interno do grupo “através da modificação ou mesmo da suspensão de práticas tradicionais que tendiam a influenciar negativamente na fecundidade” (MEIRELES, 1988, p. 17). Baruzzi et al.⁴⁵ estimaram o tamanho, o crescimento populacional e os padrões de mortalidade

⁴⁰ VIDAL, L. Demografia dos grupos étnicos minoritários: Índios. Anais do III Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), 1982. Vitória – ES.

⁴¹ SALZANO, F. M. Migração, etnia e casamento de indígenas sul-americanos. Anais do IV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), Águas de São Pedro, 1984.

⁴² JUNQUEIRA, C. Alguns dados sobre a população Cinta Larga. Anais do IV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), Águas de São Pedro, 1984.

⁴³ PENNA, T. C. F. Por que demografia indígena brasileira. Anais do IV Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), Águas de São Pedro, 1984.

⁴⁴ MEIRELES, D. M. Sugestões para uma análise comparativa da fecundidade em populações indígenas. Revista Brasileira de Estudos Populacionais, 51:1-20, 1988.

⁴⁵ BARUZZI, R. G. et al. Os índios Panará: a busca pela sobrevivência. Anais do Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu: Associação Brasileira de Estudos Populacionais, Abep, 1994.

dos índios Panará entre os anos 1973 e 1993, demonstrando o processo de recuperação demográfica pelo qual esse povo passou após o contato. Para os autores, o aumento de 79 para 140 indivíduos, num período de 20 anos, correspondeu a uma taxa de crescimento médio anual de 3,2%. Para os autores, o crescimento populacional teria sido mais elevado se o saldo migratório não tivesse sido negativo, “as perdas por emigração, que puderam ser registradas, correspondem a 1% da população inicial” (BARUZZI et al: 1994, p. 241).

Na década de 1990, uma importante publicação denominada “The demography of Small Scale Societies: Case studies from Lowland South America” apresenta sete artigos sobre demografia e antropologia de “sociedades de pequena escala nas terras baixas da América do Sul”, como consta do título, enfocando a interação entre o comportamento demográfico e cultural. Os artigos desta publicação abordam povos que geralmente, não ultrapassam algumas centenas de pessoas. Os dados analisados nesses artigos não são oriundos de pesquisas amostrais, eles foram coletados em sua totalidade, e possuíam uma boa qualidade, o que permitiu aos pesquisadores discutirem várias questões demográficas. Os organizadores, Adams e Price (1990), na introdução ao livro elaborada por eles, postulam que é necessário se ter cautela na hora de analisar o comportamento demográfico de sociedades de pequena escala, ou com populações de pequeno porte se comparadas com as populações de países inteiros. Essa formulação contribuiu para nossa pesquisa no sentido de estimular a criação de metodologias ou diferentes maneiras de analisarmos os dados referentes às alterações no comportamento reprodutivo dos povos indígenas, objetivando minimizar os efeitos da variação aleatória, muito fortes quando trabalhamos com pequenos números.

Nessa publicação destacam-se os seguintes artigos: Nancy Flowers (1994), que trabalhou entre o povo Xavante, no leste do estado do Mato Grosso, nos anos 1976 a 1990. A autora relata como foram feitos os levantamentos censitários feitos por ela e sua equipe, tendo como foco principal características da fecundidade e do comportamento reprodutivo; ela descreve os fatores e as mudanças que afetam a fecundidade, expectativa de vida, crescimento

populacional e melhora nas condições de saúde. Uma das conclusões da autora é que a população xavante tem uma fecundidade bastante elevada, o que provoca a duplicação da população total em um período de tempo relativamente pequeno se for comparada com outros povos indígenas. Ela aponta uma TFT de 8,5 filhos por mulher e informa que a variação do nível de fecundidade é de 5,1 a 11 filhos.

Outro trabalho importante dessa publicação é o de Debora Picchi (1994) com dados referentes ao período 1979/1989 do povo Bakairi, estado de Mato Grosso. A autora busca compreender os fatores que afetam o tamanho da comunidade; para ela a taxa de crescimento populacional desse povo nesse período pode estar relacionada com as práticas culturais que inibem a fecundidade. Para a autora as práticas que inibem a fecundidade podem envolver fatores internos à população, tais como: a idade média do casamento, o tabu sexual pós-parto.

Por fim, Greene e Crocker (1994) com dados coletados entre 1970 e 1988, sobre o povo Canela no estado do Maranhão, adotaram em conjunto as metodologias demográficas (censos realizados em 1970, 1975, 1979, 1980) e etnográficas (pesquisa de campo) devido aos pequenos números e irregularidades na população, para mostrar as mudanças ocorridas na população nesse período de tempo. De acordo com os autores, as principais mudanças ocorridas na população Canela entre os anos 1970 e 1988 foram: melhorias na saúde e aumento populacional; os mais jovens estão se divorciando mais, antes de 1975 os jovens não podiam se divorciar com facilidade; os jovens podem assumir a política da aldeia e causar uma cisão, fazendo com que novas aldeias sejam fundadas e isso aceleraria a perda dos costumes tradicionais.

Outro trabalho importante que marca o campo da demografia dos povos indígenas no Brasil foi o de Coimbra Jr et al, referente ao povo Xavante, denominado "The Xavante in transition: health, ecology, and bioanthropology in Central Brazil". Esse trabalho apresenta uma visão diacrônica do povo Xavante em relação com a sociedade envolvente e discute os efeitos dessa interação enfocando aspectos de saúde, ecologia e bioantropologia. O estudo mostrou que

os Xavante tem níveis de mortalidade infantil muito altos, entre 1957 a 1971 20% das crianças não sobreviviam ao primeiro ano de vida; nesse mesmo período cerca de 40% das mortes foram em crianças de até três anos de idade. Esse trabalho vem corroborar a hipótese dessa pesquisa no sentido de que não é somente o contato com a população envolvente que faz com que os Kamaiurá tenham menos filhos, mas eles tiveram, desde 1965, um atendimento de saúde exemplar que reduziu a mortalidade infantil drasticamente, o que, possivelmente, os leva a ter menos filhos, já que os filhos tidos sobrevivem mais.

O atendimento à saúde dos povos que habitam o Parque Indígena do Xingu, se comparado com os serviços de saúde em outras terras indígenas, é excelente, fato raro no Brasil. A qualidade excepcional serviço de saúde nessa terra indígena é a grande responsável pela queda da mortalidade infantil, que está relacionada, por sua vez, com as decisões reprodutivas das mulheres e que se articula de alguma maneira com a decisão dos homens.

Outro trabalho importante para os estudos demográficos de povos indígenas foi escrito por John Early e John Peters em 1990, que apresentam um estudo longitudinal com dados coletados durante 29 anos, 1958-1987, a respeito da dinâmica demográfica do povo Yanomami, residentes no rio Mucajai (Roraima, fronteira com a Venezuela). Para realizar esse estudo, durante esse intervalo de tempo, as análises foram baseadas em censos, registros vitais, genealogias e dados etnográficos. Uma das principais contribuições dos autores é o emprego de métodos demográficos quantitativos e métodos qualitativos etnográficos de análise. Early e Peters foram os primeiros ao advertir para as dificuldades envolvidas em análises de sociedades de tamanho pequeno e, para isso, utilizam o termo “volatilidade demográfica” para designar as variações aleatórias causadas pelos pequenos números. Esse livro, portanto, também contribuiu para uma melhor compreensão dos problemas metodológicos para investigar a dinâmica populacional de populações de pequena escala.

Para Santos (1991, p. 115) o estudo de Early e Peters tem um caráter diacrônico:

[...] os dados utilizados pelos autores são baseados em 28 anos (1958 – 1987) de observação continuada da dinâmica populacional de um grupo de aproximadamente 550 indivíduos, fazendo com que, nas palavras dos autores, “tenha-se coletado e analisado o mais completo e acurado banco de dados demográficos para uma sociedade horticultora/coletora” (pp. 141). Afora o componente demográfico, a abundância de dados etnográficos e históricos enriquece enormemente a discussão dos autores, levando o leitor a perceber de forma clara as inter-relações entre aspectos sócio-culturais e populacionais na história recente dos Mucajaí.

Para essa pesquisa o que interessa, especialmente, é o capítulo 4, em que os autores analisam os dados sobre o comportamento reprodutivo. A média das TFTs para o período estudado, 1958 a 1987, é de 7,9 o que é uma taxa alta se comparada à média do povo Kamaiurá para o intervalo de 1970 a 2009 com uma TFT de 6,5⁴⁶. Com relação à média da idade do nascimento do primeiro filho, as mulheres Yanomami têm seu primeiro parto aos 16,8 anos, ao contrário das Kamaiurá cuja idade média ao ter o primeiro filho é de 18,6 anos. Para os autores a taxa de fecundidade poderia ser mais elevada se os Yanomami não adotassem regras de controle populacional como longos períodos de amamentação, abortos induzidos, por exemplo, objetivando proteger a saúde dos recém-nascidos. Para esse estudo esse livro traz um contribuição muito importante porque os autores conseguem conjugar as análises quantitativas e qualitativas, oferecendo ao leitor um trabalho que serve para mostrar como essas duas análises, quando articuladas, podem ajudar a compreender a dinâmica demográfica de populações indígenas. Além disto, os autores demonstram que aliando as metodologias distintas é possível elaborar análises quantitativas sem a ocorrência dos problemas de variação aleatória causada pelos pequenos números.

Recentemente publicado em 2011, o livro “Indigenous Peoples and Demography - The complex relation between identity and statistics”, editado por Per Axelsson e Peter Sköld, examina a construção histórica e contemporânea das informações sobre os povos indígenas em vários contextos geográficos mundiais. A origem das discussões contidas nesse trabalho remontam a outubro de 2006 quando um grupo de 30 pesquisadores reunidos no norte da Suécia

⁴⁶ Todas as taxas de fecundidade do povo Kamaiurá será apresentadas e discutidas no capítulo 4.

participavam de um *workshop* intitulado “Indigenous and Identity in Demographical Sources”; os participantes chegaram ao consenso de que era necessário haver uma colaboração maior entre diferentes países para discutir questões referentes aos processos de colonização, políticas públicas e mudanças socioculturais que criam contextos nos quais os povos indígenas são frequentemente excluídos, ou marginalizados, das estatísticas oficiais. O livro aborda três desafios críticos: o embate, por vezes, complicado entre métodos quantitativos e qualitativos, que representam diferentes tradições de pesquisa, e a relação entre o contexto histórico e o contemporâneo. Os artigos contidos nesse livro procuram focar a relação entre processos de colonização europeia, e consequentes processos de ocupação territorial de espaços tradicionais indígenas, como o do Canadá, que foram provocando o gradual ‘desaparecimento’ dos povos indígenas nas estatísticas oficiais. Para esse trabalho a obra foi de grande relevância, em especial, por trazer elementos que demonstram a influência da história e dos contextos políticos e econômicos na produção das estatísticas e dados sobre povos indígenas em diferentes países. Como já discutido anteriormente nesse trabalho, no Brasil ocorre semelhante questão, pois até quase o início do século XXI não havia dados populacionais sobre os povos indígenas que permitissem análises por povo ou etnia, por exemplo.

Estudos mais atuais sobre demografia dos povos indígenas no Brasil, em especial os residentes no Parque Indígena do Xingu, foram publicados por Heloisa Pagliaro a partir dos anos 2000: Pagliaro et al. (2001), num trabalho apresentado sobre o comportamento demográfico dos índios Waurá, atestou que no período de 1970 a 1999 houve o desencadeamento do processo de recuperação populacional desse povo que se dá por meio do aumento da natalidade e diminuição da mortalidade infantil e geral, esse fenômeno contribuiu para o crescimento de novas gerações, expandindo, desse modo, a capacidade reprodutiva e assegurando a sobrevivência física e cultural da população. Na sua pesquisa para o doutorado, Pagliaro (2002) analisa a dinâmica demográfica da população Kaiabi, entre os anos 1970 e 1999 e conclui que a o processo de

recuperação demográfica pelo qual esse povo estava passando se assemelha às demais populações do Xingu e também outros povos indígenas no Brasil. Uma das contribuições desse trabalho é que tanto os Kaiabi quanto os Kamaiurá, independentemente dos acontecimentos históricos e de como eles chegaram à região do Parque, revelam rápidos processos de recuperação demográfica, em comparação com outros povos indígenas no Brasil, porque ambos têm o mesmo atendimento de saúde.

Nos trabalhos mais recentes de Pagliaro, os aspectos socioculturais são relacionados com as análises demográficas. Pagliaro et al. (2009) realizaram um estudo sobre a fecundidade e saúde reprodutiva de mulheres Suyá e mostram que na década de 1990 o nível de fecundidade chegou a atingir 8 filhos nascidos vivos por mulher, declinando de 2000 a 2007 para 6,7. Os depoimentos de mulheres mais idosas apontaram para as mudanças no comportamento reprodutivo, principalmente porque os casais não estão respeitando as regras de comportamento sexual que devem ser seguidas, dentre elas o longo período de abstinência sexual dos pais após o parto que deve persistir até que a criança comece a dar os primeiros passos e o prolongado período de amamentação (cerca de dois anos).

Um estudo transversal sobre o comportamento reprodutivo dos povos: Kisêdjê, Ikpeng, Yudjá e Kaiabi desenvolvido por Pagliaro et al. (2011) apontou que a TFT é bastante elevada entre eles, respectivamente: 6,7; 6,4; 8,8 e 7,8; o trabalho procura explicar esses padrões por meio da discussão de aspectos culturais do comportamento reprodutivo. Os autores afirmam que o elevado nível da fecundidade verificado nas mulheres desses 4 povos é o reflexo dos seus indicadores de contracepção; elas ainda recorrem em grande proporção às práticas tradicionais de controle da natalidade (uso de contraceptivos tradicionais como chá de folhas e raízes, abstinência sexual pós-parto e lactação prolongada).

Pagliaro publicou, ainda, dois trabalhos referentes ao povo Kamaiurá, “Dinâmica demográfica dos Kamaiurá, povo Tupi do Parque Indígena do Xingu” e “Recuperação populacional e fecundidade dos Kamaiurá, Povo Tupi do Alto

Xingu, Brasil Central, 1970-2003”⁴⁷. No primeiro, os autores analisam a dinâmica demográfica do povo Kamaiurá, utilizando sempre a mesma fonte de informações do Programa Xingu da Unifesp e mostram que os Kamaiurá passam por um processo de recuperação populacional entre os anos 1970 e 1999, com altos níveis de fecundidade, com níveis de mortalidade em declínio que resultaram da melhoria das condições de saúde “[...] o que propicia aumento da sobrevivência de crianças, jovens, adultos e idosos, assegurando maior longevidade à população e manutenção de sua organização social” (PAGLIARO et al., 2008, p. 377).

Em “Recuperação populacional e fecundidade dos Kamaiurá, povo Tupi do Alto Xingu, Brasil Central, 1970-2003” Pagliaro e Junqueira (2007) analisaram a fecundidade Kamaiurá entre 1970 e 2003. As autoras apontam que o nível de fecundidade passou de 5,7 para 6,2 filhos por mulher entre 1970 e 2003. Para elas o crescimento populacional teria ocorrido face à combinação da queda da mortalidade e do aumento e/ou manutenção da fecundidade em níveis elevados, o que também fortalece nossa hipótese de que altos níveis de fecundidade são fruto de uma recuperação demográfica. Pagliaro e Junqueira finalizam o trabalho afirmando que tradicionalmente os Kamaiurá tinham poucos filhos, foram favorecidos pelo declínio da mortalidade e, como não abandonaram suas práticas tradicionais de controle da natalidade, ampliaram a sua população.

Azevedo (2003) discute como as concepções dos povos indígenas no Alto Rio Negro, Amazonas, sobre casamento e reprodução têm estreitas relações com os padrões de nupcialidade e fecundidade; além disso, analisando os tipos de casamento contabilizados pelo Censo Indígena Autônomo do Rio Negro, 1992 (CIARN) procura testar as hipóteses sobre a exogamia linguística e a proximidade geográfica, formuladas pelos estudos etnológicos sobre essa região, confirmando a prática corrente das regras postuladas nessa literatura e demonstrando que os casamentos ocorrem, na sua maioria, entre comunidades geograficamente próximas. Nessa pesquisa a autora discorre sobre o modo de conceber um filho das mulheres indígenas do Rio Negro, e mostra que elas

⁴⁷ Esses dois trabalhos serão retomados e discutidos nos capítulos 3 e 4.

tinham uma fecundidade mais baixa se comparada com povos do Parque Indígena do Xingu, porque tinham um intervalo intergenésico maior do que aqueles apresentados por outros povos indígenas no Brasil. A autora mostra, ainda, a exigência de uma série de regras após o casamento, tais como: não ter filho logo após o casamento; é preciso primeiro “experimental” o marido, o que acaba levando as mulheres a terem o primeiro filho com uma idade maior, se comparado com os Kamaiurá.

Os trabalhos citados acima trazem questões que dialogam com nossa pesquisa por analisarem as concepções próprias das mulheres e homens indígenas sobre saúde reprodutiva, relacionando-os com os níveis e padrões de fecundidade. A importância de se engravidar logo nos primeiros meses após o casamento opera como um incentivo à alta fecundidade dos povos Kaiabi e Kamaiurá. Já para os povos do Rio Negro outros fatores culturais atuam no sentido de restringer a fecundidade. Pode-se depreender que esses fatores, tanto os que estimulam a gravidez logo após o casamento, que acontece com idades a partir dos 15 anos, como as que inibem tal gravidez, estão relacionados com os níveis e padrões da fecundidade entre esses povos.

Um estudo realizado por Dias Junior et al. (2008) mostrou que a TFT das mulheres Krenak em idade reprodutiva é de 3,6 filhos em 2007; aquelas com idade superior a 50 anos a TFT é de 7,5 filhos para o mesmo ano, o que aponta uma diferença de quase 4 filhos de uma geração para a outra; o intervalo intergenésico médio das mulheres Krenak é de 3,1 anos. Para os autores, os aspectos regionais, em especial, o acesso a informações sobre o controle dos nascimentos podem ter contribuído para o declínio da fecundidade Krenak. Para os autores um dos fatores que podem explicar a redução da fecundidade é o percentual de 71% de mulheres indígenas em idade reprodutiva que utilizavam pílulas anticoncepcionais. Para eles: “esse fator pode ser fundamental para o declínio observado nas TFTs dos Krenak.” (DIAS JUNIOR, 2008, p. 10). “O comportamento reprodutivo dos Krenak difere muito dos relatos obtidos entre os povos amazônicos. É claro que está ocorrendo um declínio da fecundidade e uso

intensivo de métodos modernos de contracepção entre as mulheres Krenak”. (DIAS JUNIOR, 2008, p.11).

Esse artigo traz informações sugestivas e que podem auxiliar na compreensão da dinâmica demográfica dos Kamaiurá, como os aspectos regionais e o contato com a sociedade envolvente que facilitam o acesso às informações e métodos modernos de contracepção.

Teixeira et al. (2011) analisam os dados oriundos de um levantamento sociodemográfico censitário participativo das comunidades Sateré-Mawé do oeste do estado do Amazonas, chamado de Diagnóstico sócio-demográfico participativo da população sateré-mawé.

A pesquisa cobriu a população sater-e-mawé residente nas cidades de Maués, Parintins, Barreirinha e Nova Olinda do Norte e nas terras indígenas do Andirá-Maraú e Koatá-Laranjal, no Estado do Amazonas, entre novembro de 2002 e outubro 2003. No total, foram levantados 8.5000 residentes autodeclarados sateré-mawé, correspondendo a um total de 1.759 domicílios, dos quais 228 nas áreas urbanas (com 998 moradores) e 1.531 nas terras indígenas (com 7.502 moradores).

Um ponto que merece ser destacado é o envolvimento das comunidades locais na elaboração e aplicação dos questionários. No que diz respeito à fecundidade, os Sateré-Mawé têm a TFT de 7,9, o que se aproxima de outros povos indígenas de diversas regiões do país (PAGLIARO, 2002; AZEVEDO, 2003; PAGLIARO; JUNQUEIRA, 2007) que estão: “em processo de crescimento demográfico nas últimas décadas, após um longo período de tempo de redução populacional”. (TEIXEIRA; BRASIL, 2005, p. 149)

Sobre fecundidade de povos indígenas da América Latina, não se pode deixar de citar o livro “Fecundidad Indígena”, de Germán Vásquez Sandrin (2010) que analisa o declínio da fecundidade das mulheres indígenas no México. Segundo o autor, a queda se iniciou na segunda metade dos anos 1980; em 1990 a TFT era de 3,4 e em 2000 baixou para 2,4, em plena crise econômica, ao mesmo tempo dos programas de planejamento familiar. O país, afetado pela crise, aumentava a cobertura dos programas em todas as regiões mexicanas.

Para o autor dificilmente pode-se usar a teoria de John Caldwell que explica a transição da fecundidade como uma mudança social com implicações econômicas, pois no caso dos países em desenvolvimento, a mudança ideológica pode ser importada das sociedades desenvolvidas por meio da cultura de massa e televisão, a qual seria responsável pelas mudanças em relação ao valor e custo dos filhos, dando início a um processo de baixa da fecundidade.

Um dos motivos apresentados por Sandrin (2010, p. 285) para o declínio da fecundidade das mulheres mexicanas é a televisão:

Un elemento muy importante asociado a la baja fecundidad es la televisión. Es posible que estas mujeres pioneras del cambio de la fecundidad indígena, pertenecientes a un mundo agrícola, hayan encontrado un motivo para disminuir su descendencia imitando el estilo de vida urbano, al cual tuvieron acceso a través de la televisión, e influenciadas también por los mensajes de las campañas televisivas dirigidas a sensibilizar sobre las ventajas de una familia pequeña⁴⁸.

A principal relação das conclusões de Sandrin à nossa hipótese de que a teoria da transição demográfica não se aplica aos povos indígenas da América Latina reporta-se à sua afirmação de que a explicação do declínio da fecundidade indígena oferecida pela teoria da transição demográfica não é congruente com o ocorrido no México, porque a queda da fecundidade ocorreu durante a segunda metade da década de 1980, enquanto o país passava por um período de forte crise econômica, ao mesmo tempo em que a pobreza atual dos povos indígenas era tão grave que dificilmente se poderia pensar nos indígenas como beneficiários da melhora geral das condições de vida.

Outro estudo interessante encontra-se na tese de doutorado de Norberto Lanza “Análisis del comportamiento reproductivo de una población Toba del oeste formoseño”, defendida em 2009. O objetivo da pesquisa foi analisar o comportamento reprodutivo da população Toba Cacique Sombrero Negro, localizada na região oeste do estado de Formosa (Argentina) entre os anos 1981

⁴⁸ Um elemento muito importante associado a baixa fecundidade é a televisão. É possível que estas mulheres pioneiras na mudança da fecundidade indígena, pertencentes a um mundo agrícola, tenham encontrado um motivo para diminuir a sua descendência imitando o estilo de vida urbano, ao qual tiveram acesso através da televisão, e influenciadas também pelas mensagens das campanhas televisivas dirigidas a sensibilizar sobre as vantagens de uma família pequena. Tradução livre da autora.

e 2002. Para Lanza, as hipóteses para esse aumento são de que as novas condições econômicas e sociais determinam uma menor dependência da extração dos recursos naturais havendo um maior nível de sedentarismo. Como reflexo disso, as mulheres Toba dispõem de mais tempo e energia metabólica para a reprodução o que, portanto, aumenta a fecundidade.

A revisão bibliográfica dos trabalhos referentes à demografia das populações indígenas brasileiras mostrou que são poucos os estudos baseados em registros contínuos de informações sobre esses povos, dada a quase inexistência desse tipo de registro de dados. Mas, partir de meados dos anos 2000, observa-se uma tendência de aumento dos trabalhos tanto no Brasil quanto na América Latina, sobre demografia dos povos indígenas, articulando também teorias e métodos da antropologia, originando metodologias próprias de análise e contribuindo com diferentes aportes para a demografia de uma maneira mais geral.

1.5 Materiais e métodos

As fontes de informações demográficas para essa tese foram extraídas das fichas médicas e dos livros de registro do Programa de Saúde da Unifesp no Parque Indígena do Xingu. Esses dados foram confiados a mim pela minha antiga orientadora Heloísa Pagliaro quando ingressei no doutorado em Saúde Coletiva na Unifesp. Das fichas médicas e livros de registro foram extraídas as seguintes informações: número de registro no programa de saúde⁴⁹, etnia a que pertence⁵⁰, data de nascimento (estimada pela equipe médica que realizou o primeiro exame clínico (1965) dos indivíduos nascidos antes da implantação do Programa) mês e ano para os nascidos a partir de 1966⁵¹, nome, sexo, nome dos pais e cônjuge(s), localidade ou aldeia de residência, nome e data de nascimento

⁴⁹ Quando as fichas médicas são abertas é atribuído um número de identificação à pessoa.

⁵⁰ Vivem no Parque, 16 povos diferentes, por isso, faz-se necessário registrar a etnia no momento da abertura da ficha.

⁵¹ A partir de 1966, com o envio de equipes médicas regulares, era possível registrar o mês e o ano de nascimento de todas as pessoas.

ou óbito dos filhos; o número de filhos por mulher e a respectiva data de nascimento.

As fichas médicas eram arquivadas em pastas distribuídas por etnias, de acordo com as aldeias de residência última, ou mais recente. Em cada pasta, as fichas registravam as pessoas que residiam na mesma casa, o que permitiu o levantamento de informações imprescindíveis sobre a composição, a organização e as relações de parentesco entre famílias e casas. Já os livros de registros continham informações sobre todos os indígenas que nasceram ou ingressaram no Parque bem como o registro de todos os nascimentos e óbitos ocorridos desde a implantação do Programa de Saúde, sempre usando o mesmo número de registro das fichas médicas. (PAGLIARO, 2002, p. 21)

A partir de janeiro de 2004, com a saída da Unifesp do Alto Xingu, os dados referentes ao intervalo compreendido entre os anos 2004 e 2013 foram coletados por mim em viagens regulares e anuais às três aldeias Kamaiurá, com uma população total de 468 pessoas. Nesse intervalo de onze anos, os dados não sofreram perda de qualidade no momento da coleta e tampouco na análise, pois foram colhidos seguindo as mesmas diretrizes adotadas pela Unifesp.

As informações oriundas das fichas médicas e livros de registros foram organizadas em uma lista nominativa geral, onde constavam informações sobre: número de registro, nome, sexo, povo a que pertence, local de moradia, data de nascimento e óbito, número de registro e nome dos conjugues, seguindo a metodologia de organização das informações proposta e utilizada por Pagliaro (2002). Todos os Kamaiurá foram computados nessa lista e àqueles que nasceram após o término da atuação da Unifesp no Alto Xingu foram atribuídos números de identificação utilizados pelo atual programa de saúde da região.

A título de ilustração, segue um exemplo da lista nominativa geral: os nomes em preto são de pessoas residentes em aldeias Kamaiurá, os azuis são os moradores de outras aldeias dentro do PIX, os vermelhos são os óbitos, os amarelos são as pessoas que vivem em áreas urbanas e os cinzas são os não localizados.

Figura 4 - Modelo da lista nominativa geral

RG	Nome	Povo	Sexo	Pai	Mãe	Idade	Nasc	Abert fic	Morte	Cônj1	Cônj2	Cônj3	Cônj4
9		Kam	F			0	15/04/1946	03/07/1966			2		
10		Kam	F				15/07/1932	03/07/1966	05/05/1992		89		
41		kam	M			0	15/07/1947				L		
50		Kam	F		116	281	15/04/1983	04/09/1983			5202Yaw		
51		kam	F		261	406	15/07/1970						
52		Kam	M		400		15/07/1961	05/12/1971			1425Txu (sep)	541	
60		Kam	F		0	0	15/07/1946				56Mei	110Yaw	
61		Kam	F				Uabará	84	15/07/1930				
64		Kam	F			0	15/07/1946	06/07/1966				410	70
65		Kam	F			0	15/07/1931	06/07/1966				92 (óbito)	
66		Kam	F		0	Mari	15/07/1931	06/07/1966	mai/11		90 (óbito)		
67		Kam	F				Avitsi/Ka	63	15/07/1951	06/07/1966	89Kam	1283Suyá	
69		Kam	F				Caimó	78	15/07/1936	06/07/1966	91 (óbito)	220Wau	
70		Kam	M		0	0	15/07/1941	06/07/1966	2004		288	64	
71		Kam	M		0	0	15/07/1908	06/07/1966	15/02/1969				
72		Aweti	F				66	01/07/1948	06/07/1966		94		
74		Kam	F				88	15/05/1926	06/07/1966		95 (óbito)		

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013

A lista nominativa foi elaborada no programa Excel e depois desagregada em outras específicas, que foram organizadas de acordo com as necessidades das análises dessa tese. Das fichas médicas, os dados referentes ao estudo da fecundidade só foram possíveis com as informações referentes aos nomes, data de nascimento e número dos filhos (conforme se verifica no anexo 2).

A última atualização das informações populacionais dos Kamaiurá foi realizada em julho de 2013, ocasião em que além dos dados demográficos, coletou-se informações valiosas do ponto de vista antropológico referentes à circulação de recursos monetários no interior da aldeia (oriundos de projetos, salários e aposentadorias), informações sobre saúde reprodutiva, bem como

dados referentes às mulheres que fazem uso de métodos contraceptivos modernos.

Os dados qualitativos, por se tratarem de temas delicados (fecundidade, sexualidade e saúde reprodutiva) que exigem muito conhecimento e certa intimidade com a comunidade, foram coletados na aldeia de Ipavu, pois a pesquisadora tem mais familiaridade com seus moradores, devido à pesquisa e trabalhos anteriormente realizados. Atualmente, existem 3 aldeias kamaiurá, a aldeia de Ipavu, com uma população de 351 pessoas, seguido da aldeia de Morená com 65 e a aldeia do Jacaré com 21.

O método utilizado para obtenção dos dados qualitativos foi a observação participante e consiste, conforme Malinowski (1978, p. 24)⁵², em participar do cotidiano e “estabelecer o contorno firme e claro da constituição tribal e delinear as leis e os padrões de todos os fenômenos culturais”.

Posição análoga é compartilhada por Gomes (2008, p. 56):

O método consiste em que o pesquisador busca compreender a cultura pela vivência concreta nela, ou seja, morar com os “nativos”, participar de seus cotidianos, comer suas comidas, se alegrar em suas festas e sentir o drama de ser de outra cultura – tudo isso na medida do possível.

Para que tais propósitos se concretizem, a observação participante exige do pesquisador conhecimento seguro da bibliografia etnológica sobre o povo a ser estudado, além de um suporte teórico claro que possibilite a formulação de problemas antes do início da pesquisa e também durante a pesquisa (MALINOWSKI, 1978)

Ao lado da qualificação teórica, outro fator que atua de modo positivo na coleta de dados é a familiaridade com o povo estudado. Em muitas situações de campo, informações pessoais e mesmo íntimas ajudam a estabelecer relações entre dados aparentemente distanciados. Entretanto, existem regras a serem observadas e uma das mais importantes é a de garantir que a observação seja

⁵² Publicado originalmente em 1922 com o título. “Argonauts of the Western Pacific – An account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea”. Traduzido para o português como “Argonautas do Pacífico Ocidental – um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos na Nova Guiné, Melanésia”, Editora Abril, 1978.

conduzida com o distanciamento necessário; o que significa dizer que a observação científica, guiada pelos problemas teóricos levantados, não deve ser confundida com uma observação afetada por vínculos de amizade e cumplicidade. Embora sendo um instrumento que registra a escolha de dados sem estruturação rígida, a observação participante requer que a coleta de informações seja sistemática, ou seja, cada tema pesquisado deve ser sempre aprofundado ao máximo nas conversas e observações do cotidiano e dos tempos rituais nas aldeias. Outros procedimentos de coleta de dados podem perfeitamente atender à necessidade de registros pontuais como, por exemplo, entrevistas individuais ou narrativas. Essa complementação é importante por permitir a apreensão mais destacada de determinados eventos, seja por meio da quantificação de dados ou de uma qualificação hierarquizada.

Segundo os preceitos de Malinowski, na observação participante o pesquisador deve explorar a cultura pesquisada na totalidade de seus aspectos. Analisar os acontecimentos da vida cotidiana sem privilegiar aqueles que num primeiro momento podem ser bizarros em detrimento dos fatos comuns e corriqueiros. (MALINOWSKI, 1978, p. 24)

É muito comum a confusão entre observação participante e pesquisa de campo. Pesquisa de campo, como o próprio nome já diz, significa se deslocar para onde está o objeto de pesquisa e aplicar métodos e técnicas de acordo com o tema a ser pesquisado. Já a observação participante consiste na presença continuada no local onde a pesquisa é realizada. Um instrumento importante na pesquisa de campo é o diário de campo onde são registradas anotações referentes aos acontecimentos cotidianos, além de depoimentos de homens e mulheres (jovens, adultos e idosos) de diferentes posições na estrutura social da aldeia (professores indígenas, profissionais de saúde, chefes de domicílio, jovens, mulheres).

Para o caso dessa tese, também foi consultado Gomes (2008: 58) que afirma que não se deve anotar somente aquilo que é observado no dia a dia, mas os sentimentos que o pesquisador vivencia nos seu relacionamento com os pesquisados.

A observação participante foi, no caso desse trabalho, antecedida pela pesquisa bibliográfica que teve início na importante obra de Herbert Baldus – *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* (Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais: São Paulo, 1954) e que possibilitou o levantamento de farto material e detalhes mais completos dos povos alto-xinguanos⁵³, bem como permitiu conhecer as publicações dos vários pesquisadores que estiveram na região dos formadores do Xingu: Karl Von den Steinen (1884; 1887), Hermann Meyer (1896; 1898), Max Schmidt (1901), Percy H. Fawcett (1920; 1925) Fritz Krause (1942), Vincent M. Petrullo (1932), G. M. Dyott (1928), Vincenzo Petrullo (1932), Buell Quain (1938), entre outros.

Para melhor compreensão da organização social Kamaiurá, e conseqüentemente do seu comportamento reprodutivo, foi revisada a bibliografia, principalmente as obras de Eduardo Galvão⁵⁴, Kalervo Oberg⁵⁵ e Carmen Junqueira⁵⁶. Essas publicações permitiram conhecer a cultura tradicional Kamaiurá, e as principais mudanças introduzidas a partir do contato com representantes da sociedade não indígena.

As entrevistas foram feitas na viagem a campo em julho de 2013. Foram realizadas entrevistas individuais semiestruturadas. A entrevista semiestruturada deve estar focada em um assunto, no nosso caso fecundidade e saúde reprodutiva, e a partir daí é elaborado um roteiro, chamado por alguns autores de tópico guia, que pode ser complementado com outras questões no decorrer da entrevista. A vantagem desse tipo de entrevista é que as respostas não estão padronizadas. Para a realização das entrevistas foram utilizados os propostos de Laville e Dionne (1999, p. 190) que definem entrevista semi-estruturada como:

Entrevista na qual o entrevistador apoia-se em um ou vários temas e talvez em algumas perguntas iniciais, previstas antecipadamente, para

⁵³ A expressão “alto-xinguanos” é usada para designar as pessoas que moram na parte sul do Parque Indígena do Xingu, região dos formadores do rio Xingu, chamada na literatura antropológica de Alto Xingu.

⁵⁴ Eduardo Galvão – “Apontamentos sobre os índios Kamaiurá”, In. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979.

⁵⁵ Kalervo Oberg – “Indians tribes of northern Mato Grosso”, Smithsonian Institution – Institute of Social Anthropology, publication N° 15, Washington, 1956.

⁵⁶ Carmen Junqueira – “Os índios de Ipavu”, São Paulo, Ed. Ática, 1978. “Sexo e Desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga”, São Paulo, Ed. Olho d’água, 2002.

improvisar em seguida suas outras perguntas em função de suas intenções e das respostas obtidas de seu interlocutor.

De uma maneira geral, pesquisas com povos indígenas que envolvam temas delicados, como os referidos acima por nós trabalhados, é importante buscar o tempo/espço na aldeia que seja melhor para o indígena falar mais à vontade, deixar a conversa fluir, apesar do roteiro pré-estabelecido de assuntos ou perguntas já traçados.

A seleção dos nossos entrevistados (homens e mulheres) foi baseada na composição das coortes⁵⁷. Dos 128 indivíduos que compõem as seis coortes (três masculinas e três femininas) selecionamos aleatoriamente 35 deles o que corresponde a cerca de 30% das pessoas de cada coorte (não houve nenhuma razão para a escolha desse percentual).

Além das entrevistas com as pessoas das coortes coletamos depoimentos dos profissionais de saúde indígena⁵⁸ que atuam na comunidade Kamaiurá.

Tabela 1 - Entrevistas

Coortes	Nº pessoas	Nº entrevistados
Coorte 1 mulheres	14	3
Coorte 2 mulheres	22	6
Coorte 3 mulheres	32	9
Coorte 1 homens	17	5
Coorte 2 homens	16	4
Coorte 3 homens	27	8
Total	128	35

Fonte de dados: Vitti, 2013.

⁵⁷ Coorte é um conjunto de pessoas que compartilham um mesmo evento ou acontecimento de origem num mesmo período de tempo, esses eventos podem ser: o ano de nascimento, o ano de união, o ano de nascimento do primeiro filho etc. Elas serão apresentadas e discutidas no capítulo 4.

⁵⁸ Os agentes indígenas de saúde são um elo entre os serviços de saúde ocidental e a comunidade indígena como estratégia de ampliação da cobertura da assistência médica. Uma das recomendações fundamentais para que ele desenvolva o seu trabalho é pertencer à comunidade com a qual ele trabalha.

As entrevistas (realizadas em julho de 2013) com homens e mulheres mais velhos, pessoas com pouca fluência no português, foram realizadas na língua Kamaiurá e traduzidas com a ajuda de um tradutor/interprete, professor da escola. Elas foram gravadas em um gravador digital e depois transcritas quando a pesquisadora retornou do campo. A transcrição das entrevistas constitui-se de uma primeira escuta e reflexão sobre o material coletado. No momento da transcrição o enfoque, primeiramente, é sobre o que está sendo ouvido, e, posteriormente, é possível perceber as lacunas: o que deixou de ser perguntado, o que não foi respondido e trechos que podem estar inaudíveis e/ou incompreensíveis. A vantagem de o pesquisador realizar suas transcrições é que no momento da transcrição o pesquisador é capaz de trazer à memória o tom emocional do entrevistado e de lembrar porque ele fez algumas perguntas que não estavam no roteiro.

Capítulo 2 – Povos Indígenas no Parque Indígena do Xingu e os Kamaiurá

Esse capítulo se inicia com uma contextualização do histórico da ocupação do estado de Mato Grosso, enfatizando a criação do Parque Indígena do Xingu. Também serão apresentados quem são os Kamaiurá no “complexo xinguano” e, por fim, será feita uma análise e discussão dos dados do Censo de 2010 sobre os povos do Xingu.

Figura 5 - Paisagem xinguana



Foto: Taciana Vitti, julho 2013.

Figura 6 - Desmatamentos nos limites do Parque Indígena do Xingu



Fonte: Beto, 2013

Figura 7 - Imagem de satélite, desmatamentos no entorno do Parque Indígena do Xingu



Fonte: Beto, 2013

2.1 Histórico da ocupação do Mato Grosso

Em meados da década de 1940, o estado do Mato Grosso foi alvo de atividades de exploração, e como principal exemplo a Expedição Roncador Xingu (ERX)⁵⁹, também conhecida como Marcha para o Oeste, criada em 1943 pelo presidente Getúlio Vargas e os grandes projetos de colonização implantados, na sequência, pelo governo federal⁶⁰.

Entre os anos de 1964 e 1978, iniciou-se uma nova etapa para a região amazônica, com grandes obras da fase do Milagre Econômico Brasileiro, quando o governo federal implementou o Projeto de Integração Nacional (PIN), que visava oferecer terras sem homens para homens sem-terra. Criou-se, então, uma malha rodoviária e novos projetos agrícolas para assentar populações de lugares distantes, oriundas das regiões Sul e Nordeste. O governo militar pretendia ocupar a Amazônia, preocupado em consolidar sua soberania, estimulando a migração de pessoas do Sul, Sudeste, Centro-Oeste e nordeste. (VITTI, 2005, p.27)

Um fator que teve influência decisiva no processo de colonização foi o desenvolvimento extensivo do capitalismo, que marcou o incremento das relações capitalistas de produção, tanto no extrativismo, como na agricultura e na pecuária. Esse era o cenário no qual estava inserida a política estatal de ocupação, principalmente a colonização dirigida – particular e oficial.

Os projetos desenvolvidos na região leste de Mato Grosso estão intimamente ligados à Cooperativa de Colonização 31 de março (Coopercol), fundada na cidade de Tenente Portela⁶¹ (RS), no ano de 1971, pelo pastor Norberto Schwantes. No Sul, os agricultores enfrentavam muitas dificuldades,

⁵⁹ O objetivo da Expedição Roncador Xingu, como aponta Menezes (1999, p. 30): rastrear as riquezas da região e ocupar o “interior vazio do país”, estabelecendo assim alguns pontos de comunicação radiotelegráfica e aérea.

⁶⁰ Dentre os projetos destacam-se: Projeto Polamazônica (Programas de Polos Agropecuários e Agrominerais da Amazônia), 1974, objetivava estabelecer 15 áreas ou lugares, na região amazônica, para implantação de projetos de exploração pecuária, agrícola, florestal e mineral; Projeto Polo centro (Programa de Desenvolvimento dos Cerrados), 1975, o objetivo era o desenvolvimento e a modernização das atividades agropecuárias da região Centro-Oeste. Na década de 1970 foram iniciadas a construção das rodovias que cruzam o estado do Mato Grosso: BR 163 (Cuiabá/Santarém); BR 364 (Cuiabá/Porto Velho).

⁶¹ Tenente Portela é uma cidade pequena, com 14.075 habitantes (fonte: Censo, 2010), localizada na região noroeste do Estado do Rio Grande do Sul, região do Alto Uruguai, próximo à fronteira da Argentina e da divisa com Santa Catarina.

principalmente as relacionadas ao uso de tecnologia rudimentar, isolamento dos grandes centros urbanos e solo de má qualidade para o desenvolvimento da agricultura de subsistência. Para viabilizar o processo migratório, foi criada a COOPERCOL em que cada associado contribuía com uma quota para adquirir lotes de terra. Os agricultores de Tenente Portela eram pobres e proprietários de pequenos lotes de terra que vendiam para pagar a quota na cooperativa e, conseqüentemente, o processo de migração torna-se um caminho sem volta.

[...] o pequeno produtor precisou abandonar a produção em busca de trabalho externo. Nesse contexto, os programas de colonização, levados a cabo no Centro-Oeste e Norte brasileiros assumem para o migrante a idealização de uma inserção mais efetiva, que o motiva a romper com a sociedade de origem em busca de uma nova sociedade, onde seu “modo de vida” seria preservado. (CUNHA, 2002. p. 15)

A motivação que levou ao deslocamento desses colonos foi a possibilidade de adquirirem maiores extensões de terra, o que permitiria o estabelecimento de seus filhos como pequenos produtores rurais e o aumento do rendimento das unidades de produção. A maioria deles, que tinha menos de 12 ha de terras agricultáveis no sul, passou a ter possibilidade de mecanizar a lavoura no Mato Grosso. Assim, o acesso à modernização da produção, ou seja, à mecanização agrícola, foi um dos principais fatores que estimularam a migração dos colonos. (DUNK, 1997)

Na região de Canarana, no ano de 1972, chegaram as primeiras 11 famílias à região. Em 1973 chegaram outras, totalizando 81 famílias para cultivar os 40.000 ha destinados à colonização (VITTI, 2005, p. 34). A Lei Estadual n.º 3.762, de 29 de junho de 1976, cria o distrito de Canarana jurisdicionado ao município de Barra do Garças. Em 1978, a Sociedade Amigos de Canarana (SAC) constituiu a Comissão Pró-Emancipação de Canarana e realizou plebiscito para levar o distrito à categoria de cidade. A Lei n.º 4.165, de 26 de dezembro de 1979, eleva à categoria de município, com o nome de Canarana, o distrito do mesmo nome, e sua instalação foi em 15 de fevereiro de 1981, com a posse do primeiro prefeito Luiz Cancian.

Cunha (2002, p. 9) ressalta que foi na década de 1970 que se deu a urbanização da agricultura no Centro-Oeste brasileiro. Segundo o autor, foi nesse período se fizeram sentir os efeitos da modernização: “a região, por constituir-se numa importante área de fronteira agrícola, foi amplamente afetada pelo que se convencionou denominar a ‘marcha modernizadora do oeste’”.

Hoje, o município de Canarana conta um setor agro-industrial importante, tendo a soja como o responsável direto pela ampliação das áreas cultivadas do Estado. De acordo com o Censo Agropecuário de 2006⁶², realizado pelo IBGE, há no Mato Grosso, 3761 estabelecimentos produtores de soja, totalizando a área plantada de 4.186.476 ha. O Instituto Mato-Grossense de Economia Agropecuária divulgou ⁶³ que no município de Canarana existem 797 propriedades rurais (96 permanentes, 677 pastagens e 308 temporárias); o PIB per capita é R\$ 19.213,00 e o Fundo de Participação do Município é de R\$ 5.700.000,00. Uma região praticamente desconhecida até o início do século XX e que a partir de meados da década de 1940, com os planos de desenvolvimento e integração nacional o governo federal estimula a ocupação do “vazio demográfico” do centro oeste.

A colonização que ocorreu em Canarana favoreceu, principalmente, os interesses de grupos financeiros e de pessoas que lidavam diretamente com o agronegócio. A ocupação fundiária, a presença de povos indígenas, as circunstâncias socioambientais, as políticas governamentais que priorizam e incentivam o programas de desenvolvimento do agronegócio delinearão os contornos de uma cidade que viria a enfrentar conflitos sociais e políticos.

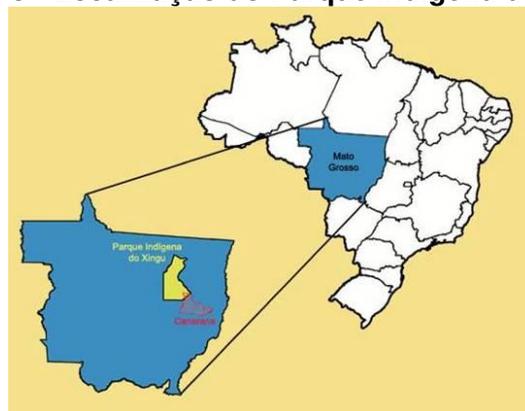
⁶² Fonte: ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Agropecuario_2006/, Acesso em 22/09/2013.

⁶³ Fonte: <http://www.imea.com.br>, Acesso em 22/09/2013.

2.2 Localização e criação do Parque Indígena do Xingu

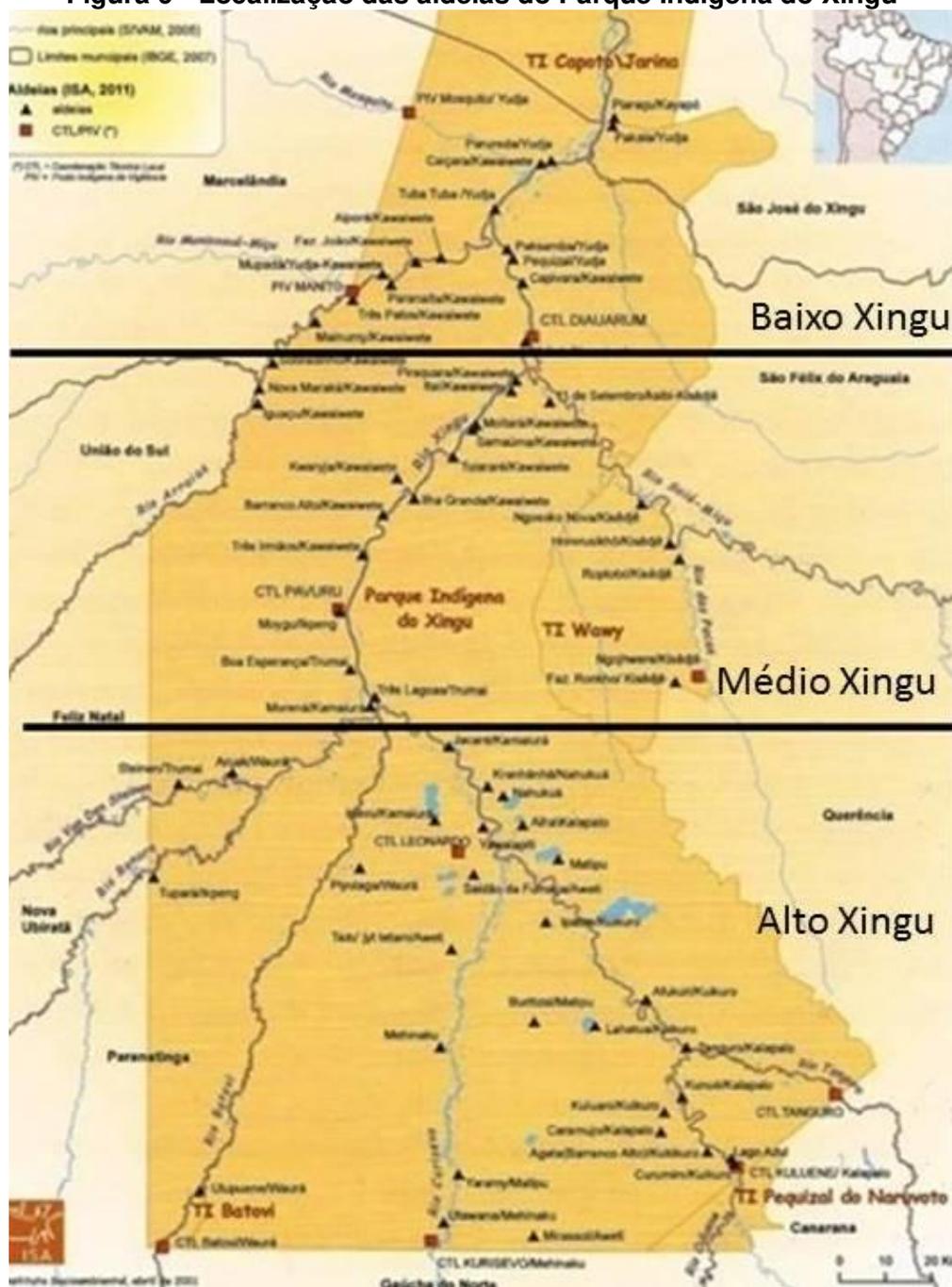
Nesse item vamos apresentar o Parque Indígena do Xingu, os povos que ali residem e os municípios em que ele está localizado geograficamente. Primeiramente, exporemos as circunstâncias que culminaram com a sua criação, dando principal destaque à Expedição Roncador Xingu liderada pelos irmãos Villas Bôas. Na sequência será relatado quem são os Kamaiurá e para finalizar será feita uma explicação sucinta, baseada nos dados do Censo Demográfico 2010, sobre a população indígena residente nos municípios do entorno do Parque.

Figura 8 - Localização do Parque Indígena do Xingu



Fonte: Vitti, 2005, p. 30.

Figura 9 - Localização das aldeias do Parque Indígena do Xingu



Fonte: Instituto Socioambiental, 2011.

A região dos formadores do Xingu está situada no norte do estado de Mato Grosso, entre as coordenadas 10°30' e 14°30' latitude sul e 51°30' e 55°30' longitude oeste. Essa região compreende ecossistemas amazônicos e de transição, sendo as fitofisionomias⁶⁴ de Contato Ombrófila-Estacional⁶⁵ e Cerrados as mais predominantes. Pertencem, portanto, à Bacia do Xingu, que abrange também o estado do Pará, totalizando uma área de 51.189.100 ha, dos quais 17.797.785 ha (35%) localizados no estado do Mato Grosso. As terras do Parque totalizam, aproximadamente, 50% da bacia do Xingu, sendo considerada uma das mais preservadas dos ambientes de transição entre a Floresta Amazônica e o Cerrado.

O relevo da região é plano, com raras elevações, nos arredores do setor norte da bacia. Margeando os rios, há os terrenos de inundação, com imensa quantidade de lagoas e igarapés. Além deles, encontram-se as terras altas, que não são atingidas nos períodos de cheias de rios (outubro a março), época compreendida na estação quente e chuvosa. Após esse período, vem a estiagem (abril a setembro), época fria e seca, quando raramente ocorre uma pancada de chuva.

Geograficamente, essa região encontra-se situada entre os limites dos campos cerrados do planalto central e da floresta equatorial do vale amazônico. Próximo ao Morená⁶⁶, a floresta amazônica domina as terras altas indo em direção ao sul, começa a surgir uma floresta menos úmida. Partindo em direção meridional, surgem extensos campos com algumas árvores espalhadas nas planícies férteis. (AGOSTINHO, 1974, p. 12)

A região começa a atrair os olhares da sociedade não indígena a partir de 1943, quando é organizada a Expedição Roncador Xingu (ERX) que tinha objetivos bem definidos, assim, elencados por Menezes (1999, p.30): rastrear as riquezas da região e ocupar o “interior vazio do país”, estabelecendo assim alguns pontos de comunicação radiotelegráfica e aérea.

⁶⁴ Aspecto da vegetação de um lugar.

⁶⁵ Floresta que ocorre ao longo dos cursos d'água.

⁶⁶ Lugar de confluência dos rios Batovi, Ronuro e Kuluene.

Após a Expedição atravessar a serra do Roncador ela chegou-se à região dos formadores do Rio Xingu, sob a liderança dos irmãos Villas Boas (Leonardo, Orlando e Cláudio), que ganharam destaque por fazerem contato pacífico com os povos que encontraram. Menezes (1999) explica que eles passaram a ser reconhecidos pela imprensa como “humanistas”, resultado das práticas que estabeleciam com os povos indígenas.

No final da década de 1940, a Expedição conta com pouca verba, e é obrigada a manter-se no Xingu por mais tempo do que o previsto. No ano de 1951 recomeça a sua marcha, mas, desta vez, ela é dividida em duas: a chefiada por Orlando Villas Boas segue em direção ao vale do rio Telles Pires; a outra em direção ao Alto Tapajós. Enquanto Orlando segue nessa expedição, seus irmãos, Leonardo e Cláudio permaneceram no Xingu, dando assistência aos índios. (MENEZES, 1999, p. 35). Em meados de 1950, a Expedição é extinta, bifurcada em dois roteiros e dois interesses: a rota aérea Rio-Manaus; e a futura base aérea do Cachimbo com a atração de novos grupos indígenas que, mais tarde, seriam incorporados ao território do Parque Indígena do Xingu.

Os irmãos Villas Bôas, líderes da Expedição, ficaram nos postos por eles fundados, e começaram a realizar um trabalho de proteção continuada aos índios. O objetivo não era “civilizar”, e nem integrá-los à sociedade brasileira, mas garantir a sua sobrevivência. Mas, o fato deles se instalarem nos postos de assistência aos índios, não assegurava a sobrevivência dos mesmos. Era preciso fazer mais, pois a sociedade brasileira, como um todo era uma ameaça por não oferecer condições biológicas, culturais e materiais para a sobrevivência indígena.

A necessidade da criação do Parque Indígena do Xingu surgiu no final da década de 1950 quando o governo de Mato Grosso começou a venda e alienação das terras na região do rio Xingu. Os recursos financeiros dessas transações permitiram a sustentação de grupos políticos locais. Isso objetivava criar um impedimento jurídico para a criação do Parque, pois se os proprietários adquiriram as terras legalmente, eles poderiam recorrer à Justiça para o reconhecimento de suas propriedades. Concomitantemente, houve as

concessões de terras para as empresas colonizadoras do sul do país. (MENEZES, 1999, p. 162)

Em 1951 assumiu o cargo de presidente da Fundação Brasil Central (FBC), Arquimedes Pereira Lima. Ligado à política mato-grossense e diretor responsável do jornal o Estado de Mato Grosso, Pereira Lima aliou-se aos interesses dos políticos udenistas em prol da liberalização do mercado de terras, principalmente daquelas em poder do Governo Federal, posto que sua propriedade ou a do Governo Federal poderiam ser negociadas politicamente. Ferrenho, adversário da criação do Parque do Xingu, Pereira Lima reivindicou a posse das terras à FBC e estabeleceu contratos e acordos com o estado de Mato Grosso de modo a agilizar e liberar o mercado de terras. (MENEZES, 2001, p. 224)

Nesse quadro de especulação imobiliária é retomada a discussão sobre a criação do Parque do Xingu. Várias tentativas foram feitas para resolver o impasse. No auge da discussão, o coronel Guedes, diretor do SPI⁶⁷ entre os anos 1957-1961, declarou que a área que seria destinada ao Parque era muito grande, e que ele acreditava que o estado de Mato Grosso não cederia a extensão de terra pretendida. O coronel Guedes apresentou uma proposta de fracionar o Xingu em cinco áreas de 500 mil hectares cada uma.

O presidente da república, Jânio Quadros, determina ao presidente da FBC, Jorge Ferreira, que faça constar no “Relatório de Programas de Trabalho de 1961”, datado de 5 de abril de 1961, um estudo para a criação do Parque Nacional do Xingu. Nesse relatório o presidente da FBC, Jorge Ferreira, reitera a necessidade de preservação da área que seria destinada ao Parque.

A FBC propõe a criação de uma reserva com 18.600 quilômetros quadrados, com os seguintes limites: ao sul, a linha 12º; ao norte, a linha do paralelo 10º; a leste, uma faixa de 40 quilômetros, a partir da margem direita do rio Kuluene, prolongando-se pelo rio Xingu, que, tendo como eixo estes rios, corre em toda a extensão do seu limite sul-norte; a oeste, uma faixa de 40

⁶⁷ SPI, Serviço de Proteção ao Índio, criado pelo Decreto-Lei nº 8.072, de 20 de junho de 1910, com o objetivo de ser o órgão do Governo Federal encarregado de executar a política indigenista. Ele foi extinto em 5 de dezembro de 1967 e substituído pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio).

quilômetros, a partir da margem esquerda do rio Kuluene, correndo em toda a extensão do limite sul-norte. (MENEZES, 1999, p. 301).

O governo de Mato Grosso, a FBC e a nova direção do SPI chegam a mesma conclusão: seria melhor reduzir a área do Parque, pois este era o único problema para a sua regulamentação. Conforme Menezes (1999, p. 304), a proposta de criação de um Parque com finalidade de preservação ambiental, acoplada à ideia de manutenção das relações intertribais entre os grupos indígenas que habitavam a área, pressupunha o estabelecimento de uma base territorial bem maior do que a usual, no tocante ao procedimento de demarcação de áreas indígenas.

No final da década de 1950 é retomada a discussão para a criação do Parque. Orlando Villas Bôas e o médico sanitário Noel Nutels vão à imprensa e fazem declarações sobre a atual situação da região onde seria criado o Parque, temiam que o choque entre grileiros e índios pudessem trazer muitas mortes. De acordo com Villas Bôas (1994, p. 613) a criação do Parque só foi possível depois de uma campanha de quase dez anos, encabeçada, principalmente, por: Heloísa Alberto Torres (diretora do Museu Nacional, RJ), Marechal Cândido Rondon⁶⁸, Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão (antropólogos), Noel Nutels (médico sanitário), Jorge Ferreira (jornalista), Café Filho (vice presidente da república entre 1954 a 1955).

A primeira propositura de um projeto para a criação do Parque do Xingu ocorreu no governo de Getúlio Vargas, em 1952. Naquele ano, apresentamos ao vice-presidente da República, Café Filho, um anteprojeto que subscrevemos com Darcy Ribeiro, Heloísa Alberto Torres e brigadeiro Aboim. Nele propúnhamos a constituição do Parque, que, no que concerne ao índio, teria três objetivos principais: primeiro, o de preservar as comunidades indígenas para enfrentar o contato com nossa sociedade, que sempre soubemos ser inexorável; segundo, assistir essas comunidades em seu desenvolvimento cultural, suavizando as pressões que sobre elas incidiam, de modo a permitir que sua evolução social e econômica se processasse num ritmo natural, a salvo de mudanças bruscas de consequências fatais; terceiro, assegurar as condições necessárias para preservar o sistema de adaptação ecológica desenvolvido numa experiência milenar que constitui um patrimônio inestimável. Além disso, chamávamos a

⁶⁸ Designado para a Construção da linha telegráfica que ligaria Mato Grosso e Goiás. Foi um militar brasileiro que durante a construção das linhas telegráficas travou contato com diversos povos indígenas da região (Bororo, Nhambiquara, Karipuna, Pacaás Novo, Macurape) e defendia-os cujo lema era: "Matar nunca, morrer se necessário".

atenção para a importância da criação do Parque no que diz respeito à preservação de uma reserva que fosse representativa do Brasil prístino, com sua fauna e flora intocadas. (VILLAS BÔAS, 2005, p. 133).

Villas Bôas, Café Filho, Darcy Ribeiro e Marechal Rondon começaram a ir atrás de aliados políticos que pudessem endossar a proposta de criação do Parque. No ano de 1952 foram recebidos pelo presidente Getúlio Vargas e entregaram em mãos o anteprojeto de criação do Parque seguida por uma preleção de Darcy Ribeiro. Porém, o Parque não foi criado na era Getúlio.

Numa nova tentativa de buscar aliados políticos para a criação do Parque, em 1956 eles tiveram uma reunião com Juscelino Kubitschek que se mostrou sensível à causa, mas nas palavras de Villas Bôas (2005, p. 134): “Juscelino nos confessou que não teria força política para concretizá-la”.

Finalmente, o presidente recém-empossado, Jânio Quadros, cria pelo Decreto-Lei n.º 50.555, de 14 de abril de 1961, o Parque Nacional do Xingu, com uma área de 32.000 Km, ao norte do Estado de Mato Grosso, ao longo do curso inicial do rio Xingu, desde a região de seus formadores, ao sul, até a cachoeira Von Marthius, ao norte, nos limites com o Estado do Pará. O Decreto de criação do Parque reconhece que algumas terras são pertencentes aos índios e essas, estando dentro do limite de um Parque estatal, se transformam numa “espécie de tutela de domínio territorial” (MENEZES, 2000, p. 308). O Decreto não estipula quais terras pertencem a quais índios, estipula apenas, os limites do Parque Nacional do Xingu, porque os povos indígenas sabem os limites de suas terras. O Parque foi regulamentado pelo decreto n.º 51.084, de 31 de julho de 1961.

Nos dias de hoje, o que é denominado de Parque Indígena do Xingu cobre uma extensão de terra de 2.825.470 hectares, formados pelas áreas indígenas contíguas das terras indígenas: Parque Indígena do Xingu (2.642.003 hectares), Batovi (5.159 ha), Wawi (150.328 ha) e Pequizal do Naruvôtu (27.980 ha); elas compartilham a mesma gestão político-administrativa e incidem nos municípios: Canarana, Gaúcha do Norte, Paranatinga, São Félix do Araguaia, São José do Xingu, Querência, Feliz Natal, União do Sul, Nova Ubiratã e Marcelândia (MT).

A Bacia do Rio Xingu (onde está localizado o Parque) é composta por uma série de rios, muitos dos quais formados na área da Serra do Roncador, no Estado de Mato Grosso, no Centro-Oeste do Brasil. O Rio Xingu, principal corpo d'água da bacia, possui um comprimento total estimado em 1.640 km e tem como principais afluentes, de leste a oeste, os rios Kuluene, Kurisevo, Batovi, Jatobá, Ronuro e Von den Steinen. Eles convergem para a baía chamada Morená, logo a jusante do Paralelo 12º Sul.

Internamente, o Parque é conformado pelas porções sul, área cultural do Alto Xingu, cujos povos Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nafukuá, Trumai, Waurá e Yawalapiti apesar de falarem línguas diferentes compartilham os mesmos traços culturais sejam eles econômicos, cerimoniais e sistema de parentesco. As outras porções do Parque, média, Médio Xingu e norte, Baixo Xingu, são constituídas pelos povos Kaiabi, Kisêdje, Ikpeng e Yudjá que não fazem parte da área cultural do Alto Xingu e são heterogêneas do ponto de vista linguístico e de organização social. As porções do Parque recebem essa nomenclatura porque na bacia do rio Xingu os rios correm na direção norte. Interessa-nos mais especificamente para esse estudo a região do Alto Xingu que se localiza no sul do Parque.

Atualmente, vivem no Parque Indígena do Xingu quatorze povos falantes de línguas pertencentes às famílias linguísticas Tupi Guarani, Aruak, Karibe e Trumai. De acordo com o Censo 2010, a população total é de 4.840 pessoas, vivendo em 69 aldeias distribuídas nas regiões do baixo, médio e alto Xingu, numa relativa homogeneidade cultural.

Os povos da região Alto Xingu (Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Waurá, Trumai e Yawalapiti), foram classificados por Galvão (1979) como “povos da área cultural do uluri”⁶⁹ e são constituídos de várias etnias e diferentes famílias linguísticas, cujos contatos duradouros e regulares entre si constituíram uma cultura relativamente uniforme, principalmente no que diz respeito ao sistema de parentesco, mitologia, organização das atividades sociais e econômicas e rituais. O autor elenca os

⁶⁹Uluri é uma minúscula tanga feminina, formato triangular, feita de entrecasca de árvore, usada acima do púbis por mulheres púberes do Alto Xingu.

traços característicos dos povos da “área do uluri”: habitação de forma oval, sem distinção entre teto e paredes; colares de peças retangulares ou circulares de concha; prática da luta corporal desportiva huka-huka; predominância da alimentação de peixe sobre a carne; grupos domiciliares formados por famílias extensas e existência de linhagens hereditárias.

Pode-se considerar que devido ao contato prolongado entre si, os povos alto xinguanos estabeleceram uma relação de vizinhança cortês, mas, por outro lado, fez com que uns e outros aspirassem alcançar maior destaque social e soberania na região. Desse modo, observa-se um relacionamento cordial entre eles como formas de comportamento que revelam competição e oposição. (JUNQUEIRA; VITTI, 2009, p. 134).

Os povos da parte norte do Parque (Ikpeng, Kaiabi, Kisêdjê e Yudjá) não estão integrados ao complexo cultural alto xinguanos, sendo, culturalmente, bastante heterogêneos. Os Ikpeng, Kaiabi e Panará⁷⁰ foram transferidos para a região, era necessário protegê-los das frentes de expansão econômicas que atuavam na região visto que a população estava sendo reduzida drasticamente.

⁷⁰ Os Panará foram contactados em 1973, a violência do contato ocasionou morte de 2/3 de sua população, em razão de doenças e massacres. À beira do extermínio, em 1975 foram transferidos pela Funai para o Parque Indígena do Xingu. Depois de 20 anos exilados, os Panará reconquistaram o que ainda havia de preservado em seu antigo território, onde construíram uma nova aldeia. Além dessa vitória, alcançaram um feito inédito na história dos povos indígenas e do indigenismo brasileiro, quando em 2000 ganharam nos tribunais, contra a União e a Funai, uma ação indenizatória pelos danos materiais e morais causados pelo contato. Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/panara>, acesso em 15/11/2014.

Tabela 2 - Povos indígenas e famílias linguísticas no PIX

Povo	Família Linguística	Região
Aweti	Tupi	Alto Xingu
Kalapalo	Caribe	Alto Xingu
Kamaiurá	Tupi	Alto Xingu
Kuikuro	Caribe	Alto Xingu
Matipu	Caribe	Alto Xingu
Mehinako	Aruak	Alto Xingu
Nafuquá	Caribe	Alto Xingu
Trumai	língua isolada	Alto Xingu
Waurá	Aruak	Alto Xingu
Yawalapiti	Aruak	Alto Xingu
Yudjá (Juruna)	Tupi	Baixo e Médio Xingu
Kawaiweté (Kaiabi)	Tupi	Baixo e Médio Xingu
Kisêdjê (Suyá)	Jê	Baixo Xingu
Ikpeng (Txicão)	Caribe	Médio Xingu

Fonte: Instituto Socioambiental, 2011.

2.3 O censo 2010 e os povos indígenas do PIX

O objetivo desse subitem é apresentar os dados demográficos oriundos do Censo Demográfico 2010 referentes aos povos do Parque Indígena do Xingu, bem como dos indígenas rurais e urbanos que residem nos municípios limítrofes ao Parque.

Como dito anteriormente, foi no Censo de 1991 que a categoria “indígena” se tornou uma possibilidade de resposta fechada. No Censo de 2000 o quesito sobre “raça e cor” também estava presente no questionário da amostra.

No Censo Demográfico 2010 tanto o quesito “raça e cor” quanto a coleta de informações sobre etnia e língua falada dos povos indígenas no Brasil fizeram parte do questionário do universo e houve a incorporação de novas perguntas: “Qual é a sua etnia ou o povo a que pertence”, “Fala a língua indígena no domicílio” e “Quais. Especifique a língua indígena”.

De acordo com Estanislau (2014, p. 26) graças ao Censo 2010:

[...] pudemos ter maiores informações sobre o universo de indígenas no Brasil de maneira mais desagregada, tanto territorialmente quanto por outras variáveis, sem perder a confiabilidade, além de dados por etnia e língua falada e a possibilidade de se conhecer informações sobre cada uma das Terras Indígenas que foram incluídas como setores censitários⁷¹ com a compatibilização da malha de terras⁷² da FUNAI com a de setores censitários do IBGE.

Figura 10 - Mapa da localização dos municípios limítrofes ao Parque Indígena do Xingu



Fonte: Elaborado por Vitti, 2013.

⁷¹ “Setor Censitário é unidade territorial de coleta das operações censitárias, definido pelo IBGE, com limites físicos identificados, em áreas contínuas e respeitando a divisão político-administrativa do Brasil.” Fonte: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/defaulttab_agregado.shtm, acesso em 15/09/2014.

⁷² “A malha territorial é um produto cartográfico elaborado pelo Setor de Cartografia do IBGE, que retrata a situação vigente da Divisão Político-Administrativa do País, através da representação vetorial das linhas definidoras das divisas estaduais e municipais onde são representados os limites definidos nas leis estaduais, municipais, e também aqueles referentes às Terras Indígenas fornecidos pela FUNAI.” (PEREIRA: 2011: 28)

Tabela 3 – Distribuição da população segundo situação de domicílio (rural e urbano dos municípios limítrofes ao PIX)

Município	Proporção de população indígena e não indígena			
	População indígena		População não indígena	
	Urbana	Rural	Urbana	Rural
Canarana	20,1	79,9	83,5	16,5
Feliz Natal	1,3	72,4	46,6	10,5
Gaúcha do Norte	3,6	97,6	12,3	12,2
Marcelândia	0,2	21,0	42,6	24,7
Nova Ubiratã	1,1	4,5	34,0	18,5
Paranatinga	3,2	0,1	84,9	25,7
Querência	1,0	99,0	34,2	32,9
São Félix do Araguaia	10,2	27,4	34,7	23,4
São José do Xingu	1,3	15,4	21,6	7,2
União do Sul	0,1	0,1	13,4	8,2

Fonte: BME/IBGE - dados tabulados por Barbara Cunha/Fiocruz

Todos os povos que residem no Parque mantêm contatos permanentes com os municípios do entorno. Na tabela acima é possível observar a porcentagem de indígenas e não indígenas que residem nas áreas urbana e rural. Os municípios que estão no entorno do Parque merecem ser analisados cuidadosamente, porém, para esse trabalho vamos nos ater somente em Canarana porque ela é a cidade que os Kamaiurá e todos os povos do Alto Xingu frequentam regularmente.

Ao observamos Canarana verifica-se que 20,1% da população indígena vive em área urbana e logo indagamos: porque há essa quantidade de indígenas residindo na área urbana? Sendo que eles fazem parte dos 83,5% da população do município que vive em área urbana. Canarana está localizada no nordeste do estado de Mato Grosso com uma população de 18.754 pessoas (IBGE, Censo 2010). A maioria da população é de origem sulista e chegou à região em meados de 1970 atraídas pelos projetos de colonização. Atualmente, dentre os moradores do município, a grande maioria é de gaúchos ou descendentes diretos dos colonos que chegaram à região na década de 1970. A economia do município é baseada na pecuária e produção agrícola, sendo um dos polos produtores de soja mais importante do estado do Mato Grosso. Nos dias de

hoje, ao caminhar pelas ruas da cidade, observa-se que a maioria das lojas do comércio são de implementos e máquinas agrícolas.

Voltando a nossa pergunta, qual a explicação para esse grande número de indígenas residentes em Canarana? Há dois motivos: os Kamaiurá e os demais povos do Alto Xingu têm na cidade as bases das políticas públicas direcionadas a atender todos os povos do Parque e, na sua maioria, diversos indígenas integram o quadro de funcionários.

Dentre a base das políticas públicas relacionadas à saúde encontramos na cidade os seguintes escritórios: sede do Distrito Sanitário Especial Indígena⁷³ (DSEI) Xingu e a CASAI Tuiuiú (Casa de Saúde do Índio) que recebe os indígenas que estão em atendimento médico de maior complexidade na rede do Sistema Único de Saúde (SUS). A Fundação Nacional do Índio (FUNAI), mantém um escritório, trata-se de uma ramificação Coordenação Regional do Xingu (CR Xingu), responsável por executar as políticas públicas do órgão indigenista do governo federal. Há ainda, mantido pela Funai, o Centro Cultural e de Convívio do Xingu, local que presta apoio assistencial às comunidades indígenas que estão de passagem em Canarana; nesse local os índios em trânsito recebem apoio, alimentação, espaço para armar as redes de dormir e um rádio de comunicação para contato com parentes que ficaram nas aldeias.

Canarana acaba sendo o primeiro contato com o “mundo dos brancos”. Eles também têm a cidade como referência para suas compras e passeios. A “proximidade” facilita essas visitas que parecem ser algo plenamente integrado às perspectivas quotidianas da aldeia. Para os Kamaiurá há 3 opções para da aldeia alcançar cidade: taxi aéreo que leva aproximadamente 45 minutos, o que é muito caro para eles: R\$2.000,00 por voo; ida de barco (sete horas de barco e três horas em estrada secundária em veículo fretado, R\$ 1000,00); ida por estrada (oito horas em estrada secundária que atravessa os limites do Parque e mais uma hora de barco R\$1000,00).

⁷³ O DSEI é uma unidade organizacional da FUNASA e deve ser entendido como uma base territorial e populacional sob responsabilidade sanitária claramente identificada, enfeixando conjunto de ações de saúde necessárias à atenção básica, articulado com a rede do Sistema Único de Saúde - SUS, para referência e contra-referência, composto por equipe mínima necessária para executar suas ações e com controle social por intermédio dos Conselhos Locais e Distrital de Saúde. Fonte: <http://www.bvsde.paho.org/bvsapi/p/fulltext/distritos/distritos.pdf>, acesso em 21/06/2014.

Canarana representa o primeiro contato com o capitalismo e tudo que ele traz consigo; sem falar nas questões subjetivas, como a geração de sentidos e a assimilação de signos estranhos ao imaginário indígena. (VITTI: 2005: 84). As idas à cidade não tem regularidade e, como o custo da viagem é alto, muitas vezes os Kamaiurá acumulam demandas a serem resolvidas ou aguardam conseguir carona (geralmente de visitantes não indígenas).

O ingresso nas aldeias do alto Xingu de recursos monetários, oriundo de salários, aposentadorias, doações de amigos e projetos que os próprios indígenas elaboram permite um consumo regular no município. Canarana passou a ter um “público consumidor”, tornando-se um entreposto logístico: ali se adquire combustível e óleo para barcos e geradores; é para lá que motores e outros equipamentos são mandados para conserto; é onde os indígenas fazem suas compras nas lojas, e nos demais estabelecimentos que exibem de tudo um pouco: tecidos, calçados, armarinhos, panelas de alumínio etc. Além dos recursos monetários provenientes das compras realizadas pelos indígenas, só o serviço de saúde voltado a atendê-los injetou na economia local, em 2011, R\$ 2.158.054,72 (esse montante de dinheiro entra na cidade, por meio dos salários e dos repasses governamentais dos pagamentos aos estabelecimentos de saúde hospital e Casa de Saúde do Índio). (PORTAL DOS CONVÊNIOS, 2014)

Apesar dos indígenas transitarem ou morarem em Canarana e contribuírem para o desenvolvimento da economia local não são raras as situações em que são alvo de preconceito e discriminação. Nas cidades vizinhas ao Parque são muitos os exemplos que ilustram a humilhação e o desrespeito sofridos por indígenas, que ainda são vistos como obstáculo ao progresso.

2.4 O povo Kamaiurá

Nesse subitem apresentaremos uma breve etnografia do povo Kamaiurá: quem são, onde vivem, em qual contexto estão inseridos, sua mitologia e seus principais rituais. Ainda com a sinalização da mudança, advinda principalmente com contatos mais regulares com as cidades do entorno do Parque, os ritos ainda são realizados e os mitos são recontados, apesar do apelo da televisão, computadores, tablets e celulares.

Os Kamaiurá, povo de língua tupi guarani, tradicionalmente ocupam o território que posteriormente foi convertido em área do Parque, estado de Mato Grosso em três aldeias: Ipavu (localizada nas margens da lagoa do mesmo nome; é composta por 351 pessoas (Pesquisa campo, julho 2013); Morená (localizada na confluência dos rios Batovi, Kuluene e Ronuro; tem uma população total de 67 habitantes⁷⁴) e Jacaré (com 21 moradores⁷⁵). Existem ainda, 92 Kamaiurá que vivem em outras aldeias do Parque por força de casamentos com outros povos e 43 pessoas residentes em áreas urbanas. Segundo Junqueira (1978, p. 48), as águas que se encontram no território tradicional Kamaiurá compõem a zona habitual de pesca às quais se somam outros cursos de rios, como parte do Kuluene e do Tuatuari.

O sistema de parentesco Kamaiurá é o iroquês. Denomina-se de sistema de parentesco as relações familiares que são estabelecidas entre as pessoas de um determinado povo e que estão ordenadas de acordo com um sistema classificatório. O parentesco é uma classificação simbólica que organiza as diversas atividades da vida social. Ou, ainda, de acordo com Murdock (apud MARCONI; PRESOTTO, 1989, p. 114): “o sistema de parentesco refere-se a um sistema estrutural de relações, no qual os indivíduos encontram-se unidos entre si por um complexo interligado de laços ramificados”.

⁷⁴ Fonte: pesquisa de campo, julho de 2013.

⁷⁵ Fonte: pesquisa de campo, julho de 2013.

O parentesco afim⁷⁶ do mesmo modo que é importante é problemático nos Kamaiurá, pois ao mesmo tempo em que os parentes afins são produtos de uma aliança, ela une membros de facções opostas. De acordo com Junqueira (2009, p. 222):

Não é uma união entre inimigos propriamente ditos, mas entre famílias que se opõe politicamente, e que apesar disso almejam uma aproximação e investem na tentativa de fazer frutificar o elo conjugal. O objetivo é superar divergências e ganhar aliados, apostando no nascimento de netos como fator de integração. Não é possível saber se a rivalidade anterior à aliança faz fracassar o objetivo político ou se com o casamento cresce a incerteza devido à maior proximidade entre as famílias. A acomodação das relações é quase sempre precária e parentes afins são frequentemente acusados de feitiçaria.

Os parentes afins realizam tarefas domésticas em conjunto, mas evitam olhar-se. O genro deve evitar passar perto dos sogros e se for necessário dirigir a palavra deve conversar com os olhos voltados para o chão. Os parentes afins não podem se chamar pelos próprios nomes e tanto Galvão (1979, p. 102) como Junqueira (2005, p. 143) afirmam que isso denota respeito e caso façam sentiriam vergonha. Mesmo que haja uma separação jamais os homens e mulheres podem pronunciar o nome de seus afins.

A origem do sistema de parentesco encontra-se no fato de o indivíduo pertencer, ao mesmo tempo, a duas famílias: a de Orientação (onde nasceu) e a de Procriação (que constitui). Pertencendo às duas, ele estabelece um elo entre os membros de ambas. A ramificação dessas série de elos vai unindo um grupo de indivíduos a outros, por meio dos laços de parentesco; cada família terá os seus próprios parentes. (MURDOCK apud MARCONI; PRESOTTO, 1989, p.114).

Para um sistema de parentesco ser classificado como iroquês, ele precisa apresentar algumas características em comum: 1 - existir a distinção entre os primos paralelos e primos cruzados e entre tio (a) paralela e tio (a) cruzada (o irmão do pai do ego recebe a mesma designação que o pai e a irmã da mãe do ego, a mesma designação que mãe; do mesmo modo que os primos

⁷⁶ Os parentes afins são aqueles ligados por um ou mais laços conjugais.

paralelos recebem a mesma designação de irmãos); 2 – quando os tios tanto cruzados quanto paralelos são distinguidos do lado materno e do lado paterno.

A principal aldeia Kamaiurá, está localizada nas margens da lagoa de Ipavu, distante cerca de 8 km do rio Kuluene (um dos principais formadores do Rio Xingu) e 12 km do rio Tuatuari. De origem pluvial, a lagoa de Ipavu recebe a cooperação de pequenos córregos do seu entorno, na época das chuvas (outubro a março) que auxiliam a manter nível de suas águas praticamente estável durante o ano todo. Os corpos d'água estão conectados à lagoa em algum período do ano. Além de ser considerável fonte de abastecimento de peixes, local de banho e brincadeiras infantis, encontramos relatos na mitologia que apontam a importância da lagoa de Ipavu para o povo Kamaiurá.

História da origem de Ipawú

Mavutsinim disse ao seu neto que este precisaria entrar em reclusão, e ensinou-o a extrair raízes da terra para comer. Mavutsinim também ensinou o menino a esquentar água com raiz. Ele dividiu o preparado em cinco cuias. Conforme o menino tomava, ia vomitando em seguida. O Sol e a Lua espiavam o ritual e ficaram muito enciumados. Fizeram, então, duas pombas, as quais beberam duas cuias do preparado e, em seguida, Sol e Lua ordenaram-lhes que vomitassem o que haviam bebido em cima da aldeia de Mawayaka. Elas vomitaram água e peixe, inclusive piranhas que devoraram todos os moradores da aldeia e só restou Mawayaka. No lugar da aldeia surgiu a lagoa de Ipawú, que é o nome da raiz que se toma antes de entrar na reclusão. (SAMAIN, 1980, p. 60)

A lagoa de Ipavu também é o local de moradia de mama'e (espírito, ser invisível, dotado de força espiritual). Os mama'e são dotados de poder e são os interlocutores entre o mundo sobrenatural e natural. Eles podem ser bons ou maus e convivem em um universo paralelo ao do índio. Os mama'e são vistos, apenas, pelos grandes pajés. Descobrir o mal causado por um mama'e é tarefa para os grandes pajés, e alguns deles têm o poder de ver os mama'e. Segundo eles, os mama'e percebem quando estão sendo vistos, e daí capricham nas ações. Na maioria das vezes, pajés interpretam os movimentos dos mama'e para que todos os presentes, na pajelança, vejam como está tudo ocorrendo. Os mama'e podem ser bons ou maus; aparecem com indumentária típica dos rituais

que lhes são dedicados e, no decorrer desses rituais, recebem por intermédio da família do doente um pagamento em comida.

Figura 11 - Croqui da aldeia Kamaiurá de Ipavu



Desenho de Akauã Kamaiurá, julho 2013.

Figura 12 - Vista aérea aldeia Kamaiurá de Ipavu



Foto: Taciana Vitti, julho 2013.

Desde a época dos primeiros contatos com as populações alto-xinguanas, no século XIX, de que se tem registro, os Kamaiurá jamais se afastaram da sua área de ocupação. A fala do Agente de Saúde Indígena Trauin Kamaiurá corrobora essa permanência: [...] “nós nunca moramos em outro lugar. A gente está vivendo aqui desde o século passado, ninguém morou em outro lugar, desde que nossos antepassados moravam aqui, nunca moramos em outro lugar”⁷⁷.

⁷⁷ Depoimento, julho de 2010.

Tabela 4 - População Kamaiurá segundo o local de moradia

Aldeias e Postos Indígenas	Masculino	Feminino	Total
Ipavu	139	146	285
Morená	48	55	103
Fazenda Gaúcha	7	3	10
Jacaré	11	10	21
Posto Leonardo	11	14	25
Total em aldeias Kamaiurá	216	228	444
Aldeias de outros povos no PIX			
Ikpeng (Moigu, Pavuru, Tupará)	1	3	4
Trumai (Steinen, B. Esperança, 3 Lagos)	—	5	5
Suyá (Roptotxi, Ngoiwere, Ngossoko)	2	13	15
Kaiabi (3 Irmãos, Tuiararé)	—	4	4
Terra Preta e Terra Nova	1	1	2
Diauarum	1	—	1
PIV Batovi	1	—	1
PIV Kurisevo	—	1	1
Mehinako	1	3	4
Matipu	—	1	1
Nafuquá	1	—	1
Kuikuro/Afukuri	—	3	3
Kalapalo	—	1	1
Aweti (Saúva, Saidão)	16	12	28
Waurá	1	2	3
Yawalapiti/Yawalapiti Velho	9	6	15
Total em aldeias de outros povos do PIX	34	55	89
Residência ignorada	9	13	22
Áreas urbanas			
Canarana	9	7	16
Gaúcha do Norte	2	1	3
Brasília	14	13	27
Total em áreas urbanas	25	21	46
RESUMO			
Em aldeias Kamaiurá	216	228	444
Aldeias de outros povos no PIX	34	55	89
Áreas urbanas	25	21	46
Residência Ignorada	9	13	22

Fonte de dados Unifesp/Projeto Xingu e Vittti: 2013

As aldeias Kamaiurá, seguem o modelo alto xinguano, com majestosas casas ovaladas, cobertas de sapê e dispostas circulamente ao redor de um pátio. O número de moradores das casas varia bastante. Algumas abrigam apenas uma família nuclear⁷⁸, outras famílias que reúnem parentes consanguíneos⁷⁹ e afins⁸⁰. Quanto maior o prestígio do dono da casa, mais ele atrairá familiares para residir sob o mesmo teto. As casas maiores medem, aproximadamente, 30 metros de comprimento, 5 ou 6 metros de altura e 13 metros de largura.

Em cada casa há um único dono, o responsável pela iniciativa da construção e pelo pagamento aos demais que o ajudaram na empreitada, cabendo a ele organizar a rotina doméstica e transmitir a seus familiares as solicitações das demais lideranças da aldeia. Ele deve ser um homem de caráter generoso, dotado de carisma, que além de atrair os parentes deve apaziguar as desavenças internas.

Galvão (1978, p. 91), Oberg (1956, p. 51) definem que o dono da casa é o líder da família e recebe o nome de morerekwat, traduzido para o português como capitão na época desse contato, e que atualmente é chamado de cacique. São homens que descendem de uma família de antigos líderes, cuja autoridade é exercida no âmbito desse grupo. As demais pessoas da aldeia são chamadas de kamara (gente comum) e não descendem de família de líderes. No cotidiano não há nada que diferencie um morerekwat de um kamara, todos realizam as mesmas atividades diárias (pesca, agricultura). A principal distinção entre eles é que um Kwaryp⁸¹ só pode ser realizado quando morre um morerekwat e a família dos mortos kamara podem aproveitar a oportunidade para homenagear o seu parente morto.

A versão feminina dos morerekwat são as nuitú (mulher lider), descendentes de antigos líderes. Seus filhos varões podem alimentar a pretensão de postos de liderança (JUNQUEIRA, 2005, p. 145). Steinen (1940, p. 232) afirma que as filhas dos capitães eram distinguidas de outras mulheres por uma

⁷⁸ Família nuclear é constituída por um casal e seus filhos.

⁷⁹ Parentes consanguíneos são descendentes lineares de um casal.

⁸⁰ São aqueles ligados por laço conjugal e seus respectivos consanguíneos.

⁸¹ Kwaryp, ritual em homenagem aos mortos. Mais adiante fazemos uma descrição dessa importante festa para os povos xinguanos.

tatuagem, usualmente, três linhas paralelas, circundando os braços e pulsos ou as coxas. Galvão (1978, p. 27) também relata a existência dessa marca entre as mulheres. Essas três linhas são chamadas de YU, e são relacionadas a Noitú, a mãe do sol, a primeira mulher. (OBERG, 1956, p. 51)

Na vida cotidiana da aldeia, os morerekwat, nuitú e kamara se igualam porem eles se distinguem na morte:

Se em vida os chefes e o povo praticamente se igualam, na morte eles se distinguem, seja nas cerimônias funerárias como na aldeia das almas⁸². As almas dos morerekwat e das nuitú se alimentam de boa comida – peixe e beiju – enquanto as outras, de grilo e barata, acreditando ser peixe. Como as almas não guardam recordação do mundo terreno, ignoram as diferenças sociais que conheceram entre os humanos; protegidas por uma inocência primordial sua existência transcorre sem culpa ou ressentimento. (JUNQUEIRA, 2005, p. 145).

A construção das grandes casas onde residem envolve toda a comunidade durante meses. Os homens se encarregam da obra propriamente dita e as mulheres preparam e servem a alimentação aos trabalhadores. Uma casa demora, em média, seis meses para ser construída. Os troncos maiores e mais pesados são cortados próximos da aldeia. As varas compridas e flexíveis são extraídas de locais mais distantes. Etapas da construção: primeiro são fincados os dois esteios centrais, o dono que escolhe a altura. Nas casas de maiores dimensões, há duplas de esteios em forma de X para dar maior resistência e sustentabilidade.

O próximo passo é enterrar os esteios menores em toda a lateral. Em seguida as varas flexíveis são fincadas no chão. Daí elas são amarradas vertical e horizontalmente de modo que formem a estrutura armada. Só depois que o sapé, preparado em pequenos feixes, será entrelaçado. Os homens mais experientes cobrem as partes superiores, os mais jovens, as laterais. Esse método é adotado para que os rapazes aprimorem as técnicas de colocar sapé na estrutura armada.

Com a aquisição de trator e moto serra o tempo da construção reduziu-se significativamente e as casas passaram a ter maior dimensão. Em 1978

⁸² Local para onde vai a alma das pessoas que morrem.

Galvão relatou que a maior casa tinha 20,20 m de comprimento por 10,30 m de largura. Para efeito de comparação, em julho de 2012 a maior, recém-construída, media aproximadamente 37 metros de comprimento e 13 metros de largura.

O tipo de habitação e a constituição das aldeias é outra característica marcante da cultura xinguana. As casas são de projeção ovalada, com teto arredondado e caindo até o chão, sem se diferenciar das paredes. Variam entre 15 a 20 metros de comprimento no eixo maior e cerca de 9 metros na largura. A altura da cumeeira atinge até 7 metros. A estrutura é feita de varas de madeira que se afinam, à medida que atingem a cumeeira, apoiadas em grossos esteios e amarradas com embira. (GALVÃO, 1978, p. 89)

Na casa Kamaiurá há distinção dos espaços: uma área comum e outra privativa. O espaço central (comum), compartilhado por todos, é reservado à cozinha, à estocagem do polvilho de mandioca e à televisão. A área das redes de dormir (laterais da casa) é o recanto privado, onde os moradores de outras residências têm acesso limitado.

O centro da habitação, formado pelo espaço entre os dois esteios principais, é utilizado para depósito de alimentos (polvilho de mandioca etc.) armazenados em grandes cestos, panelas e fogos de cozinhar. As redes de dormir são amarradas em leque e se abrem desses dois esteios centrais para as laterais. Indivíduos da mesma família simples (marido, mulher e filhos) têm suas redes armadas próximas umas das outras. (GALVÃO, 1978, p. 89)

Além das residências que circundam o pátio, há ainda cinco construções em direção à lagoa de Ipavu: Escola Estadual Indígena Central Mavutsinin, Unidade Básica de Saúde, banheiro para visitantes, moradia da professora e diretora não indígenas, alojamento com cozinha para visitantes.

No centro da aldeia localiza-se a casa dos homens (tapyj) ou casa das flautas, recinto masculino, onde são guardadas as flautas jakuí proibidas às mulheres. Segundo relato do pajé Takumã, em 13 de junho de 2010, antigamente as flautas jakuí eram das mulheres e os homens não gostavam dessa situação, ficavam bravos porque somente elas tocavam a jakuí. Encontramos na mitologia Kamaiurá um mito que relata como essa flauta hoje é

de uso exclusivo masculino, mas, em um passado remoto era de uso feminino. Apenas as mulheres podiam tocá-las, e os homens deveriam se recolher ao primeiro toque, e se não o fizessem eram agarrados e violados pelas mulheres.

“As lamuricumá e o Jakuí: mulheres e homens disputam a posse do jakuí”

As lamuricumá costumavam tocar uma espécie de flauta chamada jakuí; tocavam, dançavam e cantavam todos os dias, ornamentadas com penachos, colares e outros adornos. Os homens eram mantidos afastados da cerimônia, quer ela se realizasse de dia ou de noite. Quando um homem, por descuido, via o ritual, as mulheres o agarravam e transavam com ele.

O Sol e a Lua não tinham conhecimento desses fatos, embora ouvissem os risos e a cantoria das mulheres. Certo dia aproximaram-se e viram os movimentos das mulheres em festa. Imediatamente o Sol resolveu que não era bom que as mulheres tocassem o jakuí, decidiram, portanto, intervir na situação. Prepararam um instrumento zunidor, chamado horí-horí, que o Sol, aproximando-se da aldeia, começou a girar deixando as mulheres apavoradas, até que, largando tudo, fugiam para dentro das casas.

Os homens, então, saíram e tomaram posse das jakuí; começaram a toca-las e a dançar como as mulheres faziam. Ficou então decidido que, a partir daquele dia, as mulheres ficariam dentro de casa e não os homens. (VILLAS BÔAS, 1970, p. 106)

A única ocasião em que as mulheres são vistas sentadas e cantando defronte a “Casa dos Homens” é na Festa de lamurikumã (“Festa das Mulheres”) que ocorre em meados de agosto e em longos intervalos de tempo. Consiste numa cerimônia em que só elas dançam, cantam, lutam e usam adornos masculinos. Novamente recorreremos a Villas Bôas (1970) que narra o surgimento dessa festa.

“As lamuricumá: as mulheres sem o seio direito”

Conta-nos o mito que as mulheres lamuricumá realizaram uma grande festa, na qual furaram as orelhas dos meninos. Logo após a festa os homens da aldeia saíram para pescar, levando grande quantidade de beiju para comer, pois os pesqueiros eram longe da aldeia.

Ao chegarem lá, bateram timbó (cipó) e pescaram grande quantidade de peixes. Passaram-se os dias e nada dos homens retornar. Os meninos que furaram as orelhas estavam de resguardo, esperando o peixe que os pais foram buscar. Devido à demora o filho do chefe decidiu sair atrás deles e acabou por surpreendê-los numa terrível algazarra, alguns, inclusive, tinham virado porco e outros bichos do mato. Voltou para a aldeia, avisando a todos que os homens ainda demorariam dois dias, mas, para sua mãe contou a verdade.

A mulher do chefe ordenou que se cortasse o cabelo dos meninos que haviam furado as orelhas. Todas as mulheres fizeram beijus e prepararam a festa. Colocaram bancos na praça da aldeia para realizar

a cerimônia do corte. Terminada a festa, a mulher do chefe insistiu para que todas elas abandonassem a aldeia, contando-lhes que os homens haviam se transformado em bichos do mato.

Todavia, antes da partida, elas levaram dois dias se ornamentando com os enfeites pertencentes aos homens; a mulher do chefe, depois de adornada, começou a cantar, cantar, sem parar. Outra mulher também se juntou a ela na cantoria, até que todas as mulheres, adornadas, cantavam incessantemente. Besuntaram-se, então, com veneno e se transformaram em *mama'é* (espírito).

Devido a isso, no local onde viviam as *lamurikumá*, ninguém pode tirar cipó nem raiz, pois enlouquece e se perde. Sempre cantando elas começaram a se afastar cada vez mais da aldeia. Por onde passassem, se outras mulheres ou homens as observassem, eram envolvidos no turbilhão e eram arrebanhados também. As *lamurikumá* jogaram as crianças nos lagos e elas se transformaram em peixes; elas, por sua vez, continuam viajando, viajando e cantando sempre. (VILLAS BÔAS, 1974, p. 109).

Os mitos relatados acima dizem respeito a trajetória modesta da mulher na cultura Kamaiurá, pois quando jovem ela é valorizada, principalmente, por seu aspecto físico, sendo a beleza um dote de valor; quando mais velha é apreciada pelas suas qualidades como mãe, esposa e trabalhadora. Não há espaço na aldeia para que ela possa projetar plenamente suas qualidades de liderança, oratória e pajelança. Os mitos acima narrados revelam que ocorre uma assimetria social entre homens e mulheres.

No conjunto da vida social, a mulher Kamaiurá tem participação secundária e cercada de impedimentos rituais. Não tem acesso aos postos de maior prestígio e poder e não participa de modo destacado da vida cerimonial. Sua existência transcorre em meio a repetitivas atividades domésticas, onde tem poucas oportunidades de ampliar seu horizonte social e intelectual. Por estar excluída da parte mais rica da vida cultural que é a esfera das pajelanças, dos exercícios espirituais e do contato com o mundo invisível, ela deixa de ter acesso a uma fonte inesgotável de conhecimento e de um poder inacessível àqueles atados aos limites da sociedade e dos estados conscientes. (JUNQUEIRA, 2002, p. 57)

Esses mitos também abordam a questão do domínio masculino, além de revelar que, na iminência de um confronto, a mulher do mito não enfrenta o homem, pelo contrário, prefere ficar à margem da vida social. Na narrativa relativa às *lamurikumá*, as mulheres optaram por viver sozinhas, numa sociedade de mulheres guerreiras, sendo esse o único espaço que lhes oferece liberdade.

Ainda no centro da aldeia, junto à casa das flautas (tapyyj), há um banco em que os homens se reúnem no final da tarde para fumar seus longos cigarros e conversar sobre o cotidiano da aldeia: o planejamento de pescarias coletivas, a limpeza do pátio, a recepção de mensageiros (pareat) de outras aldeias, a organização das grandes festas (com destaque para o ritual do Kwaryp) e é também o local onde se enterram os mortos.

O kwaryp é considerado o principal ritual do Alto Xingu⁸³. Trata-se de uma cerimônia realizada anualmente, cujo objetivo principal é homenagear os mortos ilustres da aldeia anfitriã, cortando e decorando postes de madeira, que representa cada um deles. A festa é realizada na estação da seca (julho, agosto e setembro) sendo convidadas várias aldeias para participar da cerimônia.

Villas Bôas (2000) relata o mito do Kwaryp:

Mavutsinin, auxiliado por Ianamá, outra figura mítica, estava com saudades de sua gente desaparecida num tempo remoto, e resolveu criar outras gentes. O local escolhido para a criação foi a praia do Morená, e a madeira escolhida foi mavunhã, que existem com duas colorações: uma clara e outra escura. A clara representaria a mulher, e a escura o homem.

Mavutsinin e Ianamá concordaram em criar seis casais, e fincaram as doze toras na praia. Durante a noite, as toras começaram a tremer de frio e os dois heróis acenderam um fogo ao pé de cada uma, com a esperança de que o calor transformasse as toras em seres humanos.

Mavutsinin passou toda à noite cantando ao redor dos postes e tocando a flauta jakuí. Os primeiros raios de sol começaram dar vida aos postes. Os peixes saltaram do rio para homenagear os seres criados. A onça correu à praia e começou lutar com os peixes.

Mavutsinin, com um gesto transformou todos em índios kamara⁸⁴, já que aqueles que nasceram das toras de madeira ficaram ligados à linhagem do criador. Dessa forma, o Kwaryp ocorre quando morre um índio dessa ascendência (morerekwat). Os índios kamara podem aproveitar o Kwaryp e homenagear os seus mortos, embora num plano ritual ligeiramente inferior, evidenciado pela tora relativamente menor que o representa na festa. (VILLAS BÔAS, 2000, p. 77).

A seguir faremos um relato do ritual do Kwaryp. As preparações começam com vários meses de antecedência. Nos meses de agosto e setembro que estão na estação seca, são geralmente os meses em que se realiza o Kwaryp. e quando esses meses se aproximam os preparativos se intensificam.

⁸³ Para uma descrição minuciosa do kwaryp ver em: Carmen Junqueira e Vaneska Taciana Vitti "O Kwaryp Kamaiurá da Aldeia de Ipavu" In: Revista do Instituto de Estudos Avançados da USP, N°23, 2009.

⁸⁴ No início desse subitem apresentamos a distinção entre índios morerekwat e kamara.

Cabe à aldeia anfitriã, além de preparar grande quantidade de alimento e bebida, convidar formalmente outras aldeias a comparecer, ela deve, também, cortar, pintar e ornar os postes do Kwaryp. Os postes medem, 33 a 46 cm de diâmetro na parte superior, eles têm 2 metros de comprimento, e depois de fincados na terra sua altura é de 1,5 m. A ornamentação dos postes ocorre da seguinte maneira: a meio metro da sua parte superior, numa área de 41 cm é retirada a casca para que ali sejam pintados desenhos geométricos tradicionais, em branco e preto. Uma barra vertical, feita de urucum, passa pelos lados opostos. Não há uma uniformidade na pintura, cada tora pode receber desenhos diferentes, extraídos do variado elenco do grafismo kamaiurá. Abaixo da faixa pintada, são amarrados cintos masculinos de algodão e um arranjo de penas de gavião real e arara é colocada na parte superior do poste.

No dia escolhido para o Kwaryp, os visitantes chegam à aldeia anfitriã, acampam próximo da aldeia, e após a saudação formal realizada pelo mensageiro (pareat), eles adentram a aldeia com grande alarido.

A cerimônia, propriamente dita, consiste no choro, de homens e mulheres, em frente aos postes que representam os mortos homenageados. Ao cair da noite é aceso um fogo em frente a cada poste, pelo parente do morto. Conforme explicam, acende-se o fogo para evitar que as almas dos mortos, que estão dentro dos postes, sintam frio.

Finda a parte relativa aos rituais fúnebres; na manhã seguinte inicia-se a competição da luta huka-huka, entre homens da aldeia anfitriã e visitantes. Inicialmente, lutam os grandes campões de cada aldeia, depois os do segundo escalão e assim por diante, até que meninos de pouca idade mostrem sua habilidade. A competição é bastante leal, não havendo espaço para golpes violentos. Via de regra, os lutadores se conhecem e podem até ser bons amigos. É comum ver os lutadores trocarem tapas amigáveis e mesmo se abraçar depois da peleja. A competição confere prestígio aos lutadores que se destacam, tanto na própria aldeia como na região.

Ao final do Kwaryp ocorre a troca de presentes entre os líderes de cada aldeia e antes do meio-dia os convidados retornam à sua aldeia. O condutor

principal do cerimonial faz com que os postes do Kwaryp sejam atirados na lagoa, pois as almas já tomaram seu rumo em direção à aldeia dos mortos.

A dieta tradicional Kamaiurá é basicamente constituída de beiju (polvilho de mandioca tostado), alimento rico em carboidrato e peixe, principal fonte regular de proteína animal. Em menor escala, também fazem parte da alimentação, aves e caça de pequeno porte, frutos nativos e outros víveres da roça, como amendoim, milho e abobora, que propiciam uma alimentação mais variada.

No ano de 2003 a nutricionista Miriam Coelho de Souza realizou um estudo sobre a dieta Kamaiurá. Segundo ela, não houve nenhuma mudança significativa no padrão alimentar diário das famílias; eles mantinham hábitos alimentares comparados aos reportados na década de 1960 e 1970 por Junqueira (1978). De acordo com Junqueira (1978, p. 48) na década de 1960 a alimentação Kamaiurá era basicamente constituída por uma fonte de carboidrato, beiju feito de polvilho de mandioca, um alimento proteico, peixe assado ou cozido e em menores proporções aves, pequenos animais de caça, frutos silvestres e mingau.

Durante a pesquisa de campo (julho de 2013), além da realização das 35 entrevistas e da atualização do censo, o que demandou bastante tempo, não foi possível fazer um levantamento e uma análise da alimentação de produtos industrializados que está sendo usada por algumas residências, em especial naquelas que os moradores recebem salário ou remuneração por serviço prestado em moeda, pudemos observar a introdução de alimentos não tradicionais à cultura Kamaiurá como: café, arroz, feijão, macarrão. Devido à distância da aldeia à cidade e o custo da viagem, o consumo de alimentos industrializados não é regular, propiciando a manutenção da tradição alimentar, quando comparados a outros povos que estão próximos as cidades. Observa-se que a alimentação baseada em produtos industrializados que aos poucos se insinua na aldeia, aponta mudanças no padrão alimentar que podem afetar a saúde, principalmente o uso indiscriminado do açúcar o que já temos reportado o aparecimento de um caso de diabetes na aldeia.

Em 2010, por conta de uma consultoria realizada para a Unesco/Funai para a avaliação de um projeto de piscicultura na aldeia, foi possível constatar o aumento no número de assalariados que em 2005 eram 11 pessoas⁸⁵ passou para 25 em 2010⁸⁶. Esse aumento no número de assalariados pode interferir na entrada de alimentos industrializados no interior da aldeia. Para um próximo trabalho torna-se importante verificar se houve aumento no número de assalariados bem como realizar um levantamento das famílias que são beneficiárias dos programas sociais, como, por exemplo, o Bolsa Família.

Uma coisa importante que apesar da lenta introdução de alimentos industrializados, não há casos de desnutrição na aldeia, especialmente a infantil.

O primeiro estudo realizado sobre o estado nutricional das crianças alto xinguanas (33 delas, de ambos os sexos, eram Kamaiurá) foi realizado por Fagundes Neto (1977) que constatou ser a situação nutricional adequada em função da inexistência do déficit do peso em relação à estatura. Foram usados indicadores antropométricos independente da idade, sendo a adequação do peso para a estatura o indicador mais valorizado. A boa condição nutricional das crianças foi atribuída ao aleitamento materno por tempo prolongado. As crianças Kamaiurá, no primeiro ano de vida, são alimentadas exclusivamente de leite materno, período esse que se estende, em média, até cerca de três anos de idade. Passado o primeiro ano do nascimento, dá-se início a introdução de alimentos como cauí e peixes.

Em 1992 foi feito o inquérito nutricional em crianças Kamaiurá, contando agora com o registro de idades, o que permitiu a inclusão da equação estatura-idade, importante indicador do crescimento e de desnutrição energético-proteica. Confirmou-se o mesmo perfil encontrado no inquérito anterior e a praticamente inexistência de desnutrição pela adequação peso.

Mondini et al. (2007) avaliaram o estado nutricional de 112 crianças Kamaiurá, menores de 10 anos de idade, de ambos os sexos. A situação nutricional foi considerada novamente adequada, com a relação peso/altura apropriada.

⁸⁵ Fonte: Vitti: 2005: 90.

⁸⁶ Fonte: Vitti: 2010: 53.

A disponibilidade de comida, a produção e a utilização da dieta têm relação direta com o clima da região, não só para o consumo de pescados, mas também para os demais alimentos. Na época das chuvas (abril a setembro), o peixe torna-se escasso e a proteína animal é substituída, em menor escala, por carne de caça, apesar de não ser muito apreciada. De um modo geral, o peixe representa importante fonte de proteína animal, porém, seu consumo está submetido a uma série de regras e tabus que os Kamaiurá devem observar ao longo da vida. A principal das regras diz respeito à mulher menstruada, a quem o peixe é proibido nesses períodos.

Os rios e lagoas são os locais de onde provêm os alimentos essenciais para a vida Kamaiurá. Alimentos não só como peixe, mas, também, o principal alimento, a verdadeira mandioca, trazida para eles pela gaivota Pakõe, conforme a narrativa mítica:

História de Pakõe, a Gaivota

Pakõe é dono da mandioca. Ele foi até a aldeia de seu tio, pretendendo casar-se com a filha deste, o que ocorreu, realmente.

Pakõe foi com sua mulher para a roça e percebeu que as raízes plantadas não eram de mandioca. Então, Pakõe foi com sua mulher visitar a mãe dele, que vivia debaixo da água. A esposa de Pakõe concordou que o que eles comiam era raiz, e não mandioca. Eles levaram a mandioca para aldeia, todos comeram e gostaram, tanto que quando se acabou, voltaram à aldeia dos pais de Pakõe para pegar mais.

Pakõe pegou material para fazer roça de mandioca. O seu pai lhe deu um “barbante mágico” que o auxiliou a preparar a roça. Ele voltou à aldeia dos pais e pegou rama de mandioca; sua roça deu muita mandioca. Depois, ele encontrou uma moça que vivia em reclusão e manteve relações sexuais com ela; a mãe da moça ficou muito zangada e surrou-o, por isso Pakõe foi embora, levando toda a mandioca, deixando apenas uma rama para Mutum, seu amigo. (SAMAIN, 1980, p. 318).

A mandioca consumida pelos Kamaiurá é popularmente conhecida como mandioca brava (*Manihot utilissima* Pohl); trata-se de um vegetal cianogênico que possui na sua composição grande concentração de ácido cianídrico, substância tóxica e letal.

Para o consumo humano a mandioca brava deve passar por um processo demorado: após descascada, é ralada, lavada diversas vezes e espremida em uma esteira de buriti (tuawi) sobre uma enorme panela. O polvilho

(ingrediente essencial para a feitura do beiju) presente na água em que a mandioca foi lavada fica depositado na panela. Com gestos cuidadosos, a mulher retira a água da panela até alcançar o polvilho, que é colocado por três dias para secar sob o sol, sendo em seguida armazenado dentro da residência.

A água retirada da panela é colocada para ferver por aproximadamente quatro horas para a evaporação do ácido cianídrico e se transforma em um mingau adocicado (mohete) muito apreciado por todos.

Outro alimento derivado da mandioca e que é consumido cotidianamente é o mingau (kauim), trata-se do beiju misturado e dissolvido em água, sendo ingerido na forma líquida.

A disponibilidade de alimentos, a produção e o consumo da dieta do povo Kamaiurá têm relação direta com o clima da região, não só para o consumo de peixes, mas também para os demais víveres.

Na época da chuva, as áreas de florestas que circundam a lagoa de Ipavu são inundadas, formando cursos d'água; os rios aumentam consideravelmente a profundidade e transbordam. Nessa temporada a agricultura, a pesca e colheita de produtos da roça são comprometidas.

Na época das chuvas (maio a setembro) o peixe torna-se escasso, a pesca fica prejudicada porque as águas ficam sujas, a proteína animal é substituída por carne de caça, apesar de não ser muito apreciada. Outros produtos oriundos das roças e das matas adjacentes à lagoa compõem a dieta tradicional Kamaiurá.

Conforme descrito anteriormente, existe na aldeia a Escola Estadual Indígena Central Mavutsinin, Até o ano de 2009 a escola era municipalizada, a responsável pelo repasses dos recursos e a contratação dos funcionários era a prefeitura de Gaúcha do Norte⁸⁷, pois a aldeia Kamaiurá de Ipavu está localizada nesse município. Em meados de 2009, por solicitação da comunidade Kamaiurá, iniciou-se o processo de mudança da educação da esfera municipal para a estadual, concretizado a partir de janeiro de 2010. A escola tem no seu quadro de funcionários profissionais indígenas e não indígenas. Os indígenas são: três

⁸⁷ Município brasileiro, localizado no norte do estado de Mato Grosso, cuja principal atividade econômica é a extração de madeira. Possui 6.293 habitantes (Fonte: IBGE, Censo 2010).

professores (Tamaran, Ruan e Rui), um coordenador (Matariwá), uma merendeira (Kaiti) e uma faxineira (Kamihá). Os profissionais não indígenas são: Silvia (diretora) e Liliane (professora). Elas trabalham em um sistema no qual permanecem em média 30 dias consecutivos na área e um mês na cidade. Atualmente, a escola tem 94 alunos, divididos em seis turmas. Informações mais detalhadas sobre o número de alunos por turma não foi possível pois, segundo o coordenador indígena Matariwá, esses dados estavam com a diretora e foram levados para a cidade.

Fora do pátio central da aldeia, existe uma UBS (Unidade Básica de Saúde)⁸⁸ e nela trabalham cinco indígenas contratados para atuar nas ações de saúde. São eles: três auxiliares indígenas de saúde (AIS), um agente indígena de saneamento (AISAN) e um agente indígena de saúde bucal (AISB). A aldeia ainda conta com uma UBS com cinco salas (consulta, pré-natal, farmácia, expurgo e arquivo) e um banheiro.

Na aldeia, atualmente, a obtenção de dinheiro de modo mais regular e constante vem do ecoturismo, por meio de um contrato informal firmado com um empresário americano, residente no Mato Grosso. Ele paga aos Kamaiurá US\$ 250 por visitante/dia na aldeia, caso haja pernoite o preço sobe para US\$ 450. Em média, acontece uma viagem ao mês, com quatro ou cinco turistas. Outra fonte esporádica de obtenção de dinheiro é a venda de artesanato.

A produção artesanal não é dirigida somente para uso na comunidade e venda aos turistas, ela pode entrar no moitará, sistema que consiste na troca formalizada de bens entre os alto xinguanos. Trata-se de um ritual em que são realizadas trocas entre aldeias ou familiares. Ocorre do seguinte modo: um grupo de pessoas dispostas a participar do moitará chega ao local onde ele vai ocorrer. Os visitantes são os primeiros, depositam no chão o bem que trouxeram para trocar. Os interessados analisam-no minuciosamente, e caso queiram adquiri-lo,

⁸⁸ Unidades Básicas de Saúde (UBS) são locais onde é possível receber atendimento básico e gratuito em Pediatria, Ginecologia, Clínica Geral, Enfermagem e Odontologia. Os principais serviços oferecidos pelas UBS são consultas médicas, inalações, injeções, curativos, vacinas, coleta de exames laboratoriais, tratamento odontológico, encaminhamentos para especialidades e fornecimento de medicação básica. Fonte: <<http://www.pac.gov.br/comunidade-cidada/ubs-unidade-basica-de-saude>>, Acesso em: 10/06/2014.

depositam outro artigo no chão. Se quem deu o lance inicial se interessar pela troca, ela será realizada.

O fluxo de mercadorias industrializadas, que se origina tanto das aquisições feitas pelos Kamaiurá em suas visitas à cidade de Canarana como dos presentes recebidos pelos visitantes, interfere na troca tradicional de bens (moitará) realizadas entre os povos alto-xinguanos. Em tempos passados, cada povo participava do ritual do moitará trazendo para as transações artigos de suas próprias especialidades. Dos Waurá vinham as panelas de cerâmicas, dos Kuikuro e Kalapalo, os colares e cintos de concha de caramujo, dos Kamaiurá o arco preto feito de pau d'arco (OBERG, 1953; GALVÃO, 1979; JUNQUEIRA, 1978); (VITTI: 2005)

Paulatinamente, produtos industrializados passaram a ocupar lugar importante nas trocas entre aldeias, estimulando, num certo sentido, uma outra dinâmica das trocas. Junqueira (2004) sintetiza as práticas dos novos tempos. Lembra que na década de 1970, os Kamaiurá diziam que os colares de caramujo, por exemplo, tinham, no Alto Xingu, maior importância que o dinheiro, chegando a afirmar que o dinheiro não tinha qualquer valor de troca no mato.

2.5 História demográfica dos Kamaiurá e povos vizinhos e suas fontes

Esse subitem mostra como os dados referentes à dinâmica demográfica Kamaiurá eram praticamente desconhecidos até meados do século XX. As informações populacionais disponíveis, colhidas pelas expedições (datadas entre os anos 1897 até 1940) são fragmentadas. Foi somente a partir do final da década de 1940, com as investigações de pesquisadores do Museu Nacional (RJ), que se inaugura uma nova etapa nos estudos da região dos formadores do Rio Xingu, tendo como um dos objetivos a elaboração do anteprojeto de lei para a criação do Parque Indígena do Xingu. Além disso, as pesquisas auxiliaram na compreensão da região e dos povos indígenas que ali habitavam, abrangendo aspectos demográficos, socioculturais, antropométricos e zoológicos.

A partir de meados da década de 1990 investigações arqueológicas⁸⁹ têm sido realizadas no Alto Xingu, por meio da técnica de datação radiocarbônica⁹⁰, para explicar o processo de ocupação da região antes do contato com os viajantes europeus. De acordo com os dados publicados, as primeiras evidências sólidas da ocupação xinguana na região são datadas do século IX. Acredita-se que os falantes da língua Arawak foram os primeiros povos que se estabeleceram na região, migrando a partir da Amazônia Central de norte a sul. Nesse mesmo período, os povos de língua Karibe também já começavam a ocupar porções do extremo leste da bacia (leste do rio Kuluene).

Acredita-se que os povos da região passaram por mudanças significativas antes de 1942, mas, as perdas populacionais consideráveis fizeram o período de 1500 a 1750 o mais paradigmático da mudança sociocultural e demográfica na região.

A população cresceu gradativamente até meados do século XIII, quando, em 1.250 as aldeias cresceram em número e aumentaram expressivamente de tamanho populacional. Esse *boom* se estendeu até meados do século XVII, quando, na sequência, entra em declínio, devido a doenças introduzidas por conquistadores, que apesar de não travarem contato direto, já perambulavam pela região amazônica. (FAUSTO, 2005, p. 21)

Avançando um pouco na história, estima-se que entre os anos 1600 a 1750 ocorreu o surgimento dos povos tupi (ancestrais dos Kamaiurá). Merece especial atenção os períodos entre 1750 e 1884 quando se deu o primeiro contato, de que temos registro, com europeus.

Trabalhos publicados por Lucy Seki⁹¹, Eduardo Galvão⁹² e Etienne Samain⁹³ afirmam que os Kamaiurá vieram do Tapajós, onde viviam com os Tapirapé e se separaram deles fugindo dos ataques de “índios bravos”.

⁸⁹ Dentre os trabalhos, citamos: Michael Heckenberger. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na *longue dureé*, 1000-2000 d.c. In: Os povos do Alto Xingu, história e cultura. Bruna Franchetto e Michael Heckenberger. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2001. Carlos Fausto. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. In: Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, dez. 2005

⁹⁰ Datação por radiocarbono é um método de datação que utiliza o isótopo radiativo de ocorrência natural, carbono - 14 (¹⁴C), para determinar a idade de materiais, ossos, fósseis etc.

⁹¹ SEKI, Lucy. Gramática do Kamaiurá: Língua Tupi-Guarani do Alto Xingu. Campinas, Ed. Unicamp, 2000.

Para fugir às investidas eles passaram pelo rio Auiá Missu, chegaram no Xingu e começaram a subida por etapas. Nesse período passaram pelo território Suyá e sofreram ataques deles e dos Juruna. Depois do Morená⁹⁴, chegaram ao Jacaré e encontraram os Waurá que os convidaram a juntar-se a eles. Em seguida, foram morar com os Waurá num lugar chamado Jamutukuri (trilha para caça na língua Kamaiurá; local da aldeia antiga, atualmente, é uma trilha utilizada para a caça pelos Kamaiurá residentes na aldeia de Ipavu onde se observa a emergente instalação de novas roças).

Kamaiurá e Waurá moraram juntos por um tempo, em seguida os Kamaiurá ganharam a região dos Waurá, que se retiraram para as proximidades do rio Batovi.

[...] As casas dos Waurá eram do outro lado. O chefe do Waurá foi cumprimentar o chefe Kamayurá chamado Tamaiua. Deu roças para eles se alimentarem. Eles ficaram lá. Passou um ano, fizeram roça, passou mais um ano e Waurá pensou:

_ Vamos entregar nossa aldeia para eles, vamos procurar outra aldeia para nós.

_ Tá.

À noite, o chefe saiu no centro para falar. Chamaram o chefe dos Kamayurá, Tamaiua. Ele foi.

_ O que é?

_ Nós estamos entregando a aldeia para vocês. Vamos procurar outra. Prepararam comida. Os Waurá levaram as coisas deles, levaram massa, polvilho. No final, o cacique foi.

_ Pessoal nós estamos indo embora, fiquem bem na nossa aldeia.

Os Waurá foram embora, entraram no rio Paranatsin, porque eles foram procurar outro lugar para ficar. (KAMAYURA; KAMAYURA, 2013, p. 359)

Nessa época, além dos Kamaiurá (que após a passagem pelo Morená passaram a se autodenominar Apyap), eles se dividiram em quatro subgrupos diferentes: Kara'ia'ip, Ka'atyp, Arupatsi e Mangatyp. (SEKI, 2000, p. 34).

Quando, em 1887, Karl Von den Steinen chegou à região, eles já haviam se mudado do Jamutukuri para o outro lado da lagoa e estavam distribuídos em 4 aldeias: Iwajohopap (corregozinho que fica cheio somente na época das

⁹² GALVÃO, Eduardo. Apontamentos sobre os índios Kamaiurá. In. Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil, Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1979.

⁹³ SAMAIN, Etienne. De um caminho para outro-Mitos e aspectos da realidade social nos índios kamaiurá (Alto Xingu). Vol I e II, Dissertação de mestrado, UFRJ, 1980.

⁹⁴ Morená esta localizado na confluência dos rios Batovi, Kuluene e Ronuro, este local é considerado sagrado para os alto xinguanos, segundo a mitologia foi nesse lugar que o homem foi criado.

chuvas, quando recebe as águas do Rio Kuluene); Jawaratymap (lugar da onça; os Kamaiurá dizem que este é o “lugar onde a onça que comeu uma pessoa foi enterrada”); Jawaratsityp (lugar de espinho, possivelmente onde é hoje a aldeia de Ipavu); e Y’ywatyp (local de aldeia muito antiga, onde havia muita matéria-prima para fazer flecha. Atualmente, é um local utilizado para roças). Por causa de uma epidemia de gripe, trazida pelo povo Mehinako, as quatro aldeias foram se acabando e os sobreviventes formaram uma única aldeia, Jawaratymap. Ainda nessa época sofreram ataques dos Juruna e Suyá e resolveram morar por algum tempo nas margens do rio Tuatuari.

Os dados coletados pelas primeiras expedições⁹⁵ pouco contribuíram para o estudo sistemático da dinâmica demográfica do Alto Xingu, mais especificamente do povo Kamaiurá. Desde a época do seu primeiro contato com representantes da sociedade não indígena, em 1887 até meados anos 1960 os dados eram coletados sem preocupação metodológica. O estudo da dinâmica populacional alto xinguana só foi possível a partir de 1965 com o início do trabalho do Programa de Saúde da Unifesp no Parque Indígena do Xingu. Atualmente, dispomos de informações oriundas do Censo Demográfico de 2010 realizado pelo IBGE.

Uma referência quase que obrigatória nos estudos sobre a região do Alto Xingu são os registros realizados em 1884 e 1887 pelo etnólogo alemão Karl Von den Steinen. É preciso sempre ter em vista que esse é, de fato, o primeiro registro escrito de que temos notícia, mas não necessariamente o início do encontro com pessoas não indígenas.

⁹⁵Expedições: **Karl Von den Steinen** em 1884 e 1887, In: Karl Von denSteinen. Entre os aborígenes do Brasil Central. Separata numerada da Revista do Arquivo Nº XXXIV e LVIII, Departamento de Cultura, 1940. **Herrmann Meyer** em 1895 e 1899, In: Herrmann Meyer. Bericht über seine zweite Xingu-Expedition. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1900. **Max Schmidt** em 1901, 1910 e 1926, In: Max Schmidt. Estudos de Etnologia Brasileira. Ed. Companhia Nacional, Rio de Janeiro, 1942. **Percy Fawcett** em 1920 e 1925. In: **Georges Dyott**, The search for colonel Fawcett. The Geographical Journal LXXIV, London, 1929. **Vicenzo Petruolo** em 1931, In: Vicenzo Petruolo. Primitive Peoples of Matto Grosso, Brazil. The Museum Journal, XXIII, n.2, University Museum, Philadelphia, 1932. **SPI** em 1944, In: Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil. Relatório de João Clímaco de Araújo, Cuiabá, dezembro de 1944. Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil. Relatório de Lourival Seroa da Mota, Rio de Janeiro, setembro de 1954. Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil. Relatório de Nilo de Oliveira Vellozo, Rio de Janeiro, janeiro de 1945. **Museu Nacional** entre os anos 1947 a 1952, In: José C.M Carvalho, Pedro Lima, Eduardo Galvão. Observações Zoológicas e antropológicas na região dos formadores do Xingu. Museu Nacional, Publicações Avulsas Nº 5, Rio de Janeiro, 1949.

Karl Von den Steinen percorreu a região dos formadores do rio Xingu em duas expedições. A primeira, datada de 1884, penetra pela primeira vez no território xinguano. Após 21 dias de expedição finalmente ocorre o contato com os primeiros índios. Esse primeiro contato foi com índios Bakairi, parentes de um dos integrantes da expedição, de nome Antônio. Foram registradas quatro aldeias Bakairi, distantes umas das outras, em alguns dias de viagem.

Em 26 de fevereiro de 1887 é iniciada a segunda expedição, que tinha como objetivo encontrar os demais povos do Alto Xingu. Em decorrência dessa última empreitada foi publicado o livro “Entre os aborígenes do Brasil Central”. Trata-se de uma obra importante para o desenvolvimento da etnologia brasileira, por ser o primeiro registro escrito sobre os povos indígenas da região dos formadores do rio Xingu.

A obra de Karl Von den Steinen é um excelente estudo sobre os índios brasileiros. Até a data de sua publicação, nenhum outro estudo sobre os povos indígenas oferecia tanto material etnográfico. Egon Schaden considera como a obra etnológica que mais contribuiu para o desenvolvimento da etnologia brasileira:

[...] pode se dizer que o alcance de contribuição científica de Von den Steinen decorre não somente das descobertas excepcionais que fez, como também, e sobretudo, da interpretação que lhes soube dar. Foi decisiva a sua influência no rumo que os estudos sobre o índio brasileiro haveriam de seguir nas três décadas que precederam a Primeira Guerra Mundial. Graças à intuição feliz que o fez acolher as nascentes do Xingu para seu trabalho de campo, obteve material e perspectivas novas que lhe permitiram reformular os problemas etnológicos do Brasil, bem como enquadrar o prosseguimento das pesquisas no conjunto dos princípios metodológicos da época. Foi o primeiro explorador, no campo da etnologia brasileira, que elaborou os dados de suas pesquisas de forma integrada com referência a problemas gerais de teoria científica. (SHADEN, 1955, p. 1163)

No dia 21 de outubro de 1887, a expedição parte da aldeia dos Yawalapiti por volta das 9 horas da manhã, e depois de uma caminhada de mais ou menos três horas chega à aldeia Kamaiurá: “Ficava mais próxima da bela laguna dos Kamayurá. Da praça, avistava-se um lindo panorama: passando por sobre um juncal vicejante, o olhar se estendia até à água azul iluminada pelos raios solares”. (STEINEN, 1944, p. 149)

A aldeia era composta por quatro casas e por uma gaiola cônica que abrigava uma harpia. Nessa aldeia não havia casa das flautas⁹⁶. Uma segunda aldeia Kamaiurá ficava a meio quilometro para oeste, próxima à lagoa de Ipavu, e era composta por sete casas e por um rancho de festas que estava em construção. Mais adiante, os Kamaiurá afirmaram possuir uma outra aldeia, um grupo de casas formado por três ranchos, por uma construção em ruínas e outra recente. Havia ainda, uma quarta aldeia. Era um terreno roçado, composto por uma casa bonita, alta e espaçosa, talvez a mais bonita e mais bem construída que Von den Steinen viu em todo o Xingu. O objetivo dessa aldeia era reunir os Kamaiurá que estavam vivendo em terras esparsas.

A companhia dos kamaiurá era extremamente agradável. Contribuía muito para a nossa boa disposição a beleza, sem par, da paisagem da lagoa. Era um lugar em que de bom grado teríamos permanecido durante alguns meses e que deixou saudades. A reunião dos fumantes, realizada á noite, ao luar, foi bastante poética. Cantamos para os kamaiurá, canções populares, e fomos muito aplaudidos. Os índios, por sua vez, dançavam, não com todo o aparato de enfeites de festas, mas só a titulo de explicação, a fim de que melhor compreendêssemos o caráter de suas danças. (STEINEN, 1940, p. 150)

Quando desses primeiros contatos com os europeus, no final do século XIX, existiam no Alto Xingu trinta e nove (39) aldeias pertencentes a cinco famílias linguísticas diferentes, somando um total aproximado de 3.000 (três mil) índios. A família linguística dos caribera representada pelos índios Bakairi (oito aldeias) e pelos Nahuquá (quinze aldeias); a dos Aruakera representada pelos Waurá (duas aldeias), Mehináku (duas aldeias), Yawapiti (duas aldeias) e Kustenáo (uma aldeia); a dos tupi-guarani pelos Kamaiurá (quatro aldeias) e pelos Aueti (uma aldeia); a Jê pelos suyá. Deve-se acrescentar duas aldeias Trumai, que pertencem a uma família linguística isolada. (STEINEN, 1940, p. 244)

Após Von den Steinen, várias expedições adentraram na região e estabeleceram contatos intermitentes e efêmeros com essas populações. O

⁹⁶ A casa das flautas, ou Casa dos Homens, *tapyyj* na língua Kamaiurá está localizada no pátio central da aldeia, trata-se de um local por excelência masculina e onde são guardadas as flautas sagradas *Jakuí*, proibida às mulheres.

alemão Hermmam Meyer em 1895 optou por realizar uma expedição para seguir os rastros de Von den Steinen e dar prosseguimento às suas pesquisas, realizando, deste modo, uma nova expedição ao Xingu. A equipe era composta pelo médico e antropólogo K. Ranke e por outras quatro pessoas do Rio Grande do Sul (Carlos Dhein, dois dos seus irmãos e um sobrinho).

Ranke (apud RIBEIRO, 1970, p. 280) teve a oportunidade de estudar as condições de saúde de aproximadamente oitocentos a mil habitantes praticamente quase virgens de contato, pois, até então, só Von den Steinen havia percorrido a região. Ele relatou algumas enfermidades: fraturas, micoses, muitas ocorrências de furúnculo, enterites não violentas em crianças lactentes. O que chamou a atenção do médico foram os numerosos casos de malária, doença responsável pelas maiores taxas de mortalidade.

Nos Kamayurá, cuja aldeia situava-se à beira de um lago grandioso e onde chegávamos, depois de uma marcha de três horas através da mata, de bosquetes e de campos, impressionaram-me imediatamente a maior riqueza e a cultura mais desenvolvida dessa tribo em relação com os Trumai. A sua inteligência mais elevada já se refletia nas suas feições muito mais nobremente constituídas e que, parcialmente, pareciam totalmente europeias, muito diferente do tipo fortemente mongoloide dos Trumai. (MEYER, 1897, p. 193 apud SAMAIN, 1980, p. 9).

Em março de 1899, Meyer retorna novamente à região dos formadores do Xingu para continuar suas pesquisas. Nessa nova expedição estava acompanhado do médico Mansfeld, do botânico Pilger e do fotógrafo Theodor Koch-Grumberg. Meyer debruçou sua atenção sobre povos moradores dos arredores dos rios Kulusevu e Kuluene: Bakairi, Aweti, Kamaiurá e Trumai.

Infelizmente temos apenas informações fragmentadas da contribuição de Meyer à etnologia brasileira. Entre seus escritos e conferências há alguns registros específicos referentes à alimentação, formato e composição das aldeias, arte indígena e mais especificamente sobre as relações entre os grupos que compõem o complexo xinguano.

Entre os anos 1901, 1910, 1926-1928, Max Schmidt (ex-aluno de Von den Steinen e Meyer) realiza três expedições à região dos formadores do Xingu. Segundo Samain (1980, p. 12) a contribuição principal de Schmidt é o estudo

que discute a infiltração da cultura europeia na região, onde o autor traz sugestivas informações referentes aos reflexos desse processo no modo de vida indígena. Ele também aponta questões que começaram a ser discutidas somente 50 anos mais tarde: a importância do parentesco, a complexidade das relações socioculturais, o complexo jogo de forças internas e externas, entre outros. Também dedicou-se ao estudo das técnicas de trançado e cerâmica dos índios da região dos formadores do Xingu.

Boas Filho (2006, p. 21-22) apresenta uma cronologia das expedições do início do século XX que adentraram o território xinguano. Entre os anos 1920 e 1925 duas expedições do coronel Percy Fawcett em busca das “cidades perdidas”; ele e seus companheiros de viagem, Jack e Raleigh Rimell, foram mortos em 1925 pelos índios Kalapalo. No ano de 1928 o comandante Georges Dyott vai à procura do coronel Fawcett e publica alguns informes sobre os Nafuquá, Kalapalo, Kuikuru e Kamaiurá.

Em 1930 o jornalista americano Albert de Winton viaja ao Mato Grosso em busca do coronel Fawcett e é morto pelos índios Kamaiurá:

[...] êle, deitado sob sol quente, cobriu o rosto com a camisa; um índio rápido, vibrou-lhe um golpe na cabeça....Outro Camaiurá, rápido, apoderou-se da sua carabina. Ainda hoje há uma dúvida sôbre onde foram atirados os restos mortais de Winton. Os Camaiurá afirmam que o corpo foi atirado à água, enquanto os Trumai dizem que o lançaram na margem. (FERREIRA, 1950, p. 109-110).

No ano de 1931, Vincenzo Petrucco sobrevoou a bordo de um hidroavião os rios Kulisehu e Kuluene e escreve uma publicação com notas rarefeitas dos índios que visitou. As publicações e conferências das expedições, acima citadas, apresentam fragmentos ou breve notas dos povos indígenas visitados e podem não condizer com a realidade da época.

Em 20 de junho de 1910, por meio do Decreto-Lei n.º 8072, o governo da união cria o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão federal encarregado de conduzir e executar a política indigenista da época. Objetivava-se a proteção dos índios, evitando o seu extermínio, bem como a instalação da rede telegráfica para promover a ocupação territorial do país.

A partir de meados de 1920 com as diversas expedições organizadas e chefiadas pelo então diretor do SPI, marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, inicia-se uma nova etapa na história da política indigenista brasileira. As expedições do SPI nas cabeceiras dos formadores do Xingu pretendiam explorar, mapear e registrar os povos da região.

A imprensa sempre trata a chegada dos irmãos Villas Boas no Alto Xingu como o primeiro encontro dos indígenas com o homem “branco”. Mas além das expedições já citadas, três anos antes do encontro, em 1944, uma expedição da Comissão Rondon, chefiada por Nilo Vellozo de Oliveira (cinegrafista), funcionário do SPI, visitou, registrou imagens e coletou informações sobre os Kamaiurá, Mehinako e Kuikuro.

No dia 1º de outubro de 1944, Nilo Vellozo penetra no canal que liga o Rio Tuatuari à lagoa de Ipavu e que o levaria ao porto dos Kamaiurá:

Chegamos no porto, e nem um (índio) ali se encontrava. O Camaiurá que nos acompanhava, deixou a mulher e a filha, e foi à aldeia avisar o capitão Maricá, que havíamos chegado. No dia seguinte, as 4 horas da manhã, já ouvíamos gritos dos índios que se aproximavam. e às 4 horas chegava ao nosso acampamento um homem de 1,75 de altura, cego da vista direita e de fisionomia alegre: era o Cap. Matagula...Me fez ver que a aldeia ficava longe, e que ele mandaria, no dia seguinte vários índios Camaiurá, para conduzirem nossas canoas ao porto mais próximo. E com efeito, no dia seguinte, chegaram os índios, e tripulando nossas canoas, começaram a nos levar por um labirinto de canais, até chegarmos, às 12 horas, ao porto onde grande quantidade de índios nos aguardava, entre eles, deitado em uma rede o Cap. Maricá. Fui levado a sua presença. Maricá fala um pouco de português e aconselhou que fizéssemos nosso acampamento nesse mesmo lugar, pois que no dia seguinte, ao amanhecer, ao índios nos ajudariam a transportar as malas até a aldeia, que fica quatro léguas para dentro da mata, à beira de uma baía. Uma reta de um quilômetro, uma estrada limpa, antecede as suas casas. (ACERVO DO MUSEU DO ÍNDIO/FUNAI, 1945, p. 6)

No relatório de Nilo Vellozo consta que a aldeia era formada por quatro grandes casas ovais; a maior media 30 metros de comprimento, 25 de altura e de largura, eram cobertas de buritis que se prolongavam até o chão, dispensando, desse modo, a construção de paredes. Viviam nessas casas cerca de 40 a 50 pessoas.

João Clímaco de Araújo era um dos integrantes da expedição chefiada por Nilo Vellozo de Oliveira. Em dezembro de 1944, a pedido do coronel Nicolau Bueno Horta Barbosa, ele elabora um relatório (ACERVO DO MUSEU DO ÍNDIO/FUNAI, 1944). Trata-se do primeiro documento⁹⁷ em que constam o nome, o ano e sexo de todos os Kamaiurá residentes na região.

Comparando os dados de Von den Steinen, que afirmou a existência de quatro aldeias/grupamentos de casas com o relatório de Nilo Vellozo de Oliveira, acreditamos que devido aos contatos tumultuados e irregulares os remanescentes das várias aldeias Kamaiurá, já muito reduzidos, reuniram-se em uma única aldeia, com uma população mínima para a manutenção, dentro do possível, da vida social. Ribeiro (1970, p. 309) sugere que o processo de fusão das aldeias pode prejudicar o sistema de relações intergrupais; desarticular a família extensa, com a inclusão de pessoas das aldeias dizimadas e ocasionar a desintegração das atividades coletivas, econômicas e cerimoniais.

Em dia 12 de junho de 1945, os irmãos Villas Boas, líderes da Expedição Roncador Xingu (também conhecida como Marcha para o Oeste), acompanhados de dezesseis homens, atravessaram o rio das Mortes para iniciar a marcha da Expedição. Ao final do primeiro ano, eles já haviam percorrido mais de 400 quilômetros e chegaram à beira da mata do rio Kuluene (um dos formadores do rio Xingu).

A Expedição tinha objetivos bem definidos: rastrear as riquezas da região, povoar, colonizar e explorar o Centro-Oeste, até então desconhecido. Possibilitou, além do contato pacífico com as populações indígenas, o início do processo de colonização da região. Os números da expedição foram significativos: 1.500 quilômetros de rios percorridos, 43 vilas e cidades nascidas no roteiro da marcha, 19 campos de pouso, sendo que quatro deles tornaram-se bases militares e mais de 5.000 índios contatados. (SOUZA, 1994, p. 18)

⁹⁷ Quando Karl Von den Steinen percorreu a região, ele não se debruçou na coleta de dados demográficos. Os dados apresentados por ele, conforme citado anteriormente, são estimativas.

Em 13 de março de 1947 os Villas Boas avistaram uma canoa com três índios Kamaiurá e começaram a gritar:

Camaiurá! Camaiurá! Acompanhamos a canoa e entramos pela baía dos camaiurás, seguindo os índios, que, nervosos, apontavam para o lado da aldeia. Fomos entrando por um verdadeiro labirinto que constitui a baía. Encostados os batelões, deixamos ali todo o pessoal e, por uma trilha, nós três (Leonardo, Cláudio e Orlando) acompanhamos os índios, que, apressados e ainda nervosos, caminhavam na frente. De repente um deles, o mais velhos, começou a dar uns gritos. Mais alguns passos e desembocamos na aldeia. (VILLAS BÔAS, 1994, p. 211)

Nesse mesmo ano é assinado um convênio entre a Fundação Brasil Central e pesquisadores do Museu Nacional. O objetivo do acordo, cuja equipe contava com antropólogos, biólogos e zoólogos, era delinear a área dos formadores do Rio Xingu. Eduardo Galvão era o antropólogo do grupo e residiu por duas semanas na aldeia Kamaiurá. Como produto dessa investigação publicou em 1949 “Apontamentos sobre os índios Kamaiurá”, com informações preciosas sobre o povo.

Villas Bôas relata:

20 de maio de 1947, vieram três cientistas do Museu Nacional: dr. José Candido de Carvalho, zoólogo, dr. Eduardo Eneas Galvão e dr. Pedro Estevão de Lima, estes dois antropólogos interessados, principalmente, nos índios Camaiurás...Os três rapazes do Museu são excepcionais. São três tipos diferentes. José Candido, o zoólogo, um apaixonado do seu estudo...Eduardo Galvão, antropólogo, não poderia nunca ter escolhido outra profissão. Foi feito para estudar “gentes”, tem a calma e a paciência do pesquisador. Pedro Lima é o mais agitado dos três...Valeu a pena a vinda desta equipe. (VILLAS BÔAS, 1994, p. 234)

Nas palavras de Galvão (1979, p. 18):

Essa aldeia é de construção recente, tendo os Kamaiurá habitado anteriormente as margens de uma grande lagoa, distante meio dia de viagem por terra, da atual situação. A essa aldeia da lagoa, chamam de Ipavu. Fortes epidemias de gripe, que causaram muitas mortes, parecem ter sido a causa do seu abandono. Os Kamaiurá não estão satisfeitos com a atual localização, pretendendo voltar para Ipavu, para onde viajam com frequência em busca de pequi, e urucu, e onde vão enterrar os mortos.

Entre o período 1947 a 1952 as equipes do Museu Nacional realizaram pesquisas e incursões na região e, de acordo com Galvão e Simões (1966, p.

41), do ponto de vista demográfico e localização geográfica das aldeias os povos passaram por uma colossal mudança no período compreendido entre os anos 1884 a 1952. Os Kamaiurá ainda permaneciam na mesma região apontada por Von den Steinen (proximidades da lagoa de Ipavu), porém das quatro aldeias os pesquisadores averiguaram apenas a existência de uma aldeia composta por cinco casas.

Em 1953 o antropólogo americano Kalervo Oberg acompanhado de dois estudantes da Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Fernando Altenfelder Silva e Kaoro Onaga) permaneceram dois meses e meio na região. O resultado da pesquisa foi a publicação “Indians tribes of northern Mato Grosso, Brazil” que revelou traços importantes da cultura Kamaiurá referentes à mitologia, rituais e manufaturas, ainda não registrados por Galvão.

Oberg e sua equipe se encontraram com os irmãos Villas Boas no Posto Jacaré⁹⁸ e conduziram a pesquisa tanto no Jacaré, Posto da Fundação Brasil Central, como na aldeia Kamaiurá, que continuava nas cercanias do rio Tuatuari⁹⁹, local que eles foram contatados pela equipe chefiada pelo antropólogo Kalervo Oberg:

The first Camayurá that we met was Nilo, the eldest son of Tamapú, the Camayurá chief. The Villas Boas had requested that the boy remain at Jacarei in order to learn Portuguese and the ways of the Brazilians so that he could assist as an interpreter. (OBERG, 1953, p. 11)¹⁰⁰

Desde 1965 Carmen Junqueira realiza pesquisas com os Kamaiurá. Poucos antropólogos brasileiros conhecem o Parque Indígena do Xingu como ela. Publicou livros, artigos e ensaios, dentre eles destaca-se “Os índios de Ipavu” por ser um livro obrigatório para entender as articulações básicas dessa sociedade. Em 1971 Carmen Junqueira escreve junto com Candido Procópio

⁹⁸ Local onde estava instalada uma base da FAB (Força Aérea Brasileira).

⁹⁹Oberg, Kalervo. Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil. Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication n. 15. US Government Printing Office. Washington, 1953.

¹⁰⁰O primeiro Camayurá que nós conhecemos foi Nilo, o filho mais velho de Tamapú, o chefe Camayurá. Os Villas Boas tinham pedido para o menino permanecer no Jacareí, a fim de aprender o português para que ele pudesse ajudar como intérprete. Tradução livre da autora.

Ferreria de Camargo um texto¹⁰¹ pioneiro nos estudos de demografia de povos indígenas brasileiros, publicado na íntegra somente no ano de 2005.

O objetivo de apresentar, resumidamente, as expedições que adentraram o território xinguano foi mostrar a dificuldade na obtenção de dados censitários referentes aos povos que vivem na região. A tabela abaixo serve para ilustrar a discussão que faremos a respeito das informações demográficas referentes aos povos do Parque.

Tabela 5 - População Kamaiurá

Ano	Fonte/Pesquisador	Número população
1887	Karl von den Steinen	estimativa entre 264 e 216
1946	Nilo Vellozo - Museu do Índio/Funai	107
1950	Eduardo Galvão	110. Epidemia de Gripe, óbito de 12 pessoas. Restaram 98. em 1954 devido a uma epidemia de sarampo, restaram 107.
1954	Motta - Museu do Índio/ Funai	repete os dados de galvão 110
1956	Kalervo Oberg	115
1963	Galvão e Simões	120
1967	Acervo Unifesp EPM	de gripe mas não houve óbito.
1970	Acervo Unifesp EPM	131
1971	Carmen Junqueira	160
1976	Acervo Unifesp EPM	152
1978	Rafael Menezes de Bastos	168
1979	Acervo Unifesp EPM	170
1980	Etienne Samain	189
1985	Acervo Unifesp EPM	279
1989	Acervo Unifesp EPM	303
1995	Acervo Unifesp EPM	317
1999	Acervo Unifesp EPM	419
2002	Carmen Junqueira e Heloísa Pagliaro	533
2011	Vaneska Taciana Vitti	

A tabela acima sugere que após o primeiro contato com Von den Steinen as taxas de mortalidade se elevaram, sugerindo um período de depopulação, caracterizado pelos confrontos entre os povos do Xingu, pela intensificação do contato e devido a epidemias de doenças infectocontagiosas, para as quais os índios não tinham imunidade.

¹⁰¹ Carmen Junqueira e Candido Procópio Ferreira de Camargo. Análise da fertilidade Kamaiurá. 1971, Mimeo. Republicado em 2005 no livro Demografia dos Povos Indígenas no Brasil, com o título "Reflexões acerca do mundo cultural e do comportamento reprodutivo dos Kamaiurá ontem e hoje, autores: Candido Procópio F. de Camargo, Carmen Junqueira e Heloísa Pagliaro.

Não dispomos de dados suficientes para atestar o número das sucessivas epidemias, bem como dos óbitos resultantes, ocorridos na época dos primeiros contatos (1884 a 1946). Galvão e Simões (1966, p. 45) afirmam que a gripe espanhola que assolou o país em 1918 atingiu as aldeias xinguanas. Estabelecendo uma relação com a hipótese de Galvão e Simões sobre a gripe espanhola, Ribeiro (1970, p. 275) alega que os relatórios do SPI daquele período mostram que o surto começou entre os grupos próximos das grandes cidades e se espalhou aos povos das regiões mais distantes; ainda em 1922 o SPI recebia notícias de malocas inteiras dizimadas na Amazônia pela gripe espanhola.

A gripe, tão habitual entre nós, trouxe efeitos funestos aos povos indígenas. Ela foi a responsável, no início do século XX, pela dizimação de aldeias xinguanas inteiras. De acordo com Galvão e Simões (1966, p. 45), em 1946, uma epidemia de gripe vitimou 25 pessoas do povo Kalapalo no intervalo de duas semanas. Um novo surto, em 1950, apesar do uso de recursos terapêuticos, penicilina, vitimou doze indivíduos do povo Kamaiurá.

Depois da gripe, o sarampo foi a enfermidade responsável pelo maior número de óbitos. Segundo o relatório do médico Lourival Seroa da Mota¹⁰², em 1954 uma epidemia de sarampo acometeu os povos alto xinguanos, e o ponto de origem da epidemia foi a base do Jacaré, onde surgiu o primeiro caso. Dos 112 Kamaiurá existentes em 1954, 17 morreram¹⁰³, gerando um total de 19% de óbitos.

Pousou um avião na aldeia Kalapalo. Os índios não sabiam quem era e passaram urucum no avião todo. O avião foi embora. Daí, depois de um tempo, veio outro avião, o piloto ficou bravo e trouxe o sarampo. O sarampo deixa a pele vermelha por causa do urucum que foi passado no avião. (relato de Takumã, colhido em 17/07/2011).

No ano de 1954 surge uma epidemia entre um grupo de índios que estava de passagem pela base do Jacaré. Eles foram contaminados por trabalhadores oriundos de uma região acometida pelo sarampo. Todos os

¹⁰²Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil. Relatório de Lourival Seroa da Mota, Rio de Janeiro, setembro de 1954.

¹⁰³Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil. Relatório de Lourival Seroa da Mota, Rio de Janeiro, setembro de 1954.

infectados foram transferidos por avião para o Posto Capitão Vasconcelos¹⁰⁴ para serem medicados e curados, lá receberam cuidados e alimentação ininterruptos. O relatório do Dr. João da Mota informa que as mortes não foram pelo sarampo, mas sim pelas complicações e deficiências alimentares decorrentes. Alguns doentes ficaram assustados e fugiram levando o surto para outras aldeias, que se espalhou por toda a região vitimando maior número de pessoas. Essa epidemia vitimou 114 índios, sendo 17 Kamaiurá. Novamente, em 1970, os Kamaiurá foram vítimas de um novo surto gripal, de acordo com Agostinho (1971, p. 364) ocorreram 18 óbitos, totalizando 16,03% da população.

Menezes (1999, p. 269) afirma que as relações entre os grupos indígenas do Xingu, seja por meio dos contatos, epidemias e instalação dos postos indígenas, constituiu, numa certa época, um período de depopulação, seja por contágio ou conflitos (físicos e psicológicos), afetando a dinâmica populacional xinguanas, marcada por uma curva descendente principalmente nos anos anteriores à criação do Parque (1961).

Como pudemos observar, a primeira estimativa registrada por Von den Steinen em 1887, apontou uma população Kamaiurá entre 264 a 216 pessoas. Passados sessenta e cinco anos Galvão e Simões (1966, p. 43) assinalaram uma depopulação acentuada, ou seja, eles foram reduzidos a 110 indivíduos. Ribeiro (1970, p. 308) assinalou os efeitos dissociativos desse processo: segundo ele a principal consequência é a imposição de profundas mudanças na distribuição e nas relações entre os grupos locais, afetando, desse modo, a organização social, pois sabe-se que a organização social requer um número mínimo de membros para seu funcionamento dentro dos modelos tradicionais.

Em meados de 1963, Galvão e Simões retornam à região, realizam uma nova contagem e concluem que nos últimos onze anos a população alto-xinguanas sofreu apenas um decréscimo de 0,45%. Para os autores, o contato mais demorado nesses últimos anos levou-os a supor que, passado o primeiro impacto causado pelo convívio interétnico, os grupos xinguanos alcançaram

¹⁰⁴ Com a morte de Leonardo Villas Boas em 6/12/1961, o posto Capitão Vasconcelos tem o nome alterado para Posto Leonardo Villas Boas.

certa resistência biótica que lhes permitiu suportar menos drasticamente os agentes patogênicos das epidemias, sem aquela dizimação maciça de outrora.

É evidente que os xinguanos passaram por diferentes processos demográficos, entre eles, rupturas, por exaustivos processos de depopulação que impactaram a dinâmica demográfica xingwana no decorrer da história.

Apesar de não estar devidamente documentado, é provável que desde os primeiros contatos intermitentes das populações xinguanas com as expedições que adentraram seu território, resultaram impactos catastróficos em sua dinâmica populacional; uma epidemia pode dizimar uma aldeia inteira, afetando, desse modo, sua organização social e econômica.

O rápido decréscimo populacional, fruto de epidemias, ao acometer a estrutura social, acaba por gerar rupturas no sistema social, atingindo, entre outros, a divisão social do trabalho, a regulamentação das relações sexuais, os padrões de casamentos, regras de residência e a chefia das aldeias. Pois um sistema social opera à base de um número mínimo de indivíduos.

Outro efeito catastrófico dos surtos epidêmicos, especialmente aqueles que resultaram em altas taxas de mortalidade adulta, foi a orfandade de grande número de crianças que acabaram sendo adotadas por pessoas de outras famílias.

O aumento no número de nascimentos e a queda na cifra de mortes contribuíram, após os anos de 1970, para o crescimento populacional Kamaiurá. Deve ser levado em consideração que a população não é fechada, isso ocorre pela existência de migrações e casamentos intertribais, porém os dados de entradas e saídas da população são irrelevantes para o aumento populacional. A queda da mortalidade decorre da implantação das medidas médico-sanitárias introduzidas pelo Programa da Saúde no Parque Indígena do Xingu. Somente a partir de 1989 eles atingiram o tamanho estimado em 1887 por Karl Von den Steinen.

Capítulo 3 – Corpo, reclusão pubertária e concepções sobre reprodução

Esse capítulo pretende apresentar as noções sobre corpo, concepção, e saúde reprodutiva relacionando-as com aspectos culturais e demográficos do povo Kamaiurá.

Na grande maioria dos povos indígenas brasileiros, os cuidados e a saúde do corpo giram em torno da organização social e da vida cerimonial. O corpo é moldado pelo contexto social e cultural em que o indivíduo está inserido.

O corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressão dos sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção da aparência, jogos sutis da sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento etc. Antes de mais nada a existência é corporal. (BRETON, 2006, p. 7)

O corpo é o resultado da interface entre o social e o individual, a natureza e a cultura, o fisiológico e o simbólico. Insere-se numa rede complexa de correspondências entre a condição humana e a natureza ou cosmo que o cerca. (BRETON, 2006, p. 27).

O corpo humano é fabricado socialmente e, de acordo, com Viveiros de Castro (1979, p. 40) as relações sexuais entre os futuros pais de um indivíduo são o momento inicial desta tarefa. “A fabricação é um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluídos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais. (CASTRO, 1979, p. 40)”. Mas é de Mauss (2003, p. 401) a ideia de técnicas que modelam o corpo:

Eu digo as técnicas do corpo, porque se pode fazer a teoria da técnica do corpo a partir de um estudo, de uma exposição, de uma descrição pura e simples das técnicas do corpo. Entendo por essa expressão as maneiras pelas quais os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo.

Diversos trabalhos¹⁰⁵ foram escritos sobre os cuidados e formação do corpo. Um dos autores pioneiros, David Le Breton, cuja obra “A sociologia do corpo” merece especial atenção por evidenciar a compreensão da corporeidade humana como um fenômeno social e cultural, fruto de objeto de representações e imaginários.

Agora serão apresentadas e discutidas as diferentes fases da vida do povo Kamaiurá em que o corpo é construído socialmente. Começaremos com a reclusão pubertária, momento ímpar na vida de um Kamaiurá quando ele é preparado para assumir sua posição no mundo adulto; posteriormente serão discutidas as diferentes fases do período reprodutivo.

Os períodos relacionados à saúde reprodutiva - menarca, gravidez, parto e puerpério são considerados limiares por Van Gennep (2011), pelo fato de serem etapas da vida nas quais as pessoas encontram-se vulneráveis e suscetíveis a uma série de males, provocados, em quase sua totalidade, pela quebra de alguma regra social. Ele afirma ainda que em qualquer lugar do mundo e em todos os momentos da vida uma pessoa passa por diferentes estágios. Por analogia, ele compara a sociedade a uma casa com diversos cômodos, sendo que cada cômodo representa um estágio da vida da pessoa. Ao passar de um cômodo/estágio para outro a pessoa se encontra em um momento intermediário, denominado passagem/margem; em cada passagem novas regras sociais seriam impostas à pessoa.

Toda sociedade geral pode ser considerada como uma espécie de casa dividida em quartos e corredores, com paredes tanto menos espessas e portas de comunicação tanto mais largas e menos fechadas quanto mais esta sociedade se aproxima das nossas pela forma de sua civilização. Entre os semicivilizados, ao contrário, estes compartimentos são cuidadosamente isolados uns dos outros e, para passar de um ao outro são necessárias formalidades e cerimônias que apresentam a maior analogia com os ritos de passagem material de que acabamos de falar. (VAN GENNEP, 2011, p. 41)

¹⁰⁵ Entre eles destacamos: Tabu do Corpo de José Carlos Rodrigues; A sociologia do corpo e Adeus ao corpo ambos de David Le Breton; As técnicas do corpo de Marcel Mauss.

Para esse autor, a vida é uma sucessão de situações, permeadas pela influência biológica, situações que produzem mudanças de todos os tipos. Tais mudanças, no imaginário das mais variadas sociedades, são entendidas como “passagens”, acompanhadas de ações ou reações marcantes que determinam o “rito”.

Para enriquecer a discussão proposta por Van Gennep acerca dos ritos acrescentaremos às nossas análises o livro “O processo ritual” de Victor Turner. Para ele os aspectos estruturais dos ritos podem ser organizados em termos de oposições binárias. Nesse contexto, os rituais são vistos como impregnados de simbolismo, contendo propriedades de condensação, unificação de diferentes díspares e, sobretudo, polarização de significado. Um único símbolo representaria inúmeras coisas ao mesmo tempo, embora os seus referentes não sejam, necessariamente, todos da mesma ordem lógica, mas extraídos dos mais variados campos da experiência social e da avaliação ética.

Turner recorre à definição de Van Gennep a respeito dos ritos, buscando explicar a forma e os atributos dos ritos de passagem. Como um rito de passagem pressupõe mudança, transição, o sujeito ritual que tanto pode ser um indivíduo ou uma coletividade, permanece num estado estável. Em virtude disso, tem direitos e deveres perante os outros, os quais também possuem o mesmo tipo definido e estrutural e do qual se espera um comportamento de acordo com as normas e padrões éticos.

3.1 Reclusão pubertária

Na grande maioria dos povos indígenas brasileiros a primeira menstruação é tratada com diferentes ritos. O sangue menstrual é considerado impuro, da mesma forma que a mulher menstruada, que deve se afastar do convívio social e se submeter a regras específicas durante o período que variam de povo para povo.

A mulher, quando menstruada, é considerada impura, para Mary Douglas (2010) essa impureza é vista como desordem e, nesse sentido, toda coletividade

deve empenhar esforços capazes para eliminá-la e restabelecer a ordem. Os resíduos fisiológicos do corpo: urina, fezes e sangue são considerados como “margem” e perigosos à sociedade, pois trazem embutido o conceito de impureza. Talvez a menstruação signifique o óvulo que não fecundou, em outras palavras isso poderia significar a morte, a impureza.

Na primeira menstruação, as jovens indígenas são submetidas à reclusão pubertária, instituição de grande relevância destinada a marcar a passagem da infância para a vida adulta, período no qual a jovem é submetida a regras e tabus que fazem parte de um complexo de procedimentos importantes para sua integração na sociedade.

De acordo com Junqueira (2002, p. 26):

Aos primeiros sinais da adolescência (para as meninas a primeira menstruação e para os meninos aspectos do desenvolvimento físico considerados indicativos de virilidade), eles são retirados do convívio social e passam a viver em reclusão, num local fechado, dentro da casa, onde recebem alimentação especial e são submetidos com frequência a escarificações, tornando-se assim fortes e saudáveis. Desligar-se da infância é também aprender tarefas próprias do adulto. O menino permanece durante um período prolongado à margem da vida social que, para os pretendentes a postos de maior poder, pode durar até quatro ou cinco anos, intercalando alguns meses de liberdade e outros tantos de reclusão. Aprende técnicas artesanais e é treinado na luta corporal *huka-huka*, esporte predileto dos homens. A menina durante os meses que passa isolada recebe da mãe conhecimentos que vão habilitá-la a se tornar uma mulher completa e que envolvem em especial cuidados com o corpo e a saúde e técnicas artesanais. Ela aprende ainda que durante a menstruação a mulher se torna impura poluindo tudo que toca, água, alimento, espaços rituais. Poder tão maléfico debilita seriamente o homem.

Além de representar a passagem da infância para a vida adulta, a menarca marca o início da vida reprodutiva feminina da jovem indígena. Durante essa etapa da vida, a moça fica reclusa (*Myãu*) dentro de casa, por cerca de um ano, e recebe conselhos da mãe e de outras mulheres mais velhas (avós) sobre a confecção de artesanato, o preparo dos alimentos, cuidado dos filhos e marido. Junqueira (2002, p. 27) relata a explicação dada pelo povo Kamaiurá a respeito da reclusão:

A explicação que os Kamaiurá costumam dar para a menstruação remonta a Mavutsinin¹⁰⁶ que, talvez por descuido, deixou minúsculas piranhas na barriga das mulheres que criou. A todo mês elas mordiscam suas entranhas, provocando perda de sangue. Mas custa crer que o imenso perigo que a menstruação oferece tenha sido derivado de uma origem tão casual. É mais razoável supor que Mavutsinin as amaldiçoou, fazendo com que periodicamente lembrem a sociedade que foram elas as causadoras do fracasso da primeira tentativa de criação do homem¹⁰⁷. Imagino que Mavutsinin, ao ser surpreendido gerando a vida, dom feminino que ele usurpou, acabou punido pelo próprio olhar profano das mulheres e obrigado a recomeçar o encantamento dos troncos. Sua vingança foi marca-las com um estigma eterno, fazendo com que o sangue por elas vertido evoque o mistério da morte, a negação da vida, a destruição.

Na sociedade Kamaiurá quando a menina tem sua primeira menstruação ela deve comunicar à sua mãe que, imediatamente faz com que ela permaneça deitada na rede. Quando as demais mulheres da aldeia tomam conhecimento de que a menina teve a sua menarca elas vão para o local onde a reclusa encontra-se deitada; a menina precisa doar todos os seus pertences (vestidos, colares) para livrar-se do “cheiro” de menina¹⁰⁸.

Durante o repouso a menina não pode molhar o cabelo, para não correr o risco de ficar careca. Seu pai isola um espaço¹⁰⁹ em um dos cantos da casa, que servirá de “quarto” para a filha durante a reclusão. No dia seguinte, por volta do meio da manhã, sua mãe oferece-lhe um chá da erva chamada *Jenemyop*. Durante a menstruação a reclusa não pode tocar seu próprio corpo, evitando assim ficar com manchas na pele.

A menina permanece de repouso por dois dias, nesse período não pode falar e nem pedir nada, mesmo que sinta fome ou sede. Ela deve aguardar a comida e bebida que os pais lhe oferecerão. Passados os primeiros dias, a mãe faz com que ela beba um chá de erva (*Moetse'e*) cujo objetivo é provocar

¹⁰⁶ Demiurgo cultural.

¹⁰⁷ De acordo com a mitologia Kamaiurá, Mavutsinin, estava se sentindo só e decidiu criar os seres humanos para povoar o mundo. Então ele cortou troncos de árvores, fincou-os no chão, pintou-os e adornou-os; desenhou um pequeno rosto humano na parte frontal dos troncos. Tocou maracás (chocalhos) e entoou cantos durante várias horas e, pouco a pouco, os troncos foram ganhando forma de seres humanos. Quando a transformação em seres humanos estava completa, Mavutsinin chamou somente os homens para ver os seres por ele criado. Uma mulher não obedeceu a ordem de Mavutsinin e espiou a transformação, nesse mesmo instante os seres humanos se transformaram em tronco novamente.

¹⁰⁸ Informação dada pela pesquisadora Maria Luiza Silveira.

¹⁰⁹ Nos dias de hoje esse espaço é isolado usando uma lona preta.

vômitos. Para satisfazer suas necessidades fisiológicas, ela só pode sair à noite de casa, com a cabeça coberta e acompanhada, geralmente pela irmã mais nova. São precauções importantes para evitar que o espírito¹¹⁰ possa pegá-la causando-lhe tonturas, náuseas ou formigamento das pernas.

As regras alimentares que ela deve seguir durante a reclusão e toda vez que estiver menstruada são: não comer peixe assado; não comer sal ou pimenta; não comer fruta ou mel. Alimentos permitidos são o beiju e mingau¹¹¹, além de pequenas aves como mutum e jacu. Durante a reclusão ela deve ainda submeter-se a escarificação; o corpo todo deve ser arranhado uma vez ao mês e as pernas uma vez por semana.

Dependendo da transformação do corpo da moça (seios desenvolvidos, pernas grossas) a família decidirá se já é hora dela fazer uma aparição pública. Ao sair para dançar pela primeira vez junto aos tocadores de flauta ela precisa estar muito bonita, com o corpo pintado e adornado. Depois de dançar em duas festas ela pode sair do “quarto da reclusão” e circular dentro da casa. A família decide quando a menina pode sair da reclusão. Se a jovem já tem um noivo desde pequena, é hora de se casar, caso contrário, permanecem solteiras até encontrarem um marido.

Os rapazes Kamaiurá (*awawoja*) também ficam reclusos quando apresentam os primeiros sinais da adolescência: mudança da voz e aumento dos órgãos genitais. Quando os pais decidem coloca-lo em reclusão, o pai vai ao mato pegar a erva para fazer o chá. A mãe apenas o acompanha, pois apenas o pai extrair a erva. No dia seguinte, o pai prepara o chá, pega o menino pelo punho e faz com que ele se sente junto à porta da frente da casa. O pai lhe oferece o chá da erva *Moetse'e* que deverá ser bebido integralmente e em seguida vomitado. Após isso, os pais dão-lhe um banho com o restante do chá e depois com água. Por volta da hora do almoço, o pai leva o menino para a rede. Nesse dia o recluso (*Okipewat*) pode tomar apenas uma espécie de mingau denominado *mejutirik*. No meio da tarde, o pai traz novamente o menino para a porta da frente da casa, oferecendo-lhe o mesmo chá para que novamente ele

¹¹⁰ O espírito “dono” da reclusão é o das ervas das quais são feitos os chás ingeridos pelas reclusas.

¹¹¹ O mingau é feito com beiju (espécie de panqueca de polvilho da mandioca) dissolvido na água.

vomite. No segundo dia, o pai lhe oferece pirão de peixe (*mutap*) sem sal nem pimenta. Ao contrário da menina, o rapaz pode tocar o corpo, mas não pode passar a mão no rosto enquanto estiver tomando chá, pois pode acontecer do bigode nascer mais cedo.

Se houver um recluso na casa e uma mulher menstruar, ela deverá ir para a casa de um parente. Todos os alimentos devem ser jogados fora. Douglas (2010, p. 213) afirmou que: “O contato com o sangue menstrual é perigoso para um homem, especialmente para um guerreiro, daí as elaboradas restrições sobre cozinhar para um homem durante a menstruação”.

Uma mulher também não pode dar a luz dentro da casa onde há um recluso. Os pais do recluso não podem ter relação sexual assim como nenhum morador dentro de casa, para evitar que o rapaz venha a ter paralisia nos membros inferiores e superiores. Durante a reclusão o rapaz arranha com o escafificador os braços e as pernas uma vez por semana. Caso ele almeje se tornar um grande lutador, ele arranha o corpo e passa erva todos os dias. É durante a reclusão que ele cuida e transforma seu próprio corpo: entra menino e sai homem feito.

As transformações que ocorrem no corpo do filho, são lentamente observadas por seu pai que, eventualmente, pode tomar a decisão de levá-lo para treinar a luta *huka-huka*¹¹². Durante as festas o jovem pode sair para lutar, devendo em seguida voltar para a reclusão.

A família decide quando deve acabar a reclusão do rapaz. Se ele quiser se tornar um grande lutador, ele pede para o pai pegar mais ervas para ele voltar para a reclusão. A reclusão de um rapaz que quer se tornar um grande campeão de *huka-huka* segue regras mais rígidas. O pai irá arranhá-lo com o escafificador diariamente. O avô ou a avó que se dediquem a cuidar do rapaz, não podem ter relação sexual. A Irmã mais nova do recluso que ainda não menstruou também pode cuidar dele. Um grande campeão deve ficar um ano ininterrupto na reclusão.

¹¹² Luta tradicional dos povos alto xinguanos.

Vê-se que a reclusão pubertária é um momento da maior importância na formação de um Kamaiurá, e por isso mesmo é cercado de uma série de ritos e tabus. De acordo com Van Gennep e Mary Douglas trata-se da existência de um momento relevante dentro de um rito de passagem, o momento intermediário entre uma fase e outra.

3.2 As concepções sobre reprodução, gravidez, parto e puerpério

Para a redação desse subitem foi fundamental o uso das entrevistas realizadas em julho de 2013. No campo das Ciências Sociais, em especial no da Antropologia, a entrevista é um dos principais instrumentos de coleta de dados. Nessa pesquisa foi utilizada a entrevista com um roteiro sumário, de poucas linhas a respeito (natalidade, comportamento reprodutivo, uso de contraceptivos) com o objetivo de resguardar o foco central a ser investigado, e diminuir possíveis digressões muito distanciadas da investigação.

Para uma compreensão mais aprofundada das práticas, motivações e intervenções utilizadas na vida íntima dos indivíduos, a escolha do contexto para realizar a entrevista é crucial. Quando essa regra não é respeitada ocorre o risco do material obtido ser desqualificado. O local que achamos o mais adequado foi, para as mulheres, perto da sua rede de dormir, espaço restrito ao casal ou, excepcionalmente, junto à porta traseira da casa que leva ao espaço externo onde se realizam tarefas domésticas como a ralação da mandioca e a lavagem da massa obtida, local onde é mais reduzida a presença masculina. As entrevistas com os homens foram parcialmente realizadas da área central comum da casa e, algumas delas na proximidade da porta traseira. Uns poucos casos o entrevistado preferiu que sentássemos na sombra das mangueiras que contornam o pátio da aldeia.

Com esses cuidados, a entrevista qualitativa quando conjugada a outros métodos como o da observação participante, além de garantir maior qualidade das respostas, lança luz a respeito de informações obtidas durante a

permanência no campo, o que possibilita melhor explicação do comportamento dos sujeitos.

Existe uma expectativa de que todos devam se casar, sendo o casamento preferencial entre primos cruzados¹¹³. A união, não é somente para as funções de procriação, mas é necessária por razões econômicas, fruto da divisão sexual do trabalho. “O casamento se efetua, para as mulheres, logo após o início de seu período reprodutivo, sendo que o tempo de reclusão após a primeira menstruação prolonga-se ao máximo por um ano. Cessando a reclusão, ocorrem imediatamente os casamentos”. (JUNQUEIRA, 1978, p. 31).

O sistema de parentesco Kamaiurá, de acordo com Galvão (1979, p. 101) é:

Marcado por considerável extensão dos termos: *irmão* e *irmã*, que incluem, além dos irmãos consanguíneos, os primos paralelos e primos cruzados (filhos do irmão do pai, filhos da irmã da mãe, filhos da irmã do pai, filhos do irmão da mãe); *pai* e *mãe* aplicado aos pais verdadeiros a aos irmãos do pai e às irmãs da mãe; - distinguem-se o irmão da mãe e a irmã do pai por termos especiais (os cônjuges desses indivíduos são chamados por termos correspondentes, isto é, *tia* para a esposa do irmão da mãe e *tio* para o marido da irmã do pai); *filho* e *filha*, filhos verdadeiros, e filhos dos irmãos e primos paralelos – os filhos de primos cruzados (embora estes, na geração de *ego*, também sejam considerados irmãos) são chamados por termos próprios correspondentes a “sobrinho” e “sobrinha”; parentes da segunda geração ascendente são chamados de *avós*, da segunda descendente, *netos*.

É permitido o casamento entre primos cruzados, isto é, entre indivíduos que, embora considerados *irmãos*, reconhecem a ascendência cruzada dos pais – filho do irmão da mãe, filho da irmã pai, filha do irmão da mãe, filha da irmã do pai. Esses casamentos não constituem maioria dos casos observados, antes, a minoria. Contudo, pela reiterada afirmação de informantes e pelos designativos de “esposo” e “esposa” entre alguns pares de primos cruzados, sugere-se aquela forma de casamento como ideal.

Ainda sobre as regras de casamento é admitida a poliginia (união de um homem com várias mulheres e a poliginia sororal (união de um homem com duas ou mais irmãs). Em julho de 2013 registramos entre os Kamaiurá três casos de poliginia sororal e sete casos de poliginia, sendo um deles o atual cacique de Ipavu casado com três mulheres. Os casamentos poligênicos é mais comum

¹¹³ Primos cruzados são o filho da irmã do pai ou o filho do irmão da mãe.

entre os homens mais velhos pois, raramente os mais jovens têm segurança econômica (roça) para manter a estabilidade das uniões.

Tradicionalmente, também podem praticar o levirato (casamento de um homem com a viúva de seu irmão), segundo as regras Kamaiurá o irmão do falecido pode-se casar com a sua cunhada. Após a morte do esposo, cabe ao seu irmão, após passado o período de luto (aproximadamente um ano), cortar os cabelos da viúva, levá-la até o pátio da aldeia para banha-la e em seguida eles podem adquirir união.

Ainda de acordo com Galvão (1979, p. 104) o divórcio é mais frequente entre jovens e entre os homens de meia idade, com referência à segunda esposa, geral muito mais jovem que a primeira.

Em caso de divórcio, depende da regra residencial, a qual dos cônjuges cabe a iniciativa de abandonar a casa. No caso de casais jovens, em que a residência é matrilocal, o marido deixa a moradia. No caso dos morerekwat ou de casamentos poligênicos, em que as co-esposas não são irmãs, é a mulher quem deixa a residência, retirando-se para a casa de seus parentes. (GALVÃO, 1979, p. 105).

Logo após a união, tradicionalmente, a regra de residência é uxorilocal, ou seja, o marido deve residir nos primeiros anos do casamento na casa dos pais da esposa. Após os primeiros anos, de acordo com Junqueira (1978, p. 70-71):

Cumprido esse período, o casal tem liberdade de escolher nova residência, que em geral é a casa de origem do marido. Essa regra, entretanto, não se aplica aos homens donos de casa ou àqueles já casados e que estão constituindo família poligínica¹¹⁴. Nessas situações é sempre a mulher que passa a residir na casa do marido.

Ao mesmo tempo em que se aplicam essas regras, outro fator atua, fazendo variar a composição do grupo residente de forma pouco previsível. O dono da casa, que obtém prestígio adicional a medida em que se torna líder de muitos parentes, procura reunir em sua residência irmãos, filhos e mesmo genros. Mas o padrão resultante tende a ser a formação do grupo patrilocal como núcleo permanente, apesar do sistema de parentesco ser cognático acrescido de outros parentes atraídos por força da atuação do dono da casa.

¹¹⁴ Homem que é casado simultaneamente com duas ou mais mulheres.

Logo após a união, há a expectativa que a mulher engravide logo, e de acordo com Junqueira e Pagliaro (2009, p. 457) o nascimento de uma criança é o elo necessário à materialização da aliança.

O novo casal passeia, brinca, conversa, e quando ambos desejam, se inicia uma atividade sexual regular. Nesse período mantém o casal relações sexuais freqüentes, até que a mulher já tenha filho na barriga. A medida que a gravidez progride, a freqüência das relações diminui. E, finalmente, quando a mulher está muito barriguda, a vida sexual do casal se interrompe, para recomeçar quando o filho começa a andar. (JUNQUEIRA, 1978, p. 92).

Caso a gravidez não ocorra nos primeiros meses logo após a união, a mulher pode fazer uso de um chá, *pitang*, para aumentar as chances de engravidar.

Os Kamaiurá acreditam que a melhor época para que ocorra a fecundação é logo após a menstruação, é quando o sêmen se mistura com um pouco de sangue que ainda permanece dentro do útero. Se a mulher sonhar que está fazendo *mohete*¹¹⁵, e ele ferver, é sinal que ela irá engravidar. (JUNQUEIRA; PAGLIARO, 2009, p. 458). Oberg (1956, p. 61) comenta que a gravidez é a introdução do sêmen no útero. Sêmen é a semente que o homem planta na mulher e origina um filho, portanto o homem seria o criador do filho.

Para a mulher pegar mais fácil, ter filhos, acabou a menstruação, a mulher namora, depois da menstruação já pega filho. Porque, diz que o restante da menstruação dela, fica ainda lá na mulher, quando a mulher namora já vai transformando em filho. Isso que eles falam. Quando as mulheres, aquelas que não querem ter filhos, menstrua, vai demorar mais ainda, 10 dias namorar, para não acontecer isso. (Entrevista com K.K., julho 2011)

Eu acho que para não pegar filho não pode namorar quando ela parou de menstruar. Parou de menstruar não pode. Tem que esperar 15 dias. (Entrevista com C.K., julho 2013).

A gravidez é vista com grande satisfação entre o casal, apesar de ser considerado um período muito perigoso, cabendo aos futuros pais seguir uma

¹¹⁵ Mingau adocicado.

dieta rigorosa e se abster de atividades cotidianas¹¹⁶ para garantir um recém-nascido saudável. Novamente, aqui nos reportamos a Van Gennep e Mary Douglas para refletirmos sobre os conceitos de passagem/margem e ordem/desordem e ambos concordam que os estados de transição – passagem – são perigosos, embora o perigo possa ser controlado pelo rito.

A dieta rigorosa que os pais devem seguir sugere que determinados tipos de alimentos podem provocar má formação no feto, aborto, parto difícil. A respeito das regras alimentares Douglas (2010, p. 201-203) afirma que: “a classificação habitual da comida animal surge tão claramente quanto em seu modo de encarar a comida animal. A maior parte de sua cosmologia e de sua ordem social está refletida em suas categoriais animais”.

No final dessa tese há três anexos referentes aos alimentos e as respectivas regras alimentares das diferentes fases da vida Kamaiurá. Não só os peixes, alimento básico da dieta tradicional, mas outros animais e produtos da roça fazem parte do rol de alimentos proibidos para os futuros pais.

O parto é realizado dentro da casa com a ajuda de uma parente (mãe, tia, irmã) próxima e, quando ele se prolonga por várias horas é chamada a parteira (*pingamo'ahat*) para auxiliar a mãe. Também pode ser dado à parturiente uma infusão feita com a raiz da planta *morunu'aruiap* para agilizar o parto. Quando a criança está demorando a nascer e o trabalho de parto se torna penoso para a mãe, a avó da criança que está para nascer vai chamar algum rezador para ajudar.

¹¹⁶ Oberg (1956, p. 62) relata que para evitar a diarreia nos filhos, o pai deve abster-se da fabricação de arco até o desmame da criança.

Figura 13 - Parto na rede



Desenho de Akauã Kamaiurá, julho 2013.

Logo após a expulsão do feto é preciso apertar muito a barriga da mãe na região do umbigo para facilitar a expulsão da placenta. Quando a placenta é eliminada a mãe deve ser levantada da rede, permanecer em pé por alguns minutos para o útero voltar ao normal e para ela não ficar barriguda, em seguida ela pode deitar novamente e é quando começa a ingestão de emético de uma raiz chamada *mytyatsim*, na língua Kamaiurá, para facilitar a eliminação do sangue. Só depois que corta o umbigo do bebê com o instrumento que estiver à mão, como faca, tesoura, lâmina de barbear. Depois de cortado é colocado cinza no coto umbilical. Em seguida a placenta é enterrada num canto qualquer da

casa. Oberg (1956, p. 61) relatou que a parteira cortava o cordão umbilical com a unha, esfregava cinza no coto umbilical e a placenta, antigamente, era enterrada debaixo da rede da mãe.

Após o nascimento, o bebê é limpo com um chá feito com as folhas da planta *iety'aruiap* e tem seu corpo besuntado com urucum e envolto em um pano. O urucum é passado para descascar logo a pele. Porque, dizem as parteiras, as crianças nascem com um corpo diferente e é necessário passar o urucum imediatamente após o nascimento para a pele ficar mais branquinha. A mãe, após o parto, deve passar o urucum na barriga durante alguns dias para sumir a linha negra que surge durante a gravidez.

Até cair o umbigo do recém-nascido, a mulher deve fazer a ingestão diária da raiz e permanecer alguns dias em jejum. Na sequência, ela pode ingerir mingau (kauin) e no primeiro mês deverá se alimentar de pequenos peixes.

Também existe o parto de cócoras, porém, segundo as parteiras, caso esse parto seja demorado elas ficam muito cansadas de ficar segurando a mulher.

Parteira sofre, se não nascer logo o menino, você sofre, porque você tem que ficar perto, se você vai fazer pipi ou vai no banheiro daí tem que vir outra. Não pode deixar uma mulher que tá tendo nenê sozinha, (M.K.)¹¹⁷

¹¹⁷ Entrevista realizada, julho 2013.

Figura 14 - Parto de cócoras



Desenho de Akauã Kamaiurá, julho, 2013

Atualmente, com a presença do agente indígena de saúde¹¹⁸, mulheres que já tiveram complicações em partos anteriores e aquelas consideradas como gravidez de risco (menores de 16 anos e maiores de 40 anos) são removidas para o hospital da cidade de Canarana. Em 2010 observamos o início do trabalho de parto de uma jovem Kamaiurá na época com 22 anos, era sua terceira gestação. Após 24 horas sentindo as dores do trabalho parto e sem dilatação do colo uterino o agente de saúde solicitou a remoção imediata da parturiente.

Após o parto, é comum em muitas sociedades indígenas brasileiras os pais passarem por um período de resguardo pós-parto, denominado na literatura antropológica de couvade, palavra de origem francesa cujo significado é incubar,

¹¹⁸ Os agentes indígenas de saúde são um elo entre os serviços de saúde ocidental e a comunidade indígena como estratégia de ampliação da cobertura da assistência médica. Uma das recomendações fundamentais para que ele desenvolva o seu trabalho é pertencer à comunidade com a qual ele trabalha.

chocar. Trata-se de uma fase na vida na qual os pais devem seguir regras rigorosas a fim de garantir boa saúde e bom crescimento ao bebê. A couvade também representa o reconhecimento paterno sobre o recém-nascido. No decorrer da gravidez, os pais devem garantir a saúde do feto por meio de dieta alimentar e restrição na realização de determinadas atividades cotidianas.

Após o parto, a mulher deve submeter-se a um período de abstinência sexual, de cerca de um ano. Esse período é muitas vezes cercado de atritos familiares, iniciados de fato nos últimos meses da gravidez. A frequência das relações sexuais geralmente tende a diminuir à medida que a gravidez progride, de forma que, quando o marido se vê liberado das restrições alimentares mais severas, um ou dois meses após o parto, ele dificilmente se priva da companhia de outra mulher. Diante disso, a esposa enciumada pode abreviar seu recolhimento e, antes que o filho comece a dar os primeiros passos, deixe-se seduzir por algum encontro amoroso. (JUNQUEIRA, 2002, p. 51)

Os tabus, os resguardos, as regras alimentares estão associados à punição decorrente de sua quebra, tendo como punição, na maioria das vezes, as enfermidades, o que Douglas (2010, p. 165) associou como “perigo”. Para a autora “o perigo substitui a punição humana ativa”, deste modo, podemos concluir que o “perigo” é uma forma de controle da sociedade sobre seus membros.

Capítulo 4 – Fecundidade e Saúde Reprodutiva

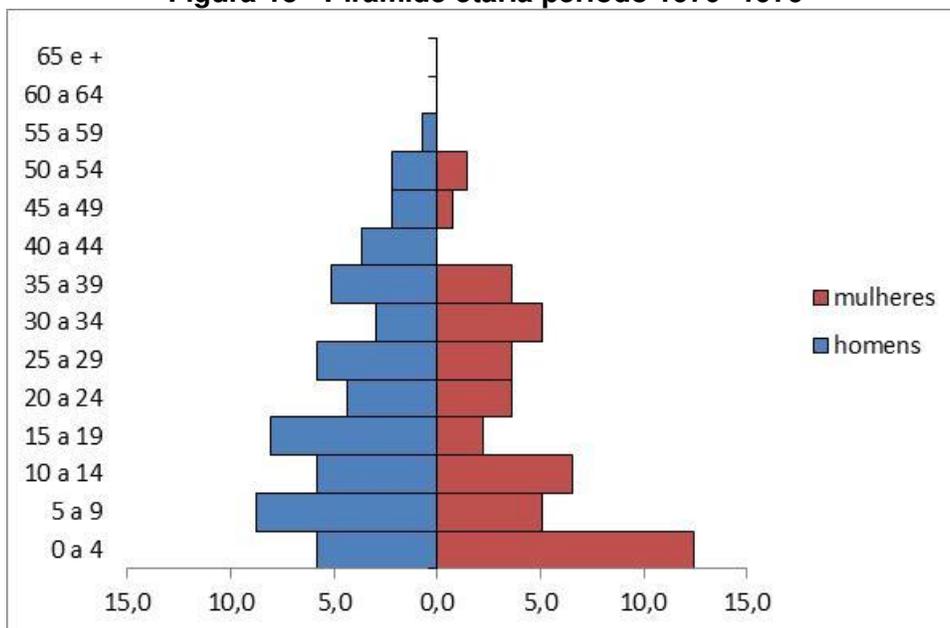
O objetivo desse capítulo é analisar perfis e níveis da fecundidade de homens e mulheres Kamaiurá enquanto um fenômeno demográfico renovável¹¹⁹ por meio das análises transversais (período) e longitudinais (coorte). O nascimento de um filho é um acontecimento que pode ocorrer por diversas vezes, portanto é considerado um fenômeno demográfico renovável. Por outro lado, a morte, é um evento não renovável. O casamento é um evento renovável, porém o primeiro é um evento que não se repete, do mesmo modo que não é repetível o nascimento do primeiro filho. Os fenômenos não renováveis marcam a saída de um indivíduo de um determinado estado (vida e morte, primeiro casamento, infertilidade e fertilidade).

Antes de analisarmos os perfis de níveis de fecundidade apresentaremos uma descrição demográfica mais geral dos Kamaiurá. Para analisar a estrutura da população elaboramos quatro pirâmides etárias que contemplam o período de análise dessa tese 1970-1979, 1980-1989, 1990-1999 e 2000-2009. As irregularidades das pirâmides são próprias dos pequenos números em que pequenas diferenças acarretam grandes variações.

De acordo com Pagliaro (2002, p.121) a composição por idade e sexo de uma população é a representação da estrutura populacional adquirida ao longo do processo de reprodução o que irá determinar a manutenção ou substituição de seus membros. Deste modo, o rejuvenescimento, o envelhecimento ou a manutenção de uma estrutura populacional torna-se: “o resultado líquido da intensidade e do padrão de reprodução demográfica experimentado pela população durante um longo período de tempo”.

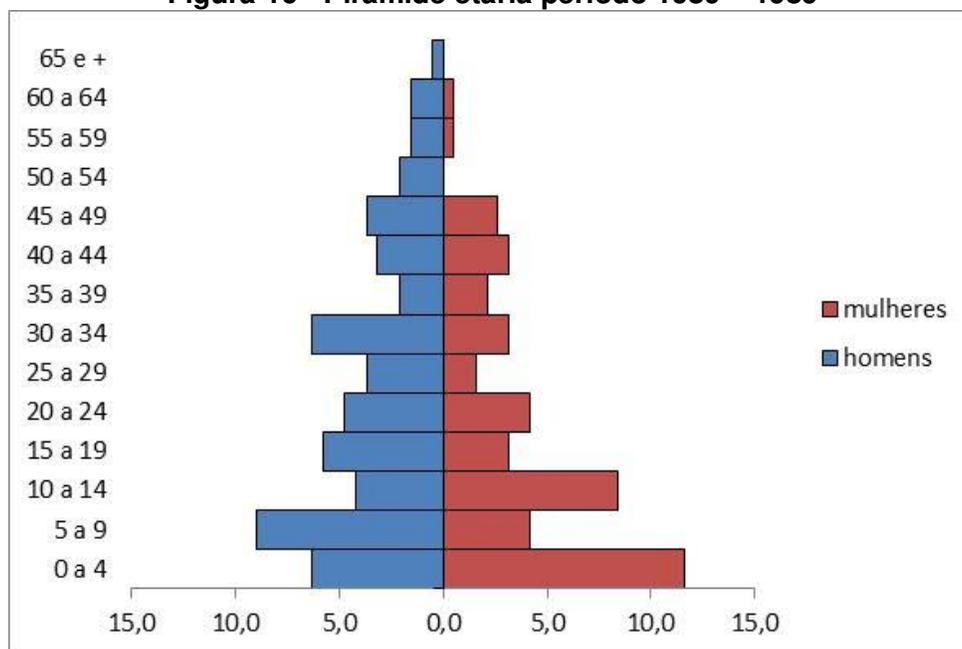
¹¹⁹ Fonte: <http://sociales.cchs.csic.es/jperez/pags/demografia/glosario.htm>, Acesso em: 10 fev 2015.

Figura 15 - Pirâmide etária período 1970 -1979



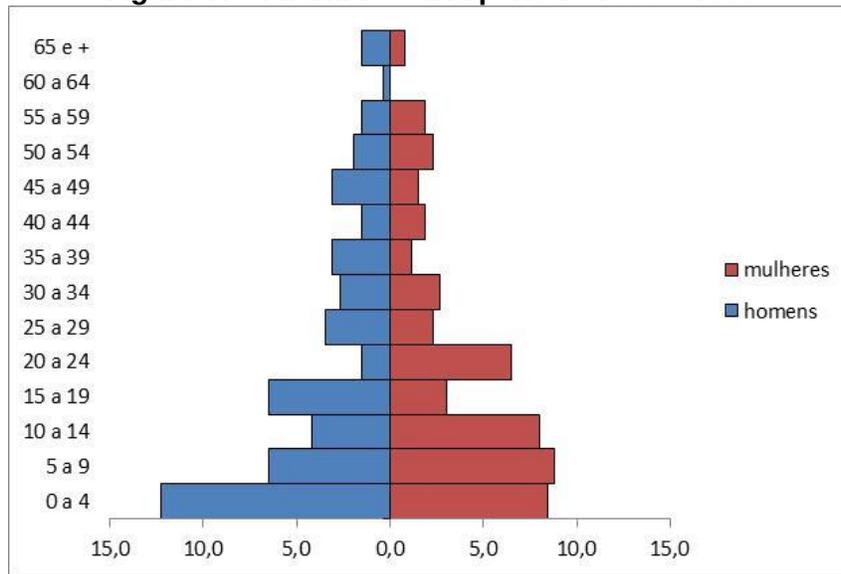
Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

Figura 16 - Pirâmide etária período 1980 - 1989



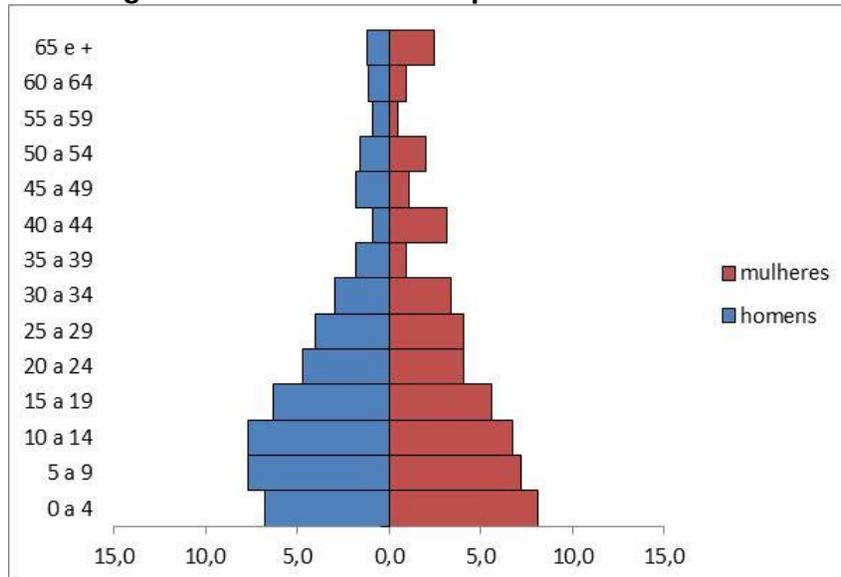
Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

Figura 17 - Pirâmide etária período 1990 – 1999



Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

Figura 18 - Pirâmide etária período 2000 – 2009



Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

Apesar das irregularidades, o contorno das pirâmides reflete o processo de mudança de um regime demográfico de alta mortalidade e natalidade, para um estágio no qual há o declínio da mortalidade com níveis de natalidade

elevados, o que se configura como uma etapa de elevado crescimento e rejuvenescimento da população.

Para calcular a natalidade utilizamos o indicador Taxa Bruta de Natalidade que é o número de nascidos vivos, por mil habitantes, na população residente em determinado espaço geográfico, no ano considerado. Essa taxa expressa a intensidade com a qual a natalidade atua sobre uma determinada população. Para o mesmo período das pirâmides, a Taxa Bruta de Natalidade foi de 47,27 por mil habitantes, para esse cálculo utilizamos a média para o período estudado (1970-2009).

A fórmula utilizada para o cálculo da TBN é:

$$TBN = (FNV^t/N^t) \times 1000^{120}$$

A TBN é também uma medida de fecundidade, porque quando, via de regra, a fecundidade é alta, a natalidade também é. Ela é influenciada pela estrutura etária e por sexo. A TBN depende da maior ou menor intensidade com que as mulheres têm filhos a cada idade, dependendo também do número de mulheres em idade fértil como proporção da população total e da distribuição etária relativa das mulheres dentro do período reprodutivo.

Para calcular a mortalidade utilizamos a Taxa Bruta de Mortalidade que é o número total de óbitos, por mil habitantes, na população residente em determinado espaço geográfico, no ano considerado. Essa taxa expressa a intensidade com a qual a mortalidade atua sobre uma determinada população. Para o período analisado, a Taxa Bruta de Mortalidade foi de 6,28 óbitos por mil habitantes para o período estudado 1970-2009, para esse cálculo utilizamos a média para o período estudado 1970-2009.

A fórmula para o cálculo da TBM é:

$$TBM = (O^t/N^t) \times 1000^{121}$$

¹²⁰ Onde FNV (é o total de nascidos vivos durante o tempo (t)) dividido por N (população total no período) vezes mil.

¹²¹ Onde O (é o número de óbitos durante o tempo (t)) dividido N (população total no período) vezes mil.

A TBM é influenciada pelas extremidades das pirâmides, ela representa o risco de uma pessoa de determinada população morrer no decorrer do ano. TBM é uma média ponderada das taxas específicas de mortalidade, cujos pesos são dados pela população em cada idade ou grupo etário. O que confirma que a TBM depende da intensidade com que se morre em cada idade e da distribuição etária proporcional da população, e, portanto, não é uma boa medida para fazer comparações entre níveis de mortalidade de diferentes populações ou de uma mesma população em diferentes momentos no tempo, devido ao efeito da composição da estrutura etária.

A evolução da estrutura populacional do povo Kamaiurá entre os anos 1970-2009 sugere mudanças demográficas significativas que alteraram o contorno das pirâmides, entre elas: alargamento da base da pirâmide, prolongamento da cúspide e uma maior regularidade da estrutura da população. O aumento proporcional da população feminina deve-se ao efeito inercial do aumento do número de nascimentos femininos e da melhora nas condições de saúde das mulheres. O efeito inercial das mudanças demográficas ao longo do tempo também pode ser notado na população masculina.

A inércia demográfica pode ser entendida como o crescimento potencial da população implícito na estrutura etária. É uma expressão que se refere ao efeito que as coortes pré-existentes exercem sobre a pirâmide etária enquanto aquelas ainda existirem. A estrutura etária da população é marcada pelas experiências passadas de fecundidade, mortalidade e migrações. São necessárias várias décadas para que a população “metabolize” essas experiências. É possível prever tendências populacionais futuras com relativa segurança.

O aumento no número de nascimentos e a queda na cifra de mortes contribuíram para o crescimento populacional Kamaiurá. Deve ser levado em consideração que a população não é fechada e isso ocorre pela existência de migrações e casamentos intertribais, porém os dados de entradas e saídas da população são irrelevantes para o aumento populacional. A queda da

mortalidade decorre da implantação das medidas médico-sanitárias introduzidas pelo Programa da Saúde da Unifesp no Parque Indígena do Xingu.

As alterações observadas na estrutura etária Kamaiurá entre os anos 1970 a 2009 sugerem mudanças demográficas reveladoras, alterando, deste modo, o contorno das pirâmides. Podemos deduzir que em 40 anos houve o alargamento da base da pirâmide (indicando um aumento na população menor de dez anos de idade, o que pode representar queda acentuada nas taxas de mortalidade infantil, bem como, aumento nas taxas de fecundidade total), prolongamento da cúspide (que em 1970 era bem fragmentado no sexo feminino; já em 2009 observa-se que está mais incorporada em ambos os sexos, revelando aumento da expectativa de vida) e maior regularidade na estrutura populacional.

Ainda em 2009 é possível observar que a estrutura etária está mais rejuvenescida, adquirindo contornos mais compatíveis com o de estruturas populacionais mais jovens. Isso pode ser o reflexo das alterações demográficas ocorridas nos últimos 69 anos e revelam que, após o contato com os primeiros exploradores e a conseqüente queda populacional decorrente das epidemias, os Kamaiurá passaram por um processo de recuperação populacional. Ainda que tenha ocorrido um aumento na proporção de crianças e adolescentes fica-nos evidente o incremento da população idosa.

Tabela 6 - Proporção da população Kamaiurá por grandes grupos etários e sexo, para os períodos 1970-1979, 1980-1989, 1990-1999 e 2000-2009.

Grupos etários	Período 1970 - 1979			Período 1980 - 1989			Período 1990 - 1999			Período 2000 - 2009		
	homens	mulheres	total									
0 a 14 anos	36,8	54,1	44,5	35,6	53,5	43,7	45,5	51,2	48,3	49,1	46,1	47,6
15 a 49 anos	57,9	42,6	51,1	53,8	44,2	49,5	43,2	38,8	41,0	38,7	43,3	41,1
50 e +	5,3	3,3	4,4	10,6	2,3	6,8	11,4	10,1	10,7	12,1	10,6	11,3
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013.

Os dados da tabela 6 mostram que entre 1970 a 2009 o peso relativo da população de 0 a 14 anos aumentos de 44,5% para 47,6%, enquanto que as

proporções da população de 15 a 49 anos diminuíram de 51,1% para 41,1% no mesmo período.

Apesar do aumento da proporção de crianças e adolescentes, a estrutura etária dessa população já esboça sinais de envelhecimento. De acordo com a tabela 6 o peso relativo da população de 50 anos e mais passou de 4,4% para 11,3%.

A proporção de mulheres com 50 anos ou mais cresceu de 3,3% para 10,6%, enquanto a de homens com essas mesmas idades também aumentou de 5,3% para 12,1%. É necessário ressaltar, que esses dados devem ser considerados como indicativos gerais e que as excessivas variações numéricas, como já descrito anteriormente, são próprias dos pequenos números.

Voltando ao tema desse capítulo, a fecundidade, de acordo com Berquó (1980, p. 71) ela poderia ser assim compreendida:

A expressão fecundidade é usada para indicar o desempenho reprodutivo efetivo de uma mulher ou de um grupo de mulheres que já completaram o seu período reprodutivo. Por período reprodutivo entende-se aquele que vai desde a idade da menarca até a idade da menopausa. Muito embora estas idades, tanto a do início quanto a do final do período, variem de mulher para mulher, convencionou-se considerar como período reprodutivo aquele compreendido entre 15 e 49 anos completos.

Nas análises transversais as taxas expressam a experiência vivida por mulheres e homens de diferentes coortes num determinado momento de tempo, que pode ser num determinado ano ou num determinado período de anos. Já nas análises longitudinais é possível ver como as mulheres e homens distribuíram os nascimentos de seus filhos ao longo do período reprodutivo, e verificarmos as diferenças geracionais dessa distribuição dos nascimentos, bem como os níveis da fecundidade.

4.1 Fecundidade transversal ou por período

As medidas de fecundidade calculadas por período foram as TEF (Taxas Específicas de Fecundidade) e as TFT (Taxas de Fecundidade Total), elas

revelam a experiência reprodutiva vivida por homens e mulheres Kamaiurá de diferentes coortes de nascimentos num determinado período de tempo. Na análise transversal, para evitar as oscilações próprias quando se trabalha com populações de pequenos números, optamos por calcular os indicadores para quatro períodos decenais: 1970-1979, 1980-1989, 1990-1999, 2000-2009 no período todo estudado que vai de 1970 a 2009.

A taxa específica de fecundidade corresponde ao número médio de filhos nascidos vivos, tidos por uma mulher, por uma faixa etária específica do período reprodutivo, de uma determinada população residente em um espaço geográfico no ano analisado, no caso dessa tese, conforme escrito acima, ao contrário de um ano, calculamos essa taxa por períodos decenais. Ela mede a intensidade da fecundidade a que as mulheres estão sujeitas em cada grupo etário do período reprodutivo (dos 15 aos 49 anos de idade). Ela analisa o perfil de concentração da fecundidade por faixa etária e identifica as variações das taxas nos grupos etários.

A fórmula utilizada para calcular as TEF é:

$$TEF = f_i = f_{(x, x+n)} = \frac{{}_nFNV_x^t}{{}_nN_x^t} \quad 122$$

A taxa de fecundidade total é o número médio de filhos nascidos vivos, tidos por uma mulher, ao final do seu período reprodutivo, de uma determinada população residente em um espaço geográfico no ano analisado. Essa taxa não é afetada pela estrutura etária da população. Ela expressa o vida reprodutiva de uma mulher pertencente a uma coorte hipotética¹²³ que está sujeita às taxas

¹²² Onde: ${}_nFNV_x^t$ → Filhos Nascidos Vivos no ano “t”, segundo a idade da mãe, para o grupo etário das idades de x a x+n; ${}_nN_x^t$ → Número de mulheres em cada grupo etário das idades de x a x+n, no meio do ano “t”.

¹²³ Num censo demográfico, a classificação das mulheres por grupos quinquenais de idade, dentro do período fértil, está associada a uma análise de período. Uma análise de coorte considera, por exemplo, um grupo de mulheres que ingressa no período fértil e, ao longo do tempo, observa-se o comportamento do mesmo diante dos riscos de procriação. Entretanto, em um único censo demográfico, mesclam-se distintas gerações de mulheres e, de acordo com o conceito da Taxa de Fecundidade Total, supõe-se o acompanhamento de como essas mulheres vão tendo seus filhos ao longo do tempo. Por esse motivo, na definição conceitual da Taxa de Fecundidade Total é necessário enfatizar que o grupo de mulheres em questão trata-se de uma coorte hipotética. Fonte: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/fecundidade_mortalidade/conceitos.shtml, Acesso em 11 mar. 2015.

específicas de fecundidade por idade, observadas na população em estudo e supondo-se a ausência de mortalidade nessa coorte.

A fórmula utilizada para calcular a TFT é:

$$TFT = 5 * \sum f_i \rightarrow i^{124}$$

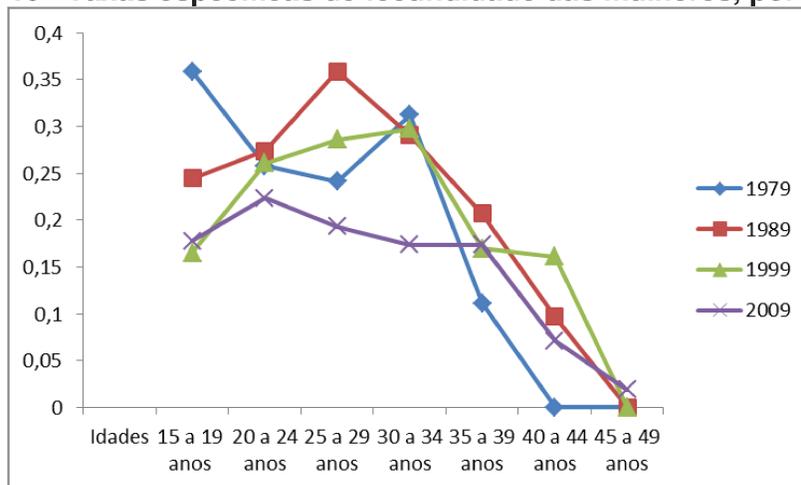
4.1.1 Fecundidade das mulheres por período

Tabela 7 - Taxas específicas de fecundidade das mulheres, por período (em números absolutos)

Taxa Específica de Fecundidade das mulheres				
	1970 - 1979	1980- 1989	1990 - 1999	2000 - 2009
Idades	f (x)	f (x)	f (x)	f (x)
15 a 19 anos	0,358	0,245	0,165	0,178
20 a 24 anos	0,258	0,274	0,261	0,224
25 a 29 anos	0,241	0,358	0,286	0,193
30 a 34 anos	0,313	0,29	0,298	0,174
35 a 39 anos	0,111	0,207	0,17	0,173
40 a 44 anos	0	0,097	0,161	0,071
45 a 49 anos	0	0	0	0,019

Fontes de dados Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013

Figura 19 - Taxas específicas de fecundidade das mulheres, por período



Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

¹²⁴ Onde: $5 * \sum f_i$ é o somatório das taxas específicas de fecundidade para as mulheres de 15 a 49 anos de idade

Ao observar a tabela e gráfico acima é possível verificar as mudanças ocorridas nos níveis de fecundidade para cada grupo etário nos diferentes períodos, bem como as modificações do padrão etário da fecundidade das mulheres nesses quatros momentos do tempo.

É possível observar que no período que vai de 1970 a 1979 a fecundidade tinha uma estrutura jovem, iniciando com mulheres menores de 15 anos provavelmente, a cúspide da curva era mais jovem do que nos períodos seguintes. Já nos períodos de 1980 a 1989 e de 1990 a 1999, as cúspides das curvas da fecundidade se situam entre mulheres entre 25 a 29 anos, significando que a maior parte dos nascimentos ocorre entre essas idades. Em 2009 observamos que o padrão da fecundidade torna-se mais envelhecido, a alta da curva se concentra nas mulheres entre 20 a 24 anos.

Tabela 8 - Saúde reprodutiva e fecundidade das mulheres, por período.

Indicadores de fecundidade	1970 -1979	1980 - 1989	1990 - 1999	2000 - 2009
TFT - Taxa de fecundidade total	6,57	7,36	6,70	5,16
Média da idade do primeiro filho (anos)	18,08	20,31	18,21	18,23
Idade média da fecundidade (anos)	19,03	21,1	19,3	19,4
Intervalo médio entre os nascimentos (anos)	2,88	2,88	2,76	2,76

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013

Observa-se que nos três períodos de tempo calculados o intervalo médio entre os nascimentos, praticamente, permaneceu sem alterações. A média de idade do nascimento do primeiro filho revela um dado curioso, no período compreendido entre 1980-1989, ela sobe para 20 anos enquanto que nos outros ela fica na casa dos 18 anos, isso sugere uma pequena oscilação, mas parece que a tendência permanece ser de 18 anos para a idade das mulheres terem seus primeiros filhos. Essas medidas estão apresentando que essa idade das mulheres ao terem seus filhos se assemelha mais àquelas encontradas por Azevedo (2003) entre os povos Tukano do Amazonas, do que as analisadas por Pagliaro (2002) entre os Kaiabi. Ou seja, a fecundidade dos Kaiabi começa bem mais cedo do que entre os Kamaiurá, o que estaria provocando também uma

fecundidade menor e um padrão mais aproximado com a fecundidade de mulheres não indígenas em cidades.

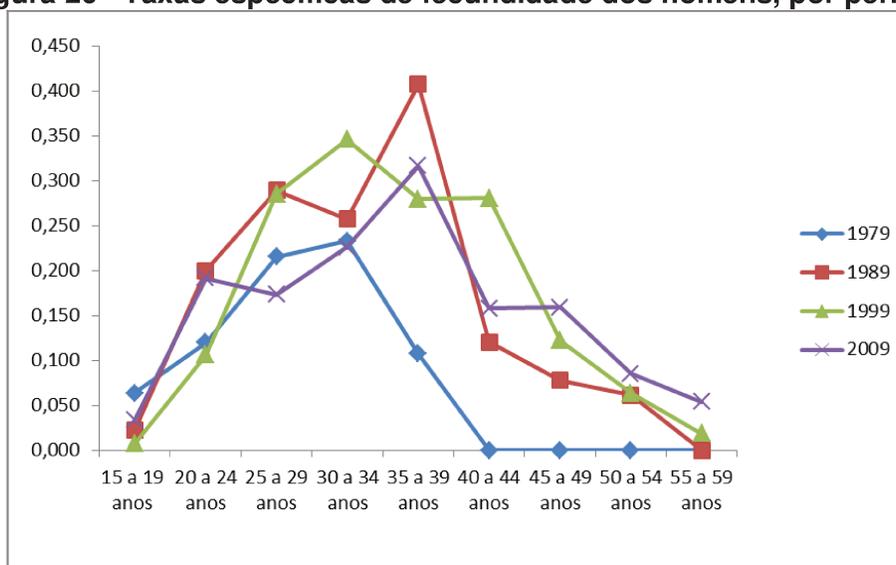
4.1.2 Fecundidade dos homens por período

Tabela 9 - Taxas específicas de fecundidade por idade dos homens, por período (em números absolutos)

Taxa Específica de Fecundidade dos homens				
	1970 - 1979	1980 - 1989	1990 - 1999	2000 - 2009
Idades	f(x)	f(x)	f(x)	f(x)
15 a 19 anos	0,064	0,022	0,007	0,034
20 a 24 anos	0,120	0,200	0,106	0,192
25 a 29 anos	0,215	0,289	0,286	0,173
30 a 34 anos	0,233	0,258	0,346	0,226
35 a 39 anos	0,108	0,407	0,280	0,317
40 a 44 anos	0,000	0,121	0,281	0,158
45 a 49 anos	0,000	0,078	0,122	0,159
50 a 54 anos	0,000	0,061	0,064	0,085
55 a 59 anos	0,000	0,000	0,019	0,054
Total	0,740	1,436	1,512	1,398

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013

Figura 20 - Taxas específicas de fecundidade dos homens, por período



Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

Ao contrário do observado entre as mulheres, a concentração das idades ao terem filhos para os homens ficam entre 30 e 39 anos, revelando que eles têm uma fecundidade mais velha do que as mulheres. Esse comportamento irregular entre os períodos pode ser atribuído à variação dos pequenos números e a possíveis erros na estimativa das idades das pessoas nascidas antes de 1965¹²⁵.

Tanto nas taxas de fecundidade específicas por idade das mulheres quanto naquelas dos homens, o importante a ser ressaltado é que as curvas mais altas são aquelas dos períodos de 1989 até 1999. Parece ser que o período de 2000 a 2009 já apresenta um perfil mais baixo de fecundidade, em comparação com os dois períodos imediatamente anteriores, o que vem corroborar com a ideia de que os Kamaiurá passaram por um processo de recuperação demográfica, e que agora estão com uma tendência de terem menos filhos. Esses gráficos apontam, ainda, para uma fecundidade dos homens mais envelhecida do que das mulheres. Essas últimas, no período mais recente estudado, parecem estar tendo uma tendência de controlar os nascimentos a partir dos 40 anos, o que indicaria realmente um início de processo de transição do padrão da fecundidade.

A seguir, serão apresentadas algumas medidas de saúde reprodutiva e a fecundidade total dos homens. Para o estudo da fecundidade dos homens Brouard (1977, p. 1124) elenca as lacunas para o estudo da fecundidade masculina: dificuldade na obtenção de informações e evidência biológica. Nesse estudo, e a partir dos dados das fichas médicas, do mesmo modo que foram extraídas as informações relativas à fecundidade feminina, foi possível obter dados para realizar as análises relativas à fecundidade masculina.

Outra dificuldade no estudo da fecundidade masculina é mensurar o encerramento da vida reprodutiva dos homens que só ocorre com a esterilização

¹²⁵ No início do Programa Xingu, nos anos de 1960, as idades foram estimadas, por esse motivo há possibilidade de erros nessas estimativas, que podem ser altas.

(cuja prática é bem reduzida no Brasil) ou com a morte. Para esse estudo, os homens não têm um limite para encerrar a vida reprodutiva, como descrito anteriormente, por isso, além do cálculo em idade dos 15 aos 49 anos, foram incluídas curvas referentes a 50-54 e 55-59 anos.

Greene y Biddlecom (2000 apud VÁSQUEZ; OLMOS, 2008, p. 5) elencam as principais razões técnicas para não calcular as taxas de fecundidade masculina, dentre elas: o intervalo reprodutivo dos homens não é tão bem definido como o das mulheres, ou seja, uma mulher é considerada fértil quando da primeira menstruação, ao contrário dos homens que não contam com um período de idade fértil definido; as mulheres normalmente estão mais tempo em casa do que os homens e são mais fáceis de entrevistar; se os filhos não vivem com os pais, é mais provável que vivam com a mãe; as mulheres recordam com mais clareza de eventos como abortos e mortes prematuras de seus filhos e não existe a dúvida, por parte das mulheres, de considerar quem são seus filhos.

Vásquez e Olmos (2008, p. 3) afirmam a importância do estudo de fecundidade masculina:

Considera que si la demografía continúa dejando de lado el análisis de la participación masculina en los procesos reproductivos, contribuye a mantener como únicas protagonistas a las mujeres, aún cuando la participación de los varones –activa o pasiva- también fue necesaria en la transición de alta a baja fecundidad¹²⁶.

A principal contribuição utilizada para o nosso estudo de fecundidade masculina foi a publicação “Male fertility patterns and determinants” de 2011, escrita por Li Zhang, que objetiva explorar uma ampla gama de fatores que diferenciam os padrões de fecundidade masculina e seus resultados correspondentes ao sexo feminino. Os resultados mostraram que a fecundidade masculina e a feminina diferem nas taxas e nos determinantes em vários contextos sociais, o que claramente sugere que a variação na fecundidade não

¹²⁶ Considera que, se a demografia continuar deixando de lado a análise da participação masculina nos processos reprodutivos, contribui para manter as mulheres como únicas protagonistas, mesmo que a participação dos homens – ativa ou passiva – também é necessária na transição da alta para a baixa fecundidade. Tradução livre da autora.

pode ser totalmente compreendida sem levar em conta a igual importância da fecundidade masculina.

No capítulo 4 “A cross-sectional analysis of male and female fertility in 43 countries and places, 1990-1998” do livro acima citado há uma investigação empírica da fecundidade masculina em comparação com a feminina. De acordo com o autor, a fecundidade masculina foi calculada em dois indicadores: as TFTs (taxas específicas de fecundidade) e as TEF (taxas específicas de fecundidade) do mesmo modo que a feminina, mas, por causa da fertilidade masculina ser estendida após 49 anos, foram acrescentados dois períodos 50 a 54 anos e 55 a 59 anos para estudá-la. Ao calcular as TFTs e as TEF para ambos os sexos o autor conclui que, no futuro, a fecundidade masculina em muitos países vai apresentar uma queda similar aos padrões da fecundidade feminina.

No Brasil, encontram-se referências nas análises sobre fecundidade masculina nas publicações de Mortara (1950). De posse dos dados do Censo de 1940, o autor busca analisar a fecundidade masculina, em relação à idade, e, simultaneamente, à atividade a serviço da qual os recenseados estão ocupados e conclui que a relação entre a posição na ocupação e a fecundidade é bem clara. Para o autor as classes independentes – empregadores e autônomos – apresentam fecundidade maior do que as classes dependentes – empregados e membros da família (MORTARA, 1950, p. 236).

Tabela 10 - Saúde reprodutiva e fecundidade dos homens, por período

Indicadores de fecundidade	1970 -1979	1980 - 1989	1990 - 1999	2000 - 2009
TFT - Taxa de fecundidade total	3,98	6,88	7,14	6,29
Média da idade do primeiro filho (anos)	22,23	21,56	23,79	23,26
Idade média da fecundidade (anos)	23,1	22,2	24,4	24,05
Intervalo médio entre os nascimentos (anos)	2,83	2,62	2,65	2,68

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013

De modo análogo às mulheres, o espaçamento entre os nascimentos sofreu poucas alterações no decorrer dos quatro períodos estudados. Chama a atenção que a partir de 1990, os homens estão tendo filhos mais velhos, o que, possivelmente, pode ser explicado pelo casamento em idades mais avançadas e

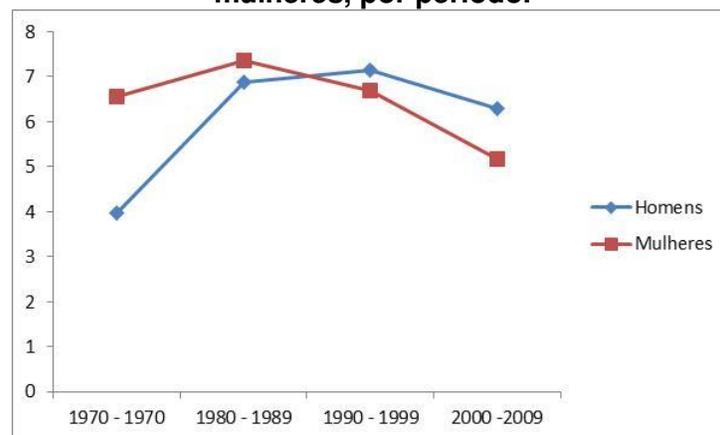
também possivelmente pelos casamentos poligâmicos¹²⁷. Ou seja, os homens, quando se separam casam-se de novo com mulheres mais jovens, eles em idades mais velhas; e eles se casam com mais de uma mulher e têm filhos em idades mais avançadas, mas as mães têm idades mais jovens.

Tabela 11 - Comparação entre as taxas totais de fecundidade dos homens e mulheres, por período

TFTs das mulheres e dos homens		
TFT	Homens	Mulheres
1970 - 1970	3,98	6,57
1980 - 1989	6,88	7,36
1990 - 1999	7,14	6,7
2000 -2009	6,29	5,16

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013

Figura 21 - Comparação entre as taxas totais de fecundidade dos homens e mulheres, por período.



Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

Ao observar o gráfico das TFTs, comparando as curvas dos homens e mulheres nos diferentes períodos estudados, vemos que houve um aumento no período 1980- 1989, tanto para homens como para mulheres, o que pode ser explicado pelo fenômeno da recuperação demográfica e pela história dos Kamaiurá no Parque. Esse período foi marcado pelo atendimento médico, pela ampla assistência governamental por meio da Funai e a segurança da terra

¹²⁷ É o casamento de um homem com várias mulheres.

indígena demarcada. É o período quando as taxas de mortalidade infantil e mortalidade geral começam a declinar e a população total volta a aumentar. Nesse mesmo período houve uma cisão na aldeia principal, com acusações de feitiçaria, culminando com a construção de uma nova aldeia. O aumento da população na nova aldeia era importante para selar alianças e garantir aliados.

Análise semelhante é feita por Penna (1984, p. 1574) “as disputas faccionais, somadas à recuperação demográfica, têm levado à cisões que propiciam, através do surgimento de novas aldeias, a ocupação [...]”. A motivação política atua sobre o comportamento reprodutivo.

No período 2000-2009 observa-se uma queda na fecundidade, é nesse período, a partir de 2005, que o povo Kamaiurá passa por mudanças acentuadas no seu modo de vida. A principal delas está relacionada a uma maior circulação de bens e recursos de fora da terra indígena, fruto, principalmente, do aumento no número de indígenas assalariados, como professores, agentes de saúde e outros trabalhos que eles passam a desempenhar, passando de 11 em 2004 para 32 em 2013¹²⁸. Além do dinheiro, esporádico, de projetos, como por exemplo, o projeto do ecoturismo.

Com o aumento da entrada de recursos monetários no interior da aldeia há uma maior circulação de dinheiro e as idas à cidade de Canarana tornam-se mais frequentes. O contato mais sistemático com a cultura não indígena, faz com que eles adotem discursos e práticas da população local: “[...] filho dá muito trabalho; é muito difícil para as mulheres, pois os homens não ajudam a cuidar dos filhos; não é bom ter muitos filhos [...]”. A circulação de dinheiro também propicia o acesso aos comprimidos anticoncepcionais.

4.2 Fecundidade longitudinal ou por coorte

Para essa parte do trabalho serão utilizados os indicadores calculados para 3 coortes de homens e mulheres, com pessoas nascidas entre 1955 a 1964

¹²⁸ Fonte: pesquisa de campo, julho 2013.

- coorte 1, nascidas entre 1965 a 1974 - coorte 2, e nascidas entre 1975 a 1984 - coorte 3.

A análise por coortes expressa a forma em que ocorre o processo reprodutivo numa determinada população. Uma coorte representa o conjunto de todos os indivíduos que viveram uma determinada experiência de vida, no nosso caso, que experimentaram um comportamento reprodutivo, no mesmo intervalo de tempo. Para esse tipo de análise utilizamos as definições de Welte, (1998: 48) que afirma que uma coorte acompanha um grupo de indivíduos ao longo da vida, objetivando conhecer a descendência média final ao término de seu período fértil, ou seja, como os nascimentos dos filhos estão distribuídos no decorrer da vida reprodutiva e quais os níveis da fecundidade. Esse tipo de análise não se fixa a momentos determinados no tempo, mas sim no acompanhamento ao longo do tempo de duração do período reprodutivo de um grupo de homens ou mulheres de determinadas coortes de nascimento.

As medidas que calcularemos são: parturições acumuladas, idade média ao nascimento do primeiro filho vivo, intervalos entre nascimentos e descendência média final para as mulheres e homens que completaram seu período reprodutivo. A parturição acumulada é a média de filhos de homens e mulheres de uma coorte até determinada idade¹²⁹. A Parturição é medida através do número médio de filhos tidos nascidos vivos de uma coorte real de mulheres até a idade x. Pode ser calculada pelo quociente entre o número total de FNV declarados pelas mulheres e o número de mulheres a uma idade (ou grupo etário) específica. No caso da idade ser 50 anos ou mais, esse valor corresponderia a número médios de filhos final da coorte ou “fecundidade completa”.

A parturição acumulada é calculada pela fórmula:

$$P_i^t = \frac{TFNV_i^t}{N_i^t}$$

¹²⁹ A Parturição mede a fecundidade acumulada por uma perspectiva de coorte.

Onde $TFNV_i^t$ é o total de filhos nascidos vivos das mulheres de “i” anos até o momento “t”. E $^fN_i^t$ é o número de mulheres com “i” anos no momento “t”.

Os dados disponíveis permitiram a construção de três coortes de homens e mulheres, com idades entre 15 a 49 anos. A primeira coorte inclui homens e mulheres que já atingiram os 49 anos em 2009; as mulheres dessa coorte já terminaram seu período reprodutivo, ou dito de outra maneira, elas têm a fecundidade completa. Já os homens seguem tendo filhos mesmo depois dos 49 anos. As demais coortes são integradas por indivíduos que não completaram o seu período reprodutivo, são elas: a coorte 2, que completa os 44 anos em 2009 e a coorte 3 alcançou 39 anos.

Tabela 12 - Caracterização das coortes de homens e mulheres

Anos de Nascimento dos filhos	Coorte 1	Coorte 2	Coorte 3
	1955 - 1964	1965 - 1974	1975 - 1984
1974/1979	15 - 19		
1980/1984	20 - 24	15 - 19	
1985/1989	25 - 29	20 - 24	15 - 19
1990/1994	30 - 34	25 - 29	20 - 24
1995/1999	35 - 39	30 - 34	25 - 29
2000/2004	40 - 44	35 - 39	30 - 34
2005/2009	45 - 49	40 - 44	35 - 39

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2012

Para a leitura dessa tabela: as mulheres nascidas na coorte 1 (1955-1964) quando tinham entre 15 a 19 anos, tiveram os filhos entre os anos 1974-1979 e, assim, sucessivamente.

As mulheres nascidas na coorte 1 quando tinham entre 15 a 19 anos tiveram os filhos entre os anos 1974-1979 e, assim, sucessivamente. As pessoas da coorte 1 nasceram entre os anos 1955 a 1964, período ímpar na história dos xinguanos, pois em meados dos anos 1950, conforme descrito no capítulo 2, ocorreu a formulação do projeto de lei para a criação do Parque Nacional do Xingu, conduzidos pelos antropólogos Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e Orlando Villas Bôas. Nessa época, a população indígena da região estava sendo reduzida drasticamente devido às frentes de expansão e colonização. Esse

processo de perdas populacionais foi um dos motivos que justificaram a lei de criação do Parque; a proposta foi feita com o objetivo de delimitar uma área que serviria de proteção física e cultural aos povos indígenas da região. Era necessário tomar uma atitude pois, nos primeiros anos do contato com as frentes de expansão e em virtude dos conflitos (físicos e psicológicos) a dinâmica populacional xinguana foi afetada negativamente, registrando sucessivas perdas populacionais.

Outro fato que merece ser destacado como contexto no período de nascimento dessa coorte é que essa época antecede o início das atividades do Programa de Saúde da Unifesp no Parque Indígena do Xingu em 1965. Após essa data houve uma melhora significativa no atendimento à saúde desses povos, reduzindo as enfermidades e a mortalidade. O Programa de Saúde Xingu ainda dá início ao processo de registro contínuo das informações demográficas sobre os povos do Parque que segue sendo atualizado até os dias de hoje.

As pessoas nascidas entre 1965 e 1974 formam a coorte 2. Novamente, em 1970, a população xinguana é atingida por uma epidemia de gripe, infectando 58 pessoas, porém, sem nenhum óbito. (AGOSTINHO, 1971, p. 364). Nessa época está se consolidando a população do Parque do Xingu, é o período da chegada de alguns povos que não viviam exatamente nesse perímetro, e é o período da consolidação do Programa de Saúde que passa a atender essas aldeias.

A coorte 3 é formada por pessoas que nasceram de 1975 a 1984. A segunda metade da década de 1970 é o início de mudanças significativas na vida dos povos indígenas do Parque. Até meados de 1970 o acesso à região dos formadores do Xingu era muito difícil, o ingresso ao Parque era feito somente por aviões da Força Aérea Brasileira e isso facilitava o rígido controle exercido pelo administrador, Orlando Villas Bôas; geralmente essas viagens serviam para a entrada e saída dos indígenas, distribuição de produtos industrializados, levar as equipes de saúde e da Funai. Havia, por parte do administrador, restrições à entrada de não indígenas. Em 1978, com a saída de Orlando, a administração do Parque foi entregue ao antropólogo Olympio Serra e outros administradores não

indígenas se sucederam na direção do Parque até maio de 1984, diminuindo as proibições de entrada de não indígenas, e aumentando, assim, o contato das comunidades com a sociedade envolvente. Nesse mesmo ano, Megaron, indígena Kayapó Metuktire, assume a direção e desde então outras lideranças indígenas assumem esse cargo. Com administradores pós Orlando, a política protecionista e o rígido controle exercido pelos irmãos Villas Boas dentro da área foram abandonados, fazendo com o que os povos do Xingu ficassem mais abertos às influências advindas do contato com a sociedade envolvente.

4.2.1 Saúde reprodutiva e fecundidade das mulheres por coorte

Tabela 13 - Indicadores de saúde reprodutiva das mulheres por coortes

Indicadores de saúde reprodutiva das mulheres por coortes			
Variáveis investigadas	Coorte 1	Coorte 2	Coorte 3
Número de filhos nascidos vivos	89	125	78
Idade das mães ao nascimento do primeiro filho nascido vivo	15	15	16
Idade do nascimento do último filho nascido vivo	42	40	33
Média de filhos tidos nascidos vivos	6,36	5,68	2,52
Intervalo médio entre os nascimentos (anos)	3,01	2,92	3,00
Média da idade ao ter o primeiro filho (anos)	17,46	17,19	16,00

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013

Da coorte 2, nos chama a atenção o alto número de filhos nascidos vivos, e é preciso levar em consideração que as mulheres dessa coorte não terminaram seu período reprodutivo, ou seja, elas são de fecundidade incompleta. Possivelmente isso se deve ao aumento do número de mulheres em idade reprodutiva e ao aumento mesmo do número de nascimentos, refletindo essa fase de recuperação demográfica a qual já nos referimos anteriormente. Ao compararmos a média da idade das mulheres ao nascimento do primeiro filho vivo entre as coortes 1 e 3, verificamos que ela está diminuindo. Acreditamos que um dos motivos esteja relacionado com o afrouxamento das regras relativas à reclusão pubertária. A reclusão é uma instituição tradicional Kamaiurá de grande relevância para marcar a passagem da infância para a vida adulta, tanto masculina quanto feminina, e marca um período no qual o jovem é submetido a um processo de intenso aprendizado que faz parte de um complexo de procedimentos importantes para sua integração na sociedade. As meninas entram em reclusão após a primeira menstruação permanecendo deitadas na

rede até que cesse o fluxo menstrual, quando tem início a fase de ingestão de chás de raízes. A reclusão dura em média um ano ininterrupto e, ao contrário dos meninos, as meninas ficam sedentárias, não desenvolvendo nenhum tipo de atividade física e sendo impedidas de terem relações sexuais. Eventualmente, quando da aproximação do Kwaryp, elas podem sair para dançar junto com os tocadores da flauta Uruá por algumas horas, à tarde. O fim da reclusão é um momento de grande alegria para os familiares e a partir de então a jovem pode se casar e ter filhos. Com esse período de reclusão sendo diminuído, as jovens ficam aptas a se casarem com idades mais jovens.

A reclusão masculina tem início com a chegada de sinais da puberdade, ficando a critério dos pais a determinação do tempo da duração. Os sinais que definem o início desse período que são: a mudança na voz e o crescimento dos órgãos genitais. O período de reclusão pode durar até quatro anos com interrupções de três a sete meses. Durante o esse período os rapazes são submetidos à escarificação¹³⁰ e ingestão de raízes para engordar e fortalecer o físico. Quando da aproximação dos grandes rituais, por exemplo, o Kwaryp, eles podem sair para treinar a luta chamada de huka-huka.

Em 2005 para a minha dissertação de mestrado (Vitti, 2005) entrevistei jovens do sexo masculino e feminino objetivando verificar que tipo de mudança os afetava ao ficarem expostos a estímulos inerentes à vida na cidade. Houve casos de moças que ficaram apenas quatro meses reclusas e seus pais não poderiam obrigá-las a permanecer mais tempo, pois os jovens já estavam indo para as cidades e descobrindo que outras populações tinham outros costumes, o que os levava a terem outras escolhas, que não as tradicionais. De acordo com os costumes tradicionais Kamaiurá, os pais não podem coagir os filhos, de modo que eles são gozados de autonomia para fazer as suas escolhas e tomar as suas decisões.

Atualmente, as mudanças relativas ao tempo da duração da reclusão pubertária pode ser o principal fator para uniões mais jovens e,

¹³⁰ A escarificação é um processo para arranhar o corpo com a ajuda do escarificador (jajap na língua Kamaiurá e que consiste de pedaço triangular de cabaça, provido de dentes de peixe cachorra, encravados e fixados com cera de abelha junto à borda superior) o que provoca um sangramento artificial com finalidades terapêuticas.

consequentemente, a diminuição na média da idade das mulheres ao terem seus primeiros filhos. Elas casam mais cedo e, têm filhos mais jovens, porém, estão tendo menos filhos. Há na aldeia uma expectativa generalizada de que a mulher engravide logo.

O casamento se efetua, para as mulheres, logo após o início de seu período reprodutivo, sendo que o tempo de reclusão após a primeira menstruação prolonga-se ao máximo por um ano. Cessando a reclusão, ocorrem imediatamente os casamentos, em geral anteriormente combinados. (JUNQUEIRA, 1978, p. 31)

Como é possível observar na tabela 13 as mulheres da coorte 3 tem seus primeiros filhos com uma idade média de 16 anos, enquanto entre as mulheres mais velhas, da coorte 1, a média da idade ao ter o primeiro é de 17,46 anos. Pode-se concluir que as mulheres estão tendo uma fecundidade mais precoce e que posteriormente começam a adiar os nascimentos intensificando o uso de métodos contraceptivos tradicionais e modernos.

Em julho de 2013 entrevistamos 18 mulheres na aldeia de Ipavu (ver cap 1, item materiais e métodos), que correspondem a 30% das mulheres de cada coorte, assim distribuídas (coorte 1, 3; coorte 2, 6 e coorte 3, 9). Ficou evidente nas respostas o desejo das mesmas de ter menos filhos.

Eu acho que é bom ter poucos filhos. filho dá muito trabalho. O marido não ajuda a mulher cuidar do filho. Para cuidar de um filho você precisa de muita comida, muito peixe, muito trabalho. (K.K, 32 anos).¹³¹

A principal mudança pela qual os Kamaiurá estão passando está relacionada a um maior volume de recursos monetários circulando nas aldeias, tanto advindo de salários, conforme já mencionado acima, quanto de contatos comerciais que os Kamaiurá passam a ter nos últimos 20 anos.

Como consequência da maior circulação de dinheiro e dessas viagens, é possível afirmar que a possível queda no número de filhos esteja ligada ao contato mais intenso com a cultura não indígena e à adoção de um discurso próprio da população não indígena, que enfatiza as dificuldades vividas pela

¹³¹ Entrevista realizada, julho 2013.

mulher que tem muitos filhos. Agrega-se a isso a possibilidade concreta da compra de anticoncepcionais, vendidos nas farmácias locais.

Eu tomo remédio de branco para não ter filhos. Eu fui na farmácia, lá na Canarana, falei que eu queria um remédio para não ter filhos e o homem da farmácia vendeu. (I. K. 44 anos).¹³²

Das 18 mulheres entrevistadas, somente 3 confirmaram que fazem o uso regular de contraceptivos alopáticos. As outras 15 mulheres declararam que fazem uso de anticoncepcionais “indígenas” como chá de raízes.

Tomei chá da raiz ywapó. tem que fazer o chá da raiz, depois toma, tem que estar um pouco quentinho, é muito amargo. Tem que tomar logo quando fica menstruada. Toma uns três dias, tem que tomar enquanto a mulher está menstruada. (A.K. 39 anos).¹³³

Tabela 14 - Parturição acumulada das mulheres por coorte

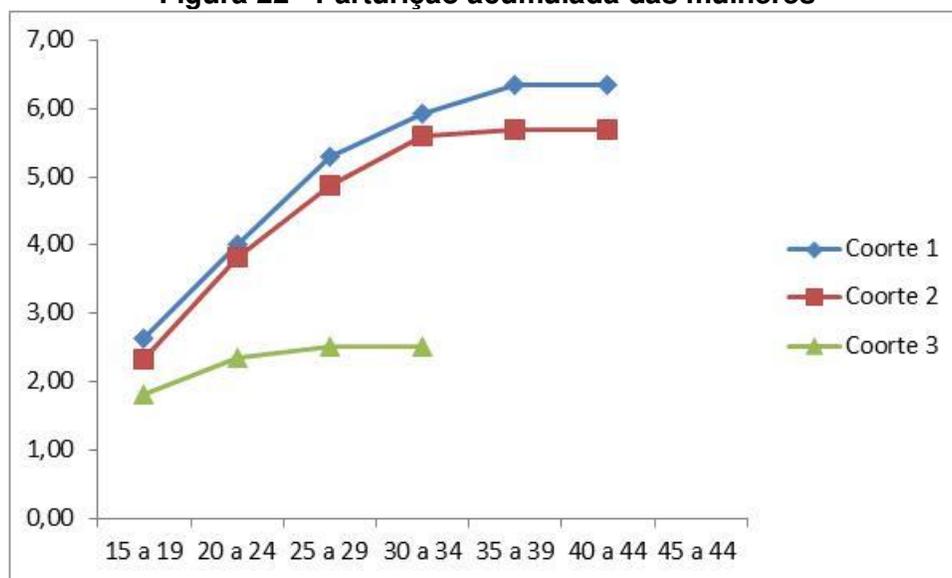
Parturição Acumulada			
Grupos etários	Coorte 1	Coorte 2	Coorte 3
15 a 19	2,64	2,32	1,81
20 a 24	4,00	3,82	2,35
25 a 29	5,29	4,86	2,52
30 a 34	5,93	5,59	2,52
35 a 39	6,36	5,68	
40 a 44	6,36	5,68	
45 a 44			

Fonte de dados: Unifesp/Programa Xingu e Vitti: 2013

¹³² Entrevista realizada, julho 2013.

¹³³ Entrevista realizada, julho 2013.

Figura 22 - Parturição acumulada das mulheres



Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

A coorte número 1, é composta por 14 mulheres com fecundidade completa, nascidas entre 1955 a 1964. Apenas uma mulher não teve filhos, era deficiente e morreu aos 35 anos. As demais tiveram entre 2 e 11 filhos registrados e a média deles até o final da idade reprodutiva foi de 6,36. A soma dos nascidos vivos das mulheres dessa coorte foi de 89.

A coorte 2 constitui-se por 22 mulheres nascidas entre 1965 a 1974, sobreviventes até 2009 com idades entre 40 a 44 anos. Todas as mulheres foram casadas, com exceção de uma pessoa deficiente e outra que cuidava dela. As restantes tiveram entre 2 e 10 filhos nascidos vivos registrados. O total de filhos nascidos vivos até que elas completaram 44 anos foi de 125 e a média foi de 5,68.

A coorte 3, integrada por 78 mulheres, nascidas entre 1975 a 1984, sobreviventes até 2009 com idades entre 35 a 39 anos. Elas tiveram entre 1 e 6 filhos nascidos vivos registrados. O total dos nascidos vivos até elas completarem 39 anos foi de 78 e a média foi 2,52.

Também, a partir dessa medida de parturição acumulada, é possível levantar a hipótese de que a coorte 3 está tendo menos filhos do que as coortes anteriores.

4.2.2 Saúde reprodutiva e fecundidade dos homens por coorte

Tabela 15 - Indicadores de saúde reprodutiva e fecundidade dos homens por coortes de nascimentos

Indicadores de saúde reprodutiva e fecundidade dos homens por coortes de nascimentos			
Variáveis investigadas	Coorte 1	Coorte 2	Coorte 3
Número de filhos nascidos vivos	124	49	52
Idade dos pais ao nascimento do primeiro filho nascido vivo	17	20	18
Idade do nascimento do último filho nascido vivo	49	39	36
Média de filhos tidos nascidos vivos	7,29	3,88	1,93
Intervalo médio entre os nascimentos (anos)	3,16	2,97	3,03
Média da idade do primeiro filho (anos)	21,15	25,25	20,9

Fonte de dados: Unifesp/ Projeto Xingu e Vittí: 2013

Na coorte 1, o número de filhos nascidos vivos é de 124 filhos. Ela tem uma característica singular que as difere das demais: três homens têm casamentos poligâmicos. Um deles, em especial, chama a atenção, trata-se de um morerekwat¹³⁴, cacique da aldeia de Ipavu, casado com três mulheres e pai de 26 filhos. Ter uma prole numerosa é uma estratégia usada pelos morerekwat para assegurar uma base de apoio, tanto para a defesa da comunidade bem como para a defesa do seu posto ocupado.

Antigamente, os Kamaiurá declararam nas entrevistas que tinham preferência por filhos do sexo masculino, pois os mesmos poderiam se tornar lideranças importantes na vida comunitária. Do mesmo modo, também é importante ter filhas mulheres, para selar alianças por meio do casamento com outros grupos ditos inimigos, ou seja, famílias que se opõem politicamente à chefia corrente. O objetivo dos casamentos é amainar as divergências e ganhar novos aliados, tendo no nascimento dos netos um fator de integração das famílias envolvidas. Porém, nas entrevistas realizadas em julho de 2013, vários foram os homens que declararam que o melhor é ter filhas mulheres visto que elas são mais ordeiras e também ajudam a mãe no preparo dos alimentos.

¹³⁴ São os chefes hereditários de uma família extensa dotados de muito carisma, prestígio e poder.

Porque filha mulher fica a casa mais calma, filho homem é muito chato. O primeiro filho que eu tenho é homem, depois eu tive uma mulher, daí eu percebi quem faz mais bagunça. A mulher também ajuda muito o trabalho da mãe, pega alguma coisa para o pai. (J.K. 31 anos).¹³⁵

Para ajudar a mãe. Porque quando você fala para o menino ajudar ele não quer ajudar. Já a menina ajuda a mãe, vai junto com a mãe na roça, faz beiju, pega água para fazer o beiju, já o menino não faz isso. (T.K. 35 anos).¹³⁶

Porque eu acho que as filhas mulheres são melhores porque, eu penso assim né, porque elas são mais quietas, não são muito bagunceiras. (P.K. 44 anos).¹³⁷

As coortes 1, 2 e 3, não têm a fecundidade completa e têm o número de filhos nascidos vivos 49 e 52 respectivamente. São homens monogâmicos, kamara¹³⁸, que não têm como aspirar postos de liderança porque ela é hereditária e é transferida entre os morerekwat de pai para filho.

Galvão (1978, p. 91) e Oberg (1956, p. 51) afirmam que o dono da casa é o líder da família, é chamado de morerekwat, título honorífico traduzido na época como ‘capitão’, provavelmente por influência de agentes não indígenas ligados ao SPI, e que tinham forte influência dos militares. São homens que descendem de uma família de antigos chefes, cuja autoridade é exercida no âmbito do grupo familiar, o título de morerekwat é hereditário sendo transmitido de pai para filho. Galvão (1978 apud JUNQUEIRA, 2009, p. 51) afirma que existe também o ‘capitão’ da aldeia, líder dotado de maior prestígio e que designa o que hoje denomina-se de cacique. As mulheres descendentes dos capitães recebem o nome de nuitú (mulher chefe), e seus filhos homens podem ter a pretensão de postos de chefia. (JUNQUEIRA, 2005, p. 145).

As demais pessoas da aldeia são chamadas de kamara (gente comum) e são aqueles que não descendem de uma família de líderes. No cotidiano não há nada que diferencie um morerekwat de um kamara, todos possuem basicamente os mesmos bens materiais e realizam as mesmas atividades diárias (pesca,

¹³⁵ Entrevista realizada, julho 2013.

¹³⁶ Entrevista realizada, julho 2013.

¹³⁷ Entrevista realizada, julho 2013.

¹³⁸ São os indivíduos comuns que não pertencem à classe dos *morerekwat*.

agricultura). A principal distinção entre eles é que um Kwaryp¹³⁹ só pode ser realizado quando morre um morerekwat e a família do morto kamara pode aproveitar a oportunidade para também homenagear seu parente morto.

É possível que a média da idade dos homens ao terem o primeiro filho esteja diminuindo, conforme observamos na tabela 16. Supomos que ela está intrinsicamente relacionada com o afrouxamento das regras relativas à reclusão pubertária¹⁴⁰ também, assim como ocorre com as mulheres. A mudança das regras relativas a reclusão pubertária que tem ocorrido nos últimos 20 anos, foi discutida por Vitti (2005), em que é possível concluir que antes da intensificação do contato, a partir dos anos 80, o tempo de reclusão masculina era superior a dois anos, hoje não ultrapassa um ano. Os homens com idade superior a vinte e cinco anos relatam que ficaram reclusos por mais ou menos três anos, enquanto os jovens da faixa de idade entrevistada ficaram em média um ano.

Como visto anteriormente, a reclusão¹⁴¹ tem início com a chegada de sinais da puberdade: mudança de voz, crescimento dos órgãos genitais, porém, fica a critério dos pais a determinação do tempo da reclusão. A ingestão de determinadas raízes pode provocar problemas de saúde e óbitos. Dos 70 óbitos que temos registrados, 12 referem-se a rapazes que morreram durante a reclusão devido à ingestão de ervas. Pinto e Baruzzi (2005) realizaram um estudo com dados de janeiro de 1978 até dezembro de 1985 no qual acompanharam 133 jovens rapazes de 11 a 20 anos, em algum momento durante a reclusão. “De 1978 a 1985, 470 jovens do Alto Xingu integraram o grupo etário de 11 a 20 anos, sendo 242 (51%) do sexo masculino. Desses últimos, 133 (55%) estiveram em reclusão pubertária pelo menos por um período”. (PINTO; BARUZZI, 2005, p. 177). Desse total 24 apresentaram algum tipo de sintoma de intoxicação devido a ingestão do chá de raízes, dos quais 7 faleceram e 17 desenvolveram quadro de neuropatia periférica.

¹³⁹ Kwaryp, ritual em homenagem aos mortos.

¹⁴⁰ Os propósitos principais da reclusão dos homens envolvem o desenvolvimento físico do jovem, a capacitação para que se tornem grandes lutadores da luta huka huka e ser reconhecido como um bom lutador.

¹⁴¹ Para um melhor entendimento da reclusão pubertária consultar: Sergio Tavares “A reclusão pubertária no Kamaiurá de Ipawu: um enfoque biocultural. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 1994 e Nicanor Pinto e Roberto Baruzzi “Reclusão Pubertária masculina em índios do Alto Xingu, Brasil Central”, In: Parque Indígena do Xingu – saúde, cultura e história. Ed. Terra Virgem, São Paulo, 2005.

De acordo com Pinto e Baruzzi (2005, p. 178):

Durante a fase de intoxicação aguda, as principais manifestações clínicas foram taquicardia, sudorese e fraqueza muscular. Após a primeira semana, o quadro clínico tornava-se predominantemente neurológico, caracterizado por diminuição da sensibilidade e, por vezes, anestesia para dor e toque, mais pronunciada nas pernas. Havia diminuição dos reflexos tendinosos, fraqueza muscular e atrofia nas extremidades, principalmente nas pernas, com frequentes bolhas bilaterais nos pés.

Os quadros mais graves foram transferidos para o Hospital São Paulo onde receberam tratamento adequado. Três dos jovens que apresentaram algum sintoma retornaram à reclusão mesmo após terem manifestado sinais de intoxicação, um deles voltou a apresentar intoxicação aguda na segunda reclusão, vindo a óbito. Esse estudo mostrou que a morte associada à reclusão masculina resulta do uso de plantas em infusões.

Por essas razões, alguns pais se dizem receosos em colocar os filhos reclusos com medo da morte provocada pela ingestão de raízes. Em 2005, quando realizava a pesquisa para o mestrado, cinco jovens em idade de reclusão pubertária (14 a 15 anos) não foram para o ritual, porque os pais temiam as possíveis consequências decorrentes da ingestão do chá de ervas. No mês de julho de 2013 houve um óbito durante a reclusão pubertária; na mesma ocasião, outro rapaz com 16 anos de idade começava a apresentar os primeiros sinais de intoxicação por ingestão de raízes (neuropatia periférica), tendo sido retirado da aldeia e tratado na cidade de Canarana.

Quanto ao intervalo intergenésico, é possível que tenha havido uma diminuição do tempo entre os nascimentos, observando-se a discreta diferença entre as coortes, podendo também ser devido à flutuação de pequenos números.

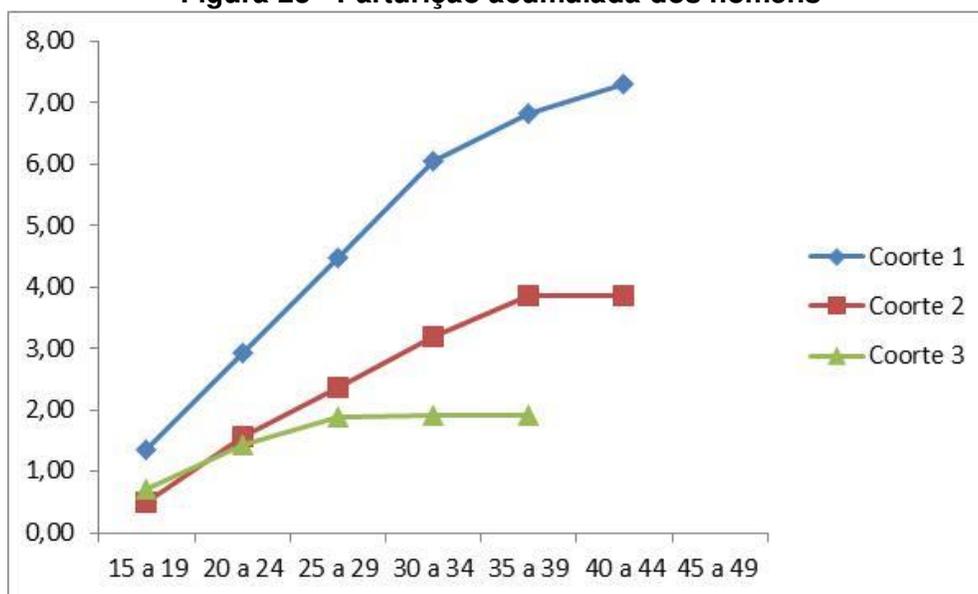
O intervalo entre os nascimentos é regulado por recomendações culturais próprias que postulam que o casal deve seguir várias dietas e regras de comportamento desde o início da gravidez até os primeiros passos da criança. A mais importante delas é a abstinência sexual pós-parto que, tradicionalmente, deveria durar dois anos, aproximadamente. A transgressão dessa regra pode trazer consequências nefastas para a saúde da criança, dizem os Kamaiurá.

Tabela 16 - Parturição acumulada dos homens por coorte

	Parturição Acumulada		
	Coorte 1	Coorte 2	Coorte 3
15 a 19	1,35	0,50	0,70
20 a 24	2,94	1,56	1,44
25 a 29	4,47	2,38	1,89
30 a 34	6,06	3,19	1,93
35 a 39	6,82	3,88	1,93
40 a 44	7,29	3,88	
45 a 49			

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 20

Figura 23 - Parturição acumulada dos homens



Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti, 2013

A coorte 1, é composta por 17 homens, nascidos entre 1955 a 1964, que tiveram entre 2 e 26 filhos. O total de filhos nascidos vivos é de 124 e a média de nascidos vivos foi de 7,29. O número médio de filhos dessa coorte é mais elevado em comparação com as demais, e, possivelmente, isso é reflexo dos casamentos poligâmicos: dois homens que são casados, cada um deles com duas mulheres e um terceiro, casado com três mulheres.

A coorte 2 constitui-se por 16 homens nascidos entre 1965 a 1974, sobreviventes até 2009 com idades entre 40 a 44 anos. Eles tiveram entre um e

oito filhos. O total de filhos nascidos vivos até eles completarem 44 anos foi de 49 e a média foi 3,88 filhos.

A coorte 3, é integrada por 52 homens, nascidos entre 1975 a 1984, sobreviventes até 2009 com idades entre 35 a 39 anos. Eles tiveram entre um e sete filhos. O total de filhos nascidos vivos até eles completarem 39 anos foi de 52 e a média foi 1,93 filhos.

Os dados da parturição acumulada dos homens das três coortes apresentam que, da mesma forma que as mulheres, a coorte mais jovem tem a tendência de ter menos filhos em média, sendo que a média da idade ao ter o primeiro filho cai um pouco, para essa coorte. A coorte 2, tem uma idade média ao ter o primeiro filho um pouco mais alta, provavelmente devido ao cumprimento dos períodos de reclusão pubertária e, ainda, a uma pequena influência – possivelmente menor – da vida fora da aldeia se comparado com a experiência da coorte dos rapazes mais jovens.

Considerações Finais

O objetivo geral dessa pesquisa foi analisar os perfis e dinâmicas demográficas do povo Kamaiurá entre os anos 1970 a 2009, com o foco para as mudanças nos perfis e níveis da fecundidade dos homens e das mulheres, relacionando-os com os aspectos culturais desse povo, com regras e tabus que permeiam as diferentes fases do comportamento reprodutivo, bem como com os contextos históricos e socioeconômicos e políticos desse período.

Esse trabalho contribui para o campo interdisciplinar da Demografia e da Antropologia, interface essa que tem sido utilizada por demógrafos para explicarem diferenças entre os processos de queda da fecundidade em sociedades modernas e tradicionais. Tanto a antropologia como a demografia contribuem para a compreensão sobre como os aspectos demográficos e socioculturais influenciam a saúde reprodutiva e vice-versa.

Também se procurou elucidar que o paradigma convencional da teoria da transição demográfica, especificamente no que diz respeito às mudanças nos níveis e perfis da fecundidade, não pode ser aplicado automaticamente para explicar a dinâmica demográfica do povo Kamaiurá.

Para corroborar com essa ideia utilizamos Caldwell (1996) que, ao analisar as dinâmicas demográficas, leva em consideração as especificidades culturais e sociais de cada povo ou população e conclui que a fecundidade é, em certa medida, um fenômeno bastante complexo e que sofre influências de aspectos históricos e contextuais em sua dinâmica.

A partir de meados dos anos 2000 é notório que o povo Kamaiurá passa por mudanças significativas no seu modo de vida (Junqueira, 2004; Vitti, 2005) com a introdução de hábitos adquiridos devido às idas para as cidades do entorno do Parque, em especial, o município de Canarana. Para subsidiar as análises referentes às mudanças culturais utilizamos os preceitos teóricos de Georges Balandier (1997) e Maurice Godelier (2012) em que a abordagem cultural foi delimitada como um campo de mudança, evitando-se a suposta permanência evocada por aquilo que os indígenas denominam “tradição”.

Mudança essa definida por Godelier (2002, p. 14) como novas formas de existência social e “ao transformarem as suas maneiras de viver, eles transformam os modos de pensar e de agir, logo a sua cultura”.

Comentamos no capítulo 1 desse trabalho a dificuldade de se trabalhar com demografia dos povos indígenas, uma vez que, além da dificuldade da invisibilidade estatística, existe o obstáculo metodológico provocado pelos números da população dos povos indígenas, que, em sua maioria, são pequenos se comparados com as populações de países modernos. As metodologias da demografia foram pensadas para essas populações maiores, portanto, foi necessária alguma adaptação para as análises dos Kamaiurá.

Foram utilizadas informações oriundas do sistema de registro do Programa de Saúde Xingu da Unifesp, principalmente aquelas referentes ao período de 1970 a 2003. Também foram realizadas pesquisas de campo na aldeia de Ipavu (julho de 2011 e julho 2013), em julho 2013 foram realizadas as entrevistas individuais com homens e mulheres.

Foi possível constatar que os Kamaiurá passam por mudanças significativas no seu modo de vida e isso se reflete no processo de transição dos níveis de fecundidade entre os anos 1970 e 2009. As taxas de fecundidade total caem de 6,57 para 5,16 no período de 1970 a 2009 para as mulheres. Acreditamos que a principal causa dessa alteração, além do contato mais sistemático com as cidades ao redor do Parque e a consequente circulação de somas maiores de recursos monetários no interior da aldeia, seja a racionalidade das decisões reprodutivas das mulheres que está articulada com a decisão dos homens, ou seja, o povo Kamaiurá faz uma escolha de sua política populacional. É uma racionalidade individual em prol do coletivo. Essas decisões promovem a compra de contraceptivos modernos na cidade de Canarana, conforme visto por meio das entrevistas. Assim como os Kamaiurá, Pagliaro et al. (2009) demonstram que os Suyá, também habitantes do Parque do Xingu, tiveram sua fecundidade declinando, a taxa total de fecundidade das mulheres chegou a atingir 8,0 declinando em 2000-2007 para 6,7.

Entre os Kaiabi que tiveram um crescimento populacional de 4,5% (Pagliaro, 2000) ao ano, ao contrário dos 3,1% (Pagliaro et al., 2000, p. 379) dos Kamaiurá, também pode ser observado o controle de sua fecundidade e da escolha racional da política populacional (Pagliaro, 2003). Isso também nos mostra que, independente dos acontecimentos históricos que antecederam a chegada desses povos no Parque, nos últimos 40 anos ambos têm o mesmo atendimento às políticas de saúde e o contato mais sistemático com as cidades do entorno do Parque.

Mesmo com a introdução de hábitos e tecnologias próprias da cidade (uso de computadores, tablets, motocicletas) a aldeia segue um ritmo análogo de décadas anteriores, as famílias mantêm suas roças, vão pescar e realizam rituais como sempre o fizeram.

Outra contribuição que essa pesquisa trouxe aos estudos de demografia de povos indígenas é mostrar que o comportamento da fecundidade do povo Kamaiurá está mudando nos últimos 40 anos, tendeu a aumentar num primeiro período, que reflete um processo de recuperação demográfica já demonstrado por outros autores, e depois a partir do início dos anos 2000 tendeu a diminuir. Pagliaro e Junqueira (2007) analisaram a fecundidade Kamaiurá entre 1970 e 2003 e demonstraram que a fecundidade passou de 5,7 para 6,2 filhos por mulher entre 1970 e 2003, o que corrobora com nossa conclusão de que a fecundidade sobe num primeiro período, porém, como já discutido no capítulo 4, esses níveis caem nos últimos anos para 5,16.

Com esse trabalho pretendemos difundir a importância dos estudos demográficos para a compreensão do comportamento reprodutivo de povos indígenas, contribuindo com as políticas públicas a eles relacionadas, bem como oferecendo aos Kamaiurá subsídios para suas reflexões sobre saúde e projetos futuros.

Referências

Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil. **Relatório de João Clímaco de Araújo**, Cuiabá, dezembro de 1944.

Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil. **Relatório de Nilo de Oliveira Vellozo**, Rio de Janeiro, janeiro de 1945.

Acervo do Museu do Índio/FUNAI – Brasil. **Relatório de Lourival Seroa da Mota**, Rio de Janeiro, setembro de 1954.

ADAMS, Kathleen; PRICE, David (orgs). The demography of small-scale societies: case studies from lowland South America. **South American Indians Studies**, n. 4, Vermont, EUA: Bennington College, 1990.

AGOSTINHO, Pedro. Informe sobre a situação territorial e demográfica no Alto Xingu. In: GRUNBERG, Georg (org.). **La situación del indígena en America del Sur**. Uruguai: Ed. Tierra Nueva, 1971.

_____. **Kwarip, mito e ritual no Alto Xingu**. São Paulo: Editora EPU e Edusp, 1974.

ALVES, José Eustáquio Diniz. **Transição da fecundidade e relações de gênero no Brasil**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Cedeplar da UFMG, 1994.

_____. **Questões Demográficas: Fecundidade e Gênero**. Rio de Janeiro: Escola Nacional de Ciências Estatísticas, 2004. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv3127.pdf>>. Acesso em: 03 fev. 2014.

ALVES, José Eustáquio Diniz; BARROS, Luiz Felipe Walter. **As famílias DINC no Brasil e em São Paulo**. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv49328.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2014.

ALVES, José E.D.; CAVENAGHI, Suzana. Transições urbanas e da fecundidade e mudanças dos arranjos familiares no Brasil. **Cadernos de Estudos Sociais**, Recife, v.27, n. 2, p. 91-114, jul/ago, 2012. Disponível em: <<http://periodicos.fundaj.gov.br/index.php/CAD>>. Acesso em: 18 set. 2014.

AXELSSON, Per; SKÖLD, Peter. **Indigenous Peoples and demography: The complex relation between identity and statistics**. New York: Berghahn Books, 2013.

AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. **Demografia dos povos indígenas do Alto Rio Negro/AM: um estudo de caso de nupcialidade e reprodução**. Tese

(Doutorado em Demografia) Programa de Pós Graduação em Demografia, Unicamp, Campinas, 2003.

_____. O Censo 2010 e os Povos Indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). **Povos Indígenas no Brasil 2006/2010**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2011.

_____. Povos Indígenas na América Latina estão em processo de crescimento. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (org.). **Povos Indígenas no Brasil 2001/2005**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2006.

_____. Saúde Reprodutiva e mulheres indígenas do Alto Rio Negro. In: **Cadernos CRH 57**, v.22, set/dez 2009.

BALANDIER, Georges. **A desordem: elogio ao movimento**. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1977.

_____. **As dinâmicas sociais: sentido e poder**. São Paulo: Ed. Difel, 1976.

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

BETO, Ricardo. **A soja ameaça o Parque Indígena do Xingu**. Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/esp/soja/2.shtm>>. Acesso em: 17 set. 2013.

BARUZZI, Roberto. Trinta e cinco anos de assistência e pesquisa: a Escola Paulista de Medicina e o Parque Indígena do Xingu. In: JUNQUEIRA, Carmen; BARUZZI, Roberto (orgs.). **Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história**. São Paulo: Ed. Terra Virgem, 2005.

BARUZZI, R. G. et al. Os índios Panará: a busca pela sobrevivência. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, Caxambu: Associação Brasileira de Estudos Populacionais. **Anais...** Caxambu: Abep, 1994.

BERQUÓ, Elza. Fatores estáticos e dinâmicos – mortalidade e fecundidade. In: SANTOS, Jair; LEVY, Maria Stella e SZMRECSÁNYI, Tamás, **Dinâmica da População: teoria, métodos e técnicas de análise**. São Paulo: Ed. T.A. Queiroz, 1980.

BOAS FILHO, Orlando. **Expedições, reflexões e registros**. São Paulo: Editora Metalivros, 2006.

BONIS, Gabriel. **Um país pode morrer?** 09 de julho de 2013. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/internacional/um-pais-pode-morrer-9136.html>>. Acesso em: 13 set. 2014.

BORGEOIS-PICHAT, J. The Unprecedented Shortage of Births in Europe. In: DAVIS, K., BERSTAM, M. S.; RICARDO-CAPBELL, R. 1986. **Below-replacement fertility in industrial societies: causes, consequences, policies.** Population and Development Review, 1986.

BRETON, David Le. **A sociologia do corpo.** Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.

BROUARD, Nicolas. Evolution de la fécondité masculine depuis de début du siècle. In: **Population**, 32. année, n. 6, 1977.

CALDWELL, John. Toward a Restatement of Demographic Transition Theory. In: **Population and Development Review**, v. 2, n. 3, 1976.

CALDWELL John. Demography and Social Science. In: **Population Studies**, v. 50, n. 3, Population Investigation Committee, 1996.

CAMARGO, Candido Procópio Ferreira de; JUNQUEIRA, Carmen. **Análise da Fecundidade Kamaiurá.** São Paulo: Mimeo, 1971.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: **Boletim do Museu Nacional**, n. 32, maio de 1979.

CAVENAGHI, Suzana e GOLDANI, Ana. Fecundidade e família: os tamanhos das famílias das mulheres e crianças no Brasil. In: **Revista Brasileira de Estudos de População.** Campinas, n. 10, 1993.

CELADE/CEPAL. **Fondo Indígena Guía para el Usuario (Versión preliminar).** Disponível em: <http://celade.cepal.org/redatam/ryesps/sisppi/SISPPPI_notas_tecnicas.pdf>. Acesso em: 19 set. 2014.

CHACKIEL, Juan. La transición de la fecundidad en América Latina 1950-2000. In: **Papeles de población**, n. 41, Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.

COIMBRA, Carlos; VENTURA, Ricardo. **Perfil Epidemiológico da População Indígena no Brasil: Considerações Gerais.** Documento de trabalho, n. 3, Porto Velho, 2001.

COIMBRA, Carlos; GARNELO, Luiza. **Questões de Saúde Reprodutiva da Mulher Indígena no Brasil.** Documento de Trabalho, n. 7. Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, 2003.

CUNHA, José Marcos Pinto da. **A migração no Centro-Oeste brasileiro no período 1970-1996: o esgotamento de um processo de ocupação.** Campinas: Nepo/Unicamp, 2002.

DEL POPOLO, Fabiana; OYARCE, Ana María. **Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la CIPD y de las Metas del Milenio Seminario Internaciona Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe:** relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas CEPAL, Santiago de Chile, 27 al 29 de abril de 2005. Disponível em: <<http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4120/S2006017.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 18 set. 2014.

DEL POPOLO, Fabiana; OYARCE, Ana María; SCHKOLNIK, Susana; VELASCO, Fernanda. **Censos 2010 y la inclusión del enfoque étnico:** hacia una construcción participativa con pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina. Chile: Celade , 2009.

DIAS JUNIOR, Claudio et al. Comportamento reprodutivo das mulheres indígenas: um estudo do povo Krenak, Minas Gerais, Brasil. In: CONGRESO DE LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE POBLACIÓN, 2., **Anais.** Córdoba, Argentina, setembro de 2008.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo.** São Paulo: Ed. Perspectiva, 2010.

DYOTT, Georges. The search for coronel Fawcett. In: **The Geographical Journal**, v. 74, n. 6 (Dec., 1929), pp. 513-542.

DUNK, Ernesto. **Canarana:** um projeto de colonização cooperativista. Dissertação (Mestrado em Direito Agrário) Curso de Direito Agrário, Universidade Federal de Goiás, 1997.

EARLY, John; PETERS, John. **The population dynamics of the Mucajai Yanomama.** California: Academic Press, 1990.

ESTANISLAU, Bárbara Roberto. **A eternal volta:** migração indígena e Pankararu no Brasil. Dissertação (Mestrado em Demografia), Programa de Pós-Graduação em Demografi, Unicamp, Campinas, 2014.

FAGUNDES NETO, Ulysses Fagundes. **Avaliação do estado nutricional das crianças índias do Alto Xingu.** Tese (Doutorado em pediatria) Departamento de Pediatria da Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 1977.

FAUSTO, Carlos. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. In: **Revista de Estudos e Pesquisas**, FUNAI, Brasília, v.2, n.2, dez. 2005.

FERNANDES, Florestan. **A organização social dos Tupinambá.** São Paulo, Ed. Hucitec e Ed. UNB, 1989.

FERREIRA, Manoel Rodrigues. **Terras e Índios do Alto Xingu.** São Paulo: Editora Melhoramentos, 1950.

FÍGOLI, L. H. G. Migração indígena a Manaus. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS (ABEP), 3., Vitória – ES, **Anais**. Vitória – ES, 1982.

FLOWERS, Nancy. Demographic crisis and recovery: a case study of the Xavante of Pimentel Barbosa. In ADAMS, Kathleen e PRICE, David (orgs). **The demography of small-scale societies: case studies from lowland South America**. South American Indians Studies, n. 4, Bennington College, Vermont, EUA, 1990.

FRENK, Julio. et al. **La Transición Epidemiológica en América Latina. Notas de Población**. Año XXII, n.. 60 (Diciembre). Santiago de Chile, CELADE, 1994.

GALVÃO, Eduardo. Apontamentos sobre is índios Kamaiurá e O uso do propulsor entre as tribos do Alto Xingu, In. ENCONTRO DE SOCIEDADES: ÍNDIOS E BRANCOS NO BRASIL, Anais... Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979.

_____.; SIMÕES, Mário. Mudança e sobrevivência no Alto Xingu. In: **Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 14, 1966.

GODELIER, Maurice. **Comunidade, Sociedade, Cultura**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2012.

GOLDANI, Ana. Mulher, família e transição demográfica. In: ANPOCS. **Anais...** Caxambu, Minas Gerais, Outubro de 1989.

GOMES, Mércio Pereira. **Antropologia**. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.

HAMILTON, Michelle; INWOOD, Kris. The Aboriginal Population and the 1981 Census of Canada. In: AXELSSON, Per; SKOLD, Peter. **Indigenous Peoples and demography: the complex relation between identity and statistics**.,New York: Bergham Books, 2011.

HAMMEL, Eugene. A theory of culture for demography. In: **Population Development Review**, New York, v. 16, n. 3, 1990.

HOGAN, Daniel; CARMO, Roberto Luiz; CUNHA, José Marcos Pinto da; BAENINGER, Rosana (orgs). **Migração e ambiente no Centro-Oeste**. Campinas: NEPO/Unicamp, 2002.

HECKENBERGER, Michael. Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longuedureé, 1000-2000 d.c. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (orgs.) **Os povos do Alto Xingu, história e cultura**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

IBGE. **Uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos Censos Demográficos 1991 e 2000**. Rio de Janeiro: IBGE, 2005.

_____. **Censo Demográfico 2010: Características gerais dos indígenas**. Rio de Janeiro, IBGE, 2012.

_____. **Censo Demográfico 2010: Resultados Preliminares da Amostra**. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/resultados_preliminares_amostra/notas_resultados_preliminares_amostra.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2015.

_____. **Censo 2010: País tem declínio de fecundidade e migração e aumentos na escolarização, ocupação e posse de bens duráveis**. 16 de novembro de 2011. Disponível em: <http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&busca=1&id_noticia=2018>. Acesso em: 12 set. 2014.

Instituto Socioambiental. **Almanaque Socioambiental: Parque Indígena do Xingu 50 anos**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

JACCOUD, M.; MAYER, R. A observação direta e pesquisa qualitativa. In: POUPART, J. et al. **A pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos**. Tradução Ana Cristina Nasser. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

JUNQUEIRA, Carmen. **Os índios de Ipavu**. São Paulo: Ed. Ática, 1978.

_____. Alguns dados sobre a população Cinta Larga. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS (ABEP), **Anais...** Águas de São Pedro, 1984.

_____. **Sexo e Desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga**. São Paulo: Editora Olho d'água, 2002.

_____. A sedução do poder. In: PASSETTI, Edson; OLIVERIA, Salete (orgs). **A intolerância e o intempestivo**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2005.

_____. Disputa política na sociedade Kamaiurá. In: **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v.1, p. 215-233, 2009.

JUNQUEIRA, Carmen; VITTI, Vaneska Taciana. O Kwaryp Kamaiurá da Aldeia de Ipavu. In: **Revista do Instituto de Estudos Avançados**, São Paulo, USP, n. 23, 2009.

JUNQUEIRA, Carmen; PAGLIARO, Heloisa. O saber Kamaiurá sobre a saúde do corpo. In **Caderno CRH**, Salvador, v.22, n. 57, 2009.

KAMAYURA, Tacumã; KAMAYURA, Kanutary. **Moronetá Kamayurá**. Minas Gerais: Ed. UFMG, 2013.

LAVILLE, Christian; DIONNE, Jean. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Tradução Heloísa Monteiro e Francisco Settineri. Porto Alegre: Editora Artes Médicas Sul Ltda.; Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LANZA, Norberto. **Análisis del comportamiento reproductivo de una población Toba del oeste formoseño**. Tese (Doutorado em Ciências Biológicas) Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 2009.

LESTHAEGHE, Ron. The Unfolding Story of the Second Demographic Transition, In: **Population and Development Review**, New York, v. 36, n. 2, June, 2010.

LÓPEZ, Gloria Margarita Alcaraz. **A Fecundidade entre os Guarani: um legado de Kunhakarai**. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde) – Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro, Fiocruz, 2000.

LORIMER, Frank. **Culture and Human Fertility**. Paris:Greenwood Press, 1958.

MADEIRA, Sofia Pereira. **Perfil demográfico e estimativas de paridade dos Guarani nas regiões sul e sudeste do Brasil**. Dissertação (Mestrado em Demografia) Programa de Pós-Graduação em Demografia da Unicamp, Campinas, 2010.

MALINOWKI, Brosnilaw. **Os argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MALVEZZI, Cecília. **Serviços de Saúde Reprodutiva no Alto Rio Negro: da produção de dados à produção de perfil da fecundidade**. Dissertação (Mestrado em Demografia) Programa de Pós-Graduação em Demografia da Unicamp, Campinas, 2012.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo: Atlas, 1989.

MASON, Karen Opphein. Explaining fertility transitions. In: **Demography**, University of California, Berkeley, v. 34, n. 4, novembro 1997.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MEIRELES, D. M. Sugestões para uma análise comparativa da fecundidade em populações indígenas. **Revista Brasileira de Estudos Populacionais**, n. 51, p.1-20, 1988.

MENEZES, Maria Lucia Pires. **Parque Indígena do Xingu, a construção de um território estatal**. Campinas: Unicamp e Imprensa Oficial, 1999.

_____. Parque do Xingu: uma história territorial. In: FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael (orgs.). **Os povos do Alto Xingu, história e cultura**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2001.

MINISTÉRIO da Saúde. **I Mostra Nacional de Educação Permanente**. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/index.php/o-ministerio/principal/secretarias/secretaria-sesai/mais-sobre-sesai>>. Acesso em: 11 set. 2014.

MINISTÉRIO da Saúde. **Quantitativo populacional dos indígenas cadastrados no SIASI em 2013 por diversos parâmetros de territorialidade indígena ou nacional**. 2013. Disponível em: <http://dw.saude.gov.br/gsid/servlet/mstrWeb;jsessionid=4DF1EC8188CEC5B544049020B7444935?evt=2048001&src=mstrWeb.2048001&visMode=0¤tViewMedia=2&documentID=0FC0A96611E34C7BBAB90080EFE5381A&server=SRVBIPDF03&Project=DM_SIASI_4&port=0&share=1&hiddensections=header,path,dockLeft,footer&uid=convocado.siasi&pwd=siasi2o13>. Acesso em: 08 mar. 2015.

MONDINI, Lenise; CANÓ, Eduardo; FAGUNDES, Ulysses; LIMA, Evandro; RODRIGUES, Douglas; BARUZZI, Roberto. Condições de Nutrição em crianças Kamaiurá – povo indígena do Alto Xingu, Brasil Central. In: **Revista Brasileira de Epidemiologia**, São Paulo, n. 10 (1), 2007.

MORTARA, Giorgio. A fecundidade masculina no Brasil. In: **Conselho Nacional de estatística, laboratório de estatísticas**. Pesquisas sobre a natalidade no Brasil, 4. 1965.

_____. A fecundidade masculina, na população do Brasil, segundo a idade, a atividade principal e a posição na ocupação. In: **Revista Brasileira de Estatística**, Rio de Janeiro, v. 11, 1950.

OBBERG, Kalervo. **Indians tribes of northern Mato Grosso**. **Smithsonian Institution**., n. 15, Washington: Institute of Social Anthropology, 1956.

OLIVEIRA, Maria Coleta Ferreira Albino de. **Família e reprodução**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 1972.

PAGLIARO, Heloísa et al. **A Revolução Demográfica dos povos indígenas: a experiência dos Kaiabi do Parque Indígena do Xingu (1970-1999)**. Tese (Doutorado em Saúde Pública) Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, 2002.

_____. Dinâmica demográfica dos Kamaiurá, povo Tupi do Parque Indígena do Xingu, Mato Grosso, Brasil, 1970-1999. In Revista Brasileira de Estudos Populacionais, v. 25, n.2, 2008.

_____. Fecundidade e Saúde Reprodutiva das Mulheres Suyá (Kisêdje): aspectos demográficos e culturais. In: **Dossiê: Povos Indígenas do Brasil**. Cadernos CRH, Salvador: Ed. EDUFBA, 2009.

PAGLIARO, Heloísa. Comportamento demográfico dos índios Waurá no final do século XX. In: IUSSP (International Union of Scientific Studies of Population), 14., **Anais...**Salvador, 2001.

_____. Fecundidade de povos indígenas aldeados no Brasil Central, 2000 – 2007. In: DEL POPOLO, Fabiana, et al. (orgs). **Pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina: dinámicas poblacionales diversas y desafíos comunes**. Rio de Janeiro: Ed. Alap, 2011.

PAGLIARO, Heloísa; AZEVEDO, Marta Maria; SANTOS, Ricardo. **Demografia dos Povos Indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz e Abep, 2005.

PAGLIARO, Heloisa; JUNQUEIRA, Carmen. Recuperação populacional e fecundidade dos Kamaiurá, Povo Tupi do Alto Xingu, Brasil Central, 1970-2003. In: **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v.16, n.2, p.37-47, 2007.

PARAGUAY. **III Censo Nacional de Población Y Viviendas para Pueblos Indígenas Pueblos Indígenas en el Paraguay Resultados Preliminares 2012**. Disponível em: <<http://www.dgeec.gov.py/Publicaciones/Biblioteca/censo%20indigena%202012/Pueblos%20indigenas%20en%20el%20Paraguay%20%20Resultados%20preliminares%20-%20CNI%202012.pdf>>. Acesso em: 14 set. 2013.

PATARRA, Neide Lopes. Transición demográfica: resumen histórico o teoría de población?. In: **Demografía y Economía**, México, v. 3, 1973.

PENNA, Túlio Carlos de França. Por que demografia indígena brasileira?. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS (ABEP). 3., **Anais do IV Encontro Nacional de Estudos Populacionais**. Águas de São Pedro, 1984.

PERU. **Salud y Enfoque Salud y Enfoque Étnico en los Censos tnico en los Censos Seminario Taller “Los Censos de 2010 y la de Salud”**, Santiago de Chile 2, 3 y 4 noviembre del 2009. Disponível em: <<http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/5/37635/peru-arturoarias.pdf>>. Acesso em: 19 set. 2014.

PETRULLO, Vincenzo. Primitive Peoples of Matto Grosso, Brazil. **The Museum Journal**, XXIII, n.2, Philadelphia, University Museum, 1932.

PINTO, Nicanor; BARUZZI, Roberto. Reclusão pubertária masculina em índios do Alto Xingu, Brasil Central. In: JUNQUEIRA, Carmen; BARUZZI, Roberto (orgs.). **Parque Indígena do Xingu; saúde, cultura e história.** São Paulo: Ed. Terra Virgem, 2005.

PEREIRA, Nilza de Oliveira Martins. **Os indígenas nas informações censitárias:** potencialidades e limitações com base em um estudo de caso sobre os Xavante. Tese (Doutorado em Saúde Pública) – Escola Nacional de Saúde Pública Sergio Arouca, Rio de Janeiro, Fiocruz, 2011.

PORTAL dos Convênios. **Convênio 352339.** Disponível em: <<http://api.convenios.gov.br/siconv/dados/convenio/352339.html>>. Acesso em: 21 jun. 2014.

PROJETO XINGU. **Imunização.** Disponível em: <<http://www.projetoxingu.unifesp.br/cms/index.php/ambulatorio-do-indio/pix/imunizacao>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

ROMANO, J. O. Etnicidad y proletarización. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS. POPULACIONAIS (ABEP), 3., **Anais....** Vitória – ES, 1982.

RIBEIRO, Darcy. Convívio e Contaminação, efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. **Revista de Sociologia**, São Paulo, v. 18, n. 1, 1956.

_____. **Os índios e a civilização.** Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1970.

RODRIGUES, Douglas. A Unifesp/EPM, o Projeto Xingu e a Política de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas no Brasil. In: JUNQUEIRA, Carmen; BARUZZI, Roberto (orgs.). **Parque Indígena do Xingu; saúde, cultura e história.** São Paulo: Ed. Terra Virgem, 2005.

SALZANO, F. M. Fertilidade, mortalidade, migração e miscigenação em 14 Tribos indígenas da América do Sul. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS. POPULACIONAIS (ABEP), 3., **Anais...** Vitória – ES, 1982.

_____. Migração, etnia e casamento de indígenas sul-americanos. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS. POPULACIONAIS (ABEP), 4., **Anais...** Águas de São Pedro, 1984.

SAMAIN, Etienne. **De um caminho para outro - Mitos e aspectos da realidade social nos índios kamaiurá (Alto Xingu).** v. I e II. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Rio de Janeiro, UFRJ, 1980.

SANDRIN, Germán Vázquez. **Fecundidad Indígena**. México: Ed. Miguel Ángel Porrúa, 2010.

SANTOS, Jair; LEVY, Maria Stella Ferreira; SZMRECSÁNYI, Tamás. **Dinâmica da população: teoria, métodos e técnicas de análise**. São Paulo: Ed. T.A. Queiroz, 1980.

SANTOS, Ricardo. The Population Dynamics of the Mucajaí Yanomama. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro v.7, n.1, Jan./Mar. 1991.

SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos. Cenários e tendências da saúde e da epidemiologia dos povos indígenas no Brasil. In: COIMBRA Jr., Carlos, SANTOS, Ricardo e ESCOBAR, Ana Lucia (orgs.). **Epidemiologia e Saúde do Povos Indígenas no Brasil**, Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/ABRASCO, 2003.

SCHADEN, Egon. Karl Von den Steinen e a etnologia brasileira. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS, 31., **Anais...** São Paulo, 1955.

SCHKOLNIK, Susana; CHACKIEL, Juan. Los sectores rezagados en la transición de la fecundidad en América Latina. In: **Revista de la Cepal**, n. 83, Chile, 2004.

SEKI, Lucy. **Gramática do Kamaiurá: língua Tupi-Guarani do Alto Xingu**. Campinas: Ed. Unicamp, 2000.

SHANKLAND, Alex. **Diagnóstico Situacional do Subsistema de Saúde Indígena**. São Paulo: Consórcio IDS-SSL – Cebrap, 2009.

SIMÕES, Celso Cardoso da Silva. **Transição da fecundidade no Brasil: análise de seus determinantes e as novas questões demográficas**. São Paulo: Ed. UNFPA, 2006.

SOUSA, Maria da Conceição de, SCATENA, João Henrique e SANTOS, Ricardo Ventura. O Sistema de Informação da Atenção à Saúde Indígena (SIASI): criação, estrutura e funcionamento. In: **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 23(4):853-861, abr, 2007.

SOUZA, Luciene Guimarães de. **Demografia e saúde dos índios Xavante do Brasil Central**. Tese (Doutorado em Saúde Pública) Programa de pós-graduação da Escola Nacional de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 2008.

SOUZA, Miriam Coelho. **Relatório sobre dieta Kamaiurá**, Piracicaba: MIMEO, 2003.

SOUZA, Sérgio. A epopeia dos Irmãos Villas Boas. In: VILLAS BÔAS, O. **A marcha para o oeste – a epopeia da Expedição Roncador – Xingu**. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1994.

STEINEN, Karl Von den. Entre os aborígenes do Brasil Central. Separata numerada da **Revista do Arquivo**, n. XXXIV e LVIII, São Paulo, Departamento de Cultura, 1940.

TAVARES, Sérgio Correa. **A reclusão pubertária no Kamayurá de Ipawu – um enfoque biocultural**. Dissertação (Mestrado em Educação Física) UNICAMP, Campinas, 1994.

TEIXEIRA, Pery; BRASIL, Marília. Estudo demográfico dos Sateré-Mawé: um exemplo de censo participativo. In: **Demografia dos Povos Indígenas no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. Fiocruz e Abep, 2005.

TEIXEIRA, Pery; BRASIL, Marília; SILVA, Eliana Mesquita. Demografia de um povo indígena da Amazônia brasileira: os Sateré-Mawé. In: **Revista Brasileira de Estudos de População**, v. 28, n. 2, jul/dez, 2011.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura**. Petropolis: Ed. Vozes, 1974.

VAN DE KAA, Dick. Is the Second Demographic Transition a useful research concept: Questions and answers. In: **Vienna Yearbook of Population Research**, Viena, 2004.

VAN GENNEP, Arnold. **Ritos de Passagem**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011.

VÁSQUEZ, Laura Ramón; OLMOS, Raúl René Rojas. **Un acercamiento a la paternidad a través del Censo de Población y Vivienda 2010**. Disponível em: <http://www.somede.org/xireunion/ponencias/Poblacion%20y%20salud/32FecundidadPaternidad_RamonRojas_Final.pdf>. Acesso em: 02 out. 2014.

VENEZUELA. DEMOGRÁFICOS. Censos de Población y Vivienda. **Censo 2011**. Disponível em: < http://www.ine.gov.ve/index.php?option=com_content&view=category&id=95&Itemid=26#>. Acesso em: 19 set. 2014.

VIDAL, L. Demografia dos grupos étnicos minoritários: Índios. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS (ABEP), 3., **Anais...** Vitória – ES, 1982.

VILLAS BÔAS, Orlando. **A arte dos pajés**. São Paulo: Ed. Globo, 2000.

_____. **História e causas**. São Paulo: Ed. FTD, 2005.

VILLAS BÔAS, Orlando e Cláudio. **A marcha para o oeste – a epopéia da Expedição Roncador – Xingu.** Rio de Janeiro: Ed. Globo, 1994.

_____. **Xingu, os índios, seus mitos.** Rio de Janeiro: Ed. Zahar , 1974.

VITTI, Vaneska Taciana. **Estudo etnoecológico da lagoa Ipawu / aldeia Kamaiurá – caracterização sócio cultural / econômica.** Relatório Unesco/Funai, 2010.

VITTI, Vaneska Taciana. **Jovens Kamaiurá no século XXI.** 2005. 124 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) Programa de Ciências Sociais da PUC-SP. São Paulo, 2005.

VIVEIROS, Eduardo de Castro. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, Série Antropologia, n. 32, 1979.

WATKINS, Susan Cotts. The fertility transition: Europe and third world compared. In: **Sociological Forum**, New York, v. 2, n. 4, 1987.

WERNER E. D. Mudanças demográficas no Posto Indígena Ibirama. In: MUSEU DE ANTROPOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA, **Anais...** Santa Catarina, v. 15, p.24-33, 1983.

WELTI, Carlos. **Demografia II.** Chile: Ed. Celade, 1998.

WAGLEY, Charles. Os efeitos do despovoamento sobre a organização social entre os índios Tapirapé. In: **Revista de Sociologia**, São Paulo, v. 3, n. 4, 1942.

WONG, Laura Rodriguez; CARVALHO, José Alberto M. O rápido processo de envelhecimento populacional do Brasil: sérios desafios para as políticas públicas. In: **Revista Brasileira de Estudos de População**, São Paulo, v.23, n.1, jan/jun, 2006.

ZAVALA de COSIO, María Eugenia. **La transición demográfica en América Latina y en Europa.** Seminar on Fertility transition in Latin America, Buenos Aires, 1990.

ZHANG, Li. **Male fertility patterns and determinants.** New York: Springer, 2011.

Anexo 01 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Termo de Esclarecimento Livre e Esclarecido

Nós, lideranças Kamaiurá da aldeia de Ipavu do Parque Indígena do Xingu, declaramos que tomamos conhecimento do trabalho que Vaneska Taciana Vitti está realizando junto com o nosso povo, o qual será defendido como tese de doutorado.

O objetivo da pesquisa é estudar a saúde do corpo e o comportamento reprodutivo das mulheres Kamaiurá. Os dados serão coletados pela pesquisadora em viagens de campo a aldeia, bem como na realização de uma revisão bibliográfica sobre o povo Kamaiurá.

A pesquisadora se comprometeu a entregar uma cópia do trabalho para as lideranças Kamaiurá tão logo esteja pronto e defendido.

São Paulo, janeiro de 2010.

Katak Kamaiurá
Jacuma C. Kamaiurá
maraci Kamaiurá
Kangmaracy Kamaiurá

DEBO KAMAYURÁ

SAMATA KAMAYURÁ
CENICAMAYURÁ

Iwakamu Kamaiurá
Kamacy T. Kamaiurá
moilo Kari Juv.
Mauriti Kamaiurá

Anexo 02 – Modelo da ficha médica (frente)

Med. Prev. - EPM (mod. LFM modificado)

 FOTO	 FOTO	 FOTO	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td>Nº</td><td>1004</td></tr> <tr><td>Tribo</td><td>Caiabi</td></tr> <tr><td>Data</td><td>15/07/70</td></tr> <tr><td>Sexo</td><td>Nascido em:</td></tr> <tr><td>M</td><td><input checked="" type="radio"/> F</td></tr> <tr><td></td><td>15/07/63</td></tr> </table>	Nº	1004	Tribo	Caiabi	Data	15/07/70	Sexo	Nascido em:	M	<input checked="" type="radio"/> F		15/07/63																																										
Nº	1004																																																								
Tribo	Caiabi																																																								
Data	15/07/70																																																								
Sexo	Nascido em:																																																								
M	<input checked="" type="radio"/> F																																																								
	15/07/63																																																								
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td>Data</td><td>7/94</td></tr> <tr><td>Reside em:</td><td></td></tr> </table>		Data	7/94	Reside em:		<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td colspan="2">Nomes do adulto:</td></tr> <tr><td colspan="2" style="text-align: center;">Dywe-i</td></tr> <tr><td colspan="2">Nomes da criança:</td></tr> <tr><td>p/pai:</td><td>Deá</td></tr> <tr><td>p/mãe:</td><td></td></tr> </table>		Nomes do adulto:		Dywe-i		Nomes da criança:		p/pai:	Deá	p/mãe:																																									
Data	7/94																																																								
Reside em:																																																									
Nomes do adulto:																																																									
Dywe-i																																																									
Nomes da criança:																																																									
p/pai:	Deá																																																								
p/mãe:																																																									
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td>Casou-se com</td><td>Nº</td><td>Tribo</td></tr> <tr><td>Quatira</td><td>789</td><td>Caiabi</td></tr> </table>		Casou-se com	Nº	Tribo	Quatira	789	Caiabi	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td>Filiação</td><td>Nº</td><td>Tribo</td></tr> <tr><td>Pai Cavinatá</td><td>1000</td><td>Caiabi</td></tr> <tr><td>Mãe Cunhantô</td><td>1001</td><td>Caiabi</td></tr> </table>		Filiação	Nº	Tribo	Pai Cavinatá	1000	Caiabi	Mãe Cunhantô	1001	Caiabi																																							
Casou-se com	Nº	Tribo																																																							
Quatira	789	Caiabi																																																							
Filiação	Nº	Tribo																																																							
Pai Cavinatá	1000	Caiabi																																																							
Mãe Cunhantô	1001	Caiabi																																																							
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>Filhos</th><th>Nº</th><th>Conjuge</th></tr> <tr><td>TAREVÔ</td><td>1463</td><td>TAMAPARI</td></tr> <tr><td>TAREWVI</td><td>2145</td><td>"</td></tr> <tr><td>QUIRIAMUT</td><td>2347</td><td>"</td></tr> <tr><td>QUIRIPIAU</td><td>2080</td><td>"</td></tr> <tr><td>VANI</td><td>6240</td><td>"</td></tr> <tr><td>ANNAHIP</td><td>6578</td><td>"</td></tr> <tr><td>ANNAHIP</td><td>6580</td><td>"</td></tr> <tr><td>IREIUP</td><td>7048</td><td>"</td></tr> </table>		Filhos	Nº	Conjuge	TAREVÔ	1463	TAMAPARI	TAREWVI	2145	"	QUIRIAMUT	2347	"	QUIRIPIAU	2080	"	VANI	6240	"	ANNAHIP	6578	"	ANNAHIP	6580	"	IREIUP	7048	"	<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>Filhos</th><th>Nº</th><th>Conjuge</th></tr> <tr><td>NUNYMAIUP</td><td>7445</td><td>TAMAPARI</td></tr> <tr><td>EIREHI</td><td>7589</td><td>"</td></tr> <tr><td>DYWEI</td><td>7777</td><td>"</td></tr> <tr><td>KINHSAI</td><td>8501</td><td>"</td></tr> <tr><td>TAMEARI</td><td>8928</td><td>"</td></tr> </table>		Filhos	Nº	Conjuge	NUNYMAIUP	7445	TAMAPARI	EIREHI	7589	"	DYWEI	7777	"	KINHSAI	8501	"	TAMEARI	8928	"									
Filhos	Nº	Conjuge																																																							
TAREVÔ	1463	TAMAPARI																																																							
TAREWVI	2145	"																																																							
QUIRIAMUT	2347	"																																																							
QUIRIPIAU	2080	"																																																							
VANI	6240	"																																																							
ANNAHIP	6578	"																																																							
ANNAHIP	6580	"																																																							
IREIUP	7048	"																																																							
Filhos	Nº	Conjuge																																																							
NUNYMAIUP	7445	TAMAPARI																																																							
EIREHI	7589	"																																																							
DYWEI	7777	"																																																							
KINHSAI	8501	"																																																							
TAMEARI	8928	"																																																							
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td>PRIMEIRA OBSERVAÇÃO CLÍNICA</td><td>15/07/70</td></tr> <tr><td>Pele</td><td>Ganglios</td></tr> <tr><td>Olhos</td><td>Tórax</td></tr> <tr><td>Ouvidos</td><td>Pulmões</td></tr> <tr><td>Nariz</td><td>Coração</td></tr> <tr><td>Orofaringe</td><td>BRNF</td></tr> <tr><td>Abdome</td><td>livres</td></tr> <tr><td>Fígado</td><td>Baço</td></tr> <tr><td></td><td>I. Esplênico</td></tr> <tr><td>Genitais</td><td></td></tr> <tr><td>Extremidades</td><td></td></tr> </table>		PRIMEIRA OBSERVAÇÃO CLÍNICA	15/07/70	Pele	Ganglios	Olhos	Tórax	Ouvidos	Pulmões	Nariz	Coração	Orofaringe	BRNF	Abdome	livres	Fígado	Baço		I. Esplênico	Genitais		Extremidades		<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><td>E. Geral</td><td></td></tr> <tr><td>Temper.</td><td>37,4</td></tr> <tr><td>PA</td><td></td></tr> <tr><td>Pulso</td><td>92</td></tr> <tr><td>Peso</td><td>23</td></tr> <tr><td>Altura</td><td>122,5</td></tr> <tr><td>Icterícia</td><td>-</td></tr> <tr><td>Cianose</td><td>-</td></tr> <tr><td>Mucosas</td><td>n.d.n</td></tr> <tr><td>Fontanela</td><td>-</td></tr> <tr><td>P.C.</td><td>-</td></tr> <tr><td>Obs.:</td><td></td></tr> </table>		E. Geral		Temper.	37,4	PA		Pulso	92	Peso	23	Altura	122,5	Icterícia	-	Cianose	-	Mucosas	n.d.n	Fontanela	-	P.C.	-	Obs.:									
PRIMEIRA OBSERVAÇÃO CLÍNICA	15/07/70																																																								
Pele	Ganglios																																																								
Olhos	Tórax																																																								
Ouvidos	Pulmões																																																								
Nariz	Coração																																																								
Orofaringe	BRNF																																																								
Abdome	livres																																																								
Fígado	Baço																																																								
	I. Esplênico																																																								
Genitais																																																									
Extremidades																																																									
E. Geral																																																									
Temper.	37,4																																																								
PA																																																									
Pulso	92																																																								
Peso	23																																																								
Altura	122,5																																																								
Icterícia	-																																																								
Cianose	-																																																								
Mucosas	n.d.n																																																								
Fontanela	-																																																								
P.C.	-																																																								
Obs.:																																																									
<table border="1" style="width: 100%; border-collapse: collapse;"> <tr><th>VACINAS</th><th colspan="7">DATAS</th><th>Obs.</th></tr> <tr><td>Sabin</td><td>25/03/72</td><td>09/04/74</td><td>11/04/76</td><td>23/03/78</td><td></td><td></td><td></td><td>FA: 03/03/98</td></tr> <tr><td>Tríplice</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td>FA: 03/03/98</td></tr> <tr><td>Tétano</td><td></td><td></td><td></td><td>23/03/78</td><td>18/01/83</td><td>24.9.99</td><td></td><td></td></tr> <tr><td>BCG</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> <tr><td>Sarampo</td><td>03/04/71</td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td><td></td></tr> </table>		VACINAS	DATAS							Obs.	Sabin	25/03/72	09/04/74	11/04/76	23/03/78				FA: 03/03/98	Tríplice								FA: 03/03/98	Tétano				23/03/78	18/01/83	24.9.99			BCG									Sarampo	03/04/71									
VACINAS	DATAS							Obs.																																																	
Sabin	25/03/72	09/04/74	11/04/76	23/03/78				FA: 03/03/98																																																	
Tríplice								FA: 03/03/98																																																	
Tétano				23/03/78	18/01/83	24.9.99																																																			
BCG																																																									
Sarampo	03/04/71																																																								

Fonte: Pagliaro: 2002

Anexo 04 – Roteiro de entrevistas

Mulheres

- 1 – Você toma remédio para não ter filhos?
- 2 - É remédio dos Kamaiurá ou é remédio de branco?
- 3 - Como é o nome?
- 4 - Como é que tem que tomar?
- 5 - Você sempre tomou esse remédio ou parou alguma vez?
- 6 - Se for de branco, quem deu o remédio?
- 7 - Se não tomou, tem vontade de tomar?
- 8 - É bom ter muitos ou poucos filhos?
- 9 - Quantos filhos é bom ter?
- 10 - Qual é a época que a mulher pega mais filho?

Homens

- 1 - É bom ter muitos ou poucos filhos?
- 2 - Quantos filhos é bom ter?
- 3 – Você quer ter mais filhos? Por que?
- 3 - Qual o significado de filhos?
- 4 – É melhor ter filhos homens ou filhas mulheres? Por que?

Anexo 05 – Peixes usados na alimentação

Nome português	Nome Kamaiurá	Restrições/ tabus alimentares
Acará	Weweewtsi	É um peixe pequeno, qualquer pessoa pode comer, não faz mal.
Arraia marrom	Jawewyt	Quando a mulher está gestante e com filho pequeno não pode comer, a criança ficará doente.
Arraia preto e branco	Jawewyt rea	Não faz parte da dieta, se alguma pessoa (adulto, velho, criança) comer ficará com manchas na pele.
Bicuda	Pirahuku	Pai e mãe com criança pequena não podem comer, fará mal ao bebê que ficará com falta de ar.
Boca larga	Manoe	A gestante e o marido durante a gravidez não podem comer, a criança poderá nascer com braço grande; além de retardar o parto.
Cachara	Uruwi	Quando o bebê começar engatinhar, os pais podem comer assado.
Cachara	Tucurá	Só tem no Rio Xingu. Se pais com filhos pequenos comerem o bebê terá diarreia.
Cará	Karaowa	Quando casal tem bebê pequeno só pode comer cozido. Caso contrário a criança demorará a andar.

Cará pequeno	Karaowa'i	Quando casal tem bebê pequeno só pode comer cozido. Caso contrário a criança demorará a andar.
Cascudinho	Moatã	A gestante e marido não podem comer. Pessoas entre 5 e 20 anos também não podem, pois na hora de tomar raiz, durante a reclusão, não conseguirão vomitar.
Cascudo	Murutá	Pais com filhos pequenos estão proibidos de comer, pois causa diarreia com sangue, levando a óbito a criança. Pessoas de 5 a 20 anos também não podem comer, pois na hora de tomar raiz, durante a reclusão, não conseguirão vomitar e poderão casar com pessoa mais velha.
Corvina	Wakupá	Todos podem comer. Não há restrições.
Curimatá	Kurimata	Até o bebê atingir a idade de 6 meses os pais não podem comer, pois a criança ficará com diarreia e assadura.
Flamengo	Jawyrỹ	É um peixe pequeno, pode ser consumido por todos.
Jeju	Jeju	Rapaz recluso não pode comer. Na mitologia kamaiurá o jeju era namorador, grande lutador, ele teve relação com a filha do veado, e acabou a força dele. Se o recluso comer ficará sem força.

Jurupensém	Tarawi	Ele é consumido por qualquer pessoa.
Lambari	Warara	Qualquer pessoa pode comer, não causa nenhum problema.
Mandi	Makuará	A gestante e o marido durante a gravidez não podem comer, a criança poderá nascer com braço grande; além de retardar o parto.
Matrinxã	Piawu	Pai e mãe não podem comer no primeiro ano de vida da criança, pode causar diarreia no bebê.
Namorador	lakuná	Rapaz recluso não pode comer. Na mitologia kamaiurá o jeju era namorador, grande lutador, ele teve relação com a filha do veado, e acabou a força dele. Se o recluso comer ficará sem força.
Pacu (fica em riacho, córrego limpo)	Tapaka	Os pais quanto tem bebê (seis meses a 1 ano) não podem comer, pois pode provocar assadura na criança.
Pacu (só em lagoa grande)	Paku	Se pais com filhos pequenos comerem o bebê terá diarreia e ficará com a barriga inchada.
Pacu pequeno com dente igual ao da piranha	Pikyhaĩ	Se pais com filhos pequenos comerem o bebê terá diarreia.
Peixe Cachorra grande	Aikang	Se pais com filhos pequenos comerem o bebê terá diarreia e convulsão. Os dentes desse peixe são usados para confeccionar o

		jajap (escarificador).
Peixe Cachorra pequena	Jutsiri	Se pais com filhos pequenos comerem o bebê terá diarreia e convulsão.
Peixe elétrico pequeno	Tuvira	Todos podem comer, tem que apenas tomar cuidado, pois é um peixe com muito espinho. Pode cortar o rabinho dele e passar dentro do nariz, como se fosse um cotonete, isso diminui o ronco.
Peixe elétrico pequeno	Arapatsiwá	Todos podem comer, tem que apenas tomar cuidado, pois é um peixe com muito espinho. Pode cortar o rabinho dele e passar dentro do nariz, como se fosse um cotonete, isso diminui o ronco.
Peixe pequeno	Pikyratã	Não são consumidos, são muito pequenos.
Peixinho	Karatuai	São pequenos, vários deles são colocados numa folha de bananeira, e colocados para assar ou moquear. Qualquer pessoa pode comer.
Peixinho	Pikytsi'i	São pequenos, vários deles são colocados numa folha de bananeira, e colocados para assar ou moquear. Qualquer pessoa pode comer.
P'iau	Ipinimamae	Qualquer pessoa pode consumir.

Piau cabeça gorda	Piahuku	Pais com bebê pequeno, não podem comer, dá diarreia na criança.
Pintado	Uruwi	Quando o bebê começa a ensaiar movimentos no chão os pais podem comer assado; se comerem durante a gravidez a criança terá convulsão.
Piraíba	Piratsing	Não faz parte da dieta; causa doença de pele (mancha e descamação)
Piranha	Ipirãj	Gestante e marido não podem comer durante a gravidez; a criança nascerá com o olho vermelho.
Piranha vermelha	Ipinhowaú	Gestante e marido durante a gravidez e até a criança ficar grandinha estão proibidos de comer; a criança terá diarreia aguda e óbito. Durante a reclusão o rapaz não pode comer piranha, ele pode ficar careca.
Piranha de cabeça amarela	Jakúa	Gestante e marido não pode comer durante a gravidez; a criança nascerá com o olho vermelho.
Pirarara	Anany'a	Os pais não podem comer, pois a barriga da criança fica distendida. Se a mãe comer durante a gestação, ocorrerá má formação na criança.

Primo do lambari (bico vermelho)	Karijang	Qualquer pessoa pode consumir. Criança não pode comer, pois tem muito espinho.
Traíra	Tareyt	Gestante e marido não podem comer durante a gravidez; causa má formação na criança e durante o parto pode romper o cordão umbilical.
Trairão	Pirau	Gestante e marido não podem comer durante a gravidez; causa má formação na criança e na hora do parto pode romper o cordão umbilical.
Tucunaré	Tukunare	Os pais só podem comer depois que o bebê tiver mais grandinho, um ano.
Voadeira	Pyratytsiu	A voadeira de Ipavu da diarreia em qualquer um que comer. Só pode comer a voadeira do rio Tuatuari.

Anexo 06 – Alimentos de origem animal

Nome português	Nome Kamaiurá	Restrições/tabus alimentares	Período
Anta	Tapi'it	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Ariranha	Jawrypywan	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Boi	Tapire	Os pais com criança pequena não podem comer, dá convulsão no bebê.	Ano todo
Cágado	Araire	Só os mais velhos do povo Yawalapiti que comem. Não faz mal nenhum.	Ano todo
Cotia	Akutsi	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Galinha	Karakarako	Gestante não pode comer, senão pode ter gêmeos, trigêmeos.	Ano todo
Jaboti	Jawatsipyta	Só pessoas mais velhas que comem. Quem come fica lento, anda devagar.	Ano todo
Jaburu	Wyra'utang	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Jacaré	Jakare	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Jacu	Jakuaem	Gestante e marido não comem, faz mal para a criança, se comer traz muita câimbra para a gestante.	Ano todo

Macaco prego	Ka'i	Gestantes e marido não podem comer, pois a criança fica chorona. Os ossos são usados como ponta de flechas.	Ano todo
Mutum	Mytū	Pais com crianças pequenas podem comer. Os rapazes ingerem antes do Jawari e na estação da chuva.	Ano todo
Mutum castanho	Mytū'ahang	Pais não podem comer, a criança tem convulsão.	Ano todo
Ovo de tracajá	Tarekaja'a rupi'a	Gestante e marido não comem, pois o nenê nasce com os "dedos" pé e da mão colados, parecido com tracajá.	Época seca
Paca	Paku	Gestante e marido não podem comer; a criança nasce com convulsão.	Ano todo
Passarinho	Wyrapĩ	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Pato	Tsihwet	Pais com filhos pequenos não podem comer, dá convulsão na criança.	Ano todo
Porco do mato, caitetu	Tajau	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Quati	Kwatsi	Qualquer pessoa que comer pode ter convulsão.	Ano todo

Sapo	Arutsam	Só pessoas mais velhas podem comer assado. Se criança ou pessoas mais novas comerem, não vão aguentar carregar peso na cabeça. Para a criança não ter febre e para não engasgar com espinha de peixe deve-se colocar a mão na boca desse sapo.	Ano todo
Socó	oko'õ	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Veado maior	Yhuhu	Não faz parte da dieta.	Ano todo
Tracajá	Tarekaja'a	Gestante e marido não comem, pois o nenê nasce com os "dedos" pé e da mão colados, parecido com tracajá.	Na seca pega na praia; na chuva pega com flecha.
Veado	Kapimã	Não faz parte da dieta.	Ano todo

Anexo 07 – Outros alimentos

Nome em português	Nome em Kamaiurá	Restrições/ tabus alimentares	Período
Abacaxi (nativo)	Parawatã'i	Gestantes ou mães com bebês pequenos não comem, pois pode ocorrer nascimento prematuro e diarreia, respectivamente.	Época chuva
Abacaxi da cidade	Parawatã rujap	Gestantes ou mães com bebês pequenos não comem, pois pode ocorrer nascimento prematuro e diarreia, respectivamente.	Época chuva
Abóbora	Jeru'atsinga rujap	A regra é semelhante ao consumo de açúcar ,ou seja, gestantes e reclusos não podem comer.	Ano todo
Amendoim	Murumu	Todos podem comer; não faz mal para a criança, pai e mãe podem comer.	Ano todo
Banana	Pa'akowarujap	A regra é semelhante ao consumo de açúcar ,ou seja, gestantes e reclusos não podem comer.	Ano todo
Batata doce	Jetyki	Todos podem comer, não há restrições.	Ano todo
Beiju	Mejũ	Todos podem comer, não há restrições.	Ano todo

Beiju bem torrado	Mejūkawĩ	Reclusos não podem consumir, senão na hora da luta eles ficam com os joelhos ralados. As mulheres dos cinco anos até o final da reclusão não podem comer, fará mal a elas na hora do parto.	Ano todo
Beiju fininho	Mejũtsirik	Reclusos não podem consumir, senão na hora da luta eles ficam com os joelhos ralados. As mulheres dos cinco anos até o podem comer, fará mal a elas na hora do parto.	Ano todo
Buriti (fruta)	Myrytsi'ywa'a	Não faz mal, todos podem comer.	Época chuva
Cajá	Karari	A regra é semelhante ao consumo de açúcar ,ou seja, gestantes e reclusos não podem comer.	Época seca
Cajá tipo chato	Makaja'a pep	A regra é semelhante ao consumo de açúcar ,ou seja, gestantes e reclusos não podem comer.	Época seca
Caldo de fruta parecido (mohet)	Ywryiwa	Qualquer pessoa pode tomar o caldo dessa fruta, só precisa saber comer e cuspir a semente, pois pode provocar prisão de ventre.	Época seca
Cará	Cara	Qualquer pessoa pode	Ano todo

		comer.	
Cana	Kanawija	A regra é semelhante ao consumo de açúcar ,ou seja, gestantes e reclusos não podem comer.	Ano todo
Castanha de Pequi		A mãe com filho pequeno não pode comer, pois o umbigo do filho pode não cicatrizar direito.	Época seca
Coco do mato	Jawara'a	Qualquer pessoa pode comer.	Época seca
Fava	Kumana	Qualquer pessoa pode comer, a ingestão é proibida para a mulher que amamenta, pois pode entupir o bico do seio.	Época seca
Fava	Kumanata'i	Qualquer pessoa pode comer, a ingestão é proibida para a mulher que amamenta, pois pode entupir o bico do seio.	Época seca
Fava	Takuri	Não faz mal, todos podem comer.	Época seca
Feijao fava	Kumanawiri	Não faz mal, todos podem comer.	Época seca
Flor de ingá	Minga'a potyt	Não chupam o néctar.	Ano todo
Flor macaúba	Mokajywa'a potyt	Não chupam o néctar.	Ano todo
Flor pequi	Peke'ia' a potyt	Não chupam o néctar.	

Formiga	Yyawataí	Mulher grávida não pode comer, na hora do parto pode arrebentar o cordão umbilical.	Ano todo
Formiga (cabeça vermelha)	Aryry	Mulher grávida não pode comer, na hora do parto pode arrebentar o cordão umbilical.	Ano todo
Fruta amarelinha pequena, dá no campo,	Matarawari	Não faz mal para a criança.	Época chuva
Frutinha da beira do rio, fica na beira do rio	Yyraity ky	Não faz mal para a criança, todos podem comer.	Época chuva
Frutinha do cerrado	Minatá	Não faz mal para a criança, todos podem comer.	Ano todo
Frutinha do mato	Myrytsiake	Não faz mal para a criança, todos podem comer.	Época seca
Frutinha do mato	Jutsi'akangauhwa	Não faz mal para a criança, todos podem comer.	Época chuva
Frutinha do mato (semelhante a pinha)	Marakatsã'a	Não faz mal para a criança, todos podem comer.	Época seca
Frutinha grande do mato	Petynan	Não faz mal para a criança, todos podem comer.	Época chuva

Frutinha de chupar melzinho	Jatyrana'a potyt	Reclusos e gestantes não podem comer, causa dores.	Ano todo
Frutinha	kami'ywa	Quando pais tem crianças pequenas, não pode comer, porque a fruta tem mama'e e faz mal para a criança, dá convulsão no bebê.	Época seca
Gafanhoto	Tawarerõ	Mulher grávida e com criança pequena não pode comer, senão a criança fica chorona.	Época chuva
Goiaba do mato	Pahuwaj	Não faz mal para a criança, todos podem comer.	Época seca
Ingá grande	Minga	Mãe e pai com filhos pequenos não podem comer, faz mal para bebe, dá prisão de ventre.	Época seca
Ingá comprido	Jurijuri	Mãe e pai com filhos pequenos não podem comer, faz mal para bebe, dá prisão de ventre.	Época seca
Ingá pequeno	minga'i	Mãe e pai com filhos pequenos não podem comer, faz mal para bebe, dá prisão de ventre.	Época seca
Jataí (mel)	Jete'i	Pai e mãe podem comer, não faz mal. Reclusos (as) não podem comer, se	Época seca

		comer fica com paralisia.	
Macaúba	Mokajyp	Todos podem comer. Faz-se mingau de macaúba.	Época seca
Mamão	Jupãpupã	Os antigos não comiam, diziam, dava hérnia. Hoje comem, não tem restrição. Reclusos (as) não podem comer.	Ano todo
Mandioca	Temí'ü	Todos podem comer. Não há restrição.	Época seca
Manga	Ywyr'a	Os antigos não comiam. Hoje, reclusos (as) não podem comer.	Época chuva
Mangaba	Magap	Todos podem comer, com exceção dos reclusos (as).	Época seca
Maracujá	Jeru'aran	Não tem em Ipavu, só na beira do rio Xingu	
Mel	Eit	Provoca ferida no bebe. Reclusos (as) não podem comer. Dá para tirar mel de qualquer flor.	Época seca
Milho	Awatsi	Qualquer pessoa pode comer.	Época chuva
Mingau	Kawi	Qualquer pessoa pode comer.	Ano todo
Mingau mais grosso	Kawkyta	Mingau para criança. Depois do parto a mulher	Ano todo

		também pode tomar.	
Oiti	Kamu'ĩ	Qualquer pessoa pode comer. Reclusos (as) não podem comer é doce. Pessoas mais jovens não podem comer, é uma frutinha vermelha, ela pode estragar os dentes.	Época seca
Pequi	Peke'i	Qualquer pessoa pode comer.	Época chuva
Mohete, mais ralo.	Tytynỹ	Reclusos (as) não podem tomar, é doce.	Ano todo
Mohete, mais grosso, misturada com polvilho	Mo'ohet	Reclusos (as) não podem tomar, é doce.	Ano todo
Pimenta vermelha	Ky'ỹj	Reclusos não podem comer. Pais com crianças pequenas não podem comer, porque senão arde o anus do bebe.	Época chuva
Polvilho	Typy'ak	Mãe e pai com criança não podem guardar o polvilho, porque senão a criança pequena vai a óbito.	Época seca
Saúva	Ya	Pais com bebe pequeno não podem comer, faz mal, incha o olho da criança.	Época chuva

Anexo 08 – População por grupos etários por períodos estudados

População por grupos etários por períodos estudados

Grupos etários	Homens					Mulheres					Total				
	1970	1979	1989	1999	2009	1970	1979	1989	1999	2009	1970	1979	1989	1999	2009
0 a 4	8	17	30	29	36	17	15	21	32	44	25	32	51	61	80
5 a 9	12	12	12	28	35	7	12	26	26	30	19	24	38	54	65
10 a 14	8	8	16	30	31	9	13	15	20	34	17	21	31	50	65
15 a 19	11	13	12	12	22	3	8	12	23	29	14	21	24	35	51
20 a 24	6	5	9	12	22	5	6	14	13	20	11	11	23	25	42
25 a 29	8	9	9	12	12	5	4	6	11	18	13	13	15	23	30
30 a 34	4	5	9	3	10	7	5	6	14	10	11	10	15	17	20
35 a 39	7	7	6	10	9	5	5	4	5	11	12	12	10	15	20
40 a 44	5	4	5	3	2	0	6	5	6	11	5	10	10	9	13
45 a 49	3	7	6	9	7	1	5	4	3	8	4	12	10	12	15
50 a 54	3	3	4	2	4	2	1	6	5	6	5	4	10	7	10
55 a 59	1	3	6	7	4	0	0	5	3	2	1	3	11	10	6
60 a 64	0	3	3	5	4	0	1	1	6	3	0	4	4	11	7
65 a 69	0	1	2	4	2	0	0	0	4	4	0	1	2	8	6
70 e +	0	0	3	3	3	0	0	1	1	6	0	0	4	4	9
Total	76	97	132	169	203	61	81	126	172	236	137	178	258	341	439

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013

Anexo 09 – Proporção da população por grupos etários por períodos estudados

Proporção da população por grupos etários por períodos estudados

Grupos etários	Homens					Mulheres					Total				
	1970	1979	1989	1999	2009	1970	1979	1989	1999	2009	1970	1979	1989	1999	2009
0 a 4	10,5	17,5	22,7	17,2	17,7	27,9	18,5	16,7	18,6	18,6	18,2	18,0	19,8	17,9	18,2
5 a 9	15,8	12,4	9,1	16,6	17,2	11,5	14,8	20,6	15,1	12,7	13,9	13,5	14,7	15,8	14,8
10 a 14	10,5	8,2	12,1	17,8	15,3	14,8	16,0	11,9	11,6	14,4	12,4	11,8	12,0	14,7	14,8
15 a 19	14,5	13,4	9,1	7,1	10,8	4,9	9,9	9,5	13,4	12,3	10,2	11,8	9,3	10,3	11,6
20 a 24	7,9	5,2	6,8	7,1	10,8	8,2	7,4	11,1	7,6	8,5	8,0	6,2	8,9	7,3	9,6
25 a 29	10,5	9,3	6,8	7,1	5,9	8,2	4,9	4,8	6,4	7,6	9,5	7,3	5,8	6,7	6,8
30 a 34	5,3	5,2	6,8	1,8	4,9	11,5	6,2	4,8	8,1	4,2	8,0	5,6	5,8	5,0	4,6
35 a 39	9,2	7,2	4,5	5,9	4,4	8,2	6,2	3,2	2,9	4,7	8,8	6,7	3,9	4,4	4,6
40 a 44	6,6	4,1	3,8	1,8	1,0	0,0	7,4	4,0	3,5	4,7	3,6	5,6	3,9	2,6	3,0
45 a 49	3,9	7,2	4,5	5,3	3,4	1,6	6,2	3,2	1,7	3,4	2,9	6,7	3,9	3,5	3,4
50 a 54	3,9	3,1	3,0	1,2	2,0	3,3	1,2	4,8	2,9	2,5	3,6	2,2	3,9	2,1	2,3
55 a 59	1,3	3,1	4,5	4,1	2,0	0,0	0,0	4,0	1,7	0,8	0,7	1,7	4,3	2,9	1,4
60 a 64	0,0	3,1	2,3	3,0	2,0	0,0	1,2	0,8	3,5	1,3	0,0	2,2	1,6	3,2	1,6
65 a 69	0,0	1,0	1,5	2,4	1,0	0,0	0,0	0,0	2,3	1,7	0,0	0,6	0,8	2,3	1,4
70 e +	0,0	0,0	2,3	1,8	1,5	0,0	0,0	0,8	0,6	2,5	0,0	0,0	1,6	1,2	2,1
Total	100,0														

Fonte de dados: Unifesp/Projeto Xingu e Vitti: 2013