

De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi

Nicole Soares-Pinto

Professora do Departamento de Ciências Sociais

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

nicsoares@gmail.com

Resumo

O intuito deste artigo é adentrar numa investigação que considere os modos indígenas de viver e habitar n/a T/terra. Para tal, situo-me etnograficamente entre a constituição de lugares djeoromitxi (língua Macro-Jê, habitantes da Amazônia meridional) e sua história de invasão territorial, mortes por epidemias e deslocamento forçado. Os movimentos de fundação e re-fundação de aldeias, pós-hecatombe, envolvem relações intra-humanas e transespecíficas com seres - espíritos Donos de animais de caça, peixes, árvores, parentes mortos e espíritos malignos. A etnografia dos lugares djeoromitxi aponta para uma certa integralidade de terreno entre parentesco, política (chefia) e território. Essa integralidade contém uma reflexão indígena sobre os não-indígenas.

Palavras-chave: Lugar; Parentesco; chafia; não-humanos; Djeoromitxi.

Abstract

The purpose of this article is to consider indigenous ways of living and inhabiting the land. To do this, I situate myself ethnographically between the constitution of djeoromitxi places (speakers of a Macro-Jê language; inhabitants of southern Amazonia) and their history of territorial invasion, deaths by epidemics and forced displacement. The post-hecatomb movements tied to founding and re-founding villages, involve intrahuman and transespecific relations with spirit beings: game, fish, trees' owners, dead relatives and evil spirits. The ethnography of the djeoromitxi' places points to a certain sharing of ground between kinship, politics (leadership) and territory. Additionally, this ground-sharing contains an indigenous reflection on non-indigenous people.

Keywords: Place; Kinship; Leadership; Nonhumans; Djeoromitxi.

“O pássaro que canta marca assim seu território”

(Deleuze & Guattari 1997:124)

Introdução¹

Entre largos goles de cerveja de macaxeira, uma mulher makurap comenta ironicamente com suas parentas que havia se assustado em sua última viagem à cidade. O assombro provinha de sua passagem por um pátio de “ferro-velho” onde ela avistou enormes montes de sucata retorcida. Sentiu imediatamente a presença dos *Tchopokot*, espíritos malignos, porque canibais, monstruosos e errantes. Num outro momento, um homem djeoromitxi disse-me ter ficado muito desconfortável durante sua visita a algumas cidades europeias. Comentando sobre os museus e castelos que conheceu, não escondia sua inquietação: “Lá eles têm coisas de 300, 400 anos ou mais. Eles guardam as coisas dos mortos!”.

As figuras do monumento e do escombros parecem-me intercambiáveis quando procuro entender a história de relação desses povos com os não indígenas, e seu modo próprio de restituir suas aldeias depois que foram destruídas. Neste artigo, situo-me etnograficamente entre a constituição de lugares pertinentes ao coletivo djeoromitxi (língua Macro-Jê, habitantes do sudoeste amazônico) e o processo de invasão territorial sofrido por eles, dentre cujos efeitos está a drástica diminuição demográfica e o deslocamento forçado de seu território imemorial.

Minha intenção é determinar um conceito de terra etnograficamente orientada – intenção estimulada pelo convite a integrar o projeto *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*, coordenado por Marcela Coelho de Souza (Coelho de Souza *et alli* 2016)². Em tal contexto, uma ideia de coexistência surgiu, expressão do fato de que uma aldeia djeoromitxi existe porque se diferencia dos (se relaciona com) lugares conformados por Outros, humanos e não-humanos. Disso emerge um sentido específico de território que tentarei esboçar: uma invenção ou extração deliberada de uma figura a partir de um fundo de virtualidade intensiva (cf. Viveiros de Castro 2002 para o processo de parentesco ameríndio). Essa extração se faz contra, com e a partir de Outros – ao contrário dos territórios inventados pela maquinaria estatal, que se fazem (se fizeram), no caso djeoromitxi, apesar dos Outros:

Na etnografia djeoromitxi, entendi que a investigação da constituição de lugares³ seria um objeto privilegiado para o registro da *coexistência* como a produção de vida conjunta entre Outros, humanos e não humanos, que se contraporiam a um contínuo movimento de *sucessão* identitária, via englobamento, ordenação, aniquilação ou consumo da diferença⁴. Os movimentos de fundação e re-fundação de aldeias envolvem tanto a resiliência frente aos modos não-indígenas de aniquilamento do Outro, quanto uma observação cuidadosa dos seres da floresta, das águas e dos ares e seus regimes de coexistência. Acontece que isso se faz por meio de relações com entes que chamaríamos de “espíritos”. Donos de animais de caça, peixes, árvores, aldeias celestes e subterrâneas. Como “unidades transversais entre elementos que mantêm toda a sua diferença nas suas dimensões próprias” (Deleuze & Guattari 2010: 63) os lugares djeoromitxi, e suas conexões, elaboram um território marcado por linhas de virtualidade ou diferenças perspectivas. A aldeia dos vivos

é continuamente inventada porque co-existe com (a partir e contra) os lugares que são a marca da domesticidade de Outros, seres primordiais, não humanos, espíritos, não indígenas. A diferença constitutiva entre os lugares djeoromitxi diz respeito a *seus regimes de duração (especificamente no caso do Céu, como veremos adiante) ou as perspectivas nelas envolvidas*. É a essa diferença que me dirijo e que procurarei caracterizar.

Primeiramente abordarei a interconexão entre modos de maestria e a constituição de aldeias, salientado ser essa um índice da importância que dão meus interlocutores à existência dos chefes de família extensa e sua relação com a abertura e “domesticação” de lugares num cenário pós-hecatombe. Destacarei a inextricabilidade, ou compatibilidade escalar, entre pessoas e lugares, como condição da existência de ambos. Em seguida, explorarei a relação de analogia que essa compatibilidade guarda com o modo como os *Ibzia* (os espíritos Donos) enfatizam o cuidado com a sua criação. Ao final, indico as torções que a morte, e o lugar dos mortos, imprimem na descrição aqui apresentada.

Sair da maloca

Minha incursão etnográfica é relativa aos povos que convivem desde tempos imemoriais nas paragens do médio rio Guaporé e seus afluentes (Rio Branco, Colorado e Mequéns). Essas paragens abrigavam povos que compõem o que ficou conhecido como “o complexo do marico” (Maldi 1991), dentre eles os Tupari, Wajuru e Makurap, de língua Tupi-Tupari, os Djeoromitxi (anteriormente conhecidos como Jaboti) e Arikapo, de língua Macro-Jê, e os Aruá, de língua Tupi-Mondé. Esses, encontrados/invadidos por exploradores de seringa alemães e americanos⁵ nas décadas de 1910-1920 (cf. Price 1981: 36), viram suas malocas dizimadas pelo sarampo, e seus grupos familiares restantes distribuídos e escravizados em uma série de barracões e colocações de seringa.

Segundo Maldí (1991: 234), no início da segunda metade do séc. XX, todos os seringais da região dos rios Branco, Colorado, São Luís, Laranjal e Paulo Saldanha foram adquiridos por João Rivoredo, agente do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o qual se tornou o único proprietário de todos eles. A João Rivoredo são atribuídas terríveis condutas: dissolução de todas as aldeias indígenas na região e submissão dos índios a condições sanitárias precárias, fonte de muitas baixas na população. Ao que tudo indica, João Rivoredo era fruto maduro da atuação do órgão ao qual fazia parte, cuja política visava, além da transferência para os Postos Indígenas, a atração dos “gentios” para fora de suas malocas e a arregimentação nos seringais desses contingentes. Rivoredo tinha como funcionário de confiança um senhor boliviano, Edgar Hardaia, que mais tarde veio adquirir algumas das áreas (Leonel 1984).

Sobre este senhor boliviano, Franz Caspar observa: “O regime de pavor que levou a efeito em São Luís ultrapassava todos os limites [...] sobre este escravocrata contaram-me testemunhas fidedignas fatos [de] que eles próprios se envergonhavam” (1953: 58). Qual não foi seu destino depois que um chefe makurap se enfureceu com os maus tratos e dizimou todos os brancos que trabalhavam no barracão!? Esta ocasião pode ser acompanhada em detalhes no livro de Caspar (id: 57-67), mas eu mesma pude ouvi-la mais de uma vez de uma das netas deste chefe. Conforme Caspar, mesmo depois de um destacamento

policial “armado até os dentes” (id:53) ter sido enviado à região, nenhum branco teve coragem de se aproximar do cenário, e procuraram um seringueiro “amigo dos índios” para reestabelecer a paz. Seja como for, parece que o tal rapaz cumpriu tais expectativas, pois em “São Luís desaparecera o zumbir do chicote e também o emprego de capangas” (id:63), ao menos nas impressões de Caspar.

De sabor um tanto amargo, a vida e a organização das famílias nos barracões, ao que parece, se diferenciava bastante do passado “na maloca”, conforme conta Wadjidjiká Arikapo: “Eu sofri muito, porque nós trabalhávamos muito. [Rivoredo] não dava nada. Só levava para nós pano velho. Por isso que nós fugimos”. E continuava:

“Nós [mulheres] tirávamos lenha, carregávamos lenha, carregávamos água. Brocávamos e derrubávamos as roças: só mesmo as mulheres. Rivoredo mandava bater-nos, quando nós não comíamos. Com fome, nós comíamos somente sapo, kuré, esse nõfõ, orelha de pau e gafanhoto. Rivoredo dizia que nós estávamos comendo bicho. Quando nós conversávamos na nossa gíria, dizia que nós não falávamos direito. Mandava a gente conversar no português. Ele brigava conosco: “Vocês falem direito! Falem português!”

Os castigos físicos, não menos lamentados, aparecem sobretudo como efeito da resistência das mulheres à desarticulação social imposta pelo patrão: “Os homens não chegam na casa. Não chegam ao menos avistar a mulher. Quando chega, no outro dia já iam de novo”. Aqui, a narradora se refere ao fato dos homens eram mantidos a maioria do tempo entre as colocações de seringa, abrindo estradas para os seringueiros, enquanto as mulheres permaneciam nos arredores do barracão, trabalhando na plantação e manutenção das roças. “Passávamos fome, não tínhamos homem. Nós mesmas pegávamos bodó [um peixe] na pedra. Nós sofriamos muito”. Nossa interlocutora reclama da sovinice do patrão ao alimentá-las: “Farinha que ele levava era velha. Era assim. Nem arroz nós não conhecíamos, nem macarrão. Não levava nada. Roça que nós fazíamos, nós plantávamos só feijão. Só para comer lá mesmo. Eu conto, porque eu sofri muito”.

A partir dessa invasão seringalista, podem-se observar diversos percursos marcados pela estratégia/resistência indígena de dispersão: um grupo numericamente muito reduzido de parentes, incluindo alguns afins, se desloca conformando ou encontrando locais aptos para a convivência, numa vida fora da maloca e “no meio dos brancos”, na expressão indígena. Essa dispersão veio aliada à capacidade de figuras proeminentes de “abrir” ou reconfigurar lugares, normalmente em torno de um Posto Indígena (PI) ou em colocações de seringa abandonadas. Depois de tais percursos, esses povos convivem na T.I. Rio Guaporé (no baixo curso do rio Guaporé) e na T.I. Rio Branco (local mais próximo das antigas malocas).

Em relação ao histórico de fundação e manutenção das aldeias e assentamentos territoriais, é possível dizer que os chefes de diversos povos tiveram trajetórias distintas. Enquanto alguns foram de fato deslocados pelo SPI, os Aruá da aldeia Baia da Coca, por exemplo, foram trazidos pelo indigenista Sidney Possuelo, na década de 1970, desde as

colocações de seringa até ali, perdendo suas criações domésticas e roçados, saindo a coletar novas sementes e manivas entre indígenas bolivianos do outro lado do Guaporé, rio que nunca haviam cruzado. Algumas famílias wajuru foram trazidas por Kubähi Djeoromitxi (marido de Wadjidjiká Arikapo) na década de 1970; outras, ainda, foram expulsas por empregados da empreiteira Camargo Correa da aldeia que mantinham em uma antiga colocação de seringa, já na década de 1980, nos afluentes do médio rio Guaporé, e voltaram a se reunir com outros parentes na T.I. Rio Guaporé, por intermédio (carona e avisos) de compadres não indígenas.

Em relação à T.I. Rio Guaporé, esta foi demarcada levando em consideração os povos que se reuniram ou foram reunidos em torno do P.I. Ricardo Franco, criado pelo SPI em 1930. Para lá foram deslocados, nas décadas de 1940-1950, parte desses povos. Neste novo local, que era uma “colônia agrícola”, os indígenas aprendiam os modos civilizados: tinham aula na escola do Posto, aprendiam a criar gado, usar roupas, etc. (cf. Sá Leão 1985). Em 1956, uma epidemia de sarampo atacou novamente os grupos instalados no P.I. Ricardo Franco. Na visão de Leonel Jr., o P.I. Ricardo Franco representava “um misto de refúgio paternalista e campo de concentração para famílias de sobreviventes de vários povos indígenas de Rondônia subjugados e dizimados pelas armas e pela doença” (Leonel Jr 1984: 155).

Demarcada em 1977, a Área Indígena Guaporé foi reestudada em 1985. De acordo com o relatório de redefinição da área, elaborado pela antropóloga Maria Auxiliadora de Sá Leão (1985), “a dizimação, o contato indiscriminado e a inserção obrigatória na sociedade envolvente como mão de obra, não impediu que estes se reestruturassem política, social e economicamente” (id.: 06). Como exemplo destes mecanismos de reorganização social, Sá Leão destaca a manutenção das línguas indígenas, da identidade diferenciada e, sobretudo, tal como se via pela disposição das casas, o fato de que “não rompeu-se totalmente com a residência por famílias extensas e são fortes os laços de parentescos e as alianças formadas através do casamento intertribal” (id: 24). Consideremos o percurso de uma dessas famílias e a maneira como uma aldeia foi restituída nesse contexto pós-maloca.

Constituir lugares habitáveis depois da hecatombe

Em relação aos Djeoromitxi e povos vizinhos, o que a invasão territorial levada a cabo pelos não indígenas fez de mais significativo foi aniquilar o parentesco que viria a ser constituído por todas aquelas pessoas que foram empilhadas/enterradas nas valas abertas pelo sarampo, como também pela escravização no regime do seringal. “Nós quase acabamos!”, ouve-se continuamente.

Tendo visto suas malocas dizimadas pelas epidemias de sarampo, e a posterior imposição de um trabalho reconhecido como “escravo” para os poucos sobreviventes nas colocações de seringa, os Djeoromitxi – em particular a família de Kubähi – consideram possuir o mérito exclusivo da re-organização de suas aldeias e a possibilidade atual de levar uma vida entre parentes. Ainda que, ressalte-se, longe da localização das antigas malocas. As aldeias atuais, por seu turno, têm a vantagem de não requererem a autorização de não indígenas para beber chicha, produzir roças e falar a língua indígena, o que se

diferencia da vida sob o jugo dos patrões seringalistas. Evidência disso são os trabalhos nas suas vistosas roças, na pesca, coleta, caça e na exímia construção de canoas, os papéis de lideranças políticas, de professores, de agentes de saúde e agentes sanitários. Reiteram, assim, as capacidades organizativas de seus chefes, que para a minha argumentação têm um valor especial. A restituição de um lugar para si, a reabilitação de um mundo habitável, é efeito dessas capacidades.

Com efeito, os relatos das andanças de Kubähi permitem compreender o modelo da ocupação territorial indígena da região do rio Guaporé e seus afluentes – a acomodação de famílias extensas de povos distintos em um cenário que se instaurou na “saída da maloca”, seus movimentos de dispersão e “efeitos de fechamento”⁶ para que conseguissem, depois de algumas décadas, estabelecer suas aldeias. Tendo saído por volta da década de cinquenta do século passado da maloca onde nasceu, Kubähi foi escravizado por patrões seringalistas, de cujo jugo fugiu. Depois disso, durante mais de dez anos, Kubähi mudou-se várias vezes, com sua esposa e filhos. Na região do médio Guaporé, ele abria estradas de seringa para patrões. Não raras vezes, depois de ter fugido do seringal com sua esposa, filhos, um irmão e um cunhado, ele “abriu” locais – o que hoje é a T.I. Sagarana, depois a aldeia Baía da Coca, onde chegou por volta de 1966, em seguida a aldeia Ricardo Franco, para depois mudar-se para a Baía das Onças (T.I. Rio Guaporé).

Suas andanças eram guiadas pelo re-encontro com parentes que não via desde a sua infância. A saudação lacrimosa com a irmã que encontra em Ricardo Franco é até hoje lembrada, local onde, antes da chegada de Kubähi, “só havia gado”. Sua capacidade em identificar os locais de pesca, de caça e sua habilidade em organizar o trabalho de outros na abertura e manutenção de roças é sempre destacada. Mas os acampamentos ou pequenas aldeias eram muitas vezes deixados em busca de outros locais. Wadjidjika, viúva de Kubähi, disse-me certa vez:

Nós ficamos não sei quantos anos [em Ricardo Franco] e meu velho andou por aqui, olhando essa terra. Ele viu esse lugar aqui, que não tinha ninguém e disse. “É bom nós nos mudarmos”. Aqui [a aldeia Baía das Onças] era tudo taboca. Era frio esse lugar! E eu queria voltar para Ricardo Franco: “Vamos voltar, velho”. E meu velho falou assim: “Não vou voltar não, nós vamos ficar aqui mesmo”. Mas eu chorava. “Não, eu não vou não. Eu não vou voltar não. Aqui mesmo eu vou me enterrar”, ele falou. Eu fiquei: plantei pé de planta, roçamos, plantei até milho aqui e criei porco. Eu trouxe todos os meus meninos agora, ficaram aqui e aqui se criaram.

Não é incomum que se ouça dos filhos de Kubähi sobre o enorme dispêndio de energia que tiveram para estabelecer a domesticidade ali na Baía das Onças: a colocação de roças, a criação de animais domésticos, a plantação de pés de fruta, a localização dos barreiros das caças, a abertura da mata para o estabelecimento de moradias e afugentamento das onças que esturravam muito perto da casa de Kubähi.

Algumas ideias e ações centrais na definição da chefia indígena estão articuladas à constituição das aldeias neste período pós-maloca. Como ouvi certa vez de uma nora de Kubähi:

“dois chefes não podem viver juntos”, referindo-se ao momento em que seu pai, um chefe Aruá, e aquele que veio a ser seu sogro, decidiram sair de Ricardo Franco para fundarem uma aldeia para si. Um chefe pode “possuir” um dado local porque foi capaz de “abri-lo”. Por definição, um chefe é aquele cujo trabalho inicial permitiu o estabelecimento de lugares aptos à convivência, a saber: o olhar e a decisão de “abertura” de lugares na mata para moradia, o estabelecimento de roças, a identificação dos locais para caça, pesca e coleta.

É verdade que as associações entre chefes de famílias extensas, principalmente quando se dão entre povos distintos, não é livre de conflitos. Não raro durante sua vida Kubâhi se desentendia com homens makurap – também chefes de famílias extensas – por conta de uma certa falta de decoro desses últimos em se valer de seus trabalhos na abertura dos locais. As novas movimentações eram desencadeadas por estes tipos de desentendimentos, e a possibilidade da criação de animais domésticos. Nesta dinâmica, são importantes três pontos: 1) a similaridade entre unidades domésticas, porque compostas por uma família comandada por um casal velho; 2) uma estratégia territorial baseada nas movimentações e reterritorializações mais duradouras que ocorrem ciclicamente durante a vida do casal chefe de família extensa; 3) a independência do coletivo sob seus cuidados em relação a outros coletivos, comandados por outros casais de chefes. Quero dizer com isso que essa simetria entre as unidades domésticas, compostas por uma família extensa comandada por um casal mais velho, mantém uma certa dependência com as andanças ou mudanças de um deles. A recusa, por parte de alguns chefes, dos conflitos em que estariam imbuídas tais unidades (comandadas por outros casais mais velhos) caso fossem mantidas coladas umas às outras, aparece como sendo o principal operador de seu deslocamento e da consequente simetria entre unidades comandadas por estes chefes.

Essa estratégia, por meio da qual a colaboração entre dois (casais de) chefes sustenta a posterior dispersão das suas famílias extensas, parece ser bem-sucedida para a independência (formação e manutenção) das aldeias. A virilocalidade, por meio da qual uma família extensa se constitui, aparece como efeito de relações bem-sucedidas (colaboração nos trabalhos, proteção e partilha de alimentos) entre casais de chefes previamente relacionados, mas atualmente distantes. Ao seu passo, a quebra desta injunção de virilocalidade é o reconhecimento da assimetria entre chefes, isto é, uma avaliação sobre a capacidade de agregação em torno de si de parentes referente a um casal chefe de família extensa frente a outros casais chefes de famílias extensas. Note-se que não estou afirmando que exista um padrão uxorilocal bem marcado para “chefes fracos”, mas o contrário é verdadeiro: nenhum “chefe forte” perderá uma filha ou um filho para outro assentamento territorial, e disso advirá a continuidade da aldeia ou do lugar em que ele cria a sua família extensa.

As condições para identificação e aparentamento produzidas por certos casais mais velhos exigem o estabelecimento de relações de conhecimento com os entes (caça, pássaros, árvores, peixes, etc.) que habitam aquele espaço. Se essas capacidades de observação e uso do território perpassam o parentesco de maneira geral, é ainda preciso reconhecer que certos casais se tornam chefes na medida mesma em que exibem de maneira mais apropriada essas capacidades, e somente poucos desses serão capazes de fundar e manter uma aldeia. Neste sentido, é bastante comum que todos os homens mais velhos em torno dos quais se reúnem outras famílias nucleares sejam eles mesmos pajés, bons caçadores e árduos trabalhadores em suas roças. Este tipo de reconhecimento lhes confere preroga-

tivas decisórias de organização dos trabalhos de outros, mudança de local e condução de resguardos sobre os corpos de seus parentes descendentes.

Não se trata de controle de recursos escassos que outras teorias tomam como pedra de toque da chefia indígena, e sim do modo como a ação de um homem proeminente (e sua esposa) pode produzir tais processos de identificação entre pessoas de diversas filiações. É preciso engenhosidade. Kubähi detinha “um conhecimento cabal dos territórios frequentados por seu grupo e pelos grupos vizinhos. [...] Constantemente [*sic*] em sondagem de terreno ou exploração, mais parece voltear em torno do seu bando do que a conduzi-lo”, tal como afirmou Lévi-Strauss (1996: 294) sobre o chefe nambiquara. Tenho ainda mais de uma razão para mencionar o bando nambiquara, pois a partir dele Lévi-Strauss aventou ser a engenhosidade a forma intelectual da generosidade: uma característica requerida de qualquer chefe indígena (*ibid*).

Deste modo, a inscrição da chefia na extensão (na espacialidade) gera aldeias simétricas entre si, e, no entanto, tais aldeias apresentam morfologias (e pessoas) diferentemente produzidas, posto que uma aldeia é produto da ação de um casal proeminente, que “empresta” suas características pessoais ao seu grupo local: a Baía das Onças é “o pessoal de Kubahi”, a Baía da Coca, do “pessoal de Odete”, o Uruçari, do “pessoal de Cisto”, etc. Proeminência que não vem senão aliada a uma série de tensões, que encontra terreno fértil nas relações de senioridade em um grupo de germanos.

Deslocar para continuar

A definição da chefia pela capacidade de abertura de lugares de um casal, na juventude, e de organização do trabalho de outros, na maturidade, guarda algum elemento de contradição com a importância da senioridade e da germanidade na manutenção de um coletivo. Se os filhos homens de um chefe são eles mesmos formas embrionárias (Cf. Lima 2005) de chefes, que articularão, no futuro, seu próprio coletivo de parentes, nem todos esses filhos se tornarão de fato um chefe que reúna consanguíneos e afins em torno de si. Com efeito, pode-se observar uma estratégia de ocupação baseada nas movimentações e territorializações mais duradouras que ocorrem ciclicamente durante a vida de um casal chefe de família extensa, em que seu filho mais velho abrirá um outro lugar e seu filho mais novo permanecerá com o pai.

É recorrente que o filho mais velho de um chefe de família extensa seja o primeiro a procurar para si e sua esposa um outro e novo local de moradia, todavia não muito distante do local anteriormente aberto por seu próprio pai. Este filho mais velho será também responsável por determinar novos locais para a roça, frequentemente será um bom caçador, conhecedor dos caminhos para os barreiros de caça e dos locais de pesca, e, adicionalmente, terá um bom conhecimento dos remédios-do-mato. Deste trabalho inicial do filho mais velho se valerão seus irmãos mais novos e descendentes, como também pessoas ligadas a ele por relações de afinidade, suas noras e genros.

Outras pessoas avaliarão o seu sucesso como chefe, e ele se tornará gradativamente um ponto de referência (identificação) nos processos de articulação da vida social. Uma das manifestações desta identificação é que este chefe se tonará análogo ao pai em relação

a seus irmãos mais novos. O irmão mais velho de um conjunto de irmãos, bem como sua esposa, tem para si o papel um tanto difícil de não se envolver nos conflitos entre cunhadas e cunhados, e, igualmente, organizar muitos trabalhos coletivos. Esse casal fornecerá soluções para as questões que surgem na convivência entre afins que vivem no território articulado pelo casal chefe (pai/sogro; sogra) mais velho. A produção de bebida fermentada, dos óleos de palmeiras ou quaisquer trabalhos na abertura e manutenção das roças são um terreno privilegiado para que o filho mais velho de uma família extensa, juntamente com sua esposa, exerça a posição de (futuro?) chefe. Neste sentido, é bastante estratégica a dimensão territorial envolvida no afastamento do filho mais velho deste chefe. O novo local por ele aberto se tornará ponto de encontro de certas pessoas e de evitação de outras. Através das chichadas oferecidas e dos trabalhos ali organizados, será uma espécie de “respiro”, um arejamento dos conflitos decorrentes da proximidade intensa entre as casas organizadas em torno do casal de velhos.

A esta estratégia soma-se outra: o irmão mais novo é frequentemente aquele que permanece morando com seus pais, mesmo depois de seu casamento. Com isso, garante-se que os pais, quando muito velhos, tenham com quem contarem para os cuidados que necessitam. A partir da expansão territorial proporcionada pelo filho mais velho, e pela permanência do filho mais novo no local aberto pelo seu pai, garante-se ampliação e encadeamento territorial de um coletivo de parentes. Assim é que a articulação social proporcionada pela senioridade num grupo de irmãos imprime dinamismo à ocupação territorial.

É como se a temporalidade da ocupação e dispersão territorial fosse posta em paralelo com a temporalidade da família extensa. Com efeito, o filho mais velho, a parte que se destaca do pai, e enceta a movimentação do grupo, substituirá o pai na chefia de um grupo de parentes (não sem longas disputas com o irmão mais novo de seu pai), ao passo que a parte que lhe permanece contígua, o filho mais novo, acaba por se identificar ao pai na sua morte. O ponto de identificação anterior acaba por minguar e sua permanência é garantida pela alteração que foi produzida no deslocamento do filho mais velho. Agora, é a casa, a roça e os locais e caminhos de caça do filho mais velho que se tornarão um local de referência, podendo abrigar grandes chichadas (festas regadas à bebida fermentada) e refeições coletivas em larga escala.

Disso quero sugerir o seguinte: a sucessão de um casal chefe é em si uma dispersão territorial, pois a permanência do grupo doméstico depende do deslocamento realizado pelos chefes embrionários (normalmente os filhos mais velhos). Assim, a continuidade de um grupo de parentes é efeito dos deslocamentos realizados pelo grupo doméstico do chefe/irmão mais velho, “aquele que sai”, isto é, que se destaca do grupo de seu pai⁷. No caso djeoromitxi, o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico traça um território dobrado sobre si mesmo, entre um filho (mais velho) que se torna, nesta medida, pai de seus irmãos, e um filho mais novo que se identifica territorialmente com o pai morto. A temporalidade da ocupação/dispersão territorial é posta em paralelo com a continuidade de uma família extensa, um território dobrado, ou espelhado, na medida em que a dispersão e convergência territorial é um elemento que codifica tanto a relação de dois chefes seniores de povos distintos (para que assim permaneçam), quanto de um conjunto de germanos (para que assim se distingam).

O mais velho permanece ao se deslocar territorialmente, e com isso, se torna chefe, como seu pai; ao seu passo, o mais novo ‘morre’ por ocupar o mesmo território que seu pai, e se identifica com ele no momento de sua morte. Não raros são os sonhos que os mais novos têm neste sentido, em que seus pais tentam “levá-los” consigo, quando isso não acontece no momento mesmo da morte do velho. O corpo do velho chefe enterrado é o índice deste aparentamento, enquanto a alma (*hinõ*) que subiu ao Céu é um índice de alteração perigoso para aqueles que não podem lidar com sua potência (mais adiante)⁸.

Mas perguntemo-nos ainda a que se refere esse modelo de ocupação territorial baseada na constância de abertura de novos lugares, na produção constante de novos pontos de identificação. Este modo de dobrar (d)a família extensa, i.e., fazer sua continuidade corresponder ao deslocamento territorial por meio da relação de variação ou desequilíbrio perpétuo entre pontos de identificação, é, com efeito, proporcionado por uma abertura: a conexão com o invisível, e nisso nos deteremos de agora em diante.

Os lugares dos Outros

Tenho ciência de que a ideia de domesticação (ou abertura de lugares) pode evocar a passagem da natureza para cultura ou, melhor dizendo, uma certa primazia do humano domesticador sobre o não-humano domesticado. Contudo, o que espero demonstrar aqui não é um movimento marcado por uma “mitologia progressiva”, em que a passagem entre natureza e cultura se revela como irreversível e exclusiva aos humanos, mas o contrário.

Sabe-se que o segundo volume das *Mitológicas*, na análise do grupo de mitos dedicados ao mel, a organização zoológica e natural aparece como resultante de uma conquista cultural. A arte da navegação, por exemplo, é uma invenção indispensável ao aspecto atual dos patos, que incorporaram a si mesmos esses objetos técnicos (Lévi-Strauss 2004: 194). Na medida em que a passagem do contínuo ao descontínuo (ou da natureza à cultura) é revertida e modificada, a cultura (humana) ganha um estatuto um pouco diferente, a saber, regressivo.

Trata-se de uma derrocada sucessivamente elaborada pelos mitos. O vômito do fogo por uma rã, a indistinção entre alimento e excremento, a inelutável existência de um jaguar antropófago: subtraindo ao homem a possibilidade de conceitualizar a oposição entre natureza e cultura, “até um estado de indistinção tenebrosa, no qual nada pode ser incontesteavelmente possuído e menos ainda conservado, porque todos os seres e todas as coisas se misturam (id: 241). Agora, vou me preocupar com o fato de que para os Djeoromitxi e povos vizinhos tudo que existe no mundo é fruto de trabalho, isto é, esforço, cuidado e dispêndio de energia de outrem: como quando eles me dizem que o Buriti (e o conjunto deles) é uma palmeira muito bonita porque seu espírito-Dono (*Ibzia*) é muito cuidadoso e ciumento. Minha aposta é que esse magnificência de palmeiras guarda a qualidade de colocar aos meus interlocutores a questão de como garantir e manter (i.e. conservar) um lugar propriamente seu, ao co-existir com Outros (não-humanos), os quais detém, porque constituem, também um lugar.

Em relação à designação de certos lugares, meus interlocutores sustentam uma distinção de acordo com a agência ali empreendida. *Biku nono*⁹, por exemplo, é um substantivo

que designa o mato baixo do terreiro das casas. *Uruku*, por sua vez, é designativo de roça, bem como *hino tiã* designa os produtos da roça, aquilo que é plantado. *Kupfë dādāti*¹⁰ refere-se à mata virgem, que não foi roça. *Kupfë tãriá*¹¹ designa uma mata alta, mas que pode ter sido uma capoeira. O conhecimento dessas distinções se dá *in presentia*, isto é, por meio das andanças e observação de um grupo de parentes. Nessas andanças, também serão localizados os *hipfo rombe tikë*¹², local normalmente estabilizado por um *Ibzia*, “espírito dono”. Tratarei agora desta observação dos lugares como sendo permitida pelo reconhecimento de relações entre sujeitos distintos.

“Para nós, cada animal ou planta tem um dono, então todos eles têm um espaço”, ou, mais simplesmente “tudo que existe no mundo tem um Dono, então, tudo tem um lugar”. É o que ouvi de Moero, filho mais velho de Kubähi e Wadjidjiká. O nome de Moero provém de um encontro com o Dono das Araras, ocorrido em uma das “andanças” de seu pai Kubähi, que não era, em vida, um sugador de doenças, como são os *küro*, os “pajés” desses povos. Contudo, Kubähi entretinha muitas conversas com os *Ibzia*: Donos de caça, de remédios do mato e com os velhos e antigos pajés já mortos, muitos dentre os quais se apresentam na forma atual das jiboias e dos gaviões das mais variadas espécies. Essas conversas acontecem no local de moradia desses outros seres, mas suas marcas expressivas podem se sentir à distância, basta que se tenha um corpo preparado para isso: numa ocasião, Kubähi ouviu a buzina de *Huã Bzia* (o Dono das Antas) reunindo sua criação e a levando para um lugar distante. Passaram-se vários anos sem que uma anta sequer fosse abatida nos arredores da baía das Onças.

A mata é um território de “donos”: sejam aqueles espíritos donos de animais, sempre perigosos, seja o seu principal predador, a onça. Segundo esta concepção, a atividade cinegética é concebida como um roubo, por parte dos caçadores, mas que, em uma outra escala, é permitida pelo encontro diplomático dos pajés com os *Ibzia* de cada espécie de caça. E é por isso que, nesse roubo, faz-se necessário adotar certas medidas de comportamento: o momento de saída para uma caçada é marcado pelo silêncio daqueles que partem, sem que se precise verbalizar a atividade a ser desenvolvida para as mulheres da casa. Tal silêncio parece se estender nos momentos na mata e até que, na volta à casa, o alimento comece a ser preparado para o cozimento. Também não se podem notar narrações e descrições amplas sobre os momentos no interior da mata ou no rio quando os animais são abatidos. O produto da caçada não pode exceder a capacidade de consumo daqueles aos quais ela vai servir (normalmente as casas dos parentes agnáticos que vivem próximos, do ponto de vista masculino, mas cuja distribuição é tarefa feminina), pois deixar estragar carne é uma conduta amplamente condenada por seus *Ibzia* e pode acarretar em um ataque ao caçador. Esse ataque acarretará em adoecimento e morte, caso o pajé consultado não seja bem-sucedido na negociação com o *Ibzia*. Neste caso, os caçadores tornam-se trabalhadores dos *Ibzia*¹³.

No caso do Donos dos animais de caça, o que é animal selvagem para os não pajés, é animal doméstico para seus *Ibzia*, que fornecem geralmente a imagem de “fazendeiros” ou de uma domesticidade não indígena (a anta é boi, o veado é carneiro, por exemplo). Assim, os animais que são baleados sem serem efetivamente abatidos – sinal da falta de destreza de um caçador –, voltam para a fazenda de seu dono, onde serão por ele cuidados. No caso dos donos/criadores dos peixes, esses são, para o povo do rio, o produto doméstico do plantio de suas roças: p.e., a pamonha produzida pelas pessoas do mundo sub-aquático é, para os humanos da terra, o peixe *mitaká* (*Geophagus brasiliensis*).

Além das carnes de caça e peixe, toda e qualquer pessoa que passar algum tempo nessas aldeias à margem do baixo rio Guaporé, ficará bastante impressionado com a valorização e utilização das palmeiras, seus óleos e as larvas que crescem em seus troncos. Esse é, contudo, um assunto muito mais feminino e infantil. Os óleos produzidos pelas mulheres, frequentemente de patuá, najá e tucumã, guardam significativas associações com o mundo dos espíritos. Assim, o resultado de todo trabalho envolvido em sua produção é sempre recompensador, pelas qualidades e grande duração dos óleos, e porque funcionam como antídoto contra a aproximação dos espíritos malignos: são cheirosos para os humanos e malcheirosos para não humanos. O importante é que sejam observados os resguardos sexuais pelas mulheres envolvidas em sua produção. É preciso ainda notar o respeito (vergonha) frente a essas palmeiras, o comedimento na fala na hora da coleta e de sua utilização, a evitação de proximidade com essas palmeiras no momento das regras femininas. Isso porque as mulheres podem ser capturadas para servir de noras para os chefes das aldeias-árvores.

“Aqui”, eu questionava Neirí, pajé sugador filho de Kubähi e Wadjidjiká, “estamos vendo a samaúma, e para eles de lá é o quê?”. “É a casa deles”, respondeu-me peremptoriamente. Essa relação “árvore-aldeia”, eu soube depois, inclui todas as palmeiras e grandes árvores - a samaúma, itaúba, cerejeira, mogno, apuí e castanheira. O que eu pude saber de seus *Ibzia* é algo distinto da domesticidade provinda pelos donos/criadores de peixes e caças: cada ramo ou galho de uma árvore é um caminho entre aldeias ali estabelecidas. Nunca pude, entretanto, saber o que são os frutos do ponto de vista dos Donos das Árvores. Ressaltam, contudo, que as aldeias, articuladas entre si no plano de uma árvore, podem ser comunicar com aldeias de povos diferentes, isto é, de outras árvores. “Se o dono de uma samaúma está fazendo festa”, Neirí me contava, “ele vai e convida todos os outros: da castanheira, do apuí, dos outros lá. Eles se conversam, fazem a festa deles, faz comida, igual nós aqui. Chega, dança, bebe, come, depois de tudo vão embora, cada qual para sua casa de novo. Eles caçam, pescam, fazem chicha. Cada qual é como um grupo de índios”. Essa descrição remete à socialidade da maloca e aquela que se pode entrever entre as casas de famílias extensas atuais. Gostaria de sublinhar a noção de conectividade entre lugares como uma maneira de registrar a transespecificidade como multiplicidade humana. Essa conectividade guarda semelhanças com a cosmografia paumari (povo de língua arawá que habitam os lagos e rios no médio Purus), para os quais todos os “povos” (as formas humanas de diversas espécies) vivem em lugares conectados por caminhos: rios, varadouros, mesmo o rastro de fumaça de avião no céu são caminhos que conectam esses povos (Bonilla 2006).

Os pajés djeoromitxi são os responsáveis pelo gerenciamento e monitoramento dos protocolos que os caçadores, pescadores e coletores devem manter em sua empresa cinegética. Assim, em que pese a imagem diferencial que cada Dono fornece – os fazendeiros criadores dos animais, os agricultores aquáticos, e os chefes de aldeia-árvore –, é preciso notar que há um aspecto que os aproxima: sua antropomorfia e o fato de que todos recebem os pajés em suas próprias casas/malocas, e lhes oferecem comida e cerveja fermentada, bem como sedutoras festas marcadas por cantorias. Os *Ibzia* são seres generosos porque liberam “a sua criação” ou o produto de seu trabalho para homens e mulheres alimentarem-se mutuamente e alimentarem suas crianças. A generosidade dos *Ibzia* e das jiboias e gaviões (que fornecem armas xamânicas aos pajés) vem aliada a uma extrema rigidez nos protocolos que devem ser cumpridos pelos caçadores, pescadores e coletores,

no primeiro caso, e pelos pajés, no segundo. Isso não se contradiz com a disposição sempre iminente em punir aqueles que não lhes prestem atenção, o que normalmente toma a forma de um roubo de alma que, se bem-sucedido, transformará os humanos em trabalhadores dos Donos e/ou em seus afins. Sobre essa intercambialidade entre afins e trabalhadores, é preciso notar que os Djeoromitxi e povos aparentados referem-se ao casamento, não sem alguma pilhéria, como “contratar parente”.

Nesse sentido, todos os lugares (incluindo aí fazendas e cidades), com suas sociabilidades específicas, são atraentes para as pessoas com que convivi, porque criativos. A abertura de um lugar, a fundação e permanência em uma aldeia, deste modo, provém da capacidade de homens e mulheres de interagir com os territórios conformados por Outros. Criar e cuidar não se opõem à noção de roubo, mas antes indica que os “roubos” realizados pelos humanos face à criação de Outros mantêm protocolos de relações e não se julga possuir modos inequívocos de permanecer ileso caso estes protocolos sejam quebrados.

Sabe-se que o fundo dos rios, e os lugares que as jiboias, gaviões, e os animais de caça vivem, são “*como* aqui na Terra: tem roça, caça, chicha e maloca”. E, embora as imagens fornecidas por cada Dono enfatize uma ou outra dessas características, o que me parece importante ressaltar é o fato de que a extensão necessária aos grupos sociais djeoromitxi é a todo tempo atravessada pela diferença perspectivista (Lima 1996; Viveiros de Castro 1996), que tem nos lugares uma manifestação privilegiada. Essa qualidade dos lugares me parece poder ser remetida à “mitologia regressiva”: de modo que “a cultura afasta-se, seja em direção ao alto, ou em direção ao longe” (Lévi-Strauss 2004: 220)¹⁴. Perigo e potência (força criativa) são, portanto, características desses lugares domesticados por Outros, não menos do que seus elementos de domesticação. Prestemos agora atenção a um lugar em que esse afastamento toma contornos especiais.

Questões de tempo

O local de sepultamento de um parente morto, principalmente se for um velho (chefe), permanece como um ponto de identificação para aqueles que lamentam a perda de um parente. “Esse meu velho, esse que está enterrado aqui”, ouve-se de Wadjidjiká sempre em que ela vai contar uma história de seu falecido marido. “Esse meu velho irmão (pai/tio, etc.), esse que está enterrado aqui” e prossegue-se a conversa.

Os pertences do morto são destruídos, as casas que antigamente habitavam são reformadas, seja desfazendo seu quarto, seja trocando os telhados de palha – antigamente as habitações eram abandonadas, mas hoje as habitações são mais duradouras: as paredes de pau-a-pique ou de tábuas de madeira serrada substituíram os trançados da forma arquitetônica colmeia da maloca. Os parentes mais próximos, principalmente se for uma mãe ou avó, saem perambulando pela aldeia, passam noites sem dormir, os filhos e netos mais jovens sofrem assédios noturnos dos pais/avós mortos. Enquanto os corpos e as casas dos vivos são alterados, o corpo sepultado está definitivamente territorializado, mas outro o corpo (*hinõ*) se reterritorializa, reunindo-se aos parentes no Céu. Pode-se aventar que a relação djeoromitxi para alma/corpo seja uma relação metonímica, dado que ela é manifestada, entre outros, nas relações entre permanência e dispersão territorial: morrer

é se deslocar para um outro grupo local (não-humano), como sempre me alertaram: “a gente não diz que morreu, a gente diz que foi embora”. E o que dizer da morte quando ela é “afastamento”?

O Céu guarda um quê de especial: meus amigos insistem muito que o Céu é povoado por seus próprios parentes tais como eram na terra no momento de sua morte, e aqueles que vivem hoje no Céu são tomados como velhos e antigos parentes, principalmente os antigos e poderosos pajés sugadores de antigamente, nascidos no tempo da maloca, que fulmina(va)m quem quer que fosse somente com seu olhar, e hoje atacam com raios seus parentes aqui na Terra. Conforme me contou um dos filhos de Wadjidjiká e Kubähi:

Quando os Pirori¹⁵ dançam, eles cantam, eles querem fazer medo aqui em nós, então a festa deles cai aqui para nós como raio, como trovão. Por isso então quando nós tínhamos pajé forte, nós devolvíamos essa mesma festa para eles lá, dando raio para eles lá.[...] O som da música transmite em raio para lá, e deles para cá¹⁶.

É preciso dizer que a separação entre Céu e Terra é fruto das andanças pelo mundo dos demiurgos Kawewe (Djeoromitxi) e Kuropsi (Makurap), *wirá*¹⁷ entre si, depois que descobriram gente debaixo da Terra, roubaram o fogo de Miorô (o pica-pau primordial), e derrubaram uma grande árvore de pedra, cujos frutos e folhas caíam ao chão matando as pessoas da humanidade primordial. Depois disso, o céu se torna alto e as pessoas começam a morrer, dirigindo-se até ele pelo *hinõ wi* (caminho dos mortos). Diz-se que até hoje, no local de suas antigas malocas, existe essa árvore, onde se dá a ver as machadadas deferidas. Contudo, o grande número de Pequenas Centrais Hidrelétricas ali hoje estabelecidas (no município de Alta Floresta D'Oeste -RO), impedem os Djeoromitxi que para lá viajam de encontrarem essa árvore.

O Céu é o lugar de destino das pessoas que não morreram vítimas de homicídio, isto é, de ataques por faca ou espingarda desferidos por pessoas vivas e visíveis. Quem morre por “doença”, isto é, por flechadas invisíveis de não-humanos que acarretam o roubo de alma, vão pelo Caminho dos Mortos (*hino wi*) até o Céu. Os pajés legam relatos minuciosos sobre este espaço, pois eles tentam alcançar a alma roubada/seduzida dos doentes para trazê-la de volta. Neste caminho, se o pajé não os alcança, os *hinõ* passam por uma série de provas. O percurso é marcado pelo encontro com seres que, caso o morto não seja bem-sucedido nas provas a que é submetido, irão comê-lo. Uma das principais provas é não se deixar seduzir por Berapatixi, um monstro de braços muito longos, que com esses chama o *hinõ* até a sua casa para comê-lo. Seria esse um monstro porque consegue alcançar outros lugares sem se deslocar? Seja como for, sendo bem-sucedido em não se deixar seduzir, chega-se ao Céu, onde seus parentes o esperam. Um terreno tão limpo e bonito, que certa vez Neirí me disse parecer feito de algodão

A temporalidade do Céu é sempre um vetor diferencial: numa tempestade com raios, o fato era amplamente atribuído à agência de um marido já falecido que estava tentando levar sua esposa para o céu, pois a criança deles, morta anos antes, estava chorando, ainda pequena, pedindo pela mãe. Os Djeoromitxi concebem três camadas de Céu. A cada uma,

a pessoa vai morrendo e reaparecendo mais jovem. Até que, na última, “acaba tudo: acaba a pessoa, e só resta o vento, que sopra para lá e para cá”, como ouvi em algumas ocasiões. O céu desfaz o tempo: as pessoas rejuvenescem, velhos pajés que por lá chegam já se apresentam aos corresidentes como fortes e belos, bons caçadores. Contudo, nesse Lugar pessoas também podem crescer: toda vez que meu amigo Kodjowoi viaja para as reuniões nas cidades, seu duplo é esperado, na volta, por cerveja fermentada produzida por uma filha que mora no Céu, falecida quando ainda era muito criança. Da mesma maneira, na sua morte o grande pajé Opetxá Wajuru foi buscado por sua esposa morta e um neto seu já crescido, mas que havia falecido horas depois do seu nascimento.

O *hinõ* desaparece por completo depois de três camadas de Céu. Tomando atenção a essa consideração, é ainda preciso observar que o *hinõ* interfere no mundo dos vivos tanto quanto possível: por meio de uma ação à distância, ou de um comércio de informações entre vivos e mortos. Não à toa, depois de morte de Kubähi, toda vez que Wadjidjiká saía da Baía das Onças, seu barco era (é) acossado por grandes tempestades, indicando os ciúmes conjugal do falecido.

Desde essas paragens do Guaporé, onde “o céu reage ao ruído como se fosse uma ofensa pessoal” (Lévi-Strauss 1991: 295 *apud* Lima 2005: 366), não posso deixar de pensar que certas coisas só acontecem em certos lugares. Sejam barreiros dos animais de caça, a congregação de palmeiras e grandes árvores, o fundo da água, o Céu, ou as aldeias dos vivos, esses são a marca expressiva de uma comunicação transespecífica. Contudo, a expressividade do Céu djeoromitxi apresenta um outro regime de temporalidade, uma espécie de curto-circuito na diacronia. Não posso evitar pensar que esse curto-circuito seria uma espécie de resistência ou persistência indígena frente à hecatombe que se instaurou em suas malocas de antigamente.

Tomando atenção a isso, é preciso então sublinhar que a “maloca” aparece menos como uma forma arquitetônica específica que uma espécie de espaço-tempo atrator das singularidades djeoromitxi, hoje bastante referente ao Céu e às grandes árvores. Concebida, em suma, como um processo diferenciante, a “saída da maloca” produziu um encadeamento de formas espaços-temporais, cujo componente de desterritorialização (operado constantemente via “abertura de lugares”) garantiu a consistência de um novo território: um tipo de ritornelo que “colhe ou junta forças para ir para fora” (Deleuze & Guattari 1997: 138). Etnograficamente isso guarda seus motivos. As relações entretidas durante a vida são vistas como extensões das pessoas, constituídas seja pela aliança de casamento e pela produção de parentes, seja pelo abandono de um sítio já constituído em favor de uma vida alhures, pelo enfrentamento e alianças com não-indígenas, pelo diálogo com os *Ibzia*. Essa extensão não se encerra com a morte, mas parece ser por ela invertida. Velhos chefes/pajés, cuidadores de “seu pessoal” em vida, tornam-se grave ameaça aos vivos. Assim, enquanto seus parentes vivos continuarão, não sem um esforço para se afastar da alma do morto, o processo de aparentamento permitido pelas ações (andanças) do chefe/pajé, a dispersão realizada por esta alma na mudança para um outro grupo local (o céu) introduzirá fissuras nesta identificação. O Céu djeoromitxi como que dobra a história de relações sobre si mesma: o Céu é um lugar em que o tempo da História não tem lugar.

Os lugares dos espíritos *Ibzia*, seu aspecto protetor e cuidadoso, e o Céu, como um lugar magnífico, são como um limite oposto da radicalidade a-social e destruidora apresentada por um outro tipo de espírito: os *hipfopsihi*, a transformação daqueles que foram assassinados. Um pajé pode acessar o ponto de vista de seus parentes mortos no Céu, ou dos *Ibzia*, justamente porque eles possuem um lugar. Não se pode, ou não se deseja, acessar o ponto de vista dos *Hipfopsihi*: seres decaídos, monstruosos e errantes, atacam os humanos sem nenhum motivo detectável, com eles só se pode guerrear. O fato de que não possuem um lugar diz alguma coisa sobre seu regime de existência.

O caminho dos que foram assassinados é bem mais sofrido e perigoso do que o *hinõ wi* (O caminho de Céu). Os espíritos sentem muito frio, ao mesmo tempo em que o sol é escaldante, não se tem onde dormir e, principalmente, eles “já não têm conhecimento com nada, já é não mais pessoa”, perdem sua forma antropomorfa e sua capacidade reflexiva. São seres contra os quais lutam os pajés durante seus sonhos, com o intuito de resgatar a alma dos seus parentes doentes. O que querem os *Hipfopsihi* é comer os vivos e transformá-los em um deles. Os *Hipfopsihi* aparecem mais comumente para não-pajés na forma de cobra de duas cabeças, mas certa vez Neirí encontrou um desses na floresta: era enorme, e detinha um corpo multicolor.

Sobre seu nome pesa uma interdição. Os *hipfopsihi* são sempre referenciados por *É* para que não saibam que estão sendo objeto de atenção de alguém, quer dizer, para que sua atenção não seja atraída. Parece ser significativo que facas e espingardas, e não flechas, sejam os instrumentos utilizados nos conflitos entre humanos. Ao seu passo, as flechas são os instrumentos por excelências dos seres invisíveis. O ponto é: os *Hipfopsihi*, transformação daqueles que morrem por facada ou tiro, guardam uma referência direta aos não-indígenas. O substantivo djeoromitxi para não indígenas, *Eré*, é derivado do substantivo *É*¹⁸. Os *É* podem aparecer ou serem sentidos (por sua catinga, pior que a da mucura) em todo e qualquer lugar: sua condição é vagar. Fornecem, com isso, uma imagem contrária aos modos indígenas de viver na T/terra: pois que, espero ter demonstrado, viver adequadamente é *ocupar*, ser possuído por um lugar. Neirí certa vez me perguntou se os *eré* jogavam os corpos dos seus mortos no rio: era duvidoso para ele que pessoas que não cuidam umas das outras pudessem enterrar seus mortos e a eles fornecer um lugar na terra.

Sobre radicação – e cultivo – do Outro

A relação metonímica corpo/alma (visível e invisível) permite, ao meu ver, registrarmos as relações de coexistência (entre humanos e não-humanos) como o sentido condutor dos modos indígenas de viver e habitar n/a terra. Uma abertura de lugar bem-sucedida, que pode aportar um coletivo de parentes, deve contar com um/a homem/mulher que traz consigo a chave para decodificar as qualidades expressivas (Deleuze & Guattari 1997) por ele encontradas em suas andanças, qualidades do território domesticado por Outros. A abertura do lugar, “a organização de um espaço, a determinação de centro” (Deleuze & Guattari 1997), é uma espécie de composição singular com esses Outros. Uma socialidade “ao lado” de outras, a maneira como estou chamando uma configuração social e conceito de terra/território baseados na coexistência, com temporalidades e territorialidades em paralelo¹⁹.

O reconhecimento do lugar que ocupa um grupo de parentesco não se realiza, portanto, de modo independente. Qualquer sentido de território djeoromitxi predica-se nas marcas dessa coexistência, por meio da circulação das qualidades expressivas/perspectivas que o parentesco toma para si na sua tessitura diária. Qualidades que desenham um território no sentido precisado por Deleuze & Guattari, “que pertencerá a um sujeito que as [essas qualidades] traz consigo ou que as produz” (1997: 123-4). Não existe nada verdadeiramente saudável que não seja produzido, que não seja fruto do esforço e cuidado de outrem. O contrário disso é aniquilação e escombro.

É a esse fato que se dirige ou a partir da qual se distingue um território ou um conceito de T/terra djeoromitxi: a aldeia dos vivos é continuamente inventada porque co-existe com (a partir e contra) os lugares que são a marca da domesticidade de Outros, seres primordiais, não humanos, espíritos, não indígenas. Essa coexistência não nos remete a um conceito de harmonia, diferente disso: a extração de lugares sobre um fundo de virtualidade é produto de um dispêndio consciente, seja diplomático, seja guerreiro. Ancorada que está nessas contínuas ações e negociações, a diferença constitutiva dos lugares que compõe um sentido de território djeoromitxi não diz respeito a suas marcas de domesticidade (caça, chicha, maloca, donos/chefes cuidadores), pois essas são invariantes: *o que difere são seus regimes de duração (caso do Céu) ou as perspectivas nelas envolvidas*. Se o território Djeoromitxi é constituído por diferentes lugares, muitos deles existindo diferentemente sob pontos de vista distintos, então o esforço necessário para habitar um ou transitar num lugar é também aquele de estabilizar, sempre relativamente, a maneira como ele aparece sob a perspectiva dos humanos. “Estar em lugar implica estabelecer uma relação com a perspectiva dos seres para os quais aquele lugar é uma aldeia ou um território”, como afirma Nunes (2013: 135) para as relações karajá, em vista de seus deslocamentos entre o “mato” e a “cidade”. No caso djeoromitxi, saber o que o lugar é do ponto de vista dos seres seus habitantes (que o fundo do rio é, ou tem, uma grande roça) é fundamental para se que se possa interagir de maneira profícua, i.e., segura e produtiva, com esses Outros. Assim, para que se continue habitando (e, portanto, constituindo) aquele lugar como seu (uma casa, uma aldeia, ao coletar frutos de palmeira na mata, caçar, pescar) é preciso um esforço deliberado (vergonha, cuidado, proteção dos parentes), para que não se tornar, por exemplo, nora do chefe de um conjunto de aldeias-árvores, ou trabalhador de um fazendeiro dono de bois-antas, etc. Vive-se na T/terra co-existindo com Outros, num esforço deliberado para não ser capturado pelo ponto de vista do Outro.

Os lugares djeoromitxi são uma força (quero dizer, a objetificação de nexos de relações) que mobiliza as distinções mais célebres – entre corpo e alma, entre visível e invisível, entre história e estrutura, entre humanos e não humanos, entre indígenas e não indígenas –, para reconecta-las de modo a considerar a integralidade de suas relações na T/terra. Os lugares djeoromitxi, tal como os lugares para diversos povos indígenas, “não existem fora das relações que os animam, e por meio das quais são narrados” (Coelho de Souza s/d: 04). Uma territorialidade propriamente indígena formulada sob a rubrica conceitual dos lugares, e que aqui tentei adentrar pela ideia de coexistência, tem a intenção de revelar justamente isso: não há como desacoplar os corpos indígenas de sua história de relações, justamente porque é a alma – esse outro regime de corporalidade²⁰ – que se comunica com a Terra (face intangível que denota as relações entre humanos e não humanos), atualizando seus (corpóreos) destinos na terra (substrato material, *res extensa*). Notemos que

essa comunicação é também um lembrete de que o que se pode ver/perceber (o visível/o perceptível) é efeito de uma história de relações e construções corporais, que fica evidente nos casos dos pajés, mas que não é menos evidente no caso dos conhecedores ou dos conhecimentos associados indígenas²¹.

É neste sentido que a etnografia dos lugares djeoromitxi aponta para a primazia de uma certa integralidade de terreno entre parentesco, política e território²². Acredito que a *coexistência* que tentei esboçar não seja senão essa integralidade, que guarda a qualidade de ser, na minha imaginação, uma confrontação realizada ativamente pelos povos indígenas sobre a máquina de *sucessão* não indígena. Ambos são modos de consolidação (Deleuze & Guattari 1997: 147), garantidos por consistências internas, mas enquanto a *sucessão* encontra sua imagem prototípica no Estado – sucessão como acumulação e destruição –, a *coexistência* é aquilo que se depreende de uma continuidade baseada na dispersão e no cultivo. Contra o escombros e o monumento, aldeias (in)visíveis. Ainda me pergunto em que momento os *eré* seremos capazes de fazer da *ocupação*, essa que prima pela compatibilidade escalar entre pessoas e lugares, um modo de existência.

Referências

- AZANHA. 1984. *A forma Timbira: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado, PP-GAS, Universidade de São Paulo.
- BONILLA, Oiara. 2006. “Topographies cosmiques et demarcations de terres indiennes: le cas des Paumari” In: I. Muzart-Fonseca dos Santos & D. Rolland (orgs.), *La Terre au Bresil: de l’abolition de l’esclavage à la mondialisation*. Nanterre: L’Harmattan. Pp. 137-149 .
- BONILLA, Oiara. 2016. “Parasitism and Subjection: Modes of Paumari Predaction”. In: M. Brighman & C. Fausto & V. Grotti (orgs.): *Ownership and Nurture: Studies in native Amazonian property relations*. New York: Berghahn Books, pp: 110-132
- CASPAR, Franz. 1953. *Tupari: entre os índios, nas florestas brasileiras*. São Paulo: Melhoramentos.
- CASTRO, Thiago. 2012. *Djeoromitxi: Notes on Phonology and Simple Noun Phrase Structure*. Master of Arts. The University of Texas at Austin.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2014. “Conhecimento Indígena e Seus Conhecedores: uma ciência duas vezes concreta”. In: Carneiro da Cunha, Manuela & Cesarino, Pedro Niemeyer (Orgs.), *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Editora Unesp, pp: 195-218
- _____. s/d. *A vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação*.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. BARBI, Rafael Costa e Santos; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; SOARES-PINTO, Nicole. 2016. *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa. Brasília.
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. 1997. “Acerca do Ritornelo”, in: *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*, vol. 04. pp. 115-170

- _____. 2010. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Ed. 34
- LEONEL Jr., Mauro de Mello. 1984. "Relatório de Avaliação das Comunidades Indígenas da Área Indígena do Guaporé: ex P.I. Ricardo Franco (Tupari, Makurap, Uari, Aruá, Jaboti, Arikapu, Mequem, Ajuru (Wayoró), Massacá, Canoé e Arara)". *Relatório FIPE*: 154-163
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1996. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras
- _____. 2004. *Do Mel às Cinzas (Mitológicas 2)*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP; ISA: Rio de Janeiro: NUTI
- MALDI, Denise. 1991. "O complexo cultural do marico: sociedades indígenas do rio Branco, Colorado e Mequens, afluentes do médio Guaporé". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)*, 7(2): 209-269
- NUNES, Eduardo S. 2013. "O território das onças e a aldeia dos brancos: lugar e perspectiva entre os Karajá de Buridina (Brasil Central)" *Journal de la Société des Américanistes*, v. 99: 135-164
- PISSOLATO, Elizabeth. 2007. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. São Paulo: Editora UNESP; ISA: Rio de Janeiro: NUTI
- PRICE, David. 1981. "The Indians of Southern Rondônia" In: Cultural Survival, *In the Path of Polonoroeste: endangered Peoples of Western Brazil*: Occasional Paper. Pp. 38-45
- RAMO Y AFFONSO, Ana. 2014. *De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbya*. Tese de doutorado, PPGAS, Universidade Federal Fluminense.
- RIBEIRO, Michaela A. 2008. *Dicionário Djeoromitxi-Português: registro da diversidade linguística do povo Jabuti*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Rondônia.
- SÁ LEÃO, Maria Auxiliadora. 1985. *Relatório Antropológico de demarcação da Terra Indígena Rio Guaporé*. FUNAI.
- SOARES-PINTO, Nicole. 2009. *Do poder do sangue e da chicha: os Wajuru do Guaporé (Rondônia)*. Dissertação de mestrado, PPGAS, Universidade Federal do Paraná.
- _____. 2014. *Entre as Teias do Marico: parentes e pajés djeoromitxi*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade de Brasília
- _____. 2015. "Como possuir uma taboquinha?": Sobre a composição corporal dos pajés djeoromitxi." *Campos* 16(1):75-98
- _____. 2016. "Terminologia de parentesco e casamento djeoromitxi: um caso ngawbe na Amazônia?". *Anuário Antropológico*. v. 41: 123-151
- VALENTIM, Marco Antônio. 2014. "Talvez eu não seja um homem – Antropomorfia e monstruosidade no pensamento ameríndio". *Campos* 15(2): 9-26.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo de parentesco". In: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da Alma Selvagem*: São Paulo: Cosac Naify. Pp. 401-457
- _____. 2007. "The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian spirits". *Inner Asia* 9: 13-33.

Notas

1 Agradeço a Marcela Coelho de Souza, Eduardo Viveiros de Castro, Gilberto Azanha, Oiara Bonilla, Ana Ramo, Íris Araújo, João Vianna, Douglas Campello, Marcos Mattos, Piero Leirner, Eduardo Soares Nunes, Aline Iubel e ao parecerista da R@u pelos comentários críticos ao texto. Uma versão prévia desse artigo foi apresentada no seminário “Contra-antropologias da T/terra: incursões etnográficas e controvérsias públicas”, em agosto de 2016, UnB, Brasília. Com algumas modificações, apresentei o mesmo argumento no Seminário Pós-Graduado “Uma Antropologia da Terra: debates sobre modos de habitar e resistir”, coordenado por Andressa Lewandowski e Julia Otero dos Santos, na ANPOCS, em outubro de 2016. Em maio de 2017, no GT Paisagens Mais-que-humanas, coordenado por Pedro Silveira e Thiago Cardoso, durante a VI REACT, apresentei uma versão mais avançada do texto. Agradeço aos comentários que surgiram nessas três ocasiões. José Antônio Kelly me ajudou com o resumo em inglês. Todas as imprecisões são de minha inteira responsabilidade.

2 Em relação à expressão “T/terra”, doravante utilizada e emprestada do projeto referido, deve-se entender que trata-se de um “lembrete da “polissemia” do termo [...] usamos a expressão para sinalizar tanto os significados nela contidos quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: Planeta/solo, Globo/superfície, Concebido/vivido, Continente/conteúdo, Ego/oikos, cosmologia/economia, etc. O que está em jogo, esperamos que fique claro, não são portanto apenas as potências de uma palavra (e meia), mas todas as outras ‘palavras’ que ela evoca” (Coelho de Souza *et alli* 2016: 30; nota 07).

3 Tal como expresso no projeto de pesquisa: “ O ponto de partida foi a percepção da centralidade de modos de constituição de lugares que pareciam, nas experiências etnográficas, apenas parcialmente descritíveis a partir de abordagens fosse da terra como substrato natural, fosse do espaço como categoria transcendental, fosse do lugar como dado fenomenológico, fosse do território como categoria geopolítica. Pois toda análise da “constituição” (ou construção) de lugares contra esses panos de fundo parece-nos deixar como resíduo o seu caráter, ou talvez efeito, constituinte: o modo como paisagens (ou elementos dela) ou lugares emergem nos discursos dos sujeitos como coisas que transitam entre um evento e um agente — ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos ‘harmônica’, de uma pluralidade de agentes” (Coelho de Souza *et alli* 2016: 07).

4 A diferença entre *coexistência* e *sucessão* foi me sugerida pela leitura de Deleuze & Guattari (1997). Voltarei a isso ao final do artigo.

5 Esses americanos e alemães eram exploradores que criaram seringais operados primeiramente por indígenas e, posteriormente, por estes e nordestinos que por ali chegaram. Registrei em outra ocasião (Soares-Pinto 2009) a relação entre os indígenas dos povos do Complexo do Marico, os nordestinos seringueiros e os padrões seringalistas. Com os seringueiros, as relações eram principalmente de casamento entre mulheres indígenas e seringueiros não indígenas, de modo que alguns chefes indígenas reuniam em torno de si suas filhas e genros não indígenas, sobretudo nas colocações que foram abandonadas com o arrefecimento da exploração da borracha na região.

6 A expressão “fechamento” é tomada de Deleuze & Guattari (1997). Segundo os autores, um “efeito de fechamento [...] é o que se produz em condições de desterritorialização precoce e brutal, e quando as vias específicas, interespecíficas e cósmicas encontram-se in-

terceptadas; a máquina produz efeitos ‘individuais’ de grupo” (:147). Acredito ser uma descrição adequada a esse momento pós dissolução das malocas e anterior ao estabelecimento das aldeias num novo território.

7 Seria ainda importante comparar esse tipo de mobilidade com a de outros povos indígenas. Numa dada escala, os processos de permanência dos grupos locais que estou tentando aqui descrever são o oposto simétrico do processo de permanência dos grupos locais timbira. Nestes últimos, fortemente marcados por cisões de aldeias, a reprodução, no entanto, se dá no ‘mesmo espaço’: a aldeia-mãe permanece como um ponto de referência para aldeias menores dela destacadas. Trata-se de uma relação de vizinhança, e sua continuidade (e contiguidade) é mantida pela “aldeia-mãe”. Quando se fala em deslocamento, ele tem de ser grande o suficiente para a fundação de um outro grupo doméstico, implicando a possibilidade da guerra, onde os grupos não mais identificarão uma origem comum. À identificação corresponde a aliança política, e à alteração corresponde a guerra. Até onde entendo, esta é a interpretação de Azanha (1984:11-12) para as funções de permanência e deslocamento representadas pelos sufixos –catêje e –(ca)mekra, respectivamente. Por outro lado, a dobra djeoromitxi parece poder ser comparada à mobilidade guarani, tema de difícil trato por uma não especialista, como é o meu caso. Mas o que intuo é que, sendo a reprodução de um grupo djeoromitxi o seu próprio deslocamento, no caso guarani esse descolamento toma a forma de migrações, perfazendo extensões cuja comparabilidade com os deslocamentos djeoromitxi necessitaria de um ajuste escalar, possibilidade que me escapa neste momento. Para uma recensão do tema da migração e mobilidade guarani, ver Pissolato (2007: 97-126).

8 A tradução para alma ou duplo é bastante complexa, tendo em vista a proliferação lexical: *honĩĩ* para as almas dos que já morreram mas que detém postumamente a mesma forma corporal de quando estavam vivos, e que seguem pelo *hinõ wi* (Caminho das almas). As formas (ou deformações) *post mortem* são diretamente dependentes do evento de morte. Assim, por sua vez, *kanõnõ*, “espírito mau”, de formas ambíguas ou decaídas; *hõkãbũ* para “foto, sombra, imagem”, cuja associação com a alma ou duplo foi para mim difícil de precisar; *i-hahi-a*: “cadáver” ou carcaça [pron. 3ª pessoa + verbo “morrer” + nominalizador] (Castro, 2012: 46). Estar vivo é designado como *hahitõ*, [*hahi*: v. intr. “morrer” + *tõ*: enclít. “negação”], isto é, os vivos são aqueles que não morreram, donde se deduz que o polo marcado está no lado dos vivos. Adiante falarei dos efeitos realizados pela morte.

9 [biku: local/terreiro; nono: criação]

10 [kupfê: mato; dãdãti: duro].

11 [kupfê: mato, târiá: alto].

12 [hipfo: animais [geral]; rombê tikê: barreiro].

13 Para um caso semelhante da dupla trabalhador-patrão como forma prototípica de relação intra e trans-específica, manifestações de um fundo de inimizade e afinidade pertinente ao perspectivismo ameríndio, ver a bela e contundente análise de Bonilla (2016).

14 Evidentemente a passagem entre a teoria perspectivismo ameríndio e a mitologia regressiva caracterizada por Lévi-Strauss (2004) requer uma série de elaborações, para a qual não possuo espaço e competência. Lembro somente que a transespecificidade como multiplicidade humana pode ser

uma maneira de registrar uma reversão figura-fundo entre a forma antropomorfa que aparecem os não humanos e a forma não-humana que subjaz a humanidade ameríndia. Para uma elaboração dessa reversão, remeto o leitor à magistral leitora de Valentim (2014) sobre o perspectivismo ameríndio. Ali, o autor critica concepções excessivamente antropomorfas da questão, demonstrando a pregnância do teriomorfismo como registro da filosofia em que está baseada a constituição dos corpos indígenas, i. e., a existência de um fundo de monstruosidade e animalidade que subjaz tal constituição.

15 Designação da coletividade de espíritos celestes que lá estão desde os tempos originais.

16 Como os poderosos xamãs paumari que vivem no céu, trabalham para o patrão chuva/trovão e falam por meio do trovão (Bonilla 2016 :121). Sobre a composição corporal do pajé djeoromitxi e seus contextos de atuação e formação, passados e presentes, ver Soares-Pinto (2015).

17 *Wirá* é uma categoria de parentesco djeoromitxi que designa companheiros que partilham alimentos, se protegem mutuamente e debocham entre si, quando são de mesmo sexo, e cônjuges preferenciais, quando são de sexo oposto. Para a primeira acepção do termo *wirá*, ver Soares-Pinto (2014); para uma análise mais detalhada da segunda acepção, em termos da teoria do parentesco, ver Soares-Pinto (2016).

18 Mesmo não tendo condições de afirmar peremptoriamente, acho possível que a partícula “re” seja um modificador semântico que indica “verdadeiro”, traduzido muitas vezes como “mesmo”. Em sua forma sintagmática, “re” é um relacionador traduzido por “muito” (Ribeiro 2008: 110). Agradeço a Alexandre Nodari por ter provocado a investigar o significado da palavra *é*.

19 A ideia de “socialidades ao lado” me foi sugerida pela bela e intensa caracterização de Ana Ramo (2014) sobre a pessoa guarani, donde se pode entender uma socialidade que inclui vivos e mortos, donos, seres visíveis e invisíveis etc., em que as distâncias (aproximações e afastamentos) entre seres ontologicamente diferenciados são percebidas como “zonas de vizinhança” entre diversos *teko*. A origem deleuzo-guattariana é evidente: “Só acreditamos em totalidades ao lado. E se encontramos uma totalidade ao lado das partes, ela é um todo dessas partes, mas que não as totaliza, [...] não as unifica, [...] se junta a elas como uma nova parte composta à parte” (Deleuze & Guattari 2010: 62).

20 Como nos outros regimes cosmológicos da região, a noção de alma remete à “constitutive transcorporality, rather than a negation of corporality” (Viveiros de Castro 2007:21).

21 Como já bem demonstrou Coelho de Souza (2014) ao chamar a atenção para uma dupla concreticidade, do conhecimento e dos (corpos dos) conhecedores indígenas, em especial para o conhecimento que os conhecedores indígenas têm da terra (id:212).

22 A vantagem que Deleuze & Guattari (1997:139) afirmam terem os etólogos sobre os etnólogos.

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.