

COMPORTAMENTO REPRODUTIVO DE POVOS INDÍGENAS NO BRASIL. INTERFACE ENTRE A DEMOGRAFIA E A ANTROPOLOGIA

Heloisa Pagliaro¹

Marta Azevedo²

Introdução

Desde os anos de 1500, quando diferentes estimativas contaram entre 800 mil e 5 milhões de índios no Brasil, até o início do século XX, a população indígena decresceu continuamente, reduzindo-se, em 1900, a cerca de 230 povos e 300 mil habitantes.

Na década de 1950, dois estudos que se consolidaram como clássicos da demografia indígena no Brasil (Ribeiro, 1956, 1957), avaliaram o impacto provocado pelas doenças infecciosas transmitidas aos povos indígenas durante as diferentes situações de contato com a sociedade envolvente e os efeitos causados em suas estruturas demográficas e sociais, prevendo a redução progressiva dessas populações ou a sua provável extinção. Para os anos de 1950, Ribeiro estimou que o número de habitantes das nações indígenas situava-se, aproximadamente, entre 67 e 98 mil indivíduos.

As perspectivas de provável desaparecimento dos povos indígenas no país perduraram durante um longo período de tempo, mas na década de 1970, indícios de crescimento de alguns povos sinalizaram para a reversão dessa tendência. Estimativas das últimas décadas do século XX mostraram que alguns povos vêm crescendo, em média, 3,5% ao ano (Ricardo, 2000), mais do que o dobro da média estimada para o conjunto da população do país, de 1,6% (IBGE, 2004).

As razões ou causas desse surpreendente evento são múltiplas e vêm sendo exploradas em muitas investigações levadas a efeito em anos recentes nos campos da antropologia e da demografia indígena no Brasil. Cabe assinalar neste espaço de discussão os fatores que conjugados fo-

ram fundamentais para que essas populações voltassem a crescer. A redução dos níveis de mortalidade, especialmente a infantil, que, embora permaneçam ainda extremamente elevados, contribuiu sobremaneira para o aumento da sobrevivência de recém-nascidos, jovens e adultos de muitas etnias. Este fator, associado à manutenção ou à elevação dos níveis de fecundidade dessas populações, resultou em expressivo crescimento vegetativo.

Como ocorre nessa fase do processo de transição demográfica, quando as populações em geral passam de decrescentes ou estáveis para populações em crescimento acelerado, assiste-se no presente momento a um rejuvenescimento importante das populações indígenas no Brasil. Como conseqüência, em muitas nações indígenas, a proporção de crianças e jovens com idades inferiores a 15 anos supera a casa dos 50%, constituindo um desafio à manutenção da organização social dessas sociedades, cujas normas e valores culturais são tradicionalmente transmitidos pelos velhos, agora proporcionalmente em menor número.

Interface entre a demografia e a antropologia no estudo de povos tradicionais

A interface entre a demografia e a antropologia tem sido muito relevante para os estudos das dinâmicas demográficas de povos tradicionais, e os antropólogos ingleses contribuíram sobremaneira para o desenvolvimento dessa temática desde o início do século XX.

Meyer Fortes (1958), interessado na organização social dos Ashanti da África Sub-Saariana, realizou um estudo de fecundidade, pioneiro no campo da pesquisa demográfica apoiada em conhecimentos antropológicos. As questões elaboradas visavam retro-alimentar os conhecimentos antropológicos e planejar políticas adequadas a este povo. A pesquisa foi realizada com a participação da comunidade. Fortes preparou um questionário para as mulheres e outro para os homens. Para aplicar o questionário das mulheres, treinou algumas moças ashanti que estudavam na missão religiosa, produzindo histórias reprodutivas de todas as mulheres selecionadas, com um mínimo de erro. Da mesma maneira, procedeu em relação ao questionário dirigido aos homens. Os resultados da pesquisa estão publicados em *Culture and Human Fertility* (Lorimer, 1958), no âmbito de um Grupo de Trabalho da International Union for The Scientific Study of Population – IUSSP, estruturado em 1951 para estudar as implicações culturais nos padrões demográficos de diferentes populações. O estudo concluiu que o comportamento reprodutivo das mulheres Ashanti diferia fundamentalmente do encontrado por Caldwell (1975) entre outros povos da África Sub-Saariana. Os Ashanti não praticavam a proibição do intercurso sexual após os nascimentos, que possibilita um maior espaçamento entre os filhos, e que se configura como um controle da natalidade.

Por outro lado, também não praticavam abortos e as mulheres viam na gravidez uma possibilidade de expansão de suas linhagens. A discussão antropológica decorrente das conclusões de Fortes mostrou que os Ashanti, por se organizarem em linhagens matrilineares, incentivavam o crescimento e a alta fecundidade, decorrendo daí uma duplicação de população no tempo de uma geração, ao passo que outros povos sub-saarianos, também organizados em linhagens, mas patrilineares, incentivavam outros comportamentos reprodutivos. Este seria apenas um exemplo dentre os inúmeros estudos que proporcionaram o diálogo entre a antropologia e a demografia, utilizando a metodologia de coleta de informações própria à antropologia associada à ferramentas da análise demográfica para interpretar os fenômenos sócio-culturais observados nas sociedades tradicionais.

Análises comparativas de diferentes dinâmicas demográficas de sociedades indígenas podem contribuir para entender os padrões culturais desses povos, incluindo aí suas políticas culturais específicas em relação à dinâmica populacional. Diferentes organizações sociais, sistemas familiares e de parentesco, regras de casamento e de residência, padrões de idade da menarca e da menopausa, ao casar e ao dar a luz ao primeiro filho, normas relativas à concepção e contracepção, intervalo entre os nascimentos, tempo de aleitamento, entre tantos outros, são aspectos da cultura dos povos relativos à reprodução biológica e social que têm considerável influência nos regimes demográficos experimentados pelas diferentes sociedades, principalmente as de pequena escala.

Descrever o comportamento reprodutivo de alguns povos indígenas no Brasil, habitantes de diferentes regiões do país, falantes de troncos/famílias lingüísticas diversos e, pertencentes a diferentes sistemas culturais é o objeto do presente estudo. Em vista da sociodiversidade desses povos a análise se pauta no diálogo entre os seus indicadores de fecundidade e os conhecimentos etnológicos a seu respeito.

Comportamento reprodutivo de alguns povos indígenas no Brasil

Baré, Baniwa, Tukano e Maku - Alto Rio Negro

A região do alto rio Negro é habitada por 19 povos indígenas falantes de línguas das famílias Tukano, Aruak, e Maku, estimados em aproximadamente 17 mil habitantes em 1992. Embora com dois séculos de contato com a população não índia, os habitantes desta região são majoritariamente indígenas, e permanecem identificando-se como tais. Estes povos tradicionais desenvolveram durante séculos formas de adaptação ao meio ambiente aí encontrado, pobre em peixes, e conhecido na Amazônia como possuindo terras de baixa fertilidade. Os povos que falam lín-

guas das famílias tukano e aruak são horticultores, tendo desenvolvido uma alta capacidade de diversificar as variedades agrícolas alimentares cultivadas. Praticam também a pesca, caça e coleta, que varia de acordo com as estações. Suas comunidades estão localizadas às margens dos rios Negro, Uaupés, Içana e afluentes. Os povos falantes de línguas maku, são basicamente caçadores e coletores, e ao contrário dos primeiros, habitam principalmente as regiões dos intercursos dos rios ou estabelecem comunidades próximas dos igarapés.

Esses povos são marcados por algumas características comuns, como o princípio de descendência *agnática* (transmissão da qualidade de membro de um grupo definido por uma regra de patrilinearidade), associado a uma regra de residência *virilocal/matrilocal* (a mulher depois de casar deve ir morar na comunidade do marido). Em resumo, são do grupo de descendência de um indivíduo apenas os membros do grupo de seu pai (e não os de sua mãe), assim como idealmente são co-residentes de um indivíduo todos os homens solteiros e casados de seu grupo de descendência, junto com suas esposas, e apenas as mulheres solteiras (irmãs e filhas) de seu grupo de descendência (potencialmente esposas de seus afins, com quem passarão a residir depois do casamento).

A distinção entre os povos *tukano* e *aruak* parece estar associada às formas de reprodução dos grupos sociais e, conseqüentemente, à troca matrimonial: enquanto os *aruak* se casam “entre si”, tendo como unidades exogâmicas as fratrias e não o grupo lingüístico, os povos *tukano* desenvolveram um princípio de “exogamia lingüística”, onde o cônjuge é idealmente alguém que fala uma língua diferente, conceitualizado em termos nativos como um indivíduo etnicamente distinto.

As medidas de fecundidade relativas a esses povos apresentadas a seguir foram estimadas por Azevedo (2003) com base nos dados do Censo Indígena Autônomo do Rio Negro- CIARN, realizado em 1990-92. As informações qualitativas relativas às concepções tradicionais das mulheres sobre corpo, reprodução e contracepção foram extraídas de pesquisa qualitativa também realizada por Azevedo em 1997-99, visando aprofundar questões sobre a saúde reprodutiva das mulheres pertencentes a povos das famílias lingüísticas *aruak* - os Baré e Baniwa - e *tukano*, habitantes de Iauareté (Azevedo, 2003).

As taxas de fecundidade total - TFT dos povos rio-negrinos Baré, Baniwa, Tukano e Maku, no período de 1990 - 92 indicam que o nível da fecundidade das maku é o mais alto, sendo a TFT, de 6,4 filhos nascidos vivos, em média; o mais baixo nível é o das mulheres baré, 4,8 filhos (Tabela 1). A TFT das Tukano e Baniwa é de 5,7 e 5,1 filhos, respectivamente. Em relação à fecundidade por idades do período reprodutivo, o mais alto nível encontra-se na faixa etária de 30-34 anos para as mulheres tukano, maku e baniwa (*padrão tardio*), apenas as baré têm sua fecundidade máxima alcançada na faixa etária mais jovem, de 25 a 29 anos. O padrão etário de fe-

cundidade das mulheres maku, baniwa e baré seria um pouco mais jovem do que a das mulheres tukano, sendo a contribuição das mulheres < de 30 anos de idade na fecundidade total desta etnia a mais baixa (47%).

As médias de idade ao nascimento do primeiro filho vivo das mulheres pertencentes aos quatro grupos rio-negrinos variam de 19,4 a 21,1 anos. De acordo com estas estimativas, são as mulheres baniwa e baré que têm filhos seus filhos mais cedo, respectivamente aos 19,4 e 19,8 anos, e as mulheres tukano e maku as que iniciam mais tarde a procriação, aos 21,1 e 20,2 anos, respectivamente.

O intervalo intergenésico ou período de tempo transcorrido entre os nascimentos vivos dos filhos das mulheres rio-negrinas é de 33,6 meses em média, sendo as mulheres maku e baniwa as que possuem o maior intervalo médio, respectivamente, 36 e 34,8 meses.

Dois fatores podem ter influenciado a mensuração dos indicadores de fecundidade das mulheres rio-negrinas: a estrutura etária mais jovem das mulheres maku e baniwa, e a subnumeração de filhos nascidos vivos, por esquecimento, entre as mulheres mais velhas.

A seguir são apresentadas informações relativas às concepções tradicionais sobre corpo, reprodução e contracepção levantadas em 1997-99 por Azevedo (2003) entre as mulheres dessas etnias habitantes de Iauareté.

No tocante à percepção sobre o corpo, para as mulheres rio-negrinas, a vagina da mulher (porta do feto) está relacionada ao mito de sua criação. A concepção do feto ocorre através de inúmeras relações sexuais, sendo formado pela associação do *wahsó* feminino ou óvulo ou fluido expelido durante a relação sexual, com o *wahsó*, esperma masculino. O sangue das mulheres e o *wahsó* feminino definem a afinidade e o *washó* masculino a consangüinidade. Por isso, o sangue e os fluidos corporais são considerados extremamente importantes pelas mulheres do Rio Negro. Através deles fluem para a geração seguinte algumas das características fundamentais dos povos. E esta importância não se limita apenas ao grupo, mas a toda a região: a mulher porta a afinidade para as comunidades vizinhas ou distantes. Deste modo de entender a importância dos fluidos, deriva um comportamento fundamental: a mobilidade feminina (mudança para a comunidade do marido por ocasião do casamento). Ela espalha a afinidade e articula as comunidades através das alianças políticas.

Na primeira menstruação a mulher se abre para o sangue descer, seu corpo torna-se apto para receber o esperma masculino. Na ocasião, elas tanto têm mais poder quanto podem apresentar um certo perigo para outras pessoas. O poder vem da presença do sangue, que representa a fertilidade e ao mesmo tempo o contato com o mundo pré-humano. De maneira inversa elas também se tornam vulneráveis, e, portanto, devem proceder de determinadas formas para se proteger de doenças. Por isso elas se mantêm reclusas dentro de casa neste período. Durante a primeira menstruação o *Kumu* deve benzer a moça, e este benzimento consiste em

“abri-la” simbolicamente. Uma transgressão alimentar ou uma atitude contrária às regras, como tomar banho no rio menstruada, pode ter consequências sérias. Todos os objetos de uso pessoal da jovem também são bentos, assim como os alimentos que ela ingere nesse período e logo após.

Antigamente, a mulher dava à luz na roça, que é o espaço feminino, e também para não contagiar a casa com o sangue do parto. O parto era acompanhado de longe por um *Kumu*. Depois de voltar para casa com o filho, ela ficava isolada por um período de três dias, que corresponde aproximadamente ao tempo de cicatrização do umbigo do recém-nascido. A mãe e o pai da criança devem ficar em casa e submeter-se à dieta indicada pelo *Kumu*; nesta ocasião é dado o primeiro banho ao recém nascido. Com a mudança para locais reservados dentro da aldeia o *Kumu* passou a ficar mais perto, mas ainda sem contato direto com a mulher. Ele benze conforme as necessidades durante o trabalho de parto. As posições mais comuns para o parto são a de cócoras, com as pernas flexionadas ou deitada na rede. Quando o bebê desliza para o chão, quem ajuda no parto, em geral a sogra ou a mãe da parturiente, espera até que o cordão pare de pulsar para cortá-lo. A placenta deve ser enterrada.

O controle sobre a fecundidade das mulheres *tukano* se dá através dos benzimentos e plantas contraceptivas. Este controle é maior nas primeiras idades do período reprodutivo - as mulheres jovens antes de se casar pedem a um *Kumu* que faça um benzimento para que não tenham filhos até o momento do casamento ou depois. O benzimento produz uma esterilização temporária que dura cerca de um ano ou dois. Isto se confirma com as análises da média de idade ao nascimento do primeiro filho vivo, bem mais elevada do que em outros povos. Durante o casamento a fecundidade é controlada através do espaçamento entre os filhos, o período de ‘dieta’ das mulheres onde deve haver a ausência de relações sexuais, é de dois anos. Esta informação também é confirmada pela análise dos intervalos intergenésicos. O outro período em que a mulher lança mão dos benzimentos contraceptivos é no final do seu período reprodutivo, para não engravidar mais, interrompendo definitivamente a menstruação. É o benzimento da menopausa, que pode ser provocada assim que a mulher sente os primeiros sintomas do climatério ou quando a mulher já teve sete filhos ou mais.

Suyá

Os Suyá ou Kisêdjê, como se autodenominam, são um povo de língua Jê, habitando do médio Xingu, no Parque Indígena do Xingu (MT). No período 1970-2004 a sua população passou de 123 para 330 habitantes, com crescimento médio anual de 3% (Pagliaro, et al., 2007). O aumento vegetativo foi o fator responsável por esse ritmo de crescimento, sendo negativo o saldo migratório resultante de poucos de casamentos interétnicos.

Pressupondo que o processo de recuperação demográfica dos Suyá tenha sido gerado também por mudanças sociais que repercutiram em seu comportamento reprodutivo, outro estudo de Pagliaro, et al. (2008) buscou identificar modificações em seu padrão de fecundidade durante o período 1970-2007, considerando os aspectos socioculturais que intermediariam o comportamento reprodutivo, como as regras e práticas que regulam a sua reprodução biológica e social. Este estudo, aqui reproduzido, baseia-se em dados do registro de eventos vitais do Programa de Saúde da Universidade Federal de São Paulo no PIX, em informações levantadas nas aldeias Suyá em 2007, em oficinas sobre saúde da criança, vigilância nutricional e segurança alimentar.

Entre as décadas 1970 e 1990 o nível de fecundidade das mulheres suyá, medido por meio das TFT, aumentou de 5,2 filhos para 8 filhos nascidos vivos, em média, por mulher, declinando para 6,7 filhos entre 2000 e 2007 (tabela 1). O padrão etário de fecundidade dessas mulheres estaria em transição entre os denominados padrões “tardio e jovem”, com concentração da fecundidade nas idades de 20-24 anos, sendo a contribuição das mulheres < de 30 anos de idade na fecundidade total, de 61%. A diminuição da média de idade ao nascimento do primeiro filho vivo de 19,2 entre 1970 e 2007 também refletem o rejuvenescimento da fecundidade. O intervalo entre os nascimentos vivos foi de 37 meses.

A média de idade por ocasião da menarca das mulheres Suyá foi de 11,3 anos para as jovens que em 2007 tinham de 12 a 14 anos e de 12,1 anos para aquelas com idades entre 15 e 24 anos. O intervalo entre a menarca e a primeira gestação foi de 2,6 anos nas idades de 15 a 19 anos e de 2,9 anos de 20 a 24 anos. A média de gestações por mulher do grupo 20-24 anos é de 3,7 gestações e para as mulheres do grupo 45-49 anos, de 7,4 gestações. O número médio de filhos nascidos vivos nessas mesmas idades é de, respectivamente 2,8 e 6,7 por mulher. A diferença entre a média de gestações e de nascimentos vivos é devida, principalmente, às gestações interrompidas por abortos espontâneos e provocados. A paridade média de 6,7 filhos vivos por mulher, estimada em 2007, para o grupo de 45-49 anos, idades em que as mulheres já completaram o período reprodutivo (fecundidade completa ou parturição final), foi igual a TFT estimada para o período 2000-06.

Conforme Seeger (1981), a mudança dos Suyá para a região do Xingu na segunda metade do século XIX, propiciou a incorporação de costumes e tecnologias dos povos que aí habitavam, embora eles mantivessem a singularidade cultural fortemente marcada por seus cantos rituais, expressão das individualidades e dos valores de sua sociedade. Além disso, a morte de grande parte dos velhos acarretou profundas modificações na organização social e ritual desse povo, embora muitos aspectos sócio-culturais persistam até o presente.

Eles vivem em aldeias circulares, com as casas construídas à volta de uma praça aberta que abriga a “casa dos homens”. A sociedade Suyá é dividida em metades e classes de idades. A residência é matrilocal ou uxori-local, ou seja, ao casar o homem passa a morar na casa materna da esposa. As regras de descendência geralmente são patrilineares.

As classes de idades dos homens são marcadas por uma cerimônia de iniciação que enfatiza a saída da casa dos pais e a transferência para a casa dos homens e posteriormente para a casa da família da esposa após a gerar o primeiro filho, o qual consoma o casamento. As mulheres vivem na casa materna por toda a vida e ao nascimento do primeiro filho, delimitam seu espaço, aonde seu marido vem morar e constituir uma unidade doméstica.

O período de transição de classes de idades implica certas restrições tanto para homens como para mulheres em relação à alimentação, atividade sexual e outras atividades. Entre os homens, o vínculo se dá por meio de rituais, nomes e cooperação nas atividades produtivas. Algumas mulheres ficam em reclusão na puberdade, costume que os Suyá adquiriram da convivência com povos alto-xinguanos (Seeger, 1981).

Uma mulher é caracterizada pela capacidade de gerar filhos nos primeiros anos do ciclo produtivo. Sua autoridade aumenta à medida que tem mais filhos e que sua mãe envelhece. As velhas, diferentemente dos velhos, ainda se mantêm envolvidas nas atividades domésticas e familiares. Elas são respeitadas por sua sabedoria e são consultadas pelos mais jovens (Seeger, 1981).

A família é a menor unidade de produção e consumo. Cada uma tem uma plantação própria e a coleta é feita por todos os membros. As mulheres também participam da roça. As atividades produtivas femininas são realizadas em grupos de parentes e orientadas para a família nuclear. As mulheres preparam os alimentos a partir da mandioca, da caça e do peixe, principalmente. Os excedentes da produção são distribuídos para outras famílias, nunca se acumula e se perde nada. As atividades dos homens são principalmente o manejo da roça, a caça, a pesca e a construção de casas e canoas (Seeger, 1981).

O nascimento em si pertence à esfera feminina. O pai não presencia o trabalho de parto para não retardar o nascimento. Mas, durante as suas primeiras semanas de vida ele e a mãe, com o auxílio da avó, assumem os cuidados com a criança.

O parto é realizado pela mulher mais experiente da casa, como a mãe, a avó ou uma irmã mais velha. Quando surgem complicações elas recorrem a pessoas mais experientes de outras casas. Os conhecimentos sobre o parto são passados de mãe para filha, embora as jovens, atualmente, não tenham interesse em aprender a “fazer parto”. Se a placenta demora a sair, chama-se um rezador; quando sai, é examinada e enterrada pela parteira. A criança é examinada e se não possui malformação é en-

tregue à mãe que amarra o cordão umbilical. Antigamente os Suyá sacrificavam gêmeos, crianças com malformação, filhos de mulheres solteiras, e de mães que haviam morrido no parto. Atualmente essas regras não são mais obedecidas.

Pegar um recém nascido é um importante ato social, indica aceitação da criança e responsabilidade por ela. O coto umbilical é lavado apenas com água, sendo coberto de cinzas de carvão para evitar infecções. A criança não pode ser embrulhada antes de ser pintada com urucum e ter seus tornozelos, joelhos e braços amarrados com fibra de embira, de acordo com o seu sexo, para que cresça forte e com saúde.

Segundo as mulheres mais velhas, antigamente, no dia seguinte ao parto, o pai ia até a beira do rio, perfurava a glândula do pênis com dente de cachorra, espécie de peixe muito freqüente na região do rio Xingu, espremia o sangue, passava em seu corpo e voltava para casa. Para o povo suyá este procedimento seria importante para a purificação do pai, para que ele não trouxesse nenhuma impureza, nenhum mal para a nova criança. A partir daí o pai segue uma série de regras para que a criança se desenvolva bem. Nos primeiros meses de vida da criança, ele não deve exercer atividades que exijam força física, como esticar arco e flechar, derubar roça, construir casa, fazer canoa, fazer corda para arco e flecha.

O nascimento é um importante momento de transição para os pais e para a criança. Várias dietas e regras de comportamento devem ser cumpridas pelo casal desde a gravidez até a criança aprender a andar. Ambos são impedidos de ter relações sexuais até que a criança comece a engatinhar ou andar. A transgressão dessa regra pode comprometer a saúde da criança. Para o bom desenvolvimento da criança a alimentação dos pais se restringe a peixes pequenos, carnes de caça, aves, e a alguns produtos da roça. Vários procedimentos como massagens, amarrações, pinturas, banhos com ervas, são realizados durante a primeira infância para modelar e formar o corpo da criança, prevenir doenças e garantir a boa saúde.

As mulheres Suyá dizem ter o período de abstinência sexual pós-parto mais longo que as mulheres das outras etnias e isso transparece no intervalo médio entre os nascimentos, estimado em 36 meses; o maior dentre os povos estudados no presente texto. Elas relatam não usar nenhuma substância para prevenir a gravidez (Seeger, 1981).

A mãe se ocupa da criança até que ela comece a engatinhar, sendo impedida de preparar alimentos e mexer com fogo, para que a criança não emagreça. Nesse período é a avó ou uma irmã mais velha quem cuida da casa e do preparo dos alimentos. O nome da criança é dado pelo avô ou avó, a depender do seu sexo, na primeira semana de vida, sendo escolhido entre os nomes dos antepassados. Atualmente, com o declínio da mortalidade e aumento da sobrevivência de crianças, faltam nomes, e com freqüência algumas crianças demoram a recebê-los.

Algumas mulheres mais velhas referem que os rituais e regras têm sido negligenciados pelos jovens. Percebem que os jovens estão casando mais cedo e tendo filhos logo em seguida. Conforme o depoimento dessas mulheres, este é um dos mais importantes fatores que justificam o grande número de doenças nas crianças atualmente, entre as quais a desnutrição infantil.

Xavante

Os dados a seguir, sobre o povo Xavante foram extraídos de um estudo demográfico recente (Souza, 2008) único até o presente momento a referir-se a toda a população Xavante, de aproximadamente 12.000 pessoas. O estudo enfoca o período 1999-2004 e baseia-se em dados de censos domiciliares e registros de eventos vitais do Distrito Sanitário Especial Indígena- Xavante, da Fundação Nacional de Saúde.

Os Xavante são um povo da família lingüística Jê, assim como os Suyá descritos anteriormente. Eles vivem em sete Terras Indígenas descontínuas – Areões, Marãiwatsede, Marechal Rondon, Parabubure, Pimentel Barbosa, Sangradouro-Volta Grande e São Marcos, situadas a leste do Estado de Mato Grosso. Cada uma destas terras tem um histórico de contato diferenciado com a sociedade circundante, mas, no geral, as terras ao seu redor são ocupadas por não-índios.

A sociedade Xavante caracteriza-se por um intenso dinamismo político, vivenciado através de disputas e alianças entre as facções que tem por núcleo uma linhagem ou uma associação de linhagens aparentadas. Constitui-se em uma sociedade que apresenta metades exogâmicas constituídas por três clãs patrilineares, ou seja, a criança ao nascer pertencerá ao clã de seu pai e quando adulta só poderá se casar com parceiros pertencentes aos outros clãs.

A idade ao casar para as mulheres é de 11 a 12 anos. Já os homens casam-se após o término do período de iniciação, que se desenvolve na casa dos homens a partir dos 12 anos de idade e que tem duração de aproximadamente cinco anos. Ao final desse período, eles se casam em cerimônia coletiva com jovens filiadas ao clã apropriado. Geralmente estas pertencem a mesma classe de idade ou a uma posterior, sendo a diferença de idade entre os cônjuges entre 0 e 10 anos.

A TFT estimada para o período de 1999-2004 é de 8,2 filhos nascidos vivos por mulher (Tabela 1). A despeito do elevado nível de fecundidade encontrado, o comportamento das TFT ao longo desse período aponta para uma tendência de declínio, que chega a atingir 1,4 filhos a menos, em média, por mulher.

O comportamento da fecundidade das mulheres Xavante pode ser melhor compreendido a partir da análise das taxas específicas de fecundidade por idade, que indicam o padrão etário desse componente demo-

gráfico. No período 1999-2001 a estrutura das taxas específicas de fecundidade indica um padrão *tipicamente jovem*, com concentração no grupo etário 20-24 anos. No período subsequente, há queda da fecundidade, em todos os grupos etários, o que foi relevante para esboçar uma mudança na estrutura da fecundidade por idade, caracterizada pelo deslocamento do padrão tipicamente jovem para o padrão *jovem*, com concentração tendendo a ser mais intensa no grupo etário 25-29 anos. As mulheres < de 30 anos de idade contribuíram com 64% da fecundidade total. Em síntese, se essas reduções podem ser consideradas significativas, supõe-se que a queda no nível geral da fecundidade (TFT) tenha sido decorrente do declínio das taxas específicas de fecundidade em todos os grupos etários. O intervalo médio entre os nascimentos foi de 22,8 meses, o mais baixo dentre todos os povos analisados neste trabalho, sendo compatível com o alto nível de fecundidade das mulheres Xavante. Esse comportamento da fecundidade por idade parece ser incoerente com o que se observa nas sociedades não-indígenas, nas quais o declínio da fecundidade vem acompanhado de um rejuvenescimento do padrão e não de envelhecimento como observado entre as mulheres Xavante.

Kamaiurá

Os Kamaiurá são um povo de língua Tupi-Guarani que juntamente com outros nove povos de línguas Aruak, Karib, Tupi e Trumai habitam a região do alto Xingu (MT). Em 1970, os Kamaiurá contavam 134 indivíduos e, em 1999, 341. O crescimento médio da população neste período foi de 3,1% ao ano.

Os dados apresentados foram extraídos de estudo sobre a fecundidade das mulheres Kamaiurá, de Pagliaro e Junqueira (2007). O levantamento de informações inclui dados de registros de eventos vitais do Programa de Saúde da Universidade Federal de São Paulo no Parque Indígena do Xingu, dados levantados pela antropóloga Carmem Junqueira entre 1968 e 2007 e de levantamento de campo de Pagliaro e Junqueira, em 2003.

A recuperação da história recente dos Kamaiurá confirma que, antes de 1966, a mortalidade era alta devido às disputas entre os povos da região e às epidemias de doenças contagiosas introduzidas pelo contato com não índios. A fecundidade, por sua vez, era baixa, devido a um padrão cultural tradicional de família pequena, de 2 a 3 filhos, obtido pelo uso de práticas culturais de controle da natalidade, como a anticoncepção e o aborto (Junqueira, 1978). Este padrão demográfico determinou a estabilidade do volume populacional dos Kamaiurá no período 1948-1966, em torno de 110 habitantes. O aumento populacional observado no período 1966-2002, de, em média, de 3,5% ao ano, seria conseqüente de uma reversão desse padrão, com a redução dos níveis de mortalidade, espe-

cialmente a infantil, e o aumento da fecundidade (Pagliaro e Junqueira, 2007).

As taxas de fecundidade total (TFT) dos Kamaiurá aumentaram de 5,4 filhos, em média por mulher na década de 1970 para 6,6 na década de 1980, declinando para 6,2 em 2000-03 (Tabela 1).

Os níveis e padrões etários de fecundidade mostram que o aumento da fecundidade verificado na década de 1980 se deu em quase todas as idades, com exceção do grupo de 12 a 14 anos, sem que houvesse mudanças no padrão reprodutivo. A partir da década de 1990 configura-se um envelhecimento do padrão etário, caracterizado pela diminuição dos níveis de fecundidade das mulheres de 15 a 24 anos (além dos 12 a 14 anos em 2000-2003), estabilidade nas idades de 25 a 29 anos, e aumento no grupo de 30 a 34 anos. Este último grupo etário passa o de maior intensidade da fecundidade na década de 1990 e nos anos de 2000-03.

O aumento das médias de idade das mulheres ao nascimento do primeiro filho vivo de 17,1 na década de 1970 para 18,8 anos em 2000-03, confirma o envelhecimento do padrão etário da fecundidade dessas mulheres. O intervalo entre os nascimentos oscilou entre 30 e 36 meses no período 1970-2003.

Informações relativas à aspectos da cultura Kamaiurá que intermediam o seu comportamento reprodutivo são descritos a seguir, com base nas observações de Junqueira (1978, 2002).

As normas relativas à formação das uniões entre os Kamaiurá tenderiam a favorecer uma alta fecundidade, quer pelo início precoce do casamento, quer pela facilidade na contratação de novo casamento. O casamento dessas mulheres se realiza logo após o período de reclusão pubertária, que tem início após a primeira menstruação e se prolonga ao máximo por um ano. É na reclusão que elas aprendem a executar as tarefas femininas; ao sair, com novo nome, são consideradas adultas e prontas para o casamento.

As regras de residência dos Kamaiurá definem que nos primeiros anos de casamento o marido deve residir na casa dos pais da esposa (matrilocal). Cumprido esse período, o casal tem liberdade de escolher nova residência, que em geral é a casa de origem do marido (patrilocal). Essa regra, entretanto, não se aplica aos homens donos de casa ou àqueles já casados e que estão constituindo família poligínica. Nessas situações é sempre a mulher que passa a residir na casa do marido. O casamento preferencial é entre primos cruzados, considerados como parentes classificatórios e não consangüíneos como os primos paralelos. Em nível da geração de uma determinada pessoa, primos cruzados são os filhos das irmãs de seu pai e dos irmãos de sua mãe. Cumpra-se ou não as regras de casamento, as alianças com outras casas são sempre efetivadas. Vez por outra busca-se atender às duas exigências. Os Kamaiurá, seja para fazer frente à desproporção entre os sexos ou por outras razões, estabelecem

alianças com os demais povos alto-xinguanos, fazendo surgir entre eles obrigações sociais baseadas no parentesco.

Há na cultura kamaiurá uma expectativa generalizada de que todas as pessoas devem se casar. Mas, um casamento só é considerado integralmente consumado quando nasce o primeiro filho do casal. Além das funções de procriação e de natureza sexual, o casamento torna-se igualmente necessário por razões econômicas, decorrentes da divisão sexual do trabalho. A ruptura da união, conseqüente da separação do casal, não impede a contratação imediata de novo casamento. A morte de um cônjuge, entretanto, obriga o sobrevivente a um período considerado de luto, cuja duração é variada, no qual não pode se casar novamente.

Os casais mantêm relações sexuais freqüentes até que a mulher engravide. No final da gravidez, a vida sexual do casal se interrompe, para recomeçar quando o filho começa a andar, regra que nem é sempre obedecida.

As crianças são amamentadas por período variado de tempo, mas geralmente bastante longo, chegando até três anos. Com isso, a fecundidade das mulheres diminui consideravelmente nesse espaço de tempo. O desmame é gradual e durante este período a criança nunca é impedida de mamar.

Os Kamaiurá afirmam ter conhecimento de ervas capazes de evitar a concepção. Em algumas situações sociais a cultura kamaiurá legitima o abortamento, que é praticado pelo uso de ervas ou por processos mecânicos. Geralmente o status da mulher constitui o fundamento para a decisão de abortar. As mulheres sem marido ou cujo marido tenha estado ausente por um período longo de tempo recorrem a práticas abortivas. O padrão de liberdade sexual extraconjugal pode ocasionar concepção indesejável, que é, portanto, interrompida.

Ikpeng

Os Ikpeng, como se autodenominam ou Txicão são um povo de língua Karib, que vive no Parque Indígena do Xingu (MT, Brasil Central). Originários da região do rio Batovi ingressaram no Parque Indígena do Xingu em 1967, depois de um longo período de contato iniciado em 1952. Em Julho de 1968 estavam reduzidos a 50 indivíduos. Devido à situação precária e instável em que se encontravam, eles adotaram medidas de restrição da natalidade, registrando-se apenas três nascimentos entre 1967-69. A ingestão de plantas abortivas e a prática de ações mecânicas resultaram em seis abortos (Menget, 2001). A partir de 1969, compreendendo que a situação havia melhorado, o número de nascimentos começa a crescer, e os Ikpeng iniciam um processo de recuperação populacional, sendo hoje um grupo de 358 indivíduos, que cresce 3,5% ao ano, dos quais 85 mulheres em idade reprodutiva. A população atual supera em muito o vo-

lume populacional estimado por Menget (2001) de 130 a 150 lkpeng por volta dos anos de 1960, e de 200 para as décadas anteriores. Isto indicaria que a mudança desse povo para o Xingu não apenas garantiu a sua sobrevivência física e cultural, como também teria proporcionado a superação das expectativas em relação à sua recuperação populacional.

Os dados apresentados baseiam-se em informações de 2000-07 levantadas nos registros de eventos vitais do Programa de Saúde da Universidade Federal de São Paulo no Parque Indígena do Xingu (PIX) por Pagliaro, et al. (2008), e em encontros de mulheres xinguanas realizados no âmbito do Projeto Xingu.

No período 2000-07, TFT foi de 6,4 filhos nascidos vivos por mulher (Tabela 1). A distribuição relativa das taxas de fecundidade por grupos de idades do período reprodutivo aponta para um padrão de fecundidade *tipicamente jovem*, com maior concentração entre as mulheres de 15 a 19 anos (25,6% do total). As mulheres < de 30 anos de idade contribuíram com 75% da fecundidade total. A média de idade por ocasião do nascimento do primeiro filho vivo, de 15,1 anos, é compatível com o padrão etário *tipicamente jovem* da fecundidade, que também pode ser atribuído à estrutura etária extremamente jovem das mulheres em idade reprodutiva (87% das mulheres têm menos de 30 anos). O intervalo de 30,4 meses entre os nascimentos vivos é compatível com as regras muito estritas das famílias lkpeng, relativas aos cuidados dispensados às suas crianças.

O parto das mulheres lkpeng é na posição de cócoras. Quando a criança nasce, a avó ou a parteira examina a cabeça, olhos, pés, pescoço, braços, anus, órgão sexual, "arruma" os olhos e o nariz da criança. Se a criança nasce com malformação, os pais são comunicados e o pajé lhe dá ervas medicinais para que sobreviva e também se torne pajé no futuro. Ao retirar a placenta, a parteira observa se está inteira. Se ficar parte da placenta, a mãe ingere ervas medicinais para vomitar e expelir o restante. A placenta é enterrada em um buraco próximo ao fogo e coberta por cinzas. Até que o umbigo caia, a parteira não pode tomar banho no rio, e deve seguir o mesmo ritual dos pais.

Após examinar a criança a avó a entrega à mãe para ser amamentada. Caso a avó indique, tanto a criança quanto os pais ingerem ervas ou raízes para a criança ficar forte – nesse caso, os pais não podem se alimentar por doze horas. Esses remédios tradicionais são utilizados até que a criança comece a engatinhar.

Durante as primeiras horas após o parto os pais ficam de repouso para não prejudicar a sua saúde e a da criança. As regras do pós-parto os proíbem os banhos de rio e a ingestão de peixes grandes e carnes de vários tipos de caça.

As primeiras fezes da criança são enterradas dentro de casa pela avó, para que animais e insetos não as toquem e a criança cresça sadia. Enquanto o umbigo da criança não cicatrizar, os pais não podem executar ne-

nhuma atividade física e a sua alimentação se resume a mingau e beiju, preparados pela avó ou por uma irmã. Após a queda do umbigo, são os avós que decidem o que o casal pode comer – geralmente caça – pássaros pequenos.

Quando o umbigo cai, a avó paterna aplica uma mistura de terra vermelha e resina nos pés, calcanhares e mãos de seu filho para que ele volte a exercer suas atividades sem correr o risco de ter inflamações e feridas. O ritual do primeiro banho de rio do pai também é dirigido por sua mãe, que joga cinzas na água antes que ele mergulhe. Esse ritual garante que a água do rio não lhe traga malefícios que o impeçam de ajudar a esposa e que a criança cresça forte. Por ocasião da queda do umbigo os avós se reúnem para escolher quem vai dar nome à criança, o qual é escolhido entre os de seus antepassados. A criança fica com esse nome até a fase da adolescência, quando ocorre a reclusão pubertária.

No primeiro banho de rio, que ocorre de dois a três meses após o parto, a mãe passa pelo mesmo processo do pai. Ela não leva o filho ao rio, para que o seu espírito não fique lá. Após esse ritual a mãe já pode executar atividades físicas leves, como cozinhar, sempre obedecendo a regra de banhar-se antes de pegar a criança para que esta não adoça.

Como a criança até ter idade próxima de um ano apenas sente, não ouve e não enxerga, a mãe não canta para ela – apenas bate delicadamente nas suas costas para fazê-la dormir. O recém-nascido deve ser enfeitado com adereços leves como colar e pulseira. Os enfeites são importantes para que saiba que gostam dela; em caso contrário, o seu espírito vai embora.

Os pais não podem ter relações sexuais até que a criança aprenda a andar. Devem também respeitar severa dieta alimentar. O resguardo da mãe dura até que a avó libere e o do pai até que o umbigo caia.

Até completar seis meses a criança não pode sair de casa para que seu espírito não se perca. Aos oito ou nove meses ela já pode acompanhar os pais na pescaria, mas será preciso cobrir com terra sua urina e trazer suas fezes volta para casa, além de pedir que o espírito da criança volte com ela.

Quando a criança tem cerca de quatro anos sua orelha é furada; aos oito anos é tatuada no rosto. Há uma festa nessa ocasião e os pais escolhem os seus padrinhos. Após ser tatuada a criança deve fazer dieta e descansar. Durante esse processo ela aprende a respeitar seu povo e guardar as tradições.

A criança se alimenta de leite materno até que comece a engatinhar, quando pode comer alguns peixinhos e aves, além de água e mingau. Ela continua mamando no peito até dois ou três anos. Geralmente a criança precisa saber andar e a comer sozinha para que a mãe possa ter outro filho.

Discussão e conclusão

Este estudo avaliou o comportamento reprodutivo de povos indígenas habitantes de diferentes regiões do país, falantes de troncos/famílias lingüísticas diversos e, pertencentes a diferentes sistemas culturais, como os povos rio-negrinos – Tukano, Barê, Baniwa e Maku – os Suyá, Xavante, Kamaiurá e Ikpeng, estes últimos habitantes da região do rio Xingu (MT). A análise contou com indicadores de fecundidade e informações sobre os sistemas socioculturais que intermediam o processo de reprodução biológica desses povos.

As análises evidenciaram que as populações indígenas avaliadas convivem com altos níveis de fecundidade, que variam de 4,8 a 8,2 filhos em média por mulher. Esses resultados são bastante similares ao que tem sido reportado para outros povos indígenas no Brasil que apresentam elevados níveis de fecundidade e de crescimento populacional (Pagliaro, et al., 2005). Os níveis de fecundidade desses povos se mostram bem superiores ao da média do conjunto da população brasileira de 2,4 filhos em 2000 (IBGE, 2004).

Os mais elevados níveis de fecundidade foram observados entre as mulheres Xavante (8,2), e Suyá (6,7), ambas sociedades com regras de residência matrilocal e de descendência patrilinear. Em uma sociedade como a Xavante, na qual o casamento e a maternidade são praticamente universais, as mulheres iniciam seu período reprodutivo por volta dos 11 ou 12 anos, atingindo o pico da fecundidade entre os 20-29 anos, não poderia ocorrer de outra forma (Souza, 2008). Entre as Suyá, o alto nível de fecundidade emerge da organização social, que valoriza a capacidade das mulheres de gerar filhos nos primeiros anos do período reprodutivo e lhes confere maior autoridade perante a sociedade na medida em que têm mais filhos. Uma prole numerosa lhes dá direito a um status de maior respeito diante de seu grupo, assim como ao homem. Ao envelhecer, o grande número de netos é também importante para que mulheres e homens mantenham a posição de destaque na esfera social.

Os mais baixos níveis de fecundidade são os registrados entre as mulheres rio-negrinas, com exceção das Maku. Entre esses povos foram verificadas as maiores médias de idade ao nascimento do primeiro filho vivo. Uma das explicações para o comportamento reprodutivo desses povos poderia estar contida na regra de residência virilocal (patrilocal), que determina que as esposas se mudem para as comunidades de origem dos cônjuges por ocasião do casamento. Por isso, elas retardariam mais o início da maternidade em relação a povos cuja regra de residência matrilocal não implica em mudança de comunidade e muitas vezes nem de aldeia e de casa. Uma outra explicação poderia ser a proximidade de suas comunidades ao município de São Gabriel da Cachoeira com maiores facilidades de acesso a serviços de saúde e, portanto de contraceptivos hor-

monais modernos, e onde há maior influência pelos meios de comunicação. A este respeito, Azevedo (2003) afirma que existe uma erosão nos conhecimentos tradicionais sobre a saúde reprodutiva das mulheres rio-negrinas no tocante aos cuidados com a gravidez e o parto, e os métodos contraceptivos tradicionais. As mulheres mais velhas praticavam estes conhecimentos, as maduras e jovens conhecem menos e já não praticam tanto. Com a proximidade dos serviços modernos de saúde existe uma perda cultural dos conhecimentos tradicionais.

No tocante ao padrão etário da fecundidade, o padrão mais jovem foi observado nas Ikpeng, entre as quais 75% da fecundidade total são contribuição das mulheres < de 30 anos de idade. Do lado oposto, o padrão mais tardio é encontrado entre as mulheres tukano, com 47% de contribuição das mulheres < de 30 anos para a fecundidade total. As mulheres Ikpeng têm seus filhos muito cedo, a média de idade de início da procriação é de 15 anos, sendo compatível com o padrão de fecundidade observado. Além disso, elas possuem uma estrutura etária muito jovem - 87% das mulheres em idade reprodutiva têm menos de 30 anos. Por outro lado, o padrão etário mais tardio das mulheres Tukano estaria relacionado à regra de residencial patrilocal, que conforme já mencionado, retardaria o início da vida reprodutiva dessas mulheres.

A despeito do elevado nível de fecundidade verificado entre as Suyá, estas mulheres possuem os maiores intervalos intergenésicos (37 meses) dentre os povos analisados. Elas relatam não conhecer nenhuma substância para prevenir a gravidez e a abstinência sexual pós-parto é utilizada como forma de evitar a concepção nesse período.

Neste trabalho apresentamos uma análise do comportamento reprodutivo de diversos povos indígenas no Brasil baseadas em indicadores de fecundidade e em aspectos da cultura e conhecimentos tradicionais sobre saúde reprodutiva que norteiam a reprodução biológica e social desses povos. As análises apontam para a relação entre sistemas sócio-culturais e padrões reprodutivos dos Tukano, Baniwa, Baré, Maku, Xavante, Suyá, Ikpeng e Kamaiurá, como ocorre para os povos indígenas de maneira geral.

Notas

¹ Departamento de Medicina Preventiva da Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, pagliaro@medprev.epm.br

² Instituto Socioambiental-ISA e Núcleo de Estudos de População da Universidade Estadual de Campinas – NEPO/UNICAMP, martazev@uol.com.br

Bibliografia

AZEVEDO, M.M., 2003. *Demografia dos povos indígenas do Alto Rio Negro/Amazonas: um estudo de caso de nupcialidade e reprodução*. [Tese] Programa de

- Pós-Graduação do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- FORTES, M., 1958. A demography field study in Ashanti. In: Lorimer, F. (org) *Culture and Human Fertility*. New York: Greenwood Press, pp. 253-339.
- IBGE, 2004. *Tendências Demográficas. Uma Análise dos Resultados da Amostra do Censo Demográfico 2000*. Coleção Estudos & Pesquisas (13). Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- JUNQUEIRA, C., 1978. Os Índios do Ipavu. Um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá. São Paulo: Ática.
- _____, 2002. *Sexo e Desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo: Olho Dágua/CAPES.
- LORIMER, F., 1958. *Culture and Human Fertility*. New York: Greenwood Press.
- MENGET, P., 2001. Em nome dos Outros. Classificação das Relações Sociais entre os Txicão do Alto Xingu. Lisboa: Assírio & Alvim.
- RIBEIRO, D., 1956. Convívio e contaminação. Efeitos dissociativos da depopulação provocada por epidemias em grupos indígenas. *Sociologia*, São Paulo, v.18, n. 1, p.3-50.
- _____, 1957. Culturas e línguas indígenas do Brasil. *Educação e Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. II, n. 6, p.4-102.
- PAGLIARO, H., et al., 2005. Demografia dos povos indígenas no Brasil: um panorama crítico. In: Pagliaro, H., et al. (orgs.). *Demografia dos Povos Indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz/Abep, p. 11-32.
- PAGLIARO, H., Junqueira, C., 2007. Recuperação demográfica e fecundidade dos Kamaiurá, povo Tupi do Parque Indígena do Xingu, Brasil Central, 1970-2003. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, 16(2):37-47.
- PAGLIARO, H., et al., 2007. Dinâmica demográfica dos Suyá, povo Jê do Parque Indígena do Xingu, Brasil Central, 1970-2004. *Cadernos de Saúde Pública*, vol. 23, no. 5. p 1071-1081.
- PAGLIARO, H. et al., 2008. Fecundidade e Saúde Reprodutiva dos Suyá (Kisêdjê), Parque Indígena do Xingu, Brasil Central. Trabalho apresentado no XVI Encontro Nacional de Estudos Populacionais, Caxambu, MG.
- PAGLIARO, H. et al., 2008. Fecundidade dos Ikpeng, povo Karib do Parque Indígena do Xingu, 2000-07. Trabalho apresentado no V Congresso de Iniciação Científica da UNIFESP, São Paulo.
- SEEGER, A., 1981. Nature and society in Central Brasil. The Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge: Harvard University Press.
- SOUZA, L.G., 2008. *Demografia e Saúde dos Índios Xavante do Brasil Central*. [Tese] Programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Escola Nacional de Saúde Pública – Fiocruz. Rio de Janeiro.

ANEXO

Tabela I
Povos indígenas do Brasil, indicadores de fecundidade

Povos	Tronco ou Família Linguística	Localização	Período	Regras de		Indicadores de Fecundidade			Fontes	
				Residência	Descendência	Taxa de Fecundidade Total TFT	Contribuição das mulheres < 30 anos na fecundidade total %	Média de Idade da mãe ao nascimento I filho nascido vivo		Intervalo intergenésico (meses)
Tukano	Tukano	Alto Rio Negro	1992	Patrilocal	Patrilinear	5,7	47	21,1	32,4	Azevedo 2003
Baniwa	Aruak	Alto Rio Negro	1992	Patrilocal	Patrilinear	5,1	52	19,4	34,8	Azevedo 2003
Baré	Aruak	Alto Rio Negro	1992	Patrilocal	Patrilinear	4,8	50	19,8	31,2	Azevedo 2003
Maku	Maku	Alto Rio Negro	1992	Patrilocal	Patrilinear	6,4	53	20,2	36	Azevedo 2003
Ikpeng	Karib	Alto Xingu	2000/07	Matrilocal	Patrilinear	6,4	75	15,1	30,8	Pagliari et al 2008
Xavante	Macro-Jê	Planalto Central	1999/04	Matrilocal	Patrilinear	8,2	64	-	22,8	Souza 2008
Suyá	Macro-Jê	Médio Xingu	2000/07	Matrilocal	Patrilinear	6,7	61	17,5	37	Pagliari et al 2008
Kamaiurá	Tupi-Guarani	Alto Xingu	2000/03	Matrilocal	Patrilinear	6,2	52	18,8	36	Pagliari & Junqueira 2007

