

Espíritos, corpos e cantos inimigos: notas sobre guerra, troca e ritual entre os Karajá no Brasil Central

Eduardo S. Nunes

Docente do Programa de Antropologia e Arqueologia da Ufopa

eduardo.s.nunes@hotmail.com

Resumo

Esse artigo se propõe a analisar as conjunções e disjunções entre os Karajá e os *ixỹju*, povos “estrangeiros”. Começo analisando a mitologia karajá para mostrar como o surgimento da humanidade é narrado como uma alter-constituição, isto é, a maneira como a condição *inỹ* fez-se a partir de Outros. Analiso, então, o nexa entre *inỹ* e *ixỹju* estabelecido pelo conceito de *ixỹ*, argumentando que, remetendo à produção de parentesco territorialmente situada, ele a um só tempo conecta e separa humanos verdadeiros e estrangeiros. Por fim, retraço brevemente as histórias de guerra e paz entre os Karajá e seus vizinhos para, depois, explorar algumas consequências da incorporação de pessoas (corpos), cantos e espíritos inimigos. O trajeto até os espíritos *ixỹju* é proposital, pois interessa notar, mais ou outra coisa que a origem Outra da humanidade, a ‘vertigem Outra’ que caracteriza certos aspectos de sua vida atual, sobretudo no que diz respeito ao ritual.

Palavras-chave: Inỹ-Karajá; mitologia; história; guerra; ritual.

Abstract

The aim of this paper is to provide an analysis of the conjunctions and disjunctions between the Central Brazilian Karajá and the *ixỹju*, “foreign” peoples. I begin analyzing karajá mythology in order to show that humanity’s origin is narrated as a process of alter-constitution, that is, the manner in which *inỹ* condition was made out of Others.

Next I analyze the nexus established between *inỹ* and *ixỹju* by the concept *ixỹ*, arguing that, referring to the territorially situated production of kinship, it at once connects and sets apart true humans and foreigners. At last, I briefly walk through histories of war and peace between the Karajá and its neighbors in order to explore some of the consequences of the incorporation of enemy people (bodies), songs and spirits. That the argument comes to enemy spirits is intentional, for it is of interest to note more than humanity's foreign origin alone, but also the "foreign vertigo" that characterizes certain aspects of its actual life, markedly ritual activities.

Keywords: Inỹ-Karajá; mythology; history; war; ritual.

Anos atrás, um amigo karajá me disse que *inỹ* é um adjetivo que designa uma pessoa pacífica, que não discute com seus parentes, que não briga com ninguém, que recebe bem suas visitas. Quem não se porta assim, dizia ele, é *ixỹju*. *Inỹ* é o termo de autodesignação karajá¹, operando no uso corrente da língua ora como um pronome de primeira pessoa do plural ("nós", "nosso"), ora como um marcador de humanidade ("gente", "pessoa"); *ixỹju*, por seu turno, são todos os outros povos, "estrangeiros". Revendo-a agora, a formulação me chamou a atenção por capturar, de maneira exemplar, o nexos entre o autoproclamado pacifismo desse povo centro-brasileiro e alguns outros aspectos de sua moralidade convencional (*sensu* Wagner 1981). Os Karajá dizem que, no passado, eles não atacavam outros povos se não como retaliação: a iniciativa da guerra é sempre atribuída aos *ixỹju*, que são ditos bravos/perigosos (*tèburè*) e belicosos (*aõbinadu* ♂). Tal etos pacífico, com efeito, está registrado em diversas etnografias e pode ser entrevisto também na história de ocupação não-indígena da calha do Araguaia – ao contrário dos Xavante e dos Kayapó, por exemplo, os Karajá sempre mostraram boa disposição para travar relações com os brancos chegantes, tendo se tornado distribuidores de bens industrializados em trocas com grupos vizinhos. Na relação entre parentes há, igualmente, uma 'estética de pacifismo'. Para com os seus, deve-se sempre falar de maneira calma/lenta (*kywi* ♀, *ywi* ♂), e nunca usar palavras pesadas; aqueles que falam de maneira agressiva (*èhè-èhè-mỹ*) e parecem ter gosto pelos xingamentos são, além dos mortos, os *ixỹju*. Por fim, espera-se que um Karajá sempre receba bem suas visitas, oferecendo-lhes comida, abrigo e o que mais lhes for solicitado – a medida do bom senso cabe sempre ao visitante. Já os estrangeiros... Os

1 *Inỹ* é o termo de autodesignação usado pelos Karajá, Javaé e Ixỹbiòwa. Os três grupos são falantes de variantes de uma mesma língua macro-jê (cf. Davis 1968), que apresenta uma diferenciação da fala pelo sexo do falante (ver Ribeiro 2012). As variantes feminina e masculina das palavras aparecem indicadas no texto por meio dos símbolos ♀ e ♂, respectivamente.

ixỹju, parece aos Karajá, carecem de um adequado senso de moralidade do parentesco, ora por falta, ora por excesso – da sovínice ao apetite guerreiro.

Como se pode imaginar, entretanto, tal etos pacífico está longe de significar que só os *ixỹju* façam guerra ou, mais do que isso, que a guerra seja o único modo possível de relação para com eles. A história das relações entre os Karajá e seus vizinhos é pontuada por agressões tanto quanto por trocas; e se os *ixỹju* são, por definição, não parentes, não se nega que eles sabem fazer-se parentes entre si – o parentesco, como veremos, é a um só tempo o que separa e conecta *inỹ* e *ixỹju*. Sob estímulo da proposta do presente dossiê, esse artigo se propõe a abordar algumas dessas conexões e disjunções entre estrangeiros e humanos verdadeiros. Recupero, primeiramente, a maneira como os *ixỹju* aparecem já nas narrativas karajá sobre o surgimento da humanidade em um jogo de inversões com a condição *inỹ*, para, depois, explorar mais detidamente os conceitos *inỹ*, *ixỹ* e *ixỹju* e seus contrastes. Em um segundo momento, passando por histórias de guerra e paz, traço um breve quadro das relações históricas entre os Karajá e alguns de seus vizinhos para, em seguida, abordar a incorporação, pelos *Inỹ*, de corpos (pessoas), no âmbito do parentesco, e de cantos e espíritos inimigos, no âmbito do ritual.

Ainda que a descrição aqui apresentada aponte para uma rede de relações – mais pretérita que presente, cabe notar –, o panorama centro-brasileiro, visto a partir dos Karajá, é certamente de baixa intensidade se comparado à sistemas regionais como os do Alto Xingu, do Alto Rio Negro ou do escudo guianense. Mais ou outra coisa que a extensão ou a intensidade dessa rede, porém, o que me parece interessante ressaltar é a maneira como ela evidencia o caráter constitutivo das relações com Outros para as socialidades centro-brasileiras, insistindo sobre um ponto talvez já bastante batido: a revisão da imagem dos povos (Macro-)Jê como “autosuficientes” ou “fechados sobre si mesmos” legada pelo Projeto Harvard-Brasil Central e seus desdobramentos mais imediatos. Se aqueles pesquisadores extraíram pouco rendimento analítico das redes de relações entre os povos na região, o mesmo ocorreu com a cosmologia e o xamanismo – o “teatro ontológico bororo”, ali, é uma curiosa exceção (Viveiros de Castro 1988: 232; 237)². Ao contrário do tratamento atento à elaboração sociológica ‘interna’ das diferenças, sua “introjeção” sob a forma de uma multiplicidade de grupos e categorias, a maneira como a humanidade se produz em relação a e na relação com Outros (outras gentes, outros seres) permaneceu por muito uma questão em aberto. É bem verdade que não há nisso tanta novidade, e a etnologia centro-brasileira atual, renovada nas duas ou três últimas décadas por uma abertura ao debate amazônico (e mais além), tem avançado consideravelmente

2 Para um comentário sobre a maior atenção dedicada, naquele contexto, aos aspectos sociológicos e o menor rendimento de temas como cosmologia e xamanismo, ver Coelho de Souza (2002: 353-6).

nesse sentido. Mas algumas consequências desse movimento me parecem ainda poder ser melhor exploradas. Não pretendo aqui mais do que chamar atenção para essa ordem de questões, mas espero que o caso karajá, que trago nesse texto, possa de algum modo colaborar com o debate.

O primeiro chefe, aquele que parecia *ix̣yju*

No tempo primevo, no começo do mundo, já existiam Iṇy à beira do Araguaia. Há uma série de histórias em que essas primeiras pessoas são personagens, ao lado de *Káṇyxiwè* ♀, *Àṇyxiwè* ♂, o demiurgo criador, e de vários outros seres não-humanos, histórias essas que narram as transformações que foram conferindo ao mundo primevo seus aspectos atuais. Mas esses Iṇy, ainda que assim descritos, não eram verdadeiramente humanos. Aquele tempo era povoado por seres cuja natureza própria é indiscernível: nas histórias, não se pode ter certeza se estamos diante de um humano, um animal ou um “espírito”³. As personagens humanas muito frequentemente se revelam como não-humanas; os animais eram gente e falavam. Esse tempo primordial é anterior às diferenças que caracterizam os distintos tipos de seres que existem hoje. Ou melhor, essas diferenças já estavam todas lá, mas elas não eram extensivas, diferenças discretas que constituem os intervalos entre os tipos seres do mundo atual; elas eram intensivas, cada ser era uma “superposição intensiva de estados heterogêneos” (Viveiros de Castro 2006: 323). Pessoas se escondiam dentro da barriga de animais, havia casamentos interespecíficos, animais se transformavam em pessoas e faziam calugi... Isso era possível, nas palavras de *Mahuèdèru*, *ix̣y iṣyruhuḳy ṛyiraṃỵḥy-ku*, “no tempo em que as pessoas estavam perto da transformação”. “Perto da transformação” é a tradução para *iṣyru* que me foi oferecida por *Xirihore*, quando revisávamos a transcrição dessa história, pois “naquele tempo, qualquer pessoa se transformava em algum bicho”.

Esse tempo primevo corresponde à longa caminhada que o demiurgo *Àṇyxiwè* empreendeu ao longo do rio, transformando a duração do dia, a paisagem e os animais (em animais), dentre outras coisas. Suas ações foram extraíndo o aspecto *iṣyru* do mundo e criando os intervalos entre os diferentes seres. O fim de sua jornada, assim, marca o fim do tempo primevo e, com ele, os primeiros humanos encontram seu fim. Tudo aconteceu por conta de uma infração ritual. A história de *iṇy wèbòhòna*, como é conhecido o episódio, narra que dois irmãos que estavam passando pela reclusão iniciatória, contam, na ausência

3 Uso o termo “espírito”, aqui, como tradução para *aṇni* ♀, *ạni* ♂. O conceito remete a uma gama de seres que habitam o cosmos iṇy, mas designa também uma condição ou potência “espírito” que caracteriza as gentes desse tempo primevo (ver Nunes 2016).

dos homens da aldeia, um segredo masculino para sua mãe. Informados do acontecido ao retornarem, os homens cavaram dois grandes buracos no pátio ritual, um para as crianças e outro para os adultos, atearam fogo neles usando casca de landi como lenha, e jogaram todas as pessoas dentro. Os dois últimos, aqueles que lançavam as pessoas no fogo, furaram o fígado um do outro com suas lanças e caíram também no buraco.

Mas a sorte do menino que revelara o segredo e de seu irmão – Ura-Ura e Kyriwàna ♀, Yriwàna ♂ eram seus nomes – foi outra. Sua mãe os escondeu sob um grande pote de cerâmica e lá, encobertos, eles sobreviveram. Quando saíram, não havia mais ninguém. Foram pescar e, na volta, encontraram calugi de milho recém preparado. Inquietos com o mistério, fingem sair e retornam silenciosamente, surpreendendo duas belas moças pilando milho: eram os periquitos, criação de seus sobrinhos uterinos, que ficavam no alto da casa. Eles se casaram com as mulheres-periquitos e tiveram filhos com elas.

Depois de certo tempo, os dois irmãos abandonam o local e partem rumo ao outro lado da Ilha do Bananal. Chegando ao Araguaia, eles encontram outros Inỹ, a humanidade verdadeira, que acabara de sair do Fundo do Rio para o lado de cá. Ao narrar esses episódios, Dòrèwaru assim comentou:

Juhu-ku kànỹ ix̃ hãware juhu-ku, kua wèràbi, javaé bèraku, ix̃ hãwa.

Antigamente existiam aldeias *inỹ* do lado de lá, do lado do rio Javaés.

[...]

Tai-le inỹ wèbòhòna nỹimỹhỹde, tai-le.

Foi lá mesmo que aconteceu a história de *inỹ wèbòhòna*.

Kua ràbi bàdè juhu nakòrarunỹde, kua ràbi

Foi do lado de lá, antigamente, que as coisas começaram.

tai tahè ix̃ ituere

Então esse pessoal acabou.

tèròwy-mỹ kòsànỹ kaa ràbi ix̃ nakòkunỹde, tèròwy-mỹ

Talvez o pessoal que saiu do lado de cá vaio para substituí-los,

berahatxi ràbi nakòkunỹde tèròwy-mỹ ix̃ ituere dèròwy-mỹ

saíram do fundo do rio para ficar no lugar daquele pessoal que acabou.

A ideia de substituição é interessante. No tempo primevo, como disse, os animais eram gente e falavam, e os humanos estavam “próximos da transformação”. Se a constituição de intervalos discretos entre os tipos de seres implicou a desumanização dos animais, quanto aos humanos, será preciso substituí-los para subtrair (ou eclipsar) seu aspecto

isỹru.

A humanidade verdadeira morava no Berahatxi, o “Fundo do Rio”, patamar inferior do cosmos, até que Woubèdu, que era pai de bebê pequeno, sai para procurar mel e encontra uma passagem para esse mundo. Depois de provarem as frutas que Woubèdu encontrou no novo lugar, os Inỹ decidem segui-lo para viver do lado de fora⁴. Nesse momento, os *ixỹju* aparecem repentinamente na narrativa, como se estivessem sempre estado lá. Todos saem seguindo Woubèdu, mas esse “todos” inclui muitos outros índios além dos Inỹ. Quando Ura-Ura chega com seus, ele encontra uma multiplicidade de gentes, e pergunta para Woubèdu quem são eles. Vejamos alguns trechos de narrativas de Dòrèwaru e Mahuèdèru.

Dòrèwaru

Junto com o pai de bebê, todos saíram com seus filhos. Os outros índios, os Tapirapé, os Wèrè, os Werehina, os Werekina... Alguns tinham muitos enfeites, os Werekina tinham enfeites. Os Wèrè eram *ityhy* (“belos”, “verdadeiros”, “legítimos”), tinham *dekobutè*, tinham *dexi*, *dexi*⁵ verdadeiro. Os Wèrè tinham *dexi*. Os Tapirapé também, eles colocavam as araras vermelhas, que eram suas criações, sobre o pulso. Eles usavam o *tari* verdadeiro, o óleo de tucum. Todos saíram para cá.

Mahuèdèru

Então Ura-Ura perguntou: – “Wou[bèdu], quem são esses outros índios em fila?”

– “Aqueles são uns *ixỹju* mesmo! São outros índios, os Tapirapé”

– “E aqueles ali?”

– “Aqueles são os índios Kayapó”.

– “E aqueles?”

– “Aqueles também são *ixỹju*, com seus enfeites, cheios de penas, os índios *Kymỹkò*”

Uma guerra podia acontecer, porque os *ixỹju* são bravos e iriam procurar briga.

– “E aqueles lá?”

4 Essas duas narrativas, a história do fim dos primeiros humanos (*inỹ wòbòhòna*) e a história da saída do fundo do rio (cf. a íntegra das versões utilizadas aqui em Nunes 2016: M11, 546-553; M12, 553-556), são, provavelmente, os mitos mais amplamente registrados nos escritos sobre os Inỹ – cf. Pétesch (1992: 445), Ehrenreich (1948: 79-80), Donahue (1978; 1982: 36-7), Rodrigues (2008b: 77; 578-579), Pimentel da Silva & Rocha (2006: 85; 102-108; 137-139) e Lipkind (1940: 248-9). Quanto a essa última, utilizada inclusive por Lévi-Strauss em sua análise da “vida breve” (2004[1964]), caberia notar que a grande maioria das versões registradas são curtas e terminam, justamente, na saída para o novo lugar (tomando como foco a constatação da morte como algo inerente a ele, o que não elaboro aqui), mas não mencionam a emergência dos *ixỹju* – exceção são as versões dos Karajá setentrionais registradas Lima Filho (1994: 141-142), que menciona uma briga entre Woubèdu e Kummyka (sic.), que “não pertence aos Karajá, ele é estrangeiro”, e por Rodrigues (2008a: 82-7), que narra a saída dos diversos povos não em um único local, como aqui, mas sim em vários locais diferentes.

5 *Dekobutè* ♀, *deobutè* ♂ e *dexi* são adornos de algodão (uma jarreteira e um bracelete, respectivamente) tingidos com urucum; ambas as peças são parte da ornamentação ritual dos Inỹ atuais.

- “Aqueles lá são outros *ix̃ju*, os Wèrè”.

- “E aqueles?”

- “Aqueles também são *ix̃ju*, os Tapirapé”.

Eles se pareciam com os Wèrè, tinham seus enfeites, *wulairi*, brinco de dente de capivara, pena de arara vermelha, seus enfeites eram muito bonitos. Alguns carregavam *tariryna*⁶, seu pessoal tinha a pele clara, diz que os Tapirapé e Wèrè eram bonitos.

- “E aqueles?”

- “Aqueles também são Tapirapé”.

Diz que os Tapirapé também tinham seus enfeites, *dexi*, seus enfeites.

Eram *ix̃ju* mesmo, não eram pessoas verdadeiras (*iñdèri*). Só ele, talvez, nosso avô Wokubèdu, era uma pessoa verdadeira, *iñdèri*. “Eu sou *ix̃ju*”, ele não fala isso sobre si mesmo. Ele que descobriu o novo lugar, ele se chamava de *iñdèri*.

Nosso avô Wokubèdu, o *iñdèri*, saiu [do Fundo do Rio], mesmo assim ele só se amarrava com embira, aqui no seu pulso, ele amarrava uma corda embaraçada. O *iñdèri* saiu para o lado de cá, mesmo assim ele passava barro no corpo, seu *tari* era banha do peixe filhote.

Dòrèwaru

Wokubèdu apenas enrolava corda embira em si mesmo, mesmo assim Wokubèdu se vangloriava, dizendo que era verdadeiramente pessoa (*iñdèri*). Mas ele apenas enrolava corda de embira em seu corpo [não tinha enfeites verdadeiros], na sua testa, em seu pulso.

[Os *ix̃ju*] saíram para o lado de cá. Diz que os Kayapó, os Kayapó do fundo do rio, saíram. Todos os outros índios saíram, então eles falavam de suas comidas.

- “*Irà, irà, irà, irà, irà, irà... Maki, maki, maki, maki, maki, maki...*”, assim⁷.

Alguns falavam que o milho era sua comida, os Tapirapé eram comedores de milho.

- “*Ija, ija, ija, ija*”, os Wèrè, eles chamavam banana [*ijata*] de “bana” [*ija*]. Milho também, “*maki, maki...*”, assim. Batata doce também, “*kòtè, kòtè...*”, assim. Eles cantavam o nome de suas comidas. Já Wokubèdu não chamava seus alimentos dessa forma.

- “*Hana, hana, hana, hana, hana, hana... Lòru, lòru, lòru, lòru, lòru, lòru... Hatỹ, hatỹ, hatỹ, hatỹ, hatỹ, hatỹ...*”⁸, Assim Wokubèdu falava o nome de seus alimentos, diz que falava o nome de suas comidas.

Eles saíram. Todos contaram quais eram seus alimentos. Antigamente, o pessoal antigo, o pessoal de *Wokubèdu*, eles só comiam frutas do mato, eles cresciam comendo fruta. Já eles [os *ix̃ju*], comiam milho, batata

6 Novamente, a narradora lista adornos e objetos próprios dos Iñy atuais.

7 Os *ix̃ju* cantavam de maneira estilizada os nomes de suas comidas, como a narradora explicará na sequência, repetindo apenas as duas primeiras sílabas das palavras: *irà*, “mandioca”; *maki* ♀, “milho”; *ija[ta]*, “banana”; *kòtè[ruti]* ♀, “batata doce” – todos esses, importante notar, produtos de roça.

8 Nomes de frutas nativas que os Iñy atuais não comem – contrastando, portanto com as plantas cultivadas.

doce, seus alimentos.

Todos saíram [do Fundo do Rio], por isso existem outros índios aqui. Eles saíram de lá para morar aqui.

Quando todos saem do Fundo do Rio, portanto, a unidade aparente logo se revela uma dualidade, pois os *ixỹju* vieram acompanhando Woubèdu. Mas note-se a inversão entre designação e atributos de humanidade. Os *ixỹju* – principalmente os Wèrè e Wou (Tapirapé) – saíram ricamente adornados: usavam enfeites de pena de arara vermelha, o *tari* verdadeiro (óleo de coco de tucum), urucum, tinham araras vermelhas como sua criação (*nõhõ*). Com Woubèdu se passava o contrário. Seus enfeites e unções corporais eram pobres e, para os padrões inỹ atuais, absolutamente impróprios: em lugar de urucum, ele esfregava um barro vermelho no corpo, seu *tari* era a banha do peixe filhote (*bèdò*), e seus enfeites se resumiam a cordas de embira embaraçadas atadas ao punho e à testa. Ainda assim, ele falava de si mesmo como sendo o *inỹdèri*, o “verdadeiramente pessoa”, o “verdadeiramente humano”⁹. Os *ixỹju*, em fila, cantam os nomes de suas comidas. Batata doce, milho, banana, mandioca mansa, esses eram os alimentos dos Tapirapé e dos Wèrè, todos produtos de roça. Esses dois povos saíram do Fundo do Rio já trazendo seus cultivares. Woubèdu, por sua vez, canta de maneira análoga, nomeando frutas do mato: seu pessoal desconhecia a agricultura. Nessa e em outras histórias, eles são referidos como *bàdèraty ràsỹnadu mahãdu*, “os comedores de frutas”, ou que eles *bàdèraty-di-lehekỹ rakumỹnỹmỹhỹre*, “cresciam comendo apenas frutas”.

A atitude do mito, portanto, de afirmar que Woubèdu é o *inỹdèri*, o “verdadeiramente pessoa”, é mais uma antecipação que uma constatação de um estado de coisas. O mito anuncia que, apesar de os *ixỹju* serem portadores de alguns atributos importantes da humanidade, dali em diante, são os netos de Woubèdu que se tornariam gente verdadeira. De modo análogo ao que se passa com os animais do tempo primevo – que, apesar de serem gente e falarem, já possuíam o nome e algumas das características das espécies que se tornariam –, o pessoal de Woubèdu “já era antes’ o que ‘iria ser depois” (Viveiros

9 A palavra *inỹdèri*, pelo que posso afirmar, não é de uso comum no cotidiano, no qual a expressão mais usual para essa condição prototípica de pessoa é *inỹ tyhy – tyhy* é uma posposição que indica o caráter “verdadeiro”, “legítimo” ou “prototípico” de algo. A partícula *-dèri* pareceria, de outro modo, designar uma conexão afetiva, sendo muito comum, por exemplo, o uso da expressão *wadèrina* (1ª + *dèri* + instrumental), que poderia ser traduzida por “meu querido” ou “minha querida”, para se referir a filhos e netos. Traduzo aqui a expressão *inỹdèri* por “verdadeiramente pessoa” seguindo as explicações que os Karajá me ofereceram para o termo. O que é bastante nítido nas narrativas é o modo como o termo é colocado para marcar o contraste entre humanos verdadeiros e *ixỹju*; mas seria interessante levar a reflexão adiante para explorar como a condição prototípica de pessoa poderia ser elaborada também na linguagem do parentesco – o “verdadeiramente pessoa” é a “pessoa estimada” ou “pessoa querida” (*-dèri*).

de Castro 2006: 324). Se os primeiros humanos estavam próximos da transformação, os humanos verdadeiros estavam ainda afastados da condição propriamente *inỹ*. Em um momento como no outro, assim, uma estrutura análoga se repete: o mito narra como a humanidade é constituída, em dois movimentos, a partir de Outros. E os *ixỹju* estavam lá, desde o começo.

Ao episódio da saída do Fundo do Rio se encadeia uma sequência de eventos que resultarão na separação/constituição dos três grupos *inỹ*, que não cabe retomar aqui (sobre isso, ver Nunes 2018). Mas gostaria de frisar alguns detalhes que nos aproximarão da questão da guerra, sobre a qual nos deteremos mais adiante. Se a unidade suposta se revela uma dualidade quando todos saem junto com Woubèdu, a instabilidade do par é evidenciada por um comentário de Mahuèdèru, em meio à narrativa: “Uma guerra podia acontecer, porque os *ixỹju* são bravos e iriam procurar briga”. Portadores originários de atributos importantes da humanidade verdadeira, a propensão bélica dos *ixỹju*, por outro lado, já era evidente. Quando Woubèdu conta para Ura-Ura sobre cada grupo *ixỹju*, os Wèrè e Tapirapé são descritos como *wokulàdu* ♀, povos que “têm paixão pela guerra”. E o comentário de Mahuèdèru, como se poderia imaginar, antecipa um conflito inevitável. Todos viveram juntos sob o comando de Woubèdu por um tempo, até que uma ação hostil dos *ixỹju* Kymỹkò inaugura um período de guerra generalizada, durante o qual o pai de Teribrè é morto pelos Wèrè.

Teribrè era ainda menino. Cobrado por sua mãe, ele e seu irmão mais novo preparam-se por anos, jejuando e ficando o dia inteiro dentro do rio, até que seus corpos ficam tão duros que as flechas são incapazes de penetrá-los. Eles partem então, sozinhos, rio acima, e derrotam os Wèrè, acabando com a maior parte de sua população. A história tem alguns desdobramentos, mas termina com o que restou dos Wèrè indo para o lado direito da Ilha do Bananal, onde se fixaram, dando origem aos Javaé atuais¹⁰. Há dois detalhes nessa história que gostaria de destacar. Primeiro, a belicosidade dos Wèrè, que faziam excursões guerreiras periódicas, bem como algumas outras de suas características¹¹, indicam que eram provavelmente um grupo Macro ou Proto-Jê (ver Rodrigues 2008b). Segundo, Wanahua, irmão mais novo de Teribrè e seu companheiro de vendeta, era um Kayapó adotado. Depois de vencida a guerra contra os Wèrè, a mãe dos heróis – em um final anti-

10 Versões karajá setentrionais e javaé diferem quanto a origem desse último povo, afirmando que são descendentes dos Tapirapé (ver, por exemplo, a narrativa do finado Ereheni em Pimentel da Silva & Rocha 2006: 138-45, da qual retomarei alguns trechos mais adiante) ou de uma fusão entre os Wèrè e o povo de Tòlòra (Rodrigues 2008b).

11 Os Javaé discriminam aspectos de sua vida atual que herdaram dos Wèrè, de um lado, e do povo de Tòlòra, de outro. Dentre os elementos originários dos Wèrè, por exemplo, estaria a língua que hoje falam, pertencente ao tronco Macro-Jê (Rodrigues 2008b).

heroico tão comum na mitologia karajá – manda Wanahua embora, enviando-o de volta para sua terra, para seu povo. Passado um tempo, ele retorna com um grupo de guerreiros kayapó, disfarçando a empreitada bélica com a intenção declarada de uma visita a seus (ex-)parentes¹².

De mulheres, porcos e estrangeiros

Os conceitos *inỹ* e *ixỹju*, como vemos, são centrais nas narrativas karajá de origem da humanidade. É preciso, então, analisá-los mais de perto. Para fazê-lo, porém, será necessário voltar a atenção para um terceiro termo, *ixỹ*, pois ele remete a esse entrelaçamento disjuntivo entre humanos verdadeiros e estrangeiros. A palavra designa tanto os porcos queixada quanto um coletivo qualquer de mulheres. Nesse último sentido, é complementar a *ijoi*, que se refere a um grupo de homens. Quando algumas mulheres vêm chegando, pode-se dizer *ixỹ rarèri*, “a mulherada está vindo”. E, do mesmo modo que seu análogo masculino, o termo também pode ser usado como um pronome de terceira pessoa do plural. Mas *ixỹ* designa também a comunidade aldeã: da mesma maneira que se pode referir às aldeias karajá como *inỹ hãwa*, diz-se *ixỹ hãwa*¹³.

De modo mais restrito, *ixỹ* designa o espaço residencial, as fileiras de casas à beira do rio, em oposição ao pátio ritual masculino, *itxoina* ♀, *ijoina* ♂ (lit., “o que serve para a rapaziada”, ou “o lugar da rapaziada”). Ao se referir, portanto, à aldeia como *ixỹ*, *ixỹ hãwa*, faz-se uma equação entre a aldeia e o espaço residencial, excluindo – e não subsumindo – o pátio masculino. Os Inỹ dizem explicitamente que *ijoina* está *fora da aldeia*. Isso também é evidenciado linguisticamente. Quem está em casa *sai* (verbo de raiz *-òhònỹ-*) para o *ijoina*. Os homens, em casa, dizem muitas vezes apenas *aròhònỹkre*, “eu vou sair”, e sabe-se que eles estão indo para o pátio ritual. Quem está no pátio, por sua vez, *entra* (verbo de raiz *-lò-*) para o *ixỹ*. No *ijoina*, escuta-se frequentemente os homens, quando estão indo embora, dizerem simplesmente *aralokre*, “eu vou entrar”, e sabe que eles estão indo para casa. Quem está fora da aldeia, igualmente, *entra* de volta para o *ixỹ*.

12 A íntegra das histórias da guerra contra os Wèrè e da vingança de Wanahua estão registradas em Nunes (2016, anexos, M19, pp. 571-578, e M20, pp. 579-581).

13 *Hãwa* é um termo que designa tanto a aldeia quanto um território e ela conectado; e todo *hãwa* é um *hãwa* de alguém, isto é, está sempre associado a um coletivo determinado, seja ele *inỹ* ou não – virtualmente todos os seres do cosmos, dos *ixỹju* aos monstros *aõni* antropófagos, têm sua aldeia/território (ver também Nunes 2019).

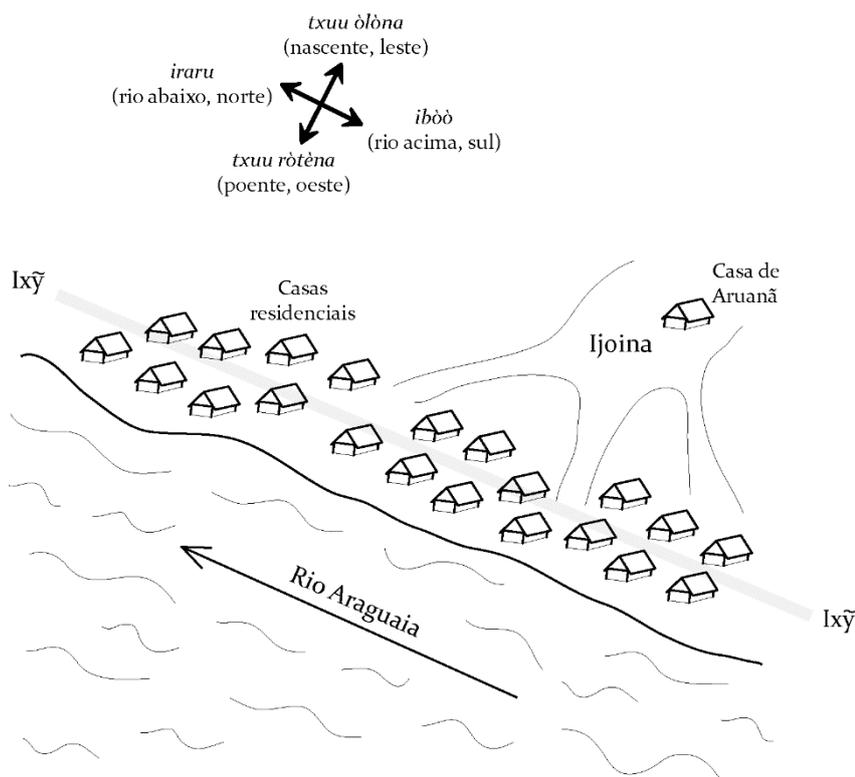


Figura 01: Plano das aldeias inỹ
Fonte: Elaborado pelo autor

Se *ixỹ* pode designar a aldeia, o termo, então, faz referência a um coletivo de pessoas que inclui tanto homens quanto mulheres. *Ixỹ hãwa*, dessa forma, designa o “lugar/território” (*hãwa*) de um *ixỹ*, isto é, de um grupo inỹ¹⁴. Como dito, pode-se usar a expressão *inỹ hãwa* de modo intercambiável, subsumindo também a diferença de gênero, mas não se pode referir à aldeia como *ijoi hãwa*. O lugar dos homens, o *ijoina*, é fora da aldeia.

Ixỹ, assim, cobre praticamente o mesmo campo semântico que *inỹ*. A principal diferença, parece-me, é que o segundo é um pronome, ao passo que o primeiro é um nome. *Inỹ*, para ser mais preciso, também opera, em outros contextos, como um nome (ou adjetivo). Ainda aí, porém, a palavra *não é uma designação coletiva*, mas um marcador da humanidade enquanto condição: ela se refere à “pessoa”, e não a “membro da espécie humana” (ver Viveiros de Castro 2002a); e, como tal, não se restringe aos Inỹ-Karajá.

14 Cabe mencionar, também, que a figura do chefe tradicional, hoje difratado entre o chefe cerimonial e o “chefe político” (o cacique), é o *ixỹ dinòdu* ou *ixỹ wèdu*, “mestre” ou “dono do povo”, o que está amplamente registrado na literatura específica – ver, por exemplo, Toral (1992), Rodrigues (2008b), Pétesch (1992), Lima Filho (1994).

Quando Woubèdu se diz o *inỹdèri*, ele está se afirmando como uma pessoa verdadeira em contraposição aos *ixỹju*. Ou, então, *inỹ* quer dizer “pessoa” em um sentido fraco, operando como um marcador de quantidade. Diz-se *inỹ sohoji* (numeral, um), *inỹ inatxi* (dois), *inỹ inatanõ* ♀, *inataõ* ♂ (três), quando se quer marcar quantas pessoas havia em um dado local ou ocasião. Por vezes, os Karajá contam histórias dizendo, por exemplo, que no lugar havia três pessoas (*inỹ inataõ*), para só depois especificar que apenas duas delas eram Karajá. Uma pessoa, alguém – um sujeito genérico. Se há muitas pessoas, se o que se quer marcar é o caráter de grupo, usa-se *ijoi*, caso sejam só homens, e *ixỹ*, se forem só mulheres ou caso se refira a um coletivo misto, composto tanto de homens quanto de mulheres. Vejamos a frase abaixo, retirada da narrativa de Mahuèdèru sobre a história do fim dos primeiros humanos, quando ela fala que os dois homens que lançaram todas as pessoas nos buracos de fogo cantam seus nomes, antes de lançarem a si mesmos.

Inỹ inatxi-mỹ hè rawikunỹrèny tanirèny, tàki ixỹ rahura.

Dois peessoas estavam cantando seus nomes, eles que acabaram com o peessoal.

A única maneira em que a palavra *inỹ* pode ser usada para designar um coletivo é na expressão *inỹ mahãdu*, “os Inỹ”. *Mahãdu* se refere a uma coletividade qualquer, de modo que pode ser usado como um simples pluralizador. Escuta-se as pessoas dizerem *hãrètu mahãdu*, “os surubins/o cardume de surubim”, ou *piloto mahãdu*, “os pilotos (de voadeira)”, e mesmo para objetos, como *dexi mahãdu* (“os braceletes de algodão *dexi*”) ou *ixiura mahãdu* (“as miçangas”, “os enfeites de miçanga”), do mesmo modo como dizem *bâtõiry mahãdu* (“o pessoal de Fontoura”), ou *hãwalò mahãdu* (“o pessoal de Santa Isabel”). *Inỹ mahãdu*, portanto, pode ser “o pessoal *inỹ*”, isto é, o pessoal que é verdadeiramente gente, pessoa. O que imprime o caráter coletivo à expressão é o termo *mahãdu*.

Quando se quer referir a um coletivo de pessoas territorialmente localizado, o “pessoal” de um lugar, diz-se *ixỹ*. Como na frase citada acima: *inỹ inatxi*, duas pessoas, aqueles que mataram todo o pessoal (*ixỹ*) daquela aldeia, homens, mulheres e crianças. Ou, como quando os Inỹ se referem às aldeias, atuais ou antigas, como *ixỹ hãwa*. Em resumo, *inỹ* se refere à humanidade enquanto condição, ao passo que *ixỹ* se refere a um “pessoal” ou a um “povo”, um coletivo concreto de pessoas (presumivelmente humanas umas para as outras).

Isso nos remete ao outro significado da palavra *ixỹ*, “porco queixada”, e a um termo dela derivado, central para a argumentação desse texto: *ixỹju* (*ixỹ* + *juu*, “dente”),

povos estrangeiros, não-inỹ. Os dois termos estão certamente associados. Pois, das características dos porcos do mato, as mais ressaltadas pelos Inỹ são seu caráter gregário e sua agressividade, encarnada justamente por seus dentes (*juu*). Não é preciso ir muito além disso para ver que os grupos *ixỹju*, em geral, podem ser descritos pelas mesmas características¹⁵.

Essa conexão semântica entre “grupo de mulheres”, “porcos do mato” e “povos estrangeiros” já foi apontada por Nathalie Pétesch, que extrai dela implicações importantes. A autora marca a associação do termo *ixỹ* ao mundo do meio: os *ixỹ*, “a humanidade terrestre”, são parte dos *bàdè mahãdu*, “os habitantes da terra”. A palavra, segundo Pétesch, é utilizada¹⁶ para designar geralmente:

- toda formação organizada de seres viventes – e, portanto, todos os grupos com características humanas – ligados a um território; o chefe político, o homem que dirige a unidade territorial, ou a aldeia, é chamado de *ixỹ dinodu* ou *ixỹ wèdu*, “mestre dos *ixỹ*”;
- todo grupo diferente daquele ao qual se pertence, sobre um plano geralmente étnico, e, portanto, toda alteridade humanizada (1992: 87 – tradução minha).

Nessas duas acepções, prossegue ela, *ixỹ* se oporia a *inỹ*, que remete “à identidade coletiva, entidade relativamente homogênea, comunidade mais cultural que territorial, mais cósmica que terrestre. Os *Inỹ*, somos nós; os *Ixỹ*, estes são os outros” (id.: *ibid.*). A caracterização da autora me parece muito apropriada por ressaltar o caráter coletivo, humano e territorialmente localizado, de um *ixỹ* qualquer. Mas, como argumentei acima, *ixỹ* não se opõe a *inỹ*; os conceitos são, antes, complementares, um remetendo a uma coletividade particular, concreta, e outro à humanidade enquanto condição. Um grupo propriamente humano é um *ixỹ* que é também *inỹ*. Mas há, enfim, outros *ixỹ* (que são, do mesmo modo, gente para si mesmos). Os *ixỹ* não são os Outros, como tampouco são um Nós: remetendo a coletivos *de mesma natureza*, o termo pode significar tanto uma coisa quanto outra.

Mas o que dizer dos porcos (e dos estrangeiros “dentados”)? O que há em comum entre eles e as mulheres? Alteridade e agressividade são certamente características

15 É interessante que, em uma reunião com o pessoal da SESAI-Brasília, um homem da aldeia Santa Isabel tentava explicar o significado da palavra dizendo que “*ixỹju* é tipo um bicho”. Em relação aos Xavante, um grupo *ixỹju*, ouve-se, vez ou outra, os Karajá dizerem que, por vários motivos, eles são “que nem bicho”.

16 Em concordância com o que argumentei acima, Pétesch diz que a palavra é “*généralment utilisé sous une forme collective*” (1992: 87).

imputadas pelos Inỹ aos porcos do mato e aos *ixỹju*, mas não a si próprios, como vimos¹⁷. O campo semântico comum aos três termos, penso, é seu caráter coletivo, gregário. *Ixỹ*, assim como *mahãdu*, designa uma coletividade. Não uma qualquer – como é o caso de *mahãdu* –, mas uma coletividade de pessoas associadas a um lugar, a um território específico e que, por isso, são presumivelmente humanas para si mesmas: ou seja, *uma coletividade de parentes*¹⁸. Assim, o termo *ixỹju*, se pudéssemos decompô-lo, antes que “dente das mulheres” (Rodrigues 2008b: 461), remete a um “grupo dentado” ou “coletivo dentado” (tradução, aliás, já oferecida por N. Pétesch). Como nota Rodrigues (id.: *ibid.*), dentes/presas são os principais signos de alteridade e agressividade. Ao coletivo, portanto, os dentes agregariam a diferença, a alteridade.

Os *ixỹju*, como diz Pétesch, são Outros, mas compartilham com os Inỹ um ser-se humanos para si mesmos, isto é, a capacidade de viver entre parentes – assim entendo sua afirmação de que estes são uma “alteridade humanizada”. Nesse sentido, é significativo que hoje, em contextos onde se reúnem pessoas de distintas etnias, os próprios Karajá não tenham muitos problemas para denominar esse coletivo, que os inclui, de *ixỹju*, como sinônimo de “índio”. Em um vídeo gravado por Eduardo Ribeiro, por exemplo, Kurikala, um de seus parceiros de trabalho, manda uma mensagem para as filhas do linguista e inicia dizendo: *Diary Kurikala wanire, ixỹju woximỹhỹre*, “Meu nome é Kurikala, eu

17 Assim como Nathalie Pétesch, Patrícia Rodrigues tira implicações importantes do campo semântico de *ixỹ-ixỹju*. A exegese da autora, fundada sobretudo na análise da mitologia javaé, indica que a conexão semântica entre mulheres, porcos e estrangeiros se daria por sua agressividade e alteridade. O argumento se desdobra de, e reforça seu entendimento de, que, para os Javaé, a alteridade seria um princípio feminino (ver Rodrigues 1999; 2007; 2008b). De minha parte, trabalhando também com a mitologia karajá, bem como com os processos cotidianos de produção do parentesco e com o universo ritual, argumentei, ao contrário, que a sociocosmologia karajá estabelece uma firme associação entre humanidade e um princípio feminino – a análise do termo *ixỹ* desenvolvida aqui é parte de uma argumentação mais ampla nesse sentido (ver Nunes 2016: capítulo 3).

18 O que seria linguisticamente plausível. Que o leitor ou a leitora me permita uma especulação linguística. *Ixỹ* parece decomponível em *i-*, prefixo de terceira pessoa, e *xỹ* [j̃], partícula que não tem significação. A partícula mais próxima seria *sỹ* [θ̃], “parentes”. Mas é fonologicamente plausível que uma seja derivada da outra. Como Eduardo Ribeiro demonstrou em sua tese, “um exame cuidadoso da distribuição de consoantes palatais em Karajá mostra que elas ocorrem em ambientes muito limitados – geralmente em contiguidade com vogais altas [+ATR]” (2012: 116, tradução minha). Ou seja, os pares de consoante /s/ [θ] e /x/ [j̃], /t/ [d] e /tx/ [tj̃], /d/ [d] e /j/ [d̃] ocorrem em distribuição complementar, as palatais ocorrendo em contiguidade com vogais altas [+ATR], como a vogal /i/ [i] que compõe o prefixo de terceira pessoa, e as não palatais ocorrendo nos demais ambientes. Por exemplo: a raiz do verbo “achar”, *-aha* [-aha], quando nominalizada com o sufixo /θV/ torna-se *-ahasa* [-aha-θa], sem palatalização; já a raiz para “ver”, *-obi* [-obi], terminada com uma vogal alta, quando nominalizada com o mesmo sufixo torna-se *-obixi* [-obi-ji]; também a forma nominal da raiz verbal *-sè* [-θɛ], “dançar”, é *ixè* [i-θɛ], a inserção da vogal alta /i/ desencadeando palatalização. É possível, portanto, que o termo *ixỹ* seja resultado de um processo de lexicalização de um termo antes decomponível em um prefixo de terceira pessoa /i-/ e o nome /sỹ/, “parentes”: por mais, portanto, que isso hoje não esteja mais na memória dos falantes, *ixỹ* pode ter algum dia significado “os parentes dele”.

sou um índio (*ixỹju*)”¹⁹. Como se, junto com outros índios e frente aos brancos, os Karajá pudessem dizer: “nós somos estrangeiros para vocês”. Eles só podem fazer isso, porém, porque podem dizer para si mesmos: “assim como os outros índios, nós somos *ixỹ*, um coletivo de parentes”²⁰.

Histórias de guerra e paz

Depois da saída do Fundo do Rio, como vimos, os *ixỹju* *Kymỹkò* provocam o início a um estado de guerra generalizada que estimula a dispersão dos vários povos que inicialmente viviam juntos sob o comando de Woubèdu. A derrota dos Wèrè parece ter estabilizado a situação, mas não significou a interrupção total dos conflitos. A guerra, com efeito, permaneceu um dos principais modos de relação com os *ixỹju* até as primeiras décadas do século passado. Da parte dos Karajá, eles dizem que foram sempre as vítimas das ofensivas inimigas, sobretudo dos Kayapó, dos Xavante e dos Tapirapé. Com a guerra com esses povos, porém, alternavam-se relações pacíficas, mediadas pela troca – exceção feita aos Xavante. As memórias karajá mais recentes (referentes, sobretudo, ao século XIX e às primeiras décadas do século XX), em suma, contam histórias de guerra e paz.

A intensidade das relações que os Karajá travaram com esses *ixỹju* foi bastante variada, dada a enorme dispersão de seus vários grupos territoriais ao longo do Araguaia. Os Kayapó (*Kàralahu* ♀, *Àralahu* ♂) mantiveram relações mais estreitas com os Karajá do médio-baixo Araguaia e, sobretudo, com os *Ixỹbiòwa*. Pressionados pelas expedições escravagistas que chegaram ao baixo Tocantins no começo do século XVII, os ancestrais dos Kayapó começaram a migrar para oeste, atravessando o Araguaia em levadas sucessivas entre 1820 e 1850 (Verswijver 1985). Antes e depois da travessia, eles mantiveram relações próximas com os *Ixỹbiòwa* – sobretudo os *Xikrin*, que parecem ter sido os primeiros a atravessar o rio, ainda no final do século XVIII (id., *ibid.*). A relação dos dois grupos baseava-se, principalmente, no comércio, no qual os *Ixỹbiòwa* eram fornecedores de bens industrializados. Em 1908, por exemplo, Krause registra que “atualmente, em determinada época, encontram-se no Araguaia os *Xambioá* e os Kayapó, a fim de fazerem negócios de permuta. Há pouco, cada tribo [sic] levou da outra um menino, que deverá aprender a língua estrangeira [sic], para, mais tarde, tornar-se cacique de sua tribo [sic]”

19 Esse vídeo foi exibido pelo próprio Eduardo Ribeiro no curso “Descrevendo uma língua indígena: o caso Karajá”, ministrado por ele no ano de 2012 na Universidade Federal do Pará, e do qual fui um dos alunos. Agradeço a ele por ter compartilhado o vídeo conosco.

20 O uso cada vez mais frequente do termo “parente” pelos povos indígenas no Brasil para se referir uns aos outros me vem à memória. Talvez a chave de leitura que ofereço aqui possa ser interessante para pensá-lo.

(1940c: 152) Ainda assim, são os Xikrin que parecem ter absorvido muito mais itens dos Ix̃biòwa. Um dos mais importantes é, sem dúvida, o ritual de dança dos *ijasò* mascarados (cf. Toral 1992: 20; Vidal 1977).

Durante um certo período, os Xikrin fizeram várias visitas a uma aldeia Karajá, cujo objetivo principal era o de observar seus costumes, conhecer cerimônias e grupos rituais, bem como obter objetos manufaturados (contas, machados e facões), pelos quais forneciam produtos florestais (Fisher, 2000, p.19). De fato, dos Karajá, os Xikrin incorporaram as máscaras e cantos Aruanã (*bô ngrere* = 'cantos da [mascara de] palha de babaçu', e *bô kam metóro* 'festa/dança da palha de babaçu'), além de itens como o cachimbo tubular (*warikoko*) e a caixa de palha (*warabaê*) [*warabahu*, em Karajá]" (Gordon 2006: 121).

Se com os Xikrin as relações parecem ter sido sobretudo pacíficas, com os outros Kayapó guerra e troca alternavam-se. O etnógrafo alemão Paul Ehrenreich, que desceu o Araguaia em 1888, fala que os Karajá "aferram-se à mais implacável inimizade com as tribos Kaiapó – Kradahó, Uxiking (Xikrin) – da margem esquerda. Em suas aldeias vivem numerosas mulheres e crianças raptadas aos Kaiapó" (1948: 27-8). Por medo de sofrer ataques, eles "frequentavam a margem esquerda do Araguaia com extrema cautela, chegando mesmo a evitá-la em alguns pontos durante os meses de estação seca" (Toral 1992: 20). Quando eram vítimas de ofensivas bélicas, porém, os Karajá organizavam excursões guerreiras em busca de vingança. Assim como os Xikrin, os Kayapó parecem ter absorvido muitos mais itens dos Iñ que o contrário. Os Kayapó Gorotire, segundo informação pessoal de Terence Turner à André Toral, "referem-se aos Karajá como uma 'cultura-mãe' [...]. Se os Kaiapó apontam claramente uma série de objetos que, além de importados dos Karajá, mantiveram seus nomes originais (a coifa plumária *lòri-lòri*, o cachimbo *werikòkò*, a cesta *warabahu* e muitos outros), já os Karajá não conseguem fazer o mesmo" (id.: 21).

Dos Kayapó, por outro lado, numerosas pessoas foram incorporadas. Lembremos que o irmão mais novo de Teribrè, Wanahua, era um Kayapó criado entre os Karajá. Além disso, encontram-se em fotografias do final do século XIX até a década de 1930, imagens de índios Karajá usando um padrão de pintura corporal kayapó (Ehrenreich 1948: 30; Krause, 1940b: prancha 16); e outras de Iñ usando o corte de cabelo típico desse outro grupo, uma faixa triangular raspada do alto da cabeça até o meio da testa (Ehrenreich 1948: 30; prancha i e prancha ii; Rumo ao Oeste s.d.: 6). Mostrei uma foto de duas moças (*ijadòòma*) com o cabelo assim raspado (Rumo ao Oeste s.d.: 6) para alguns Iñ, que me

responderam que aquelas deviam ser *bàdèkòbyna* ♀, *bàdèòbyna* ♂, índias kayapó criadas entre os Karajá.

Quanto aos Tapirapé (Woku ♀, Wou ♂), grupo falante de língua tupi, foi com os Karajá setentrionais que eles mantiveram relações mais próximas. Como vimos, os Tapirapé (bem como os Wèrè) saíram do Fundo do Rio já belamente ornamentados. Um dos enfeites originalmente daquele povo, vale notar, leva seu nome: *wokudexi* ♀, *woudexi* ♂, “*dexi* dos Tapirapé”, uma franja de fios de algodão tingidos com o vermelho do urucum que pende das partes posterior e anterior de um bracelete de algodão usado imediatamente acima do pulso, o *dexi*.

O local de onde todos saíram do Fundo do Rio, chamado *inỹsèdyna*, fica entre as atuais aldeias Itxala (localizada precisamente no lugar onde os rios Araguaia e o Tapirapé se encontram) e Macaúba (alguns quilômetros rio abaixo). E foi com os Karajá daquela região que, nos últimos quatro séculos (pelo menos), os Tapirapé mantiveram relações mais próximas. Toral fala de dois grupos Tapirapé, um que habitava as matas da margem esquerda do Araguaia, e outro que teria vivido na ponta norte da Ilha do Bananal – Wagley relata a existência de uma aldeia partilhada com os Javaé (1977: 29-30). Estes últimos teriam sido expulsos do território insular por uma aliança guerreira entre Karajá e Javaé na segunda metade do século XIX. “Dessa data até 1950 suas relações com os Karajá foram uma sucessão de traições, escaramuças sangrentas, que custaram a vida a muitas pessoas dos dois povos” (Toral 1992: 19). Mas, apesar dos muitos conflitos, havia uma rede de trocas aparentemente bem estabelecida, na qual, assim como em relação aos Kayapó, os Karajá eram fornecedores de bens industrializados. E, tal qual os Xikrin, os Tapirapé também incorporaram dos Inỹ o ciclo de danças de aruanã.

Entre os itens adquiridos dos Tapirapé, estavam os labretes de pedra. Os Inỹ fabricavam seus labretes (òluò) de osso, madeira ou concha – dependendo da faixa etária –, mas aqueles de pedra, que pareciam ser bem mais raros e bastante valorizados, eram de fabricação exclusiva daquele grupo tupi e obtidos por meio de troca (Krause 1941b: 188-191). Até o final do século XVIII, ainda segundo o relato do mesmo etnógrafo, os Karajá subiam periodicamente o rio Tapirapé, no alto do curso do qual estavam as aldeias dos *ixỹju* de mesmo nome, para se encontrar com eles e trocar. Aproveitavam essas ocasiões, bem como outras, para raptar-lhes mulheres e crianças. Quando os Tapirapé descobriram, atacaram os Karajá no próximo encontro, o que resultou em um período de bastante hostilidade entre os dois grupos.

Aos Karajá atribuía-se o hábito de raptarem crianças dos Tapirapé, não

na aldeia, mas estando êstes [*sic.*] na caça ou pesca, ou nas plantações. Indicava-se isso como fonte de muitas desavenças (Krause 1940a: 180). Há alguns anos, os Karajá emrpeenderam com 10 canoas uma incursão ao território dessa tribo, raptando muitas mulheres e crianças. Algumas mulheres fugiram, conseguindo voltar, e na viagem seguinte os Tapirapé receberam os Karajá com hostilidade, matando três homens. Desde aquela ocasião os Karajá têm um medo extraordinário dos Tapirapé. (Krause 1940c: 140). As duas tribus vivem agora em inimizade, porquanto os Tapirapé haviam descoberto que os Karajá aproveitavam os encontros comerciais junto ao rio para lhes raptarem mulheres e crianças. Na ocasião seguinte, havia uns seis anos, os Karajá tinham retornado com as cabeças ensanguentadas, tendo-lhes faltado, desde então, a coragem para avançarem até o ponto onde faziam as transações. Ignoravam o paradeiro atual dos Tapirapé, mas desejavam vivamente reencetar as relações com essa tribo tão rica (Krause 1940d: 228)

Depois desse período de afastamento, as relações comerciais foram retomadas, embora sempre alternando-se com a guerra. Wagley, por exemplo, tomou conhecimento, em 1939, de um confronto que resultou na morte de onze karajás e vários tapirapés (1977: 30); mas registra também que, até 1965, os Tapirapé não fabricavam canoas, mas compravam-nas dos Inỹ (id.: 80). Habitantes das matas localizadas entre os territórios dos Karajá, a leste, e Kayapó, a oeste, os Tapirapé mantinham contatos alternadamente amigáveis e hostis com ambos. Mas isso teve fim em 1947, quando sofreram um ataque devastador dos Kayapó Metyktire (Torral 1992: 19), tendo se desarticulado como grupo. Os pouco mais de vinte sobreviventes são forçados, assim, contra o Araguaia e chegam até os Karajá, que ainda guardam esse momento bem vivo na memória. Segundo o relato de Gedeon Ijãraru, nascido na extinta aldeia de Tytẽma e cujos avós presenciaram a ocasião, quando os Tapirapé chegaram, parte dos Inỹ queria exterminá-los. Outros, porém, pediram calma, com dó de seu sofrimento, e falaram que eles poderiam viver ali. Assim os Tapirapé ficaram morando entre os Inỹ por anos. Ainda hoje, com efeito, há alguns sobreviventes do ataque kayapó residindo em Itxala. Com o tempo, começaram a se casar com os Karajá, e foram recuperando sua população. Até que alguns mais velhos resolveram reunir seu povo e subir o rio novamente, reocupando um dos sítios que habitavam antes de serem massacrados pelos Metyktire, fundando, assim, a aldeia Urubu Branco. Hoje, há muitos descendentes de Tapirapé nas aldeias Hãwalòra e Itxala, além de Maitxàri (pronúncia karajá), aldeia Tapirapé a poucos quilômetros de ambas as acima citadas.

Com os Xavante, porém, a única relação possível foi sempre a guerra. Os Karajá ainda contam a história de quando esse grupo *ixỹju* atravessou para a margem esquerda do Araguaia. Um breve relato que registrei alhures (Nunes 2012: 378) diz que, ao cruzar

o rio, eles foram atacados por um jacaré gigantesco, de modo que parte do grupo desistiu da travessia. Os que ficaram são os ancestrais dos Xerente; os que atravessaram são os dos Xavante. A separação definitiva entre os dois grupos, segundo Maybury-Lewis (1984: 40), teria se dado na década de 1840. Os Inỹ só possuem um único termo, *Kàrysa* ♀, *Àrysa* ♂, para se referir a ambos. Os Xerente, depois, se afastaram do Araguaia e parecem não ter mantido relações nem com os Karajá, nem com os Javaé. Já os Xavante, começaram um processo de migração em território do Mato Grosso, ocupando, hoje, uma vasta faixa de terra a leste do estado. Mas alguns deles continuaram vivendo relativamente próximos ao Araguaia e ao baixo Rio das Mortes. A memória karajá aponta, especificamente, para um grupo que morava próximo ao rio Suyá-Miçu, os Xavante de Marãiwatsédé. Durante a seca, eles exploravam a região, andando grandes distâncias, ladeando o Rio das Mortes e chegando até a beira do Araguaia. Sempre que os Inỹ falam das aldeias antigas que ficavam no interior desse afluente e na margem esquerda do Araguaia, eles mencionam os ataques traiçoeiros desses *ixỹju*. Quando os Xavante encontravam os Karajá no mato ou nas roças, eles atacavam diretamente, sem nenhuma tentativa de estabelecer qualquer tipo de contato pacífico. O último ataque sofrido ocorreu em 31 de maio de 1930, tendo sido registrado no relatório anual do Posto Redenção Indígena²¹. O episódio é ainda vividamente lembrado pelos Karajá, que apontam com precisão o lugar do ataque. Dois rapazes estavam brincando na praia em frente à aldeia, do outro lado do rio, quando foram subitamente atacados por um grupo xavante. Um deles morreu, mas seu companheiro, mesmo ferido, conseguiu atravessar o rio à nado e escapar. Os Karajá organizaram uma expedição de vingança, obtendo êxito na empreitada graças a uma espingarda que levaram.

Nunca escutei qualquer relato de que tenha havido relações de troca entre os dois grupos, nem rapto de mulheres e crianças; os Inỹ, pelo contrário, afirmam que isso nunca ocorreu, pois os Xavante são *ixỹju tyhy*, “*ixỹju* de verdade”, isto é, bravos e antissociais – “que nem bicho”, como se ouve vez ou outra. O único aspecto produtivo dessa inimizade ferrenha, para os Inỹ, era a incorporação ritual dos espíritos dos inimigos mortos em guerra. O espírito desse Xavante morto com um tiro de espingarda no conflito de 1930, por exemplo, foi trazido para a aldeia e tomou um lugar específico no ritual de iniciação masculina (o *Hetohokỹ*) de Santa Isabel do Morro. Depois de baleiar um inimigo, os Karajá foram acuados pelos Xavante, que estavam em número muito maior, mas lograram

21 No mesmo relatório, Bandeira de Mello registra também um outro ataque, anterior, em 4 de setembro de 1928, em que os Xavante mataram o chefe da aldeia Fontoura, *Hāratuma*, e seu companheiro *Ijawala*. Por conta desses ataques, o encarregado do Posto pede providências “para que não tenhamos o desprazer de vermos se repetir estas lamentáveis cenas [sic], e para tranquilidade de ambas as tribus, reputo de grande importância, e necessidade, a pacificação dos referidos Chavantes” (Bandeira de Mello 1931: 4) – o que só viria a ocorrer na segunda metade da década de 1940.

escapar assustando seus adversários com a arma que, ainda que não soubessem manejar propriamente, amedrontava os Xavante, que desconheciam o instrumento.

Eles estavam voltando, para ir embora, só que os Xavante os cercaram, queriam matar todos. Mas os Karajá são espertos, foram atirando e espantando os Xavante, até que conseguiram escapar. Quando chegaram na aldeia deles, na volta, pegaram todas as coisas dos Xavante, até papagaio, arara vermelha, o coquinho do babaçu, pegaram tudo para trazer. Trouxe até a alma do Xavante. Você viu, não foi? Quando *Àrysa uni* ["espírito de Xavante"] entra, no Hetotokỹ? Tem o *adòròtòhòna*, aí depois vem *Àrysa uni*. Ele vem do mato, dá uma volta na aldeia e depois entra na casa de Aruanã. Esse é o espírito do Xavante que eles trouxeram de lá²².

Esse, entretanto, foi um destino atípico. Os espíritos dos inimigos mortos em guerra, trazidos à aldeia por seus algozes, eram alvo de um ritual específico. Antes de irmos a ele, porém, cabe um comentário sobre outros aspectos produtivos das ofensivas sobre grupos *ixỹju*.

Inỹ ixỹjuna

Os espólios de guerra, como vimos acima, envolviam frequentemente mulheres e crianças. Ao rapto, com efeito, se destinavam expedições específicas contra os Tapirapé. E, em relação aos Kayapó, há registros de troca de crianças. Trocadas ou raptadas, elas poderiam seguir destinos diferentes. Algumas eram trazidas como *wetxu*, "servas"; outras eram criadas entre os Inỹ como *bàdèkòbyna* ♀, *bàdèòbyna* ♂, "adotados" – na letra de uma narrativa do finado Ereheni, *inỹ tasỹ-mỹ tamỹ raruènymỹhỹre*, "os Inỹ as criavam como seus próprios parentes"²³. A história, com elementos interessantes para o que ora nos

22 Conferir a íntegra da detalhada narrativa do finado Usana, genro de um dos homens do grupo que partiu em represália ao ataque xavante, em Nunes (2016: 84-87). A perseguição dura alguns dias e, antevendo por meios xamânicos a aproximação dos Karajá, os Xavante abandonam sua "aldeia" – é a essa aldeia que o narrador se refere, muito possivelmente um acampamento de verão.

23 A categoria *wetxu*, "servos", foi pouco explorada na literatura específica – ver sobretudo o trabalho de Rodrigues (2008b), que mais atenção dedicou ao termo. *Wetxu* se opõe a *wèdu*, "dono", "mestre", de modo que a categoria pareceria ter alguma afinidade com *nòhò*, "criação", termo que, igualmente oposto a *wèdu*, é usado para se referir à animais de criação bem como à certos tipos de espíritos dados como "bens rituais" a uma criança, como os aruanãs mascarados e, veremos na sequência, os espíritos de inimigos mortos em guerra (*ixỹju uni*). Há também um outro contraste que cobre um campo semântico similar, aquele entre *dinòdu* e *dèòdu* ♂, referindo-se, respectivamente, a "chefe", "mestre" ou "líder" e a "seguidor" ou "servidor". Um dos termos para a antiga posição de chefia, como já mencionado, é *ixỹ dinòdu* (cf. supra, nota 14); e os fiéis adventistas, para os quais Deus é *dinòdu*, são ditos seus *dèòdu*.

ocupa, exemplifica também a propensão karajá a atribuir sempre a iniciativa da guerra aos inimigos²⁴. Ele conta que os principais adversários dos Inỹ (da região da barra do rio Tapirapé)

eram os Tapirapé. Eles estavam convivendo bem, mas depois os Tapirapé procuravam briga com os Inỹ [*inỹ dèè rexibinanỹmỹhỹrènyre*], e a guerra acontecia. Então os Inỹ pegavam os filhos deles para serem seus *wetxu*. Alguns davam as crianças para seus sobrinhos uterinos as criarem como seus *bàdèòbyna* ["filhos adotivos"]. Sempre que eles brigavam, os Inỹ levavam as crianças de seu inimigo. Assim os Tapirapé foram aumentando entre os Inỹ.

Ereheni segue dizendo que esses *bàdèòbyna* cresceram e atingiram idade casável, mas muitas famílias ainda os chamavam de *ixỹju* e não queriam que seus filhos se casassem com eles. Se, a princípio, os adotados só se casavam entre si, com o tempo passaram a contrair uniões com os Inỹ. O desfecho da história nos leva para outro rumo, mas o que gostaria de apontar aqui é o próprio fato dessas uniões que, cabe notar, ainda hoje ocorrem nas aldeias da região da barra do Tapirapé, sobretudo nas vizinhas Itxala e Hãwalòra.

Mulheres raptadas, do mesmo modo, só poderiam ter os mesmos destinos: servidão (*wetxu*) ou casamento. Por adoção ou matrimônio, portanto, os Inỹ fizeram de alguns *ixỹju* seus parentes, de modo que, hoje, seus netos estão entre os Karajá. Essa ancestralidade Outra é dita ser *inỹixỹjuna*, "nossa origem *ixỹju*"²⁵. A expressão ganha sentido principalmente quando comparada a seu análogo *lahina* (*lahi*, "avó" + o instrumental *-na*), que se refere, igualmente, aos ancestrais de alguém como sua origem, às "nossas avós"²⁶;

24 A narrativa de Ereheni, ele mesmo neto de Tapirapé, é uma versão da origem dos Javaé na qual este povo seria descendente não dos Wèrè, mas dos Tapirapé (Pimentel da Silva & Rocha 2006: 139-45). Os trechos aqui apresentados são traduções minhas do original em língua karajá e, portanto, qualquer equívoco ou imprecisão é de minha inteira responsabilidade.

25 O termo é de difícil tradução. A partícula *-na* é um instrumental, compondo o nome de diversos objetos, tais como *òwòna* ♂ – escada, "o que serve para (*-na*) subir (verbo de raiz *-òwò*)" – e *hèrana* – panela, "o que serve para (*-na*) cozinhar (*hèra*, forma nominal)". De modo derivado, o termo opera, em uma quantidade bem menor de casos, como locativo. Uma tradução mais literal, portanto, seria "aquilo que serve (*-na*) para nossos (*inỹ*) *ixỹju*", e uma ligeiramente menos literal seria "o lugar (*-na*) de nossos (*inỹ*) *ixỹju*".

26 Rodrigues, muito pertinentemente, aponta para a dimensão espacial do termo (espacial ou territorial, eu diria, o que nos aproximaria da análise do conceito de *ixỹ* como um coletivo de parentes territorialmente localizado que alinharei mais acima): "Os ancestrais de alguém são referidos como os seus *lahina*, palavra que contém um componente espacial, ao invés de genealógico, expresso através do sufixo *na*. Literalmente falando, *lahina* significa "o lugar (*na*) da avó (*lahi*)" [sobre o sufixo *-na*, ver supra, nota 25], indicando que os ancestrais não são um grupo de quem se descende pela via matrilinear, mas um grupo de pessoas que se define pela co-residência em um determinado espaço, associado principalmente à figura das avós ancestrais" (2008b: 556) – uma formulação, caberia notar, análoga à crítica de Maybury-Lewis à impertinência do conceito de descendência no panorama do Brasil Central, especialmente

mas, presumivelmente, aos ancestrais *inỹ*. *Inỹ ixỹjuna*, assim, remete à origem Outra da humanidade, ainda que diferencialmente distribuída – cada grupo de parentes tem seus ancestrais. Assim como a humanidade verdadeira se origina por substituição aos primeiros humanos, demasiadamente não-humanos pois próximos da transformação; assim como seu caráter propriamente *inỹ* se origina da apreensão de objetos e conhecimentos que eram de Outros (enfeites e unções corporais dos Wèrè e Tapirapé, para retomar apenas um exemplo); também no processo do parentesco, pessoas (específicas) tem sua origem *ixỹju* (específica) – parentes, poderíamos dizer, feitos *out of Others* (em referência à Vilaça 2002).

Cantos inimigos

Entremos, então, no domínio do ritual, inicialmente por meio da troca. No começo do século XX, os Kayapó foram à aldeia Santa Isabel em busca do chefe do posto do SPI ali instalado em 1927. Os Inỹ ficaram inicialmente assustados, mas sua estadia de sete dias ali foi tranquila. Nessa visita, os dois grupos ensinaram músicas um para o outro. Esses cantos inimigos foram incorporados pelos Karajá como músicas de *marakasi* ♀, *maraasi* ♂, cuja execução ocorre em contextos em que não há interação com espíritos e, portanto, não envolve perigos. Pelo contrário, as músicas de *marakasi* são entoadas apenas como “divertimento” (*làsina-mỹ*). Não mais executadas no cotidiano de Santa Isabel, sua performance tinha lugar não na praça ritual, mas no *ixỹ*, o espaço residencial da aldeia. Os homens, idealmente paramentados, cantavam e dançavam de um lado a outro pela “rua” que se estende entre as casas. Hoje, esses cantos kayapó – entoados na língua estrangeira – são executados sobretudo em apresentações culturais e outros eventos. Nesses contextos, dizem os Karajá, não se deveria cantar as músicas de *woràsỹ* ♂, a coletividade anônima dos mortos, pois elas são músicas de espíritos e, por isso, envolvem perigos – embora eventualmente se as cante. Já as músicas de *aõni aõni*, outra coletividade de espíritos que toma parte na iniciação masculina, envolvendo um perigo maior, só são performadas no pátio cerimonial ou no mato, durante alguma das atividades rituais que levam homens e espíritos para fora da aldeia.

Os cantos aprendidos são “divertimento”; mas a guerra levava às aldeias *inỹ* algo mais.

entre os Jê do Norte, para os quais “*the supposed matriliney [...] is thus a misinterpretation based on the cumulative effects of uxori-locality*” (1979: 304).

“Espírito de índio bravo”

Em tempos de guerra, os espíritos dos inimigos abatidos em batalha eram trazidos à aldeia, sendo incorporados a uma família específica e se tornando alvo de um ritual próprio, chamado de *ix̄ju kuni* ♀, *ix̄ju uni* ♂, “espírito de *ix̄ju*” – ou, como em uma glosa oferecida pelos In̄ a André Toral (1992), “espírito de índio bravo”. A festa aparece em grande parte da literatura específica, embora haja poucas descrições mais detalhadas. As guerras pertencendo a um passado já distante, “pode-se supor que esse ritual de alimentação dos espíritos dos inimigos mortos não é senão residual, uma fase de um complexo cerimonial ligado à guerra” (Pétesch 1992: 314, minha tradução). Mas, mesmo privado de seu motor principal, a festa continuou sendo realizada pois, uma vez integrados a uma parentela, os espíritos inimigos podem ser periodicamente trazidos à aldeia para serem alimentados²⁷. Não pretendo, aqui, oferecer uma descrição minuciosa ou uma análise aprofundada desse ritual. Pontuando alguns elementos de sua estrutura geral, gostaria de explorar, ainda que de maneira sumária, certos aspectos da conjunção entre homens e espíritos mediada pelas máscaras.

Após o ato homicida²⁸, o guerreiro karajá retirava um osso do pé do inimigo morto, por meio do qual passava a “controlar” seu espírito (Lipkind 1948: 188), que trazia para a aldeia e entregava como *nõhõ*, “criação”, para um sobrinho ou neto – parte da literatura enfatiza a posição de sobrinho uterino (-*ra*). A criança se torna *wèdu* (“dono”/“mestre”)

27 É difícil pensar a realização desse ritual em termos de *continuidade*. Não é raro, por exemplo, escutar os In̄ dizerem que essa festa, bem como outras, “acabaram”, que “o pessoal hoje não está mais fazendo”. No entanto, durante meu trabalho de campo na aldeia Santa Isabel em 2014 e 2015, vi várias delas serem realizadas – como a pintura do recém-nascido, a liberação do resguardo materno do primogênito, a festa de primeira alimentação do bebê, ou mesmo a iniciação feminina. Por um lado, essas declarações parecem apontar para a diminuição da frequência em que essas festas são feitas e para algumas transformações em relação à maneira como aconteciam nos tempos antigos. Por outro, entretanto, ninguém faz mais... até que alguém faça. Assisti, por exemplo, a um ritual de *ix̄ju uni* na aldeia Buridina que, sem casa dos homens, não realizava rituais pelo menos desde os anos 1940, e em uma situação atípica, qual seja, uma oficina de um projeto local no qual estavam presentes os Karajá de Macaúba. Igualmente, depois de encerrar meu trabalho de campo de doutorado em Santa Isabel, ao longo do qual ouvi que a festa não era mais realizada, o telefonema de um amigo há cerca de um ano e meio me informou que um ritual *ix̄ju uni* acabara de ser realizado. Para registro, os Karajá meridionais, com os quais tenho mais familiaridade, costumam dizer que a festa é mais frequentemente realizada nas aldeias Itxala, Hãwalõra (ambas junto à foz do rio Tapirapé) e Macaúba. Helena Schiel (2017: 370-71) registra também que o ritual de *Àralahu uni*, “espírito de Kayapó”, é o único ainda realizado pelos Ix̄biõwa – como veremos, a forma como os In̄ se referem à festa varia de acordo com a especificidade dos espíritos que a povoam.

28 A descrição sumária que apresento aqui se baseia nos registros da literatura específica – ver Lipkind (1948: 188), Donahue (1982: 283-285), Pétesch (1992), Toral (1992: 179-180; 193-196) e Rodrigues (2008b: 862-891) –, bem como nos relatos que escutei dos Karajá e na única cerimônia a que tive oportunidade de assistir. Cabe notar, também, que o caso javaé apresenta algumas variações importantes. Entre eles, por exemplo, os *ix̄ju uni* estão associados ao ritual de iniciação masculina (ver Rodrigues 2008b; Toral, 1992).

da entidade, sendo, no entanto, associada a ela, ao passo que seus pais serão *ix̃ju uni tàby* e *ix̃ju uni sè*, “pai (*tàby*)” e “mãe (*sè*) de espírito de inimigo”. A estrutura – uma entidade dada como *nõhõ* a uma criança, cujos pais se tornam pai e mãe também da entidade – é idêntica ao que ocorre com os aruanãs mascarados. Quando adulta, a pessoa que recebeu o espírito de *ix̃ju* torna a transmiti-lo, entregando-o novamente para um sobrinho ou neto²⁹. O *ix̃ju uni*, assim, é perpetuado como *nõhõ* dentro de uma parentela.

O ritual dedicado à entidade não tem um momento específico para acontecer, sendo realizado sempre que os espíritos inimigos comunicam a um xamã que desejam ser alimentados (Pétesch 1992: 312)³⁰. Os *ix̃ju uni*, então, são trazidos à aldeia. No mato, os homens confeccionam suas rudimentares máscaras, produzidas pelo trançado de duas folhas de babaçu (ver Figuras 2 e 3), que cobrem somente a metade superior do corpo – os homens usam-nas nus (ou apenas de cueca, como pude ver) e, segundo Toral, seu corpo é “totalmente pintado de preto” (1992: 196). Em uma mesma festa, vários *ix̃ju uni* podem vir. Usando as máscaras e os ‘espíritos’ dos inimigos, o cortejo entra na aldeia, dá uma volta, e se dirige para a casa de aruanã ou casa dos homens, onde suas máscaras e espíritos repousam. Saem novamente no dia seguinte, repetindo a volta pela aldeia e dirigindo-se, na sequência, à frente da casa de seus pais, de quem recebem o *tèbona*³¹, um presente que ficará em posse do homem que saiu com a máscara do *nõhõ* daquela família. Dali eles voltam para a casa ritual, onde desfazem-se das máscaras. Na sequência, sua comida é levada ao pátio, sendo consumida pelos “dançarinos” juntamente com os demais homens presentes – os espíritos, é claro, também comem. As máscaras são depois levadas ao mato e queimadas.

29 Pétesch (1992: 319) enfatiza a transmissão cruzada de tio materno a sobrinho uterino; Rodrigues (2008b: 868) afirma que, entre os Javaé, isso ocorre apenas na transmissão inicial do matador para seu sobrinho, mas que, depois, o espírito era passado do “dono” (*wèdu*) para seu filho primogênito – de forma similar, aparentemente, a Donahue, que sugere que a responsabilidade de realizar a festa “continues for the nephew’s descendents” (1982: 283); Toral (1992: 193) diz apenas que a transmissão se dava para “crianças de ambos os sexos (filhos de seus filhos, filhos de sua irmã ou “irmão”); Lima Filho (1994: 81; 111, nota 93) diz que, além de netos e sobrinhos, o *ix̃ju uni* poderia ser passado também para o filho do matador.

30 Nas palavras de Donhaue, a festa ocorria “to appease the ghosts of non-Karajá indians killed in battle” (1982: 283).

31 Literalmente, “o que serve para (-na) a mão dele (*tèbò*)”. O termo se refere a algum objeto que se carrega consigo, que se leva à mão. As armas que os homens carregam – arco, borduna, lança ou arma de fogo – são muito comumente referidas por este termo. Trata-se, assim, de algo que “ele leva consigo”, “o que ele traz nas mãos”.

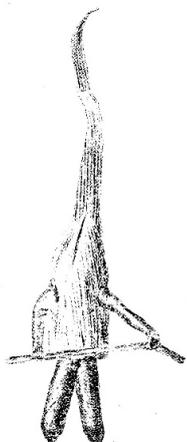


Figura 02: “Máscara iooní, imitação em cera”
Fonte: Krause 1940c.



Figura 03: “Wou ghost”
Fonte: Donahue 1982: 284.

A festa é chamada genericamente de *ix̃ju uni*, mas pode ser nomeada de acordo com os inimigos específicos que a povoam, de modo que os Karajá podem se referir a *wou uni* ♂ (“espírito de Tapirapé”), *àralahu uni* ♂ (“espírito de Kayapó”), *tori uni* ♂ (“espírito de branco”)³² e assim por diante. André Toral (1992: 194) apresenta, em sua dissertação, uma fala de Paulo Ijawari (aldeia São Domingos) que marca essa multiplicidade de inimigos, bem como introduz um detalhe importante sobre a relação entre “dançarinos” e espíritos:

Antigamente a gente lutava com os Tapirapé, Xavante, Kaiapó e *tori* [branco, não-indígena]. Então existem alguns que têm o *tyytyby* [“espírito”] para os filhos de seus irmãos, para o filho de suas irmãs, para quem tem o filho de seus filhos. Quando alguém mata *tori*, ou mata Kaiapó, ou mata Xavante, ou mata Tapirapé, então esse que matou, com o espírito, um outro “espiritualiza-o” (*tai tahe tarioreriore-o, itytyby-di ijõ ritytybynymy*, transforma/produz o espírito) para os filhos de seus filhos ou para o filho de sua irmã, outro para o filho do irmão mais velho, depois entra na casa de seu irmão mais velho ou então de seu filho (para lhes entregar o *ixujutytytyby*).

Note-se que a ação ou o estado daquele que usa a máscara em conjunção com o espírito inimigo é descrita pelo verbo de raiz *-tyytàbyñ* ♂, composto pela adição do verbalizador *-ñ* ao termo para “alma”, “espírito”, o componente não-visível da pessoa (*tàkytàby* ♀, *tyytàby* ♂). O relato vai ao encontro do que ouvi dos Karajá: o “dançarino”,

32 Os espíritos de não-indígenas mortos em guerras são mencionados por Lipkind (1948: 188), Toral (1992: 179) e Lima Filho (1994: 81).

ao vestir a máscara, “veste” igualmente o espírito *ixỹju*, de modo que não se trata de uma representação, mas do próprio inimigo presentificado. Estamos diante, em suma, de uma transformação ritual, um *devir-ixỹju uni*. Como mostrei em detalhes alhures (Nunes 2016), o mesmo verbo é usado para descrever a ação ou o estado tanto dos homens que dançam com as máscaras de aruanã quanto daqueles que se transformam ritualmente em *wòràsỹ* ♂ (o coletivo anônimo dos mortos) ou em *aõni aõni* ♂ (uma gama de espíritos que ocupam a casa dos homens e a praça ao longo do ritual de iniciação masculina), o que produz transformações das afecções e disposições de seus corpos.

Mesmo que os *ixỹju uni* sejam ‘domesticados’, “eles não perdem sua alteridade” (Pétesch 1992: 313). Os mascarados são ditos provocarem grande medo nas mulheres e crianças e, nos termos de Donahue, “although the *wou [uni]* ceremony is in no way somber, yet the Karajá greatly fear ghosts and they end this ceremony quickly” (1982: 285). O fato de que esses estrangeiros mortos se tornem “protetores” – “a caretaker of the village” (Lipkind 1948: 188) –, ou de que a relação que se trava com eles seja sobremaneira positiva, não me parece suficiente para obliterar sua alteridade. Exatamente como ocorre com os mortos karajá (*wòràsỹ* ♂), sua proteção ou ‘benevolência’ só se mantém por meio da reciprocidade:

A ligação com um *ixyjuni* é extremamente benéfica para as crianças. Assegura-lhes continuidade do seu desenvolvimento, “é bom, traz saúde” nas palavras de Arutana em português. Se o pai e a família não alimentam ou tratam de maneira adequada o *ixyjuni* ele pode trazer problemas, tais como transformar-se em cobra e morder seu senhor (Toral 1992: 193).

A conjunção ritual entre homens e espíritos, mediada pelas máscaras, em suma, nos coloca uma situação não em que “o Outro torna-se Eu” (Rodrigues 2008b), mas sim em que os homens inỹ transforma-se ritualmente em *ixỹju uni*, um *devir-Outro*. As máscaras, mais que uma “imagem” ou “representação”, são instrumentos de transformação, algo como como próteses³³: mascarados, os homens viram Outros, e é no pátio ritual que essa

33 Isso fica particularmente claro no caso dos aruanãs. Os xamãs não os trazem à aldeia “de corpo inteiro” (*ta umỹ-di* ♂), mas apenas sua alma-imagem (*tyytàby* ♂). Aqui, os homens fabricarão uma réplica do corpo do mascarado tal como o xamã o viu em seu mundo de origem (uma dinâmica que já foi amplamente descrita na literatura específica – ver Nunes 2016; Pétesch 1992; Toral 1992; Lima Filho 1994; Rodrigues 1993, 2008b). O que do ponto de vista dos humanos, portanto, é uma “máscara”, para os aruanãs é seu próprio corpo: os saiotes de palha são grudados em sua carne, e não acessórios que se pode colocar e tirar. As máscaras dos *ijasò*, poderíamos dizer, são próteses que permitem aos homens virar aruanã ritualmente. Para aprofundar o argumento, noto, seria necessário um investimento mais detalhado – e que não caberia fazer aqui – sobre os conceitos *kumỹ* ♀, *umỹ* ♂, o corpo visível, *woku* ♀, *wo* ♂, o “interior” da pessoa, e *tàky* ♀, um termo que, como nota Rodrigues (2008b), remete tanto à alma quanto a corpo – para uma análise mais detalhada desses conceitos e da relação entre eles, ver

transformação tem lugar.

Às origens

Retomemos brevemente o percurso do texto. Comecei analisando a mitologia karajá para mostrar como o surgimento da humanidade verdadeira é narrado como uma alter-constituição: por substituição ou por apropriação, a condição *inỹ* fez-se a partir de Outros. Analisei, então, o nexos entre *inỹ* e *ixỹju* estabelecido pelo conceito de *ixỹ*, argumentando que, remetendo à produção de parentesco territorialmente situada, ele a um só tempo conecta e separa humanos verdadeiros e estrangeiros. Por fim, retracei brevemente as histórias de guerra e paz entre os Karajá e seus vizinhos para, depois, explorar algumas consequências da incorporação de pessoas (corpos), cantos e espíritos inimigos. Entre *inỹ* e *ixỹju*, portanto, há um entrelaçamento disjuntivo. Os povos estrangeiros, de maneiras variadas, aparecem como uma origem para a humanidade karajá, seja nos tempos antigos narrados pela mitologia, seja na recorrência da incorporação de mulheres e crianças tomadas em guerra e feitas, entre os Inỹ, parentes.

O trajeto até os espíritos *ixỹju*, no entanto, foi proposital. Pois o que o ritual a eles dedicado coloca em evidência é menos os estrangeiros enquanto grupos diferentes, isto é, enquanto uma origem passível de ser historicamente rememorada ou uma diversidade espacialmente distribuída, que a posição *ixỹju* como uma *condição Outra* a partir do qual a condição *inỹ* se fez e, mais importante, continua a se fazer. Isso, caberia notar, não é algo exclusivo dos *ixỹju*. Uma visada sobre os rituais de praça karajá, como procurei demonstrar alhures (Nunes, 2016), nos mostra que, para os homens, transformação é o nome do jogo: de espíritos de inimigos mortos em guerra aos aruanãs mascarados, do coletivo anônimo dos mortos (*woràsỹ*) à multiplicidade de espíritos animais e outros seres que compõem o coletivo chamado de *aõni aõni* ♂, no pátio cerimonial, os homens ‘viram Outros’. O caso dos *ixỹju*, aqui analisado, com as conjunções e disjunções que apresenta em relação à humanidade *inỹ*, parece-me interessante por permitir colocar em questão a transformação ritual, ao mesmo tempo em que a situa em relação a outras dimensões do processo de constituição da condição *inỹ*, notadamente o parentesco; o nexos entre *inỹ* e *ixỹju*, em suma, aponta para a origem bem como para a ‘vertigem’ Outra da humanidade atual, pois, para fazer gente (ou para fazer uma gente), como já foi amplamente notado no debate das últimas décadas (ver Rival 1998; Gow 1997; Coelho de Souza 2004; Vilaça 2002; Overing 1983-84, Viveiros de Castro 2002b, dentre outros), é preciso sempre um coeficiente de diferença.

Nunes (2016); *tàky*, além do mais, é a palavra por meio da qual os Inỹ se referem às máscaras, sejam as dos *ixỹju uni*, dos aruanãs ou de outros seres.

Referências

- BANDEIRA DE MELLO, Manoel Silvino. 1931. *Relatório anual do Pôsto Redempção Indígena, ano de 1930*. Arquivos do Museu do Índio/RJ.
- COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2002. *O Traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.
- _____. 2004. "Parentes de Sangue: Incesto, substância e relação no pensamento Timbira". *Mana* (10)1: 25-60.
- CROCKER, Jon C. 1985. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism*. Tucson: The University of Arizona Press.
- DAVIS, Irvine. 1968. "Some Macro-Jê relationships". *International Journal of American Linguistics*, 1(34): 42-47.
- DONAHUE, George. 1978. "O mito Karajá dos dois poderosos e dos dois periquitos". *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, 6: 1-4.
- _____. 1982. *A contribution to the ethnography of the Karajá indians of central Brazil*. Tese de Doutorado, University of Virginia.
- EHRENREICH, Paul. 1948. "Contribuições para a etnologia do Brasil". *Revista do Museu Paulista*, 2: 7-135.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Editora da UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI.
- GOW, Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana*, 3(2): 39-65.
- KRAUSE, Fritz. 1940a. "Nos Sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 68: 175-198.
- _____. 1940b. "Nos Sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 69: 213-232.
- _____. 1940c. "Nos Sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 70: 135-158.
- _____. 1941a. "Nos Sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 79: 261-279.
- _____. 1941b. "Nos Sertões do Brasil". *Revista do Arquivo Municipal de São Paulo*, 80: 187-207.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (2004[1964]). *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac & Naify
- LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 1994. *Hetohokỹ: um rito Karajá*. Goiânia: Editora UCG.
- LIPKIND, William. 1940. "Carajá Cosmography". *The Journal of the American Folklore*, 53(210): 248-51.

- _____. 1948. "The Carajá". In: J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians. Volume 3*. Washington: Smithsonian Institution. pp. 179-191.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- _____. 1984. *A sociedade xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- NUNES, Eduardo S. 2012. *No Asfalto não se Pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina (Aruanã – GO)*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- _____. 2016. *Transformações karajá: os "antigos" e o "pessoal de hoje" no mundo dos brancos*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- _____. 2018. "O povo do rio: variações míticas e variações antropológicas sobre a origem e diferenciação dos grupos inã". *Tellus*, 18(36): 9-38.
- _____. 2019. "Território e participação: Lévy-Bruhl no país dos Karajá". *Ilha*, 21(1): 103-138.
- OVERING, Joanna. 1983-84. "Elementary Structures of Reciprocity: A Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-Political Thought". *Antropológica*, 59-62: 331-348.
- PÉTESCH, Nathalie. 1992. *La Pirogue de Sable. Modes de Représentations e d'Organization d'une Société du Fleuve: Les Karajá de l'Araguaia (Brésil Central)*. Tese de Doutorado. Paris, Université de Paris X (Nanterre).
- PIMENTEL DA SILVA, Maria S. & ROCHA, Leandro M. 2006. *Linguagem especializada. Mitologia Karajá*. Goiânia: Editora UCG.
- RIBEIRO, Eduardo Rivail. 2012. *A grammar of Karajá*. Tese de doutorado. Departamento de Linguística, University of Chicago.
- RIVAL, Laura. 1998. "Androgynous parents and guest child: the Huaorani couvade". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4): 619-642.
- RODRIGUES, Patrícia M. 1999. "O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé". *Estudos Feministas*, 7(1-2): 192-205.
- _____. 2007. "O meio como o lugar da história". *Campos*, 8(1): 33-43.
- _____. 2008a. *Terra Indígena Utaria Wyhyyna (Karajá) / Iròdu Iràna (Javaé). Relatório de Identificação e Delimitação*. Brasília: FUNAI.
- _____. 2008b. *A caminhada de Tanãxiwè: uma teoria Javaé da história*. Tese de Doutorado. Departamento de Antropologia, University of Chicago.
- RUMO AO OESTE. s.d. *Departamento de Imprensa e Propaganda do Estado Novo, governo de Getúlio Vargas. Livreto*. [Reportagem Oficial sobre a visita do presidente Vargas à aldeia de Santa Isabel, na Ilha do Bananal, em 1940].
- SCHIEL, Helena M. 2017. "Dançando cacofonias: de mestiços, inã (Karajá) e 'cultura'".

Anuário Antropológico, 42 (2): 353-381.

TORAL, André A. 1992. *Cosmologia e Sociedade Karajá*. Dissertação de Mestrado. PPGAS-Museu Nacional/UFRJ.

VERSWIJVER, Gustaaf. 1985. *Considerations on Mekrãnotí warfare*. Tese de Doutorado. Sociale Wetenshappe Faculteit van Reichtsgeleerdhei, The Netherlands.

VIDAL, Lux. 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira. Os Kayapó-Xikrin do rio Cateté*. São Paulo: HUCITEC/EDUSP.

VILAÇA, Aparecida. 2002. "Making kin out of others in Amazonia". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(2): 347-365.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1988. "O teatro Ontológico Bororo". *Anuário Antropológico*, 86: 227-245.

_____. 2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In: _____, *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-399.

_____. 2002b. "Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco". In: _____, *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 401-455.

_____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, 14/15: 319-338.

WAGLEY, Charles. 1977. *Welcome of tears*. New York: Oxford University Press.

WAGNER, Roy. 1981. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Recebido em: 07 de março de 2019.

Aceito em: 27 de agosto de 2019.