

A máscara dos Outros: apropriação e inovação ritual nas relações de alteridade na região do Brasil Central

Stéphanie Tselouiko¹

Pós-doutoranda em Antropologia Social pelo LAS - Collège de France/EHESS/CNRS

stephanie.tselouiko@gmail.com

Resumo

Os Mëbêngôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá realizam uma festa que chamam *Bô toro* (dança do Bô) e que deriva de um ritual que tomaram emprestado dos índios Karajá, com quem estabeleceram uma aliança no final do século XIX para lutar contra seus inimigos comuns, os Mëbêngôkre-Kayapó. Atualmente, o *Bô toro* é realizado não somente entre os Xikrin, mas também entre os Kayapó. Há, no entanto, diferenças nas funções rituais entre os dois subgrupos Mëbêngôkre. Através desta experiência de apropriação e inovação ritual, procuraremos entender como esta festa possibilita colocar em ação a relação de alteridade que os Mëbêngôkre constantemente buscam para incluir elementos estrangeiros aos seus modos de vida e, assim, reproduzir a sua comunidade. O processo de apropriação e de inovação ritual deixará aparecer uma influência das festas de nominação mëbêngôkre.

Palavras-chave: Mëbêngôkre; Karajá; circulação/apropriação ritual; dualidade; nominação.

1 A autora realizou o doutorado em antropologia social na Ecole des Hautes Études em Sciences Sociales, em cotutela com o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, SP, Brasil. Atualmente pós-doutoranda no quadro do Projeto ANR 17-CE41-0013-01 "AMAZ" ligado ao Laboratoire d'anthropologie sociale, Collège de France, CNRS, 75005 Paris, France.

Abstract

The Mëbêngôkre-Xikrin of the Trincheira-Bacajá Indigenous Land hold a ritual called *Bô toro* (*Bô's dance*) that derives from a ritual (called *aruana*) they borrowed from the Karajá Indians with whom they established an alliance in the late 19th century to fight their common enemies: the Mëbêngôkre-Kayapó. Currently, the *Bô toro* is performed not only among the Xikrin, but also among the Kayapó. However, important differences exist in the ritual functions between the two Mëbêngôkre subgroups. Based on this experience of ritual appropriation and innovation, we will try to understand how this feast allows to put in action the relationship of alterity that the Mëbêngôkre constantly seek including foreign elements in their ways of life, and thereby reproduce their community. The processes of ritual appropriation and innovation will show the influence of the mëbêngôkre nomination festivities.

Keywords: Mëbêngôkre; Karajá; ritual circulation/ appropriation; duality; nomination.

Introdução

Os Mëbêngôkre-Xikrin, da Terra Indígena Trincheira Bacajá (TITB), realizam uma festa que chamam *Bô toro* (dança do *Bô*), que ocorre geralmente no final da estação da seca, por volta do mês de setembro. É um período que coincide com a broca das roças (*puru karere*) e a pesca com timbó (*ngô ka'on*). O *Bô* é um par de máscaras, sendo cada uma composta de duas partes: uma cabeça *Bô krã*, feita de folhas de palmeira de babaçu² trançadas e enfeitadas com penas, e uma saia feita de folhas de palmeira bacaba³. O *Bô* presentifica simultaneamente várias entidades não humanas (os mortos, o Pai da floresta), tantos pontos de vista com os quais os Xikrin se confrontam numa relação de alteridade controlada para, *in fine*, afirmar a sua plena humanidade.

O *Bô toro* se estende por vários dias, durante os quais o *ngâ* (casa no centro da praça da aldeia, chamada também “casa dos homens” ou “casa do guerreiro”), que abriga os *Bô krã* durante a festa, esta fechado com folhas de babaçu (isto é, a mesma planta que constitui a máscara). Os Xikrin dizem que esta festa também se chama “festa das mulheres” ou “dança das mulheres” (*menire nhô toro*). Nos momentos de dança, ambas as máscaras⁴ dançam de mãos dadas (*aben pa amy*) em frente às *mëpritire* (meninas pré-púberes)

2 Babaçu é *bô* em mëbêngôkre e *krã* significa cabeça.

3 *Oenocarpus bacaba* ou *kamere krã ti*, em mëbêngôkre.

4 As máscaras são vestidas pelos homens da categoria *mekranyre* (homens com poucos filhos) ou *mekratymre* (homens com muitos filhos) e a condição para tal uso é conhecer os passos das danças e os cantos.

e às *mêkurerere* (meninas recém-púberes que ainda não são casadas), acompanhadas por suas *kwatyx*, que são as parentes femininas (para Ego ♀ : FM/MM/FZ/MBW) que transmitem para suas *tâbdjwynh* (DD/SD/BD/HZD) seus nomes bonitos, bens preciosos (*nêkrêjx*) e prerrogativas rituais durante as festas de nomeação de meninas⁵, como *me biok* ou ainda *kwyry kangô* (outra festa mēbêngôkre de origem estrangeira⁶). As garotas que dançam durante o *bô toro* são chamadas de *mereremejx*, nome dado também às crianças e aos adolescentes que recebem nomes e prerrogativas durante as festas de nomeação mencionadas acima. Porém, se as participantes do *Bô toro* são qualificadas da mesma maneira (*kwatyx* e *mereremejx*) que durante as festas de nomeação, não significa que há nomeação em todos os casos⁷, mas revela o modo pelo qual os Xikrin produzem diferença, baseado nas mesmas relações de parentesco que durante as festas de nomeação mēbêngôkre.

O *Bôtoro* deriva da apreensão e a apropriação do ritual *aruana*, ou dança de máscaras *Ijasô*⁸ (Pétesch, 2011). É uma festa que os Xikrin observaram entre os índios Karajá, em meados do século XIX, com quem mantiveram relações de trocas e de aliança política para lutar contra seus inimigos comuns, os Kayapó do Pau d'Arco, um outro subgrupo Mēbêngôkre. Porém, longe de ser uma festa que se encontra exclusivamente entre os Xikrin, o *Bô toro* está sendo, atualmente, executado também entre vários grupos Kayapó, após uma circulação e apropriação que se busca entender aqui.



A

5 O equivalente masculino existe também.

6 Para mais informação sobre a origem desta festa *kwyry kangô*, ver Vidal, 1977 e Cohn, 2005.

7 Veremos que é justamente neste ponto que reside uma diferença notória entre as ações rituais Xikrin e Kayapó.

8 *Ijasô* é o nome de um peixe (*Osteoglossum bicirrhosum*).



B

Figura 1 (A e B): Comparação das máscaras Ijaso (Karajá) e Bô (Xikrin).

Na primeira foto (A), a dança reúne os *Ijasò* frente às moças recentemente púberes entre os Karajá, Santa Isabel, 2008. Fonte: Serge Guiraud (*in* Pétesch, 2011:61).

Na segunda foto (B), entre os Xikrin, a dança reúne o Bô em frente às meninas pré-púberes, acompanhadas por suas *kwatyx* (MM, M, FZ). Fonte: Foto da autora tomada a partir de um vídeo feito durante a pesquisa de campo, setembro de 2015.

A partir da descrição do ritual *aruana* dos Karajá feita por Pétesch (2000, 2011), e da comparação com o *Bô toro*, tal como está sendo feito entre os Xikrin⁹ e entre os Kayapó, o presente artigo tem por objetivo falar em “transformações rituais centrobrasileiras”, evidenciando “simultaneamente às transformações operadas sobre os rituais e às transformações que os rituais operam” (Coelho de Souza, 2009: 01 *in* Demarchi, 2014: 29). Através desta experiência de apropriação e inovação ritual, espera-se assim contribuir com as discussões sobre as relações de alteridade manejadas pelos Mëbêngôkre para ampliar a produção perpetua de seu *kukradjà*¹⁰ e, dessa forma, produzir Outros e Mesmos (Cohn, 2005; Demarchi, 2014).

Uma primeira parte trará o contexto histórico que mostra como o *Bô toro* resultou da apropriação do ritual *aruana* dos Karajá. A segunda parte evidenciará as transformações

9 Por falta de espaço a descrição do Bô toro, como tem sido realizado entre os Xikrin, não poderá ser feita em todos os seus aspectos e com muitos detalhes. Para uma análise detalhada do Bô toro, ver Tselouiko, 2018.

10 Na literatura sobre os Mëbêngôkre, *kukradjà* designa os bens materiais e imateriais mëbêngôkre: ornamentos, artefatos, nomes, canções, rituais, conhecimento, etc., mas também plantas alimentícias, assim como também pode se referir às partes físicas de um corpo humano ou não-humano. Definido por Lea (1986, 2012) como um corpo de tradições e de conhecimentos necessários para qualquer ação apropriada no mundo mëbêngôkre, *kukradjà* é apresentado por Cohn (2005), como uma forma de ser e de se fazer (e acima de tudo, afirmar-se diante dos Outros) verdadeiros (*kumrej*) humanos.

operadas no ritual *aruana* dos Karajá para permitir a integração do par de mascarás de origem estrangeira no sistema sócio-cosmológico Xikrin, a tal ponto de presentificar os próprios mortos da sociedade Xikrin. Por outro lado, o contato com outras sociedades presentes no Brasil central, e em particular os seringueiros brasileiros, levou os Xikrin a apropriar-se uma outra entidade não humana estrangeira à cosmologia *mëbêngôkre* e que se encontra embutida no *Bô* simultaneamente com os mortos: *bà bam*, ou o pai da floresta (*bà* = floresta, *bam* = pai). Revelando, mais uma vez, a tendência dos *Mëbêngôkre* de produzir novos rituais a partir de elementos apreendidos, apropriados e inventados nas interfaces de contato com a sociedade envolvente (Vidal, 1977; Cohn, 2005; Gordon, 2006; Giannini, 1998; Demarchi, 2014), busca-se aqui reforçar o lugar dos *Mëbêngôkre*, e dos *Jê* em geral, no tema – até recentemente – “classicamente” Amazônico de “predação ontológica e das incorporações”. Em uma terceira parte, a análise se concentrará na dimensão relacional da ritualização para destacar a influência das festas de nomeação sobre o processo de apropriação e inovação ritual que resultou no *Bô toro*. Por fim, depois de ter exposto um modo de apreensão e transformação ritual a partir do caso Xikrin, uma terceira parte abordará o efeito da circulação do *Bô toro* entre os *kayapó*, outro subgrupo *Mëbêngôkre*. Desta maneira, ilustraremos um modo de diferenciação operado entre os subgrupos *Mëbêngôkre*, cujo desafio é maior do que com outros grupos de *kuben* (não *Mëbêngôkre* que sejam indígenas ou não indígenas) devido à proximidade histórica e cultural.

O artigo baseia-se principalmente em observações realizadas em 2015, entre os Xikrin da Terra Indígena Trincheira Bacajá, onde a autora realizou sua pesquisa de campo de doutorado, cujo objetivo era de analisar como os Xikrin concebem e praticam sua territorialidade ao mesmo tempo em que se afirmam e se reproduzem enquanto *Mëbêngôkré* no contexto de construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. No cruzamento entre a antropologia social e antropologia do ambiente, tomando a sócio-espacialidade como objeto de reflexão, esta pesquisa se colocava em continuidade aos recentes trabalhos (Gordon, 1996; Coelho de Souza, 2002; Fausto e Coelho de Souza, 2004; Cohn, 2004 e 2005), que iniciaram uma revisão da ideia de fechamento imputada às sociedades *Jê* e aos *Mëbêngôkré* em particular. Neste contexto, a observação do *Bô toro* como resultado de apreensão, apropriação e invenção ritual nas interfaces de contato com as sociedades envolvidas (indígenas e não indígenas) no Brasil Central forneceu um interessante exemplo de abertura, bem como um modo de controle das presenças estrangeiras não humanas (os mortos, o Pai da floresta) dentro do espaço habitado com os quais os Xikrin se confrontam para afirmar a sua plena humanidade. Enquanto os dados sobre os *Kayapó* foram coletados em entrevistas realizadas à distância, pelo Whatsapp, com Bep Kamrek,

um homem Kayapó de mãe Xikrin, e em conversas realizadas com antropólogas que observaram o *Bô toro* entre os Kayapó¹¹.

Entre guerra e paz, história de uma transmissão ritual

Antes do contato com a sociedade nacional, os conflitos internos à sociedade *mëbêngôkre* podiam levar a cisões irreversíveis, operando um movimento centrífugo. Segundo Verswijver (1978: 3-5), vários grupos teriam deixado a aldeia originária, dispersando-se para o norte, o sul e o oeste, onde teriam se dividido ainda mais. A cisão com o grupo ancestral Goroti-Kumren, no início do século XIX, criou dois grupos: os Pore-krô e os Gorotire, cujas relações se mantiveram hostis até o contato e a pacificação, ações empreendidas entre as décadas de 1950 e 1960 pelos indigenistas brasileiros.

As aldeias dos Pore-krô se estendiam ao longo do rio Itacaiunas enquanto as dos Gorotire ficavam na beira do rio Pau d'Arco. As narrativas contam (Verswijver, 1978) que depois de uma briga entre as duas casas dos homens na aldeia Gorotire, o grupo se dividiu, por volta dos anos 1830-1840, em outros dois grupos: os Ira-amrayre e os Gorotire. Os últimos se mudaram entre o rio Fresco e o rio Xingu enquanto os primeiros ficaram no mesmo lugar. Os Ira-amrayre foram atingidos por doenças contraídas no contato com a sociedade envolvente e desapareceram. Os Gorotire se dividiram de novo em dois grupos: uma parte ficou no mesmo lugar e a outra, então chamada *Mëkragnoti*, foi para o oeste, atravessando o rio Xingu.

A respeito dos Pore-krô, estes se estabeleceram ao norte dos outros *Mëbêngôkre* e não tiveram nenhuma relação com eles, a não ser de inimizade (Fisher 2000; Verswijver, 1992). Depois, uma briga interna dividiu novamente os Pore-krô em dois grupos: os Djore, de um lado, enfraquecidos por causa de epidemias e após uma série de represálias cometidas pelos mateiros, gateiros, castanheiros e outros coletores, com quem entraram em conflito por acesso à terra e recursos, e, do outro lado, os *Purukarôt* (Figura 2).

11 Pascale de Robert, antropóloga especialista das práticas ecológicas dos Kayapó observou o *Bô toro* na aldeia *Môjkàràkô* (Terra Indígena Kayapó). Nathalie Petesch, antropóloga que descreveu pela primeira vez a festa aruana entre os Karajá, observou também o *Bô toro* entre os Kayapó na ocasião de uma viagem à aldeia *Ladeira* (Terra Indígena Kayapó). Agradeço as duas pela disponibilidade e pela generosidade com que compartilharam comigo os seus dados de campo, que muito me ajudaram a refletir sobre as diferenças de práticas rituais entre os Xikrin e os Kayapó e sobre as formas como essas práticas se relacionam com as que são executadas pelos Karajá. Agradeço também Bep Kamrek, amigo Kayapó da aldeia *Motukôre*, da Terra Indígena Kayapó, que, com muita generosidade, disponibilizou-se a responder todas as perguntas que lhe mandei por *WhatsApp*. Por fim, aproveito para agradecer minha amiga e colega, doutoranda do PPGAS da UFSCAR, Camila Beltrame, pela leitura atenta e pelos comentários sobre o texto, a partir da sua própria experiência entre os Xikrin da TITB.

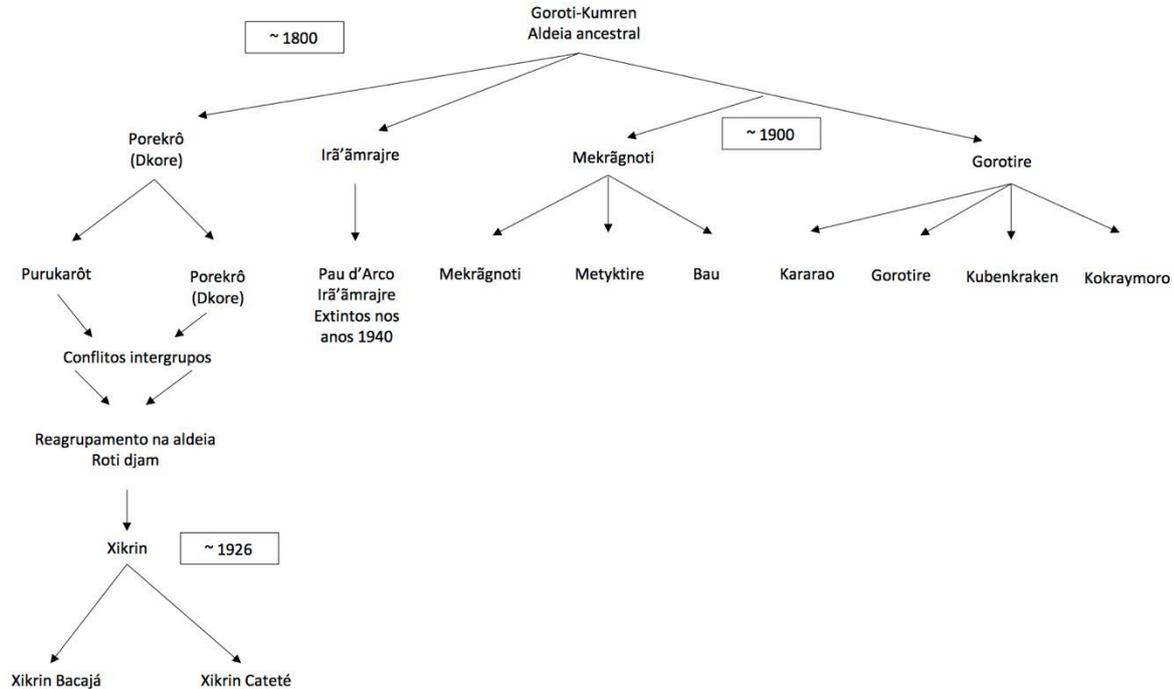


Figura 2: Divisão dos diferentes grupos Mëbêngôkre setentrionais.

Fonte: Síntese realizada pela autora a partir de Vidal, 1977; Verswijver, 1981; Turner, 1993 e Fisher, 2000.

Durante o século XIX, os Pore-krô, ancestrais dos atuais Xikrin, mantiveram relações de trocas com os Karajá, um grupo étnico que pertence ao tronco linguístico Macro-Jê e que, naquele tempo, vivia no curso inferior do rio Araguaia. Os Pore-krô eram aliados dos Karajá frente aos seus inimigos comuns: os Gorotire (chamados também de Kayapó do Pau d'Arco). Neste período de aliança, trocavam itens naturais, muito desejados pelos Karajá e difíceis de encontrar na região deles, enquanto os Pore-krô recebiam bens industriais, tais como miçangas, facões e machados (Fisher 2000; Verswijver, 1992). Foi no meio destas trocas que os Xikrin observaram a realização da dança das máscaras Ijaso, chamada *aruana* entre os Karajá, do qual tiraram elementos que se encontram no *Bô toro* e que são atuantes até hoje.

Fisher (ibid: 20, *minha tradução*) relata a origem do *Bô toro* entre os Xikrin da TITB:

Onça, que era o cacique mais importante durante a minha pesquisa de campo, relatou que a aldeia dos ancestrais dele era muito povoada e

situada próxima de uma aldeia Karajá. Durante este período, Karajá e Xikrin mantiveram boas relações. Uma tia (ancestral) aventureira do Onça foi visitar os Karajá para observar os seus modos de vida. Quer tenha sido ou não esta a sua única motivação, durante a sua estadia entre os Karajá, ela teve várias relações de namoro e, de fato, casou na aldeia. [...] Ngreinibeti, tal como era comumente chamada, observou de perto as danças e outros costumes dos Karajá, que relatou fielmente, em muitos detalhes, para a aldeia Xikrin toda reunida. Embora Ngreinibeti estivesse profundamente familiarizada com várias versões, os Xikrin acabaram adotando apenas duas das cerimônias. Estas foram chamadas *bô*, a partir do termo Xikrin para *babaçu*, que era usado para confeccionar as máscaras. Quando a tia desistiu da ideia de se casar na aldeia Karajá, retornou permanentemente à aldeia dos ancestrais do Onça e continuou a supervisionar o desempenho correto da festa que ela havia importado. Não há dúvida de que o contínuo comércio entre os Karajá e os ancestrais dos Xikrin manteve a dança das palmeiras em voga.

Se as relações de amizade e de trocas¹² propiciaram a manutenção da “dança das palmeiras em voga” (ibid), ela foi possível, antes de tudo, graças à sua integração ao sistema cerimonial *mëbêngôkre*, cujo sucesso se dá pela apropriação de elementos exógenos e de suas transformações, após a passagem pela maquinaria de inovação cultural *mëbêngôkre*, isto é, o modo de fazer *kukradjà*.

É comparando, em um primeiro momento, o *aruana* no contexto Karajá, com o *Bô toro* no contexto Xikrin, que poderemos ressaltar esta maquinaria de inovação *mëbêngôkre*. A princípio, procuremos menos entender a significação da ação ritual, do que entender como este ritual exemplifica o resultado de uma predação simbólica da alteridade que os *Mëbêngôkre* constantemente buscam para ampliar seu *kukradjà* (Cohn, 2005; Gordon, 2006; Demarchi, 2014). Até o final do presente artigo, veremos como esta predação simbólica da alteridade participe de um “processo de formação de diferenças internas” (Cohn, 2005: 26) tanto entre um mesmo grupo, como também entre os subgrupos *Mëbêngôkre* por meio da circulação e apropriação do *Bô toro*.

12 Embora os Xikrin e os Karajá não interagiam no modo guerreiro, se pode afirmar que a relação entre os dois grupos se caracterizava, no entanto, pela alteridade, na medida que era movida pela necessidade de troca. Mas, depois de uma possibilidade de relação de afinidade falhada através o casamento da tia do Onça com um homem Karajá, esta relação de alteridade se tornou de inimizade mesmo quando um homem Xikrin ofendeu os Karajá (Fisher, 2000: 20). Daí a troca deu lugar à guerra.

Do artefato para a Persona: o exemplo de uma predação simbólica da alteridade

O processo de fabricação da máscara até sua aparição na cena ritual é anunciador de um momento “extraordinário” (Goulard, 2011) e a presença das entidades presentificadas pelas máscaras se faz sentir, geralmente, a partir desta fase. Assim, para começar, prestaremos atenção às condições de realização do ritual no contexto Karajá e Xikrin para dar conta da peculiaridade das entidades em cada caso desde que a presença das máscaras induz a relação entre humanos e não humanos a partir de códigos predefinidos.

Entre os Karajá, as entidades Ijaso, presentificadas pelas máscaras, expressam ao xamã da comunidade o desejo de visitar seus “afins humanos” (Pétesch, 2011). O xamã designa uma ou várias crianças-mestre para cada par de Ijaso, e, ao mesmo tempo, os seus pais (F, M), chamados de “pai-mãe” de Ijaso, que vão tomar conta de alimentar as entidades mascaradas durante todo o ritual. Enquanto *nohõ riore* [na língua karajá = possessão / criança], a máscara está assim alimentada, adotada, consanguinizada, afiliada a um grupo de parentesco” (Pétesch, 2000) e pode então haver vários pares de máscaras que se cruzam durante a mesma cerimônia, enquanto os Xikrin só interagem com um par. Se há afiliação, esta não será com um ou mais grupo(s) de parentesco em particular, mas com a comunidade como um todo.

Ao contrário dos Ijaso, as entidades presentificadas através do Bô não expressam vontade de visitar os humanos, são atraídos por eles. E quando chegam à aldeia, chegam ao centro da sociedade, no sentido tanto espacial quanto político do termo, isto é, chegam ao *ngà*, que fica coberta com folhas de babaçu durante a festa. Esta chegada se materializa com criação das máscaras e, especialmente, das cabeças, *Bô krã*, onde a agentividade se encontra.



Figura 3: Confeção dos *Bô krã*, no *ngà*. Bepdjàti está colocando as penas de arara que constituem o *Bô nô ok*. Um homem da categoria *mekratymre* (que tem muitos filhos) está aprendendo ao participar da confeção dos *Bô krã*. Dá para perceber que o *ngà* ainda não está fechado com folhas de babaçu.

Fonte: Foto da autora, setembro de 2015.

Tal como acontece com tudo relacionado ao conhecimento *mêbêngôkre*, os *mêbêngê* (homens idosos, com muitos netos e que não são mais férteis) são os especialistas. São eles quem, no primeiro momento, fazem os *Bô krã*, enquanto as saias das máscaras são feitas depois, coletivamente, pelos homens das categorias de idade *mêkranyre* (adultos com poucos filhos) e *mêkratymre* (adultos com muitos filhos) sob a supervisão dos *mêbêngê*. Antigamente, de acordo com os velhos, as máscaras eram feitas na floresta, longe da comunidade, especialmente das mulheres e das crianças. Hoje acontece no *ngà*, que, em um certo ponto do processo de confeção, deve ser fechado por folhas de palmeira babaçu para esconder o que acontece lá. Depois, durante a festa, as mulheres e as crianças não poderão entrar no *ngà*¹³. Somente os homens ocuparão o espaço junto com as máscaras.

Porém, quando realizei minha pesquisa de campo, a primeira etapa de produção,

13 Essa proibição é própria ao *Bô toro* já que durante outras festas, e em particular as festas de nomeação como *kwyry kangô*, todo mundo, homens, mulheres e crianças, reúnem-se no *ngà* para comer e dormir durante a noite. Dizem que os *mêkarô*, com saudades dos vivos, ocupam as casas e é, por isso, que os *Xikrin* preferem dormir no centro do pátio, com fogo sempre aceso para afastar os *mêkarô*.

isto é, a confecção da estrutura cônica dos *Bô krã*, realizada pelo *mebêngê* Bepdjàti, ocorreu na casa dele e durou menos de um dia. No meio da tarde, os homens reunidos no *ngà*, que ainda não estava coberto com folhas de palmeira de babaçu, pediram-me para chamar o *mebêngê* para ele trazer os *Bô krã* porque queriam ver e aprender a confeccioná-lo. Foi assim, à vista de todos, que a finalização da confecção dos *Bô krã* foi feita. Minha observação diverge do relato de Vidal (1977:179), que ressaltou que o *atykbe*¹⁴, onde se confeccionavam os *Bô krã*, era “hermeticamente fechado e interditado à entrada e mesmo ao olhar das crianças e das mulheres, transformando-se numa casa de máscaras”. Isto, pode ser entendido, no contexto atual, no qual as questões de “valorização cultural”¹⁵ se fazem tanto ouvir.

O encontro de homens em torno da fabricação de artefatos é um tema que aparece frequentemente nos discursos dos anciãos sobre o *kukradjá*. Lamentavam o “vazio” no *ngà*, *ngà kapryt*. Eles me explicaram que, antigamente, todos os homens ficavam reunidos na casa dos homens, e os *mêbêngê* estavam constantemente produzindo artefatos, enquanto os mais jovens observavam atentamente. Hoje, isso não acontece mais. Quando os anciãos fazem cestos, esteiras, arcos e flechas, etc., eles fazem em suas próprias casas ou na cozinha destas casas, que ficam do lado de fora, porque, dizem eles, os jovens não querem mais saber de aprender. O fato que Bepdjàti ter iniciado a confecção dos *Bô krã* em sua casa pode ser entendido, nesta lógica. E o fato dos homens o terem chamado para mostrar a sua produção no *ngà*, pode ser entendido dentro das preocupações de revitalização “cultural”¹⁶.

Quando Bepdjàti entrou no *ngà* com os dois *Bô krã* que ele havia feito, os outros *mêbêngê* se juntaram a ele. Os *Bô krã* passaram de mão em mão para serem observados com cuidado. Bepdjàti continuou então o trabalho com a fase seguinte da produção, que parece mais importante na confecção de máscaras: a materialização do rosto dos *Bô krã* (*Bô nô ok*, onde *nô ok* significa “pintar os olhos”, como quando os Xikrin pintam os seus próprios rostos com urucu ao redor dos olhos, *ami nô ok*).

Duas penas de asa de arara, *màt jara*, foram colocadas no topo de cada *Bô krã*, uma

14 O *atykbe*, a casa dos homens, encontrava-se, antigamente, e ainda durante o período de pesquisas de campo de Vidal, fora do círculo das casas. Hoje, o *atykbe* não existe mais, mas sua função está substituída pelo *ngà*. Para mais detalhes sobre a transformação deste espaço, ver Tselouiko, 2018.

15 Este termo, “valorização cultural”, está apresentado, inclusive, nos programas ditos de “compensação” de impactos das grandes obras de desenvolvimento (PBA), como é o caso da Usina Hidrelétrica de Belo Monte.

16 Sobre a diferença entre cultura e “cultura”, ver Carneiro da Cunha (2009). A questão de valorização cultural, tal como é apresentada aos índios, por parte dos funcionários da Funai, antropólogos e demais atores da área de políticas indigenistas, e a maneira como os índios entendem e reutilizam este termo, deve ser entendida à luz deste debate.

fileira de pau no final da qual foram fixadas outras penas de asa verticalmente na parte de trás de cada *Bô krã* e uma outra pena foi colocada no final de um fio pendurado no topo de cada máscara. Elas finalmente estão adornadas com *me kunhere* (colares de pérolas e aço), os mesmos que os Xikrin usam. Estes são os *me kunhere* pessoais que os homens emprestaram ao Bô e que recuperaram no final da festa. Um fato surpreendente e que chama atenção, pois os adornos são considerados como propriedades exclusivas, bens preciosos de uma pessoa, *nêkrêjx* (Lea, 1986).

Neste sentido, por todo este trabalho de ornamentação, ao mesmo tempo em que se opera uma “pacificação estética” (Lagrou, 2009) do outro (no caso aqui, dos Karajá, através da incorporação das suas máscaras no sistema visual *mêbêngôkre*), parece-me que os Xikrin não só fizeram o Bô presente no mundo, como o fizeram presente no mundo *mêbêngôkre*. Como argumentou Cohn (2005)

Afinal, qualquer um pode ser aliado, *bikwa* – mas, para se tornar parente, *bikwa*, há de se tornar também *Mebengokré*. Este é um resultado e uma condição, e só pode se dar, ao menos legitimamente, respeitando-se o que Vidal (1992:144) chamou de uma ética e uma estética, o modo bom correto de se apresentar, que ela demonstra ser expressado pela ornamentação corporal. Efetivamente, com ela – a pintura, a tonsura, as intervenções que abrem e fecham os corpos, um sistema que simultaneamente é expressivo e efetiva as condições de comunicação e interação com o mundo –, pode-se ver claramente a ligação entre a formação e a construção de um corpo e o seu tratamento para que ele venha a ter uma existência social. A pintura e a ornamentação corporal, como já foi demonstrado em diversas análises, ao mesmo tempo expressa e realiza essa transformação, e por isso pode nos revelar como se faz um *Mebengokré* (Cohn, 2005: 174-175).

Esta capacidade de tornar o Outro *Mêbêngôkre* – aqui, os próprios Karajá, no sentido de aliados *bikwa*, como as entidades presentificadas pelas máscaras – nos leva ao tema ameríndio da predação ontológica e das incorporações, aonde “aquilo que Fausto chama de ‘parte-ativa’ do outro [sua interioridade, para os Tupi] é, no universo *mêbêngôkre*, apropriada na forma de objetos, no sentido restrito de objetivações técnicas e estéticas do Outro (nomes, cerimônias, cantos, adornos, armas, matérias-primas, etc.)” (Gordon, 2006: 383).

Apesar de fazer parte agora dos *kukradjà* Xikrin desde quase um século, no início de cada ritual, o Bô não deixa de se apresentar frente à comunidade como estrangeiro não humano que deve ser humanizado através deste processo de “pacificação estética” que, contudo, nunca está assegurada definitivamente, mas que deve sempre ser atualizada

pela comensalidade da qual participa o Bô e através de sua interação na dança com as mulheres. Segundo Cohn (2005), deve haver os Mesmos e os Outros cujas posições devem permitir um certo trânsito.

O que importa é a reversibilidade da relação, que impede que se congelem posições – o que acabaria por fazer preceder a definição à relação, ou seja, congelaria e essencializaria os termos, esvaziando e anulando a potência da relação que os produz. [...] o problema não é a passagem do Mesmo ao Outro, mas se deixar enredar e prender nas armadilhas que se encontram no caminho. Para que isso não aconteça, uma perspectiva tem que ser assumida, e a relação precisa se manter reversível. Porque, voltando a Clastres (2005: 258), não é possível “nem ser amigo de todos nem ser o inimigo de todos”. Qualquer uma das alternativas é inviável porque é a relação de diferença que cria os Mesmos, os *Mebengokré*, ao mesmo tempo em que cria seus Outros (Cohn, 2005: 177-178).

Os semelhantes devem poder se transformar em diferentes, em Outros, e os Outros e os diferentes, em semelhantes.

No dia seguinte à confecção dos *Bô krã*, alguns homens foram para a floresta coletar folhas de palmeira bacaba para fazer as saias das máscaras e folhas de palmeira de babaçu para fechar o *ngà* (*ngà an ka'é*), que deveria ficar fora da vista de crianças e mulheres durante todo o período da festa. No entanto, elas entraram neste espaço algumas vezes, mas somente quando não havia dança sendo realizada, isto é, durante os tempos mortos da festa, isto é, nos momentos que os Xikrin não dançam e não alimentam o Bô. Graças ao esforço de equipe feito por todos os homens das categorias de idade *mēkranyre* e *mēkratymre*, em poucas horas, o *ngà* foi completamente fechado.

Uma vez que o *ngà* foi fechado, os homens sentaram-se ao lado de fora, onde costumam-se encontrar todas as noites. Eles cantaram para “desligar” ou “desativar” o Bô, *Bô karō bin* (onde *bô karon* pode significar tanto a imagem do bô, quanto seu espírito, ou sua interioridade; e *bin* significa apagar, desligar, desativar). Esta é a primeira, mas não a última vez, durante o *Bô toro*, que o *Bô karō* será “desativado”. Para desativar o *Bô karō*, a flauta *poti*, feita de uma espécie de bambu (*sp?*) com o mesmo nome, é tocada. Então os homens proferem o clamor do Bô (*Bô jangron¹⁷*). Uma vez que o *Bô karō* foi “desativado”, os homens entraram no *ngà*, onde os *Bô krã* estavam pendurados em uma das vigas transversais, e iniciaram a confecção das saias do Bô.

17 "*Ha mry héré txa hon*". Não consegui traduzir esta frase, mas destaco uma palavra "*mry*" que significa animal de caça. Este clamor está correlacionado com a presença do *bà bam*, o pai da floresta, que, como já foi dito, faz com que a caça seja acessível aos caçadores todos os dias da festa em troca das danças e dos cantos praticados pelos participantes.

Enquanto os velhos estão fazendo os *Bô krã*, o Bô ainda não é considerado vivo, não é perigoso. Uma vez que os *Bô krã* estão terminados, isto é, uma vez que o rosto tenha sido colocado (*Bô nô ok*), e a partir do momento em que os homens fazem a saia, as crianças devem manter distância, porque o Bô está finalmente presente no mundo *mêbêngôkre*. É neste momento que o *ngà* está coberto com folhas de palmeira babaçu. É por isso também que os homens devem desativar o Bô karão antes de entrar no *ngà* para confeccionar as saias porque o Bô que ainda não comeu e não dançou com as mulheres não está socializado.

O Bô também recebe um nome do *mêbêngêt*, que é responsável pela produção dos *Bô krã*, neste caso, Bepdjàti. O nome dado ao Bô quando eu estava presente foi Adjiwawe. Além da produção e modelagem do corpo (fabricação de máscaras), a atribuição de um nome particular ao par de máscaras tem o propósito de dar ao Bô uma existência social, além de reforçar a sua subjetividade, como uma pessoa, *persona* em latim, mas que não pertence ao nosso mundo (Karadimas, 2011). Não se trata mais de uma questão de máscaras genéricas, reproduzidas identicamente a cada vez que se faz a festa, mas de um Bô em particular, um Bô que é nomeado, singularizado, o que potencializa ainda mais a fonte de perigo.



Figura 4: Ngà fechado com folhas de babaçu. Duas crianças espiam através das folhas.
Foto da autora, setembro de 2015.



Figura 5: Os Bô krã eram suspensos em um feixe transversal do ngà entre cada saída de Bô para a praça. As saias, prontas para serem enroladas ao redor da cintura, estão dispostas no lado esquerdo do ngà. O ngà está fechado por folhas da palmeira de babaçu.
Foto da autora, setembro de 2015.

Note-se também uma característica particular destas máscaras, a sua dualidade. A descrição das máscaras feita por Petesch (2000 e 2011) entre os Karajá, assim como seu modo de confecção, coincide com o que eu tenho observado entre os Xikrin, especialmente em relação a ligeira diferença de tamanho das cabeças e dos materiais entre as duas máscaras. Com a diferença, não menos importante, que as penas utilizadas pelos Xikrin são as mesmas para ambos *Bô krã*, enquanto que os Karajá usam penas de diferentes espécies de pássaros, que pertencem à mesma família, mas que são colocadas pelos Karajá em relação hierárquica. Segundo Pétesch (2011), essa hierarquia constitui o princípio assimétrico que sustenta a dualidade das máscaras karajá para tornar presente uma única entidade espiritual. No entanto, no caso karajá, “este par não é antinômico, do tipo elemento masculino / elemento feminino” (Pétesch, 2011: 58, *minha tradução*). Entre os Xikrin, esta dualidade das máscaras se reflete em uma assimetria no tamanho de *Bô krã*, e a lógica por trás disso é de natureza antinômica, já que uma é do sexo feminino (*Bônire*) e a outra do sexo masculino (*Bônyre*). *Bônyre* sendo um pouco mais alto que o *Bônire*. Portanto, quando se fala de Bô (em português) é no masculino, o Bô, e não de maneira neutra, enquanto na língua mēbêngôkre, não se destaque marcador de gênero. Uma análise linguística aprofundada poderia permitir ir mais longe na reflexão.

O dia de confecção das máscaras foi normal. Cada pessoa realizou suas tarefas cotidianas, incluindo o trabalho nas roças e, especialmente, a colheita de mandioca para as festividades. Na época do ano em que a festa estava acontecendo era particularmente

importante terminar a limpeza de novas roças e plantar batata-doce antes de disparar o fogo. Ao contrário das festas de nominação, os preparativos para a festa do Bô não ocupam o dia todo dos participantes. Além da confecção de máscaras pelos *mēbêngêt* e da coleta de mandioca para preparar o *berarubu* (bolo de carne com mandioca), que é servido às entidades presentificas pelo Bô, as tarefas diárias de cada um não são diferentes do que costumam ser. A festa do Bô parece escapar à ideia de que os períodos rituais são orquestrados em um ritmo diferente do habitual. Além disso, não notei nenhuma proibição específica durante a festa, como comida ou tabus sexuais, o que não é incomum durante os períodos de rituais na Amazônia e em outros lugares.

Contudo, sente-se uma certa sacralidade demonstrada, como já foi dito, pela interdição de mulheres e crianças de verem as máscaras enquanto elas ainda não estiverem prontas, e pelo fato que a realização desse ritual é acompanhada de uma grande precaução. Especialmente as crianças não devem entrar em contato com o Bô e devem ser protegidas pelo uso profilático de uma planta medicinal. Entre os Karajá, pelo contrário, não somente as máscaras *Ijasò* não são temidas, mas são as máscaras *Ijasò* que são protegidas dos perigos incorridos na terra, por meio de um remédio que o xamã passa em seus pés. Os meninos, sendo iniciados, devem ser levados por seus *Ijasò* para garantir a transmissão do princípio vital.

Desde que as máscaras colocam em presença um (ou vários) coletivo(s) de não-humanos com os quais os humanos se confrontam no ritual para encontrar seu lugar no mundo, a diferença observada nas relações com as máscaras entre os Karajá e os Xikrin se entende pelo tipo de relação de alteridade que os humanos mantêm com os coletivos não humanos presentificados. Embora associados a espécies animais, principalmente aquáticas, os *Ijasò* são considerados entidades tutelares que garantem sustentabilidade social, ligados à antiga humanidade karajá que permaneceu no fundo das águas. Existe então uma relação de afiliação pacífica entre as entidades tutelares karajá e os humanos, ao contrário do Bô que incarna o coletivo dos *Mēkarõ*, as almas dos mortos, que representam para os Xikrin, como para as sociedades amazônicas e dos outros lugares do mundo, a alteridade por excelência, os de quem é necessário se diferenciar absolutamente para existir como ser humano verdadeiro (Coelho de Souza, 2001).

Se todas as cerimônias realizadas pelos Xikrin são perigosas, na medida em que atraem os *mēkarõ*, que amam as festas e se aproximam dos vivos nessas ocasiões, no caso específico do *Bô toro*, a interação com o coletivo dos *mēkarõ* é deliberadamente causada por estas presenças, através do par de máscaras. Afirmo que o Bô não serve apenas de “suporte para que a comunidade estabeleça uma relação menos assimétrica no interior

de uma relação de predação” (Fausto, 2008: 238) – que os mortos operam sobre os vivos –, mas permite, sobretudo, uma interação controlada entre o coletivo dos vivos e o coletivo dos mortos, graças à possibilidade de reverter a relação. E esta reversibilidade se faz convidando os *mekarõ* a se instalar no *ngà*, no centro da aldeia, para, finalmente, integrá-los ao grupo através da ornamentação (“pacificação estética”) e da nomeação, mais também, da dança com as mulheres e do compartilhamento da comida, para afastá-los novamente num processo que veremos depois.

Mas, ao mesmo tempo que o Bô está ligado ao domínio dos mortos (*mēkarõ*), nos discursos dos Xikrin, o Bô é também designado como o “pai” da floresta ou *bà bam* (*bà* = floresta, *bam* = pai). Em troca das danças e dos cantos praticados pelos Xikrin, o Bô dá caça, isto é, faz com que a caça seja acessível aos caçadores todos os dias da festa. Mas, se não estiver satisfeito, se os Xikrin não dançarem o suficiente com ele, o Bô pode causar doenças e acidentes na mata e trazer a chuva, o que não é desejado neste momento do ano em que a vegetação está secando nas roças para serem incendiadas¹⁸.

Esses dois grupos, *mēkarõ* e *bà bam*, confundem-se no espaço oco desse par de máscaras que são desprovidas de figuração explícita. Uma máscara sem rosto encarna intencionalidades complexas, o que a torna uma “armadilha cognitiva” no sentido de Gell (1998) porque, não somente pode se referir a uma multidão de classes de seres contraditórias, como é o caso aqui, mas porque também não expressa materialmente uma cosmologia simples, *a fortiori* no contexto como este de apropriação de um ritual desde uma cosmologia estrangeira totalmente diferente¹⁹.

Tantos os espíritos dos mortos (*mēkarõ*), como *bà bam*, não têm seus equivalentes na cosmologia karajá em relação ao ritual *aruanã*, mas apareceram na apropriação e adaptação do ritual no contexto Xikrin. A figura de *bà bam* é particularmente interessante de analisar no contexto atual dos Xikrin que atravessam perturbações sem precedentes, devido à construção de usina hidrelétrica de Belo Monte (UHE de Belo Monte) e o planejamento da mineradora Belo Sun. Segundo meus interlocutores, *bà bam* (às vezes

18 Os Xikrin, como a maioria dos povos amazônicos, praticam a roça com queimada para responder ao problema de fertilidade do solo amazônico, naturalmente pobre em minerais, já que as cinzas dos vegetais prestam de adubo.

19 O domínio cosmológico ao qual as máscaras estão ligadas respectivamente e as classes de seres ou coletivos que as habitam são distinguidas. Embora Pétesch (2011) enfatize o aspecto não figurativo das máscaras *Ijasó*, pelo menos as duas asas de arara dispostas no topo da cabeça de cada máscara são descritas como as farpas do peixe aruanã que ele encarna. As máscaras *Bô*, entretanto, não representam uma palmeira de babaçu, embora seu nome se refira à folha da referida palmeira. Por outro lado, a matéria de que é composta faz a ligação com o ambiente, ou o domínio cosmológico ao qual está associado pelos Xikrin: a floresta. Os Karajá se definem como povo das águas ao contrário dos Mëbêngôkre que se caracterizam pela relação estreita que mantêm com o domínio florestal.

assimilado a Deus – *metindjwynh* na língua mēbêngôkre, que significa “o dono dos vivos”) não está presente de maneira permanente na terra dos Xikrin, mas se encontraria na terra dos Kayapó. Os Xikrin me justificaram esta afirmação pelo fato que *bà bam* não impediu a instalação de UHE de Belo Monte com todos os impactos que está causando na TITB, em comparação aos Kayapó que consideram mais preservados. Porém, *bà bam* não aparece na mitologia mēbêngôkre. Teria sido apropriado dos seringueiros da região com os quais os Xikrin entraram em relação no início de século XX, sem, portanto, invocá-lo até recentemente. A aparição de *bà bam* no discurso dos Xikrin se justifica pelo contexto atual, no qual se necessita ter um ser tutelar e protetor, que teria o poder de compensar os impactos que estão ocorrendo e sobre tudo os que estão para vir, imprevisíveis.

Depois de ter explorado a presença do Bô a partir da sua fabricação, dedicarei a próxima parte à descrição da ação ritual na sua dimensão relacional. O objetivo é identificar os atores e as relações que são articuladas em uma sequência de ações rituais, levando em conta as relações entre estes mesmos atores no cotidiano. Como sugere Pétesch (2000: 69), “a máscara ritual não se contenta em garantir a representação de entidades espirituais de natureza animal ou humana, mais ou menos hostis à comunidade dos vivos, controlando assim os espíritos de seres mortos por suportes simbólicos. De fato, veremos assim como, “[p]or seu poder de ruptura do real, de transgressão das fronteiras, [o Bô] torna mais eficiente e delicado estender o corpo social às dimensões cósmicas” (*ibid*) e isso, dando a ver as relações de parentesco (em particular o laço *kwatyx* e *tàbdjwynh*) e as relações de diferença (em particular pela exibição dos *nêkrêjx*). É neste sentido, que o princípio das festas de nominação mēbêngôkre aparecem no processo de apropriação e inovação ritual que resultou no *Bô toro*.

Entre continuidade e inovação: inserção da máscara no sistema ritual de produção de diferença

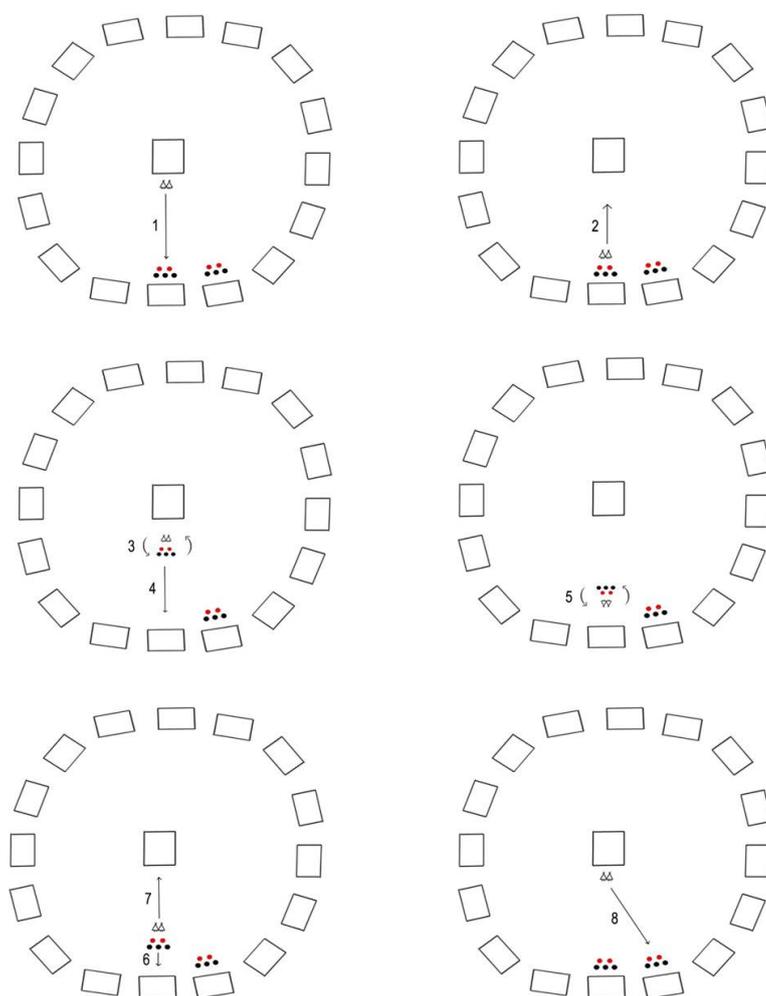
No dia que segue a presença do Bô, a festa pode começar. As mulheres raspam a cabeça das crianças e das *mēpritire* e *mêkurerere* aparentadas que vão dançar frente ao Bô e lhes aplicam o látex e a fibra vegetal em cima da cabeça característico da ornamentação que completa as pinturas corporais e os *mêkunhere* (ornamentos de pérolas). Os meninos também são pintados e adornados para a ocasião, embora não interfiram nas danças com as máscaras Bô. Quando a flauta é tocada, as *mēpritire* e *mêkurerere* de cada unidade doméstica ficam diante de sua casa, com suas *kwatyx* atrás delas, e esperam o Bô vir buscar elas para dançar. Enquanto isso, no *ngà*, dois homens vestem as saias e começam a cantar em coro antes de sair do *ngà*.

O grupo de mulheres que compõe a primeira unidade residencial que irá se mobilizar para a dança está esperando em frente à casa de Bepdjàti, o homem idoso que se responsabilizou por confeccionar as máscaras, ou seja, o dono da festa. As máscaras avançam em direção a elas para convidá-las para a dança. As duas máscaras fazem um retorno, seguidas pelas mulheres, para perto do *ngà*. Chegando ao lado do *ngà*, as máscaras e as mulheres dançam frente a frente, fazendo um círculo que se movimenta no sentido anti-horário. Depois, todos voltam juntos para a casa de onde as mulheres vieram, com as máscaras sempre à frente. Máscaras e mulheres dançam, novamente, frente a frente, em círculo, agora na frente da casa, sempre na mesma direção. Em seguida, Bô volta ao *ngà* antes de ir buscar o próximo grupo de mulheres. E assim por diante. A dança é executada entre o *ngà* e cada unidade residencial onde as *mēpriti* e as *mēkurerere* vivem e onde o Bô as procura sucessivamente para dançar na direção oposta às agulhas de um relógio. Os dois homens, que colocam as máscaras, seguram as mãos um do outro, enquanto executam passos irregulares. As mulheres executam o pisoteio regular, esfregando as mãos cruzadas contra a parte da frente de seus corpos, do umbigo até o peito, de cima para baixo e de baixo para cima.



Figura 6: Bô dançando com as jovens garotas acompanhadas por suas *kwatyx*.

Fonte: Foto da autora tomada a partir de um vídeo feito durante a pesquisa de campo, setembro de 2015.



Bô



Em vermelho as *mekurerere* e *mepritire*
Em preto as *kwatyx*

1. Bô vai buscar as mulheres frente suas casas.
2. As mulheres seguem o Bô até o ngà
3. Bô e as mulheres dançam frente a frente, de maneira circular no sentido das agulhas.
4. Bô traz de volta as mulheres frente às suas casas
5. Bô e as mulheres dançam frente a frente, de maneira circular no sentido das agulhas.
6. As mulheres voltam para casa.
7. Bô volta para o ngà.
8. Bô recomeça com outro grupo de mulheres.

Figura 7: As diferentes etapas da dança do Bô.

Fonte: A autora.

A coreografia da dança do Bô com as mulheres é estruturalmente a mesma, pois é um ir e vir que reúne um par de máscaras e as mulheres entre a casa dos homens e as unidades domésticas. Esta coreografia foi descrita, por Petesch (2011), quase da mesma forma para a dança de máscaras *Ijasò* entre os Karajá. A antropóloga interpreta esta dança como uma interação fertilizante entre as meninas e a entidade presentificada pelas máscaras, reforçando, assim, a capacidade biológica de reprodução das mulheres karajá. Segundo a autora, os gestos durante a dança são muito explícitos. Mas se existem semelhanças entre o *Bô toro* e a dança do *Ijaso*, existem também muitas diferenças cuja análise permite destacar a inovação *mëbêngôkre* a partir da apropriação da dança dos *Ijasó*.

Entre os Xikrin, as máscaras vão buscar as mulheres em frente suas casas e as levam para o *ngà* para dançarem com elas, depois as levam de volta para as suas casas a fim de repetirem a dança. Entre os Karajá, as garotas ou mulheres casadas estão esperando as máscaras no meio do caminho, entre a casa em que moram e a casa do meio (equivalente do *ngà*), para dançarem com elas. Este movimento provoca um recuo de volta para casa. Em outras palavras, entre os Xikrin, a entidade mascarada leva as mulheres para o espaço masculino, enquanto entre os Karajá, o *Ijaso* empurra a dupla feminina para a unidade doméstica, proibindo-as de se aproximarem da casa dos homens. A relação de oposição entre os dois espaços é muito mais marcada entre os Karajá do que entre os *Mëbêngôkre* onde o ritual aparece com a encenação de uma totalidade sócio-cosmológica²⁰.

Além disso, ao contrário dos Karajá, onde apenas algumas crianças são designadas como “mestre” das máscaras pelo *xamã* da comunidade, que media com as entidades *Ijaso*, entre os Xikrin, todas as unidades residenciais podem apresentar ao Bô uma ou várias meninas pré-púberes, as *mëpretire* e meninas recentemente púberes, *mëkurere*, acompanhadas com suas *kwatyx* (MM, FM, FZ, MBW), sem distinção de privilégio ou de prerrogativa. Estas, às vezes, carregam garotinhas (*mëprire*) nos braços. As meninas são qualificadas como *mereremejx* e os seus pais e as suas mães, bem como as suas irmãs mais velhas, responsáveis pela alimentação do Bô, são referidos como *krareremejx*. Encontramos esses mesmos termos usados durante as festas de transmissão de nomes bonitos, prerrogativas cerimoniais e *nêkrêjx* (principalmente artefatos plumárias) às crianças da comunidade, as chamadas *krareremejx*, da parte de seus *kwatyx* e *ngêt*²¹. No

20 Embora o termo totalidade deva ser tomado mais como ideal do que como fato, na medida em que todas as unidades domésticas de uma aldeia raramente, ou nunca, cobrem a totalidade sócio-cosmológica ideal, ainda mais no contexto atual, com o aumento da divisão das aldeias e a diminuição da população em cada aldeia.

21 A transmissão dos nomes bonitos e das prerrogativas rituais se faz segundo a relação de parentesco *kwatyx* (MM, FM, FZ, MBW)-*tabdjwynh* (SD, DD, BD, HZD) para as mulheres e *ngêt* (FF, MF, MB, FZH)-*tàbdjwynh* (SS, DS, ZS, WBS) para os homens.

caso específico do *Bô toro*, esses termos designam os “mestres” da festa, “os donos”, ou seja, aqueles que são responsáveis pela alimentação do Bô e que pode ser qualquer pessoa que apresenta uma ou várias crianças e garotas ao *Bô*.

A participação das *kwatyx* no *Bô toro* constitui uma diferença notável em relação à dança das máscaras *Ijaso* dos Karajá, quando apenas as garotas dançam com as entidades mascaradas. Esta diferença decorre de uma transformação importante do ritual de origem, ressaltando a importância da relação *kwatyx/tàbdjwynh*²², que se manifesta tanto diariamente pela atenção especial que as *kwatyx* dão aos seus *tàbdjwynh*, como nos momentos delicados do ciclo de vida de um indivíduo, ao passar de uma categoria de idade para outra, a começar pelo nascimento²³.

Enquanto entre os Karajá, as máscaras *Ijasò* estão envolvidas nos rituais de iniciação masculina e feminina (Pétesch, 2011: 67), o *Bô toro* não teria relação com nenhuma iniciação masculina ou feminina (Vidal, 1977), bem como festas de nomeação. Segundo Cohn (2005: 105), “ao contrário, nele todas as meninas dançam de modo igualitário, ornadas e fazendo o mesmo percurso: o que vai da porta da sua casa ao centro” (ideia também presente em Vidal, 1977). Porém, a participação das *kwatyx* no *Bô toro* nos leva a colocar esta afirmação em questão: se entre os Xikrin, o *Bô toro* não é uma ocasião para se transmitir prerrogativas rituais, esta dança não poderia ter uma função semelhante à função ritual de nomeação, isto a manutenção da sociedade humana e da sua capacidade de transmissão e de reprodução baseada na relação de diferença, e isso tudo em um espírito de coesão?

Se todas as meninas podem dançar com o Bô, não o fazem juntas, como um coletivo de pessoas indiferenciadas. A entidade mascarada convida, separadamente, meninas de cada Casa (Lea, 1986; 1992a; 1992b), ou segmento residencial, vista como pessoa coletiva, entidade socialmente identificada como sendo portadora de nomes bonitos e *nêkrêjx*. Estas Casas são representadas pelo grupo *kwatyx-tàbdjwynh*, que as fazem visíveis ao resto da sociedade. De fato, as *kwatyx* (assim como os *ngêt* para os homens)

22 Essa relação privilegiada *kwatyx/tàbdjwynh* é novamente lembrada em sua representação caricatural durante as danças da fase noturna do ritual, isto é, o jogo e o disfarce. Todos os homens que participam desta fase noturna da festa, dos *mêbôktire* aos *mêkranyre*, disfarçam-se de mulheres enquanto que as mulheres mantêm a sua posição. Nesse sentido, pode-se considerar como um rito de inversão unilateral. A razão desta inversão é que os homens provocam as mulheres para elas dançarem bem durante o dia. De fato, vendo os homens travestidos de mulheres, elas acreditam que *Bô* vai considerar que não tem mulheres na aldeia e vai se zangar. Para mais detalhes sobre esta parte do ritual, ver Tselouiko, 2018.

23 Vidal (1977: 105-106) fala da proximidade entre os *tàbdjwynh* e as suas *kwatyx* e seus *ngêt*, especialmente do lado materno, uma vez que eles compartilham o mesmo teto. As *kwatyx* são as primeiras a cuidarem do recém-nascido quando ele chega ao mundo. Elas e os *ngêt*, garantem que seus *tàbdjwynh* sejam bem tratados. Eles podem espancar os pais de seus *tàbdjwynh* (às vezes, seus próprios filhos/filhas ou genros/noras, ou, até mesmo, a esposa de seu irmão ou irmã) caso mostrem negligência com a criança.

desempenham um papel particularmente importante no aprendizado de seus *tàbdjwynh*, diariamente, mas especialmente durante os rituais (Cohn, 2000). Eles acompanham seus *tàbdjwynh* em danças que ocorrem durante as festas de nomeação durante as quais eles transmitem os seus nomes bonitos e as prerrogativas rituais. Esse acompanhamento pode começar nos primeiros meses de vida do *tabdjwynh*, quando ele ainda é um bebê. Neste caso, o *tàbdjwynh* será levado nos braços durante as danças e, ao ir crescendo, o acompanhamento passa a ser feito de mãos dadas. É repetindo as danças, em cada festa, que o *tàbdjwynh* finalmente aprende, até que seja grande o suficiente e bem treinado para dançar sem ser levado. É durante estas danças ao redor do pátio, quando *kwatyx* e *ngêt* dançam atrás dos seus *tàbdjwynh*, que se transmite o direito de executar e mostrar essas prerrogativas nas festas de nomeação. Isso vale até o final da vida desses *tàbdjwynh*, já que essas prerrogativas agora pertencem a eles.

Assim, o acompanhamento das *kwatyx*, na dança de suas *tàbdjwynh* com as máscaras do Bô, está então manifestado e justificado pelos Xikrin na função que elas têm de apresentar e ensinar as *tàbdjwynh* durante os rituais, mas neste caso do *Bô toro*, em silêncio. De fato, as mulheres apenas dançam, quem canta é o Bô. Enquanto na festa do *mereremejx* as *kwatyx* cantam para suas *tàbdjwynh*, no *Bô toro* elas acompanham em silêncio. Já que uma mulher pode ter *tàbdjwynh* (SD, DD, BD, HZD) em diferentes unidades residenciais, não é surpreendente ver as mesmas mulheres (*kwatyx*) irem de uma casa para outra para acompanhar suas *tàbdjwynh* na dança com o Bô. Se as meninas dançam somente no setor de sua casa, as *kwatyx* podem dançar em diversos setores, sempre onde vão ter uma *tàbdjwynh* para acompanhar. As trajetórias de ida e volta entre a casa e o *ngà* devem ser acrescentadas, nestes casos, às suas trajetórias de casa em casa, seguindo a circularidade da aldeia. Nesse espaço inter-residencial, as *kwatyx* se deslocam andando normalmente. Elas tomam o passo de dança quando o Bô vem procurar o novo grupo de garotas de quem são as *kwatyx*. Como Cohn (2005: 105) apontou, “temos um duplo jogo de identificação (não se diferencia meninas homenageadas, nem na ornamentação, nem na participação, nem no trajeto da dança) e de diferenciação (a ornamentação mais ou menos rica de acordo com a quantidade de adornos rituais possuída por cada menina, a relação de cada uma delas – ou de um grupo de meninas – com sua casa, de onde partem e para onde voltam no ritual)”.

Além disso, se o *Bô toro* não está envolvido com rituais de iniciação feminino e masculino, o modo de transmissão de conhecimentos relacionados à festa do Bô segue, contudo, uma certa sexualização dos espaços que opera uma diferenciação entre os participantes. A transmissão dos conhecimentos femininos, das *kwatyx* para suas

tàbdjwynh é feita em público, à vista de todos (e é provavelmente por isso que esta festa seja designada como “festa de mulheres” porque são elas que estão dadas a ver), ao contrário dos conhecimentos masculinos que não obedecem a um padrão de relação de parentesco, já que qualquer homem especialista pode ensinar para qualquer outro a confecção das máscaras, a dança e os cantos, mas sempre escondido, atrás das folhas de babaçu no meio do *ngà* ou abaixo das máscaras. Nunca se vê os homens dançando nem cantando.

Entre cada dança, comida e bebida são depositadas pelas mães das *mereremejx* na frente de sua casa. Um homem da categoria de idade *mênoronyre* (homem solteiro) ou *mêkranyre* (homem já casado com pelo menos um/a filho/a) pega a comida e traz correndo para o *ngà* onde estão reunidos as máscaras e todos os homens. Chegando ao *ngà*, o homem que pegou a comida é acolhido com um grito de alegria por parte dos outros homens que o esperavam para comer. Antes de comer, os homens proferem o mesmo clamor do Bô que a véspera das primeiras danças, antes de iniciar a concepção das saias. Fazem este clamor para “desativa-lo”, *Bô karõ bin*, isto é, neutralizar sua agentividade o tempo de comer no seu lugar. Pois, essas ofertas são para Bô, mas são os homens que as consomem. No tempo da comida, os homens se substituem à entidade que o Bô presentifica e provavelmente, neste tempo da comida, tomam seu ponto de vista, segundo a lógica da “metafísica canibal” (Viveiros de Castro, 2009). Depois de comer, os homens passam a mão com gordura nas máscaras para alimentá-las. Se não fizerem isso, dizem que o Bô vai se mexer durante a noite.

Tanto entre os Karajá quanto entre os Xikrin, a comida dada às máscaras é a mesma que é consumida pelos humanos, embora as mulheres e as crianças não possam ir comer na casa dos homens. Se em todas as festividades Xikrin o objetivo é fazer a comunidade feliz (Fisher, 2003), o *Bô toro* tem como objetivo principal a própria felicidade do Bô. Esta felicidade do Bô será revelada e retribuída pela abundância de caça que, por sua vez, irá, sem dúvida, fazer com que o Xikrin fiquem mais felizes, uma vez que comer é sempre uma fonte de alegria. O contrário, comer mal, é fonte indignação ou mesmo de tristeza (*kaprire*). Pelo dom de caça, as entidades presentificadas pelo Bô, participam da reprodução do grupo como um todo.

a caça, além de contribuir na fabricação de corpos e portanto na construção de relações de substância, pelo consumo da carne, contribui também, de mais de uma maneira, para a formação da parcela pública, ritual da pessoa – como vimos em complemento aos produtos da roça, os rituais devem ter grande oferta de caça para serem eficazes (Fisher, 2003 in Cohn, 2005 : 84).

Assim, o espírito de coesão se dá pela alimentação que é fundamental em todas as festas Xikrin (o que também é verdade para muitas outras sociedades amazônicas), porque permite reafirmar a conexão entre os participantes e otimiza o sentimento de alegria coletiva, no mesmo tempo que as danças participem da produção de diferença.

Na próxima parte, a partir da comparação dos modos de ação do *Bô toro* entre os Xikrin e os Kayapó, exploraremos como a circulação deste ritual participa da produção de diferenças entre estes dois grupos, inicialmente os Mesmos.

Dos Mesmos aos Outros, circulação do *Bô* entre os Mëbêngôkre

Em uma discussão em 2018 com Pascale de Robert e Nathalie Pétesch, que fizeram pesquisas de campo entre os Kayapó, fiquei sabendo que o *Bô toro* era também realizado entre este outro grupo Mëbêngôkre. Conversando também com Bep Kamrek, homem Kayapó de mãe Xikrin, recebi uma descrição do *Bô toro*, tal como tem sido feito entre os Kayapó da TIK (nas aldeias Môjkàràkô, Motukôre, entre outras). Pude perceber que há fortes semelhanças com o *Bô toro* dos Xikrin, em particular na coreografia.

Sabendo que os Xikrin e os Karajá eram, na época das guerras, aliados contra o mesmo grupo inimigo Kayapó, pode parecer surpreendente que o *Bô toro*, resultado da apropriação Xikrin do ritual karajá, seja também realizado entre os Kayapó.

A suposição de que uma transmissão teria sido feita entre os Xikrin e os Kayapó pode parecer como provável explicação desta semelhança. Um episódio histórico permitiria a hipótese desta circulação: o agrupamento dos Xikrin com os Kayapó Gorotire em Las Casas, uma missão criada no início da década de 1950, quando a pacificação entre eles estava sendo iniciada pelos indigenistas brasileiros.

Porém, de acordo com as explicações de Bep Kamrek, a festa do *Bô* está sendo feita pelos Kayapó há muito tempo, isto é, antes da pacificação, além disso, Bep Kamrek afirmou que existe dois tipos de *Bô*: o *Bô* dos Xikrin²⁴, que ele chama *Bô krã ry*, vindo de empréstimo da festa dos Karajá, e o *Bô* dos Kayapó, que chama *Bô rai*, e que seria feito desde antigamente, isto é, “desde sempre”. A diferença viria da origem das máscaras. De fato, segundo Bep Kamrek, os Kayapó teriam adquirido *Bô krã ry* dos *Irã’ãmrajre*, também chamados Kayapó do Pau d’Arco, subgrupo Mëbêngôkre extinto desde a década de 1940, que por sua vez, teriam adquirido dos Karajá.

24 Bep Kamrek conhece o *Bô toro* da forma como é realizado pelos Xikrin por ter vivido um tempo na aldeia dos Xikrin do Cateté.

Os *Irã'ãmrajre*, eles têm o Bô, parecendo dos Karajá. Os *Irã'ãmrajre* gostam de fazer Bô, gostam de dançar. Eles mostraram que fazem durante a festa do Bô e na festa dos *memyre* e das *menire*. Os *Irã'ãmrajre* deixaram o *Bô krã ry* e Bô *ametamiprê*. Aí, Kayapó pegou e ficou, até agora fazem festa das *menire* e festa dos *memyre*.

O mito dos costumes mágicos coletados por Nimuendaju em 1952 (in Wilbert e Simoneau, 1984) entre os Kayapó do Pau d'Arco chama atenção sobre esta circulação entre os Karajá e os Kayapó:

Um homem tinha colocado uma máscara do Bô e dançava dentro. Ele foi fazer chamar o *kram* [*krãngêt* – seu amigo formal] para que ele vestisse a outra máscara e dançasse junto com ele. Este homem estava ocupado em fazer flechas e disse que não tinha tempo para isso. Mas o dançador o fez chamar de novo, então o *kram* [*krãngêt*] se levantou com raiva e colocou a outra máscara do Bô. Os dois dançaram o dia todo e a noite toda até meio dia seguinte. Quando quiseram retirar a máscara, as cordas da cabeça do Bô [*bô krã*] tinham se desenvolvido dentro do crânio deles e saiam pelos narizes. As cordas do pescoço saiam pela boca deles e as cordas dos ombros tinham penetrado nas costelas deles. Eles não podiam tirar as máscaras sozinhos e ninguém podia ajudá-los. Depois, foram para o rio acompanhados de todas as pessoas da aldeia. Os dois homens vestidos com máscaras do Bô esgueiravam-se para cima da água como se fosse sólida, mas quando chegavam no meio, de repente, afundavam. No mesmo instante, um grande barulho se fez ouvir das profundezas do rio. Este barulho foi causado pelos Carajá [Karajá], os donos do Bô, que viviam em baixo. Quando os dois Cayapó chegaram até eles [os Karajá], tiraram as máscaras. Depois de um longo momento, voltaram para a aldeia deles e contaram que os Carajá [Karajá], viviam embaixo da água.

Bô rai, por sua vez teria sido adquirido pelos Kayapó observando diretamente a festa *aruanã* entre os Karajá “na época que os Kayapó faziam guerra com qualquer etnia que se aproximava da aldeia”. Bep Kamrek conta:

Os guerreiros foram atrás dos Karajá. Chegaram até a aldeia deles e viram a dança dos Ijaso acontecendo. Um dos homens falou para o amigo dele: “olha, como se chama aquela máscara lá? Será que é o nosso Bô? A nossa é igual! Será que fala nossa língua? Grita para ver se responde! O homem gritou. E um velho falou assim: “Não! Não é a nossa etnia não, é outra!” E eles foram embora. Esses dois guerreiros conheceram o Bô dos Karajá, levaram até a aldeia, sem foto, sem nada, somente com memória. Se reuniram com todo mundo e falaram: “o nosso Bô é igual dos Karajá. Bora fazer, a gente sabe! Vamos fazer o capacete, igual o nosso.” Eles fizeram,

ensinaram os cantos dos Karajá e todo mundo aprendeu. Aí ficou. Agora tudo mundo faz o *Bô krã ry* dos Karajá.

Mas, para além dessas explicações sobre as origens do Bô entre os Kayapó, a conversa com Bep Kamrek permitiu, sobretudo, compreender a importância que esta festa representa para o grupo dele. Isso decorre do fato de que entre os Kayapó a sua realização está relacionada diretamente, de maneira explícita, com a festa de nomeação, e isso constitui a principal diferença entre os Xikrin e os Kayapó.

Bô rai já vem acontecendo antigamente entre os Kayapó porque em toda festa das mulheres, *menire biok* [festa de nomeação das mulheres], os homens se reúnem para fazer esse Bô para as *menire* dançarem. E durante a festa dos homens, *memyre biok*, eles fazem também. Fazem o Bô para apresentação de quem é *mekraremejx* [as crianças que vão receber nomes bonitos e prerrogativas rituais da parte das suas *kwatyx*, no caso das meninas, e da parte dos seus *ngêt*, no caso dos meninos], para que os filhos deles sejam apresentados e para as *kwatyx* dançarem na frente do Bô. É toda vez, quando tem *menire biok* e *mumyre biok*, eles fazem.

Em outras palavras, o *Bô toro* dos Kayapó é incorporado em outras festas e não é exclusivamente, uma festa à parte, como é o caso do *Bô toro* Xikrin.

Por ser um perfeito exemplo deste modo de apropriação das coisas dos Outros, o *Bô toro* testemunha relações complexas estabelecidas entre certos grupos Jê do Brasil Central, particularmente entre os Karajá, os Xikrin e os Kayapó. Os Mëbêngôkre são conhecidos por trazerem coisas dos Outros para enriquecerem a si. Estes Outros podem ser tanto os inimigos contra quem se faz guerra, como também os aliados. Mas isso se dá por uma relação de diferença (Cohn, 2005). Além de trazer as coisas dos Outros, os Mëbêngôkre as transformam para incorporá-las ao sistema de (re)produção da sociedade, ao seu *kukradjà*. “A dança, o canto, o jogo e a consumação de comida são os principais componentes do ritual Ijasó” (Pétesch, 2000: 97). São também os principais componentes das festas do Bô entre os Xikrin e os Kayapó. Porém, as suas funções são diferentes. Se entre os Karajá a dança dos Ijasó é qualificada de ritual de iniciação feminino, entre os Xikrin, não se trata de ritual de iniciação porque não tem transformação de estatuto dos participantes entre o início e o fim do ritual. Não há iniciados e as meninas não saem transformadas das suas danças com o Bô, ao contrário dos Kayapó, que saem do *Bô toro* com nomes bonitos.

Apesar das diferenças entre os dois subgrupos, tanto para os Kayapó quanto para

os Xikrin, o desafio da festa do Bô deve ser buscado talvez na regeneração da força vital dos seres humanos, através da interação entre o corpo social e um coletivo de entidades não humanas, em particular, o coletivo dos *mekarõ*, isto é, os espíritos dos ancestrais/mortos e o *bà bam*, ambos representantes da alteridade por excelência por pertencerem a outros mundos: o mundo dos mortos, por um lado, e o mundo da floresta, por outro. Dois mundos com os quais os Mëbêngôkre têm contato diariamente e com os quais devem sempre negociar para não perderem a sua humanidade.

Considerações finais

Neste artigo, tentei oferecer uma abordagem total da máscara Bô, “combinando seu valor estético, seu uso social, sua história e [as diferentes] sociedades que a produzem” (Godelier, 2000 : 90, *in* Goulard, 2011 : 10) hoje, para destacar um modo singular de apropriação e inovação ritual no contexto centro-brasileiro. Através deste novo exemplo de “abertura para o Outro”, espero ter reforçado assim o lugar dos Mëbêngôkre, e dos Jê em geral, nos debates sobre “predação ontológica” na Amazônia, sem descuidar, no entanto, sua busca perpétua das diferenças internas que produzem, alimentam e representam por meio de uma organização ritualizada.

Quando o ritual foi apropriado dos Karajá pelos Xikrin, o direito de patrocínio do *Bô toro* constituía uma prerrogativa ritual, com função de diferenciação, restrita à um segmento residencial (neste caso, o segmento da tia do Onça). Hoje, na medida em que foi estendido a todos os segmentos residenciais da aldeia e que todas as mulheres aprendem a mesma coreografia, este ritual foi “comunizado” dentro do grupo. Mas finalmente, a partir da análise que foi feita, poderia-se interpretar esse “face a face” entre as representantes das Casas e o Bô como sendo uma afirmação da manutenção da sociedade humana, que se baseia na relação de diferença entre as Casas, e da sua capacidade de transmissão e de reprodução frente à materialização da alteridade (em suas diferentes formas), dominada através do ritual.

Por meio de relações intercomunitárias, o *Bô toro* foi incorporado por outras aldeias mëbêngôkre até fazer parte da ‘cultura’ mëbêngôkre (*mëbêngôkre nhõ kukradjà*)²⁵ sem deixar de testemunhar uma relação de diferença entre os diferentes grupos Mëbêngôkre. A máscara Bô foi integrada de maneira diferente na sócio-cosmologia dos dois grupos Mëbêngôkre (Xikrin e Kayapó), segundo a relação que tem com as máscaras que já

25 Verswerjver (1991) e Vidal (1977) descreveram o mesmo processo de apreensão ritual estrangeira como prerrogativa individual para sua comunicação a todos os Mëbêngôkre com o *kwyry kango* tomado aos Juruna.

tinham no seu sistema ritual anterior a sua divisão. Se trata em particular das máscaras *pât* (tamanduá) e *kukôx* (macaco prego) que são associadas às festas de nomeação *Kôkô* (para as meninas) e *Katob* (para os meninos) respectivamente (Vidal, 1977: 176). Os Xikrin deixaram de realizar os rituais com estas máscaras *pât* e *kukôx* porque dizem que geraram muitas brigas (Cohn, *comunicação pessoal*)²⁶, enquanto os Kayapó continuam a realizar-los.

Se durante a festa do Bô, da forma como realizada entre os Xikrin, a presença das *kwatyx* não se destina à transmissão de nomes e de prerrogativas para as *mereremejx* (como é o caso nas festas de nomeação), elas estão presentes para desempenhar o mesmo papel de apresentação e de acompanhamento que durante as outras festas. De fato, as meninas estão apresentadas ao Bô no mesmo tempo que estão mostradas a ver (elas mesmas, seus enfeites e suas relações de parentesco) aos participantes que as observam dançar. O entendimento do *Bô toro*, e da sua apropriação no sistema de reprodução social *mêbêngôkre*, pode ser feito a partir de uma concepção dinâmica e evolutiva do ritual, que reconhece o papel crucial de todos os atores, tanto os especialistas como os participantes no processo de inovação da festa, e considera a dinâmica reflexiva na qual estes atores estão engajados (Gobin e Vanhoenacker, 2016). Assim, concentrando-se na dimensão relacional da ritualização, a análise considera o *Bô toro* como festa que “dá a ver” os laços de parentesco, e os *nêkrêjx*, da mesma maneira que as festas de nomeação (Cohn, 2000, Gordon, 2006; Demarchi, 2014), confirmando assim os laços que regem a vida afetiva no cotidiano.

A associação explícita entre a festa do bô e a festa de nomeação das mulheres e dos homens, *menire biok* e *mumyre biok*, destaca a relação já existente entre as máscaras *pât* e *kukoi* e as outras festas de nomeação *kôkô* e *Katob*.

Sugiro, por conseguinte, que entre os Kayapó, a apropriação do Bô veio expandir o campo de interação ritual no qual os nomes bonitos, *nêkrêjx* e outras prerrogativas rituais podem ser dados a ver e transmitidos. Enquanto, entre os Xikrin, a integração do Bô consiste em uma verdadeira inovação ritual, conectando existentes (os mortos, *bà bam* e os humanos) em um tempo e uma forma que não existia, preservando, contudo, um modo de “dar a ver” próprio das festas de nomeação.

26 A explicação sobre o que suscitava as brigas nunca foi dada claramente para Cohn, o que necessitaria aprofundar durante as próximas pesquisas de campo.

Bibliografia

BARCELOS NETOS, Aristóteles. 2008. Choses (in)visibles et (im)périssables. *Gradhiva*, n° 8, p. 112-129.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. Nós, os vivos : “construção da pessoa” e “construção do parentesco” entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol.16, n.46, pp. 69-96.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional de Antropologia, UFRJ.

COHN, Clarice. 2000. *A criança indígena : a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Mémoire de master : Anthropologie sociale et ethnologie : USP, São Paulo.

COHN, Clarice. 2005. *Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus outros*. Thèse: Anthropologie sociale et ethnologie : Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

DEMARCHI, André. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx \ Fazendo Cultura. Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó*. Thèse : Anthropologie sociale et ethnologie : Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

EWART, Elizabeth. 2000. *Living with each other: selves and alters amongst the Panara of central Brazil*. Tese de Doutorado. London School of Economics.

FAUSTO, Carlos e COELHO DE SOUZA, Marcela. 2004. Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, vol. 47, n. 1.

FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia. *Mana*, Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, v. 14, n.2, p. 329-366.

FISHER, William. 2000. *Rainforest Exchanges: Industry and Community on an Amazonian Frontier*. Washington and London: Smithsonian Institution Press.

FISHER, William. 2003. Name rituals and acts of feeling among the Kayapó (Mebengokre). *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, p. 117-135.

GIANNINI, Isabelle. 1998. O ritual sete de setembro. *Poematropic*, UFPA, Belém, n°2.

GOBIN, Emma e VANHOENACKER, Maxime. 2016. « Innovation rituelle et réflexivité. Retours aux rituels : une introduction ». *ethnographiques.org*, Numéro 33 - Retours aux rituels.

GOULARD, Jean-Pierre. 2011. Introduction. In. GOULARD Jean-Pierre et KARADIMAS Dimitri (Eds.), *Masques des hommes, visages des dieux*, CNRS Éditions.

GORDON, César. 1996. Aspectos da organização social jê: de Nimuendajú à década de 90. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro:

GORDON, César. 2006. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo-Rio de Janeiro : Editora UNESP, NUTI.

KARADIMAS, Dimitri. 2011. Depuis l'intérieur du masque : construction du sujet et perception de l'autre chez les Miraña d'Amazonie colombienne. In. GOULARD Jean-Pierre et KARADIMAS Dimitri (Eds.), *Masques des hommes, visages des dieux*, CNRS Éditions, p. 205-228.

LAGROU, Els. 2009. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte editora.

LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Thèse : Anthropologie sociale et ethnologie : Museu Nacional/UFRJ.

LEA, Vanessa. 1992a. Mébengokre (Kayapó) Onomastics: a Facet of Houses as Total Social Facts in Brazil, *Man*, vol.27, n°1, p. 129-153.

LEA, Vanessa. 1992b. Casas e casas mebengokre (Jê). In : VIVEIROS DE CASTRO Eduardo et CARNEIRO DA CUNHA Manuela (Eds.), *Amazônia, etnologia e história indígena*, pp. 265-282.

LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis. Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central*. Edusp, São Paulo.

PETESCH, Nathalie. 2000. *La pirogue de sable : pérennité cosmique et mutation sociale chez les Karajá du Brésil central*, Paris : Peeters.

PETESCH, Nathalie. 2011. Entre la flûte sacrée et le trophée de guerre. Le masque karajá d'Amazonie brésilienne. In. GOULARD Jean-Pierre et KARADIMAS Dimitri (Eds.), *Masques des hommes, visages des dieux*, CNRS Éditions, p. 53-78.

TURNER, Terence. 1993. De cosmologia a historia : resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In : VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo et CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) *Amazonia etnologia e historia indígena*. pp. 43-66.

TSELOUIKO, Stéphanie. 2018. *Entre ciel et terre. Socio-spatialité des Mëbêngôkre-Xikrin. Terre Indigène Trincheira Bacajá (TITB, Pará, Brésil)*. Thèse de Doctorat de l'Université Paris Sciences et Lettres. Ecole Doctorale de l'EHESS.

VERSWIJVER, Gustaaf. 1978. *Enquête ethnographique chez les Kayapó-Mëkrãgnoti*. Mémoire de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

VERSWIJVER, Gustaaf. 1981. Les gens aux bracelets noirs : un rite de passage chez les Indiens Kayapó du Brésil central ». *Naître, vivre et mourir : actualité de Van Gennep*, Catalogue du Musée d'ethnographie de Neuchâtel, pp. 95-118.

VERSWIJVER, Gustaaf. 1992. *The Club-fighters of the Amazon, Warfare among the kaiapo Indians of Central Brazil*. Gent, Rijksuniversiteit.

VIDAL, Lux. 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira : os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. Hucitec/Edusp, São Paulo.

WILBERT, Johannes et SIMONEAU, Karin. 1984. *Folk literature of the Gê Indians*. UCLA

Latin American Center Publications, University of California, Los Angeles.

Recebido em: 11 de maio de 2019.

Aceito em: 28 de outubro de 2019.