

Comissão editorial

Amanda Villa
Bruno Cardoso
Felipe Vander Velden
Jucimara Cavalcante
Luisa Fanaro
Paula Araujo

Editores do Dossiê "Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central"

André Demarchi
Odair Giralдин
Maycon Melo
Odilon Morais

Conselho editorial

Adam Reed (University of St. Andrews), Ana Claudia Marques (USP), Celso Castro (FGV), Christine de Alencar Chaves (UnB), Cynthia Andersen Sarti (Unifesp), David Graeber (LSE-UK), Débora Morato Pinto (UFSCar), Edward MacRae (UFBA), Fernando Rabossi (IFCS/UFRJ), Fraya Frehse (USP), Frederico Delgado Rosa (Universidade Nova de Lisboa), Gabriel de Santis Feltran (UFSCar), Guillaume Sibertin-Blanc (U. de Toulouse II), Guilherme José da Silva e Sá (UnB), João Biehl (Princeton University), João Valentin Wawzyniak (in memoriam UEL), John Collins (Queens College-NY), Magnus Course (University of Edinburgh), Marco Antonio T. Gonçalves (UFRJ), Maria Catarina C. Zanini (UFSCar), Mariza Gomes e Souza Peirano (UnB), Olívia Cunha (Museu Nacional), Pedro Peixoto Ferreira (Unicamp), Rane Willerslev (Aarhus University), Rebecca Empson (University College London), Rose Satiko G. Hikiji (USP), Simoni Lahud Guedes (UFF), Stephen Hugh-Jones (Cambridge University), Wolfgang Kapfhammer (Institut für Ethnologie/Ludwig-Maximilians-Universität München).

Universidade Federal de São Carlos

Reitora: Profa. Dra. Wanda Aparecida Machado Hoffmann
Vice-reitor: Prof. Dr. Walter Libardi

Centro de Educação e Ciências Humanas

Diretora: Profa. Dra. Maria de Jesus Dutra dos Reis

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Coordenador: Prof. Dr. Felipe Ferreira Vander Velden
Vice-coordenador: Prof^ª. Dr^ª. Anna Catarina Morawska Vianna

Projeto gráfico e editoração

Amanda Villa

Capa

Amanda Villa e Freddy Lesselin

Imagem da capa

Excerto de "Mapa Etnohistórico de Curt Nimuendaju", 1981

 Revista
@ntropologia
da UFSCAR

Sumário

Dossiê

Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos Jê do Brasil Central

- 08 Apresentação ao Dossiê
André Demarchi, Odair Giralдин, Maycon Melo e Odilon Moraes
- 17 Os vários modelos Jê em *Dialectical Societies*
Clarice Cohn
- 51 Rede de histórias dos povos que deram origem ao povo Inyã/Javaé
Odair Giralдин e Ricardo Tewaxi Javaé
- 69 A história do contato e o desterro tapayuna: um massacre anunciado
Daniela Batista de Lima
- 87 Cantos de pátio Timbira: um idioma musical em rede
Lígia Raquel Rodrigues Soares e Odair Giralдин
- 110 A máscara dos Outros: apropriação e inovação ritual nas relações de alteridade na região do Brasil Central
Stéphanie Tselouiko
- 142 Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê
André Demarchi
- 167 Espíritos demais: notas sobre o xamanismo Akwẽ-Xerente
Odilon Rodrigues de Moraes Neto
- 196 Espíritos, corpos e cantos inimigos: notas sobre guerra, troca e ritual entre os Karajá no Brasil Central
Eduardo S. Nunes

- 226 O caçador xamã: etnoclassificação ambiental e sociabilidade humano-animal entre caçadores Gavião *Pyhcop catiji* (Amazônia maranhense)
Maycon H. F. de Melo
- 251 Produzindo trocado: fertilidade e alteridade entre os Akwẽ-Xerente
Clarisse Raposo
- 275 "Não sou homem para estar aqui": as *menire* [mulheres] Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e a política dos brancos de Belo Monte
Thais Mantovanelli
- 293 Etnografias Jê e as plantas cultivadas: contribuições para o debate sobre sistemas agrícolas tradicionais
Ana Gabriela Morim de Lima
- 326 Digerindo a rede: sobre a cadeia alimentar e a rede sociocósmica a'uwẽ-xavante
Guilherme Falleiros
- 356 @kwẽ-Xerente: da história das tecnologias nas aldeias à indigenização da modernidade
Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior

Entrevistas

- 381 Memórias de dois etnólogos do Brasil Central
- 383 Memórias de um etnólogo: Roberto Damatta
- 389 Memórias de um etnólogo: Júlio Cezar Melatti

Resenhas

- 397 GUYER, J. I. 2016. Legacies, logics, logistics. Essays in the anthropology of platform economy. University of Chicago Press.
Gustavo Onto
- 402 MYERS, Natasha. 2015. Rendering Life Molecular: Models, Modelers and Excitable Matter. Durham and London: Duke University Press.
Túllio Dias da Silva Maia
- 408 ANSELL, Aaron. 2014. Zero Hunger: Political Culture and Antipoverty Policy in Northeast Brazil. United States of America: University of North Carolina Press.
Flávia Melo

Dossiê

Outras imagens do
pensamento para a
etnologia dos povos
Jê do Brasil Central

Apresentação ao Dossiê
Outras imagens do pensamento para a etnologia dos povos
indígenas Jê do Brasil Central

André Demarchi

Doutor em Antropologia / Universidade Federal do Tocantins

andredemarchi@gmail.com

Odair Giralдин

Doutor em Antropologia / Universidade Federal do Tocantins

giralдин@mail.uft.edu.br

Maycon Melo

Doutor em Antropologia / Universidade UNICEUMA - MA

mayconmelodoc@gmail.com

Odilon Moraes

Doutor em Antropologia / Universidade Federal do Tocantins

odilonrmoraes@gmail.com

Este dossiê tem uma história. Ele surge de encontros, amizades, contínuos debates e reflexões entre pesquisadoras e pesquisadores e, principalmente, de uma profunda reverência aos conhecimentos dos povos indígenas falantes de línguas da família linguística Jê e que habitam a área etnográfica conhecida como Brasil Central. As primeiras linhas do que hoje se concretiza nessas páginas foram traçadas em Tocantinópolis, no Estado do Tocantins, cidade localizada à margem esquerda do rio Tocantins, na divisa com o Estado do Maranhão. Não por acaso, a área do município de Tocantinópolis está sobreposta à

Terra Indígena do povo Apinajé, conhecido na etnologia brasileira pelas etnografias de Curt Nimuendaju (1939), Roberto DaMatta (1976) e Odair Giralдин (2000). Foi ali, em contato com os primeiros indígenas Apinajé a adentrarem como estudantes no campus local da Universidade Federal do Tocantins, que surgiu, em 2012, o grupo de pesquisa *Redes de Relações Indígenas no Brasil Central*, coordenado por André Demarchi e Odilon Morais, ambos professores daquela universidade e realizando pesquisas de doutorado com povos Jê, respectivamente Mebengôkre (Kayapó) e Akwê (Xerente).

O encontro em Tocantinópolis, as discussões no grupo de pesquisa, as experiências com a intensa circulação dos Apinajé entre as aldeias e as cidades do entorno, logo se concretizaram na ideia de reunir um grupo de pesquisadoras e pesquisadores para investigar os diversos povos Jê na região do Brasil Central, com foco nas redes de relações cosmopolíticas tecidas pelos diferentes grupos. O foco nas redes de relações visava preencher uma lacuna na etnologia Jê, marcada profundamente pelos modelos teóricos propostos no âmbito do projeto *Harvard Brasil Central* (do qual falaremos a seguir e, desde o início, uma inspiração) que criaram a imagem das sociedades indígenas Jê como fechadas em si mesmas e com pouca abertura para o exterior. Uma imagem muito diversa daquelas que encontrávamos em nossas experiências recentes entre os Apinajé, os Mebengôkre, os Akwê e os GaviãoPyhcopcatiji; e que também não parecia fazer tanto sentido entre os Krahô, os Karajá, os Xavante, os Ràmkkôkamêkra, dentre outros povos Jê do Brasil Central.

Pensando nessa proposição de criar uma nova imagem do pensamento (Deleuze, 2009) mais próxima das sociedades Jê e suas socialidades, e sem perder o espírito comparativo do projeto *Harvard Brasil Central*, é que, em 2015, propusemos, em parceria com a pesquisadora Marcela Coelho de Souza, da Universidade de Brasília, um simpósio temático no 39º Encontro Anual da ANPOCS. Na apresentação da proposta do Simpósio, escrevemos:

Os povos indígenas falantes de diferentes línguas da família linguística Jê, tradicionalmente estabelecidos na Área Etnográfica Tocantins-Xingu, são talvez os mais bem conhecidos na literatura etnográfica da etnologia ameríndia, sobretudo, pela quantidade (e qualidade) de monografias escritas a partir da segunda metade do século XX sobre vários dos grupos que ali vivem atualmente. Revisando a literatura sobre estes povos percebe-se, porém, um baixo rendimento analítico no que tange ao tratamento das diversas redes de relações estabelecidas entre os grupos indígenas da região. O objetivo desse Simpósio é, justamente, agregar pesquisas recentes que reflitam sobre essas redes de relações, contribuindo para o preenchimento dessa lacuna na etnologia dos povos Jê e visando uma re-inserção comparativa desses povos no cenário da etnologia das terras baixas sul-americanas. Estão no escopo temático desse simpósio

pesquisas que enfoquem as variadas formas de circulação/apropriação de pessoas, bens (tangíveis e intangíveis), imagens, conhecimentos, práticas e técnicas rituais, xamânicas, corporais e políticas, entre diferentes povos indígenas situados na região do Brasil Central (Demarchi e Coelho de Souza, 2015).

Interpelados pela qualidade dos trabalhos apresentados nesse simpósio publicamos, na Revista *Espaço Ameríndio*, um artigo denominado “Redes de relações indígenas no Brasil Central: um programa de pesquisa” (Demarchi; Morais, 2016). Nesse ensaio apresentamos os resultados iniciais da proposta de visitar os Jê, atentos às variadas redes de relações tecidas por esses povos e objetivando:

1) o mapeamento e a compreensão das redes de relações existentes entre os diferentes povos Jê; 2) a reinserção dos Jê no cenário comparativo da etnologia das terras baixas sul-americanas; 3) O preenchimento de uma lacuna na profícua etnologia jê, no que tange ao tema das redes de relações e dos sistemas regionais ameríndios (Demarchi; Morais 2016: 98).

Outrossim, vislumbrávamos no escopo do ensaio um programa de pesquisa cujo objetivo era produzir reflexões continuadas sobre a infinidade de redes de relações sociais, cerimoniais, econômicas, identitárias, visuais e políticas criadas e alimentadas pelos diferentes povos. Além disso, apresentamos um panorama dessas complexidades que traziam os Jê novamente à tona no cenário comparativo das terras baixas sul-americanas. Nesse sentido, aprofundávamos etnograficamente a análise das diversas modalidades de relações delineadas entre povos jê, seguindo a trilha aberta pela análise pioneira de Coelho Souza (2002), ao questionar o “fechamento das sociedades jê”.

* * *

Em 2019 completaram-se quarenta anos da seminal e clássica coletânea *Dialectical Societies* (1979). Organizada por David Maybury-Lewis a coletânea apresentava os diferentes resultados alcançados pelos pesquisadores do também clássico projeto conhecido na etnologia brasileira como *Harvard Brazil Central Project* ou *Projeto Harvard-Museu Nacional*, como gostava de chamá-lo Roberto Cardoso de Oliveira, seu coordenador brasileiro (conforme assinala Júlio Melatti em entrevista publicada neste dossiê). Como

se sabe, o projeto ocorreu no período de 1962 a 1967, e foi realizado através de um convênio entre a universidade americana e o Museu Nacional de Antropologia, tendo como coordenadores os antropólogos David Maybury-Lewis e o já citado Roberto Cardoso de Oliveira.

O projeto foi criado com o intuito de investigar *in loco* algumas das problemáticas apresentadas pela trilogia de monografias de Curt Nimuendaju sobre os povos Jê, notadamente *The Apinayé* (1939), *The Šerente* (1942) e *The Eastern Timbira* (1946). Outra questão central, também tributária de Nimeundaju, dizia respeito à complexa organização social Jê, com seus pares de metades, clãs, grupos e classes de idade inerentes ao funcionamento do que Lévi-Strauss (1956) denominou de organizações dualistas, inserindo, de uma vez por todas, a criatividade dos povos Jê na etnologia ameríndia e contraindo, como se sabe, uma dívida com o pensamento dos povos indígenas (Fausto; Coelho de Souza, 2004).

Um dos principais objetivos do projeto era estabelecer uma comparação controlada das sociedades jê através de uma série de pesquisas etnográficas individuais, cobrindo boa parte dos grupos jê e ainda acrescentando a eles os Bororo, por razões de semelhança, e os Nambikwara, porque colocavam também o problema do dualismo, tal como formulado por Lévi-Strauss. Contudo, foram deixados de fora do projeto os grupos meridionais ou Jê do Sul, Xokleng e Kaingang, considerados extintos no contexto do projeto. Sob a coordenação geral de Maybury-Lewis, que estudou os Xerente e os Xavante, a equipe contava, pelo lado estadunidense, com Terence Turner e Joan Bamberger, que estudaram os Kayapó, Jean Carter Lave, que estudou os Krikati, Jon Christopher Crocker, estudioso dos Bororo e, alguns anos depois, Anthony Seeger, que realizou pesquisas entre os Suyá. Do lado brasileiro, fechavam a equipe do projeto Roberto DaMatta, pesquisando entre os Apinajé, e Júlio Cezar Melatti, entre os Krahô.

Dialectical Societies: the Gê e Bororo of Central Brazil foi publicado apenas em 1979, muitos anos depois do encerramento do projeto. Em que pese à demora na publicação, o livro se tornou um clássico e o dossiê que aqui apresentamos não deixa de ser também uma homenagem a essa publicação que legou marcas profundas na etnologia Jê, na etnologia ameríndia e também na própria antropologia brasileira. Queremos celebrar esses quarenta anos de *Dialectical Societies* homenageando dois pesquisadores que participaram do projeto pelo lado brasileiro, a saber, Roberto DaMatta e Júlio Cezar Melatti, cujas entrevistas são aqui publicadas. Além disso, o ensaio de abertura, de Clarice Cohn, retoma as contribuições dos vários modelos Jê presentes na coletânea, reiterando sua importância não só para a etnologia dos povos Jê, mas também para a consolidação de

modelos teóricos de outras áreas etnográficas para além do Brasil Central.

Não poderíamos deixar de destacar, aqui, o impacto da tese de Marcela Coelho de Souza (2002) nas etnografias mais recentes sobre povos de língua jê, sobretudo a partir de um esforço de revisão bibliográfica e análise comparativa de praticamente todos os trabalhos publicados sobre os povos Jê até a defesa de sua tese em 2002. Depois de sua tese “não estamos mais à vontade” para utilizarmos de expedientes de pesquisa em que distinções como “natureza e cultura”, “interior e exterior”, “eu e outro” ou “nós e eles” sejam tomados como autoevidentes na descrição da vida social, ritual e cosmológica desses povos. Assim, esse dossiê também é uma homenagem ao esforço empreendido por Marcela ao analisar “o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos” (2002: 1), na justa medida que esse esforço influenciou de forma decisiva muitos artigos publicados nesse volume (ver Morais, Raposo, Nunes, Melo, Demarchi, Morim de Lima, dentre outros).

Deste modo, a principal homenagem que oferecemos aqui ao trabalho realizado pelos pesquisadores do projeto *Harvard-Museu Nacional*, e às quatro décadas de publicação de *Dialectical Societies*, é a oferta dos resultados de pesquisas contemporâneas sobre diferentes povos Jê, com novas linguagens conceituais e etnográficas, e tratando de temas até então pouco explorados naquelas pesquisas e naquela publicação. Um desses temas é o xamanismo¹ e a relação com espíritos, com as presas de caça e com os inimigos, que são os temas dos trabalhos de Odilon Morais, Maycon Melo e Eduardo Nunes, e que também aparecem no trabalho comparativo de André Demarchi sobre os sentidos terapêuticos da pintura corporal em diferentes povos Jê.

Demonstrando a intrincada rede de relações cosmopolíticas desde sempre existente no Brasil Central, o artigo de Ricardo Tewaxi Javaé e Odair Giralдин trata da visão Javaé de sua história e dos povos que deram origem aos Iny/Javaé atuais. Numa abordagem que tangencia a história de um “massacre anunciado”, Daniela Lima, por sua vez, apresenta o traumático contato do povo Tapayuna com a sociedade nacional em suas longas e dolorosas caminhadas e lutas para re-existirem no Brasil Central. Em outro esforço comparativo presente neste dossiê, Ana Gabriela Morim de Lima aborda as relações de diferentes povos Jê com as plantas cultivadas, tecendo uma importante contribuição para o debate em torno dos sistemas agrícolas tradicionais.

No campo da arte, as relações de apropriação ritual de máscaras entre os Mebengôkre, os Xikrin e os Karajá são abordadas por Stéphanie Tselouïko. Já no campo da música, os diversos cantos e a existência de um idioma musical marcando a profunda

1 É importante lembrar que, em um ensaio bibliográfico recente sobre o xamanismo nas terras baixas da América do Sul, é citado apenas um trabalho sobre os povos Jê do Brasil Central (Calavia Sáez, 2018).

interrelação entre os diversos grupos Timbira são objetos de descrição e análise do artigo de Ligia Soares e Odair Giralдин.

A abordagem de gênero, também um tema caro aos estudos sobre os povos Jê, foi o desafio enfrentado por Clarisse Raposo ao tratar de fertilidade e alteridade entre os Akwẽ-Xerente, um povo classicamente conhecido como tendo um sistema clânico e patrilinear. Esta mesma senda trilhou Thaís Mantovanelli, ao tratar sobre as mulheres Mebengokre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e a política dos brancos de Belo Monte.

Finalizando o dossiê, Guilherme Falleiros tratou da cadeia alimentar e das redes sociocósmicas entre os A'uwe-Xavante, enquanto Elvio Marques abordou como a inserção das tecnologias, sobretudo as digitais, leva a uma indigenização da modernidade entre os @kwẽ-Xerente.

* * *

Para dar mais um ponto na rede criada com essa breve apresentação, podemos tecer alguns desdobramentos para o futuro dos estudos dos povos Jê no Brasil Central. Tais desdobramentos têm a ver com a inserção cada vez mais intensa de indígenas, homens e mulheres, de diferentes povos Jê, nos meios acadêmicos. Nossas contínuas interações com esse público nas graduações e pós-graduações das universidades onde trabalhamos nos mostram que as revistas científicas ainda são inacessíveis aos pesquisadores indígenas. E não é por “falta de produção qualificada”, como poderiam argumentar as mentes mais colonialistas. Muito pelo contrário.

Como temos acompanhado, e só para citar alguns exemplos, podemos apresentar a dissertação de Creuza Prumkwyj Krahô (2017) sobre a vida Krahô vista pelo olhar de uma mulher do próprio povo; ou o trabalho de Hãni Karajá (2015) sobre os usos das madeiras entre os povos Iny (Javaé, Karajá, Xambioá); ou, ainda, os artigos de Cassiano Apinajé (2017; 2018a; 2018b; 2019) e a dissertação de Júlio Kamêr Apinajé Ribeiro (2019) sobre as formas de apreender e transmitir conhecimentos relacionados à natureza e ao território. Além disso, temos a pesquisa de Samantha Ro'otsitsina de Carvalho Juruna (2013) sobre ancestralidade e sustentabilidade entre os Xavante. Temos, também, a pesquisa de mestrado de Ercivaldo Damsôkêkwa Xerente (2016) sobre as formas com que os Xerente se apropriam da escola para seus próprios fins e os dilemas gerados a partir dessa escolha estratégica. Nesse mesmo campo, também Letícia Jôkàhkwyj Krahô (2016) tece considerações, em sua dissertação, sobre as possibilidades de uma escola feita aos moldes krahô. No campo do ritual, podemos citar os trabalhos de Cawê Deylane

(2018), do povo Gavião Pyhcopcatiji, sobre o as transformações históricas ocorridas no ritual de iniciação *Ruurut*; João Kwanhâ Xerente (2020), sobre o fim do *Warã* e dos ritos de iniciação masculina a ele associado; e Fábio Ubre'a Abdzu (2020), sobre o *Datsimazébré*, um ritual de iniciação do povo Xavante. E, apontando já para os questionamentos das bases epistemológicas da ciência ocidental e seu papel colonizador dos pensamentos indígenas, Valcir Sumekwa Xerente (2020) escreve sobre meio ambiente, comparando as formas Akwê e não-indígenas de ciência, mostrando como seu povo teceu os conhecimentos que os conduziram ao longo do tempo em uma ampla relação com o cerrado.

Diante da multiplicidade dessa produção, torna-se imprescindível refletir sobre os efeitos e possibilidades que essa antropologia indígena proporciona aos estudos sobre os Jê. Como um próximo passo nessa direção, é impossível não mencionar a importância da produção de um dossiê cujas autoras e autores sejam indígenas, falando sobre seus povos ou não, tecendo suas interpretações próprias, questionando, como fazem na sala de aula, nas reuniões e eventos e, também, claro, nos *pátios e casas das aldeias*, as etnografias clássicas e contemporâneas escritas por pesquisadores não indígenas. Fazendo, enfim, (como sempre fizeram) suas antropologias e, construindo, assim, novas imagens do pensamento.

Referências

ABDZU, Fábio Ubre'a. 2020. *“Podem quebrar o maracá, mas não vão quebrar nossa tradição”*: *Datsimazébré, ritual Xavante de iniciação dos danhohui'wa e dos wapté*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Goiás.

APINAGÉ, Cassiano Sotero. 2017. *Escola, meio ambiente e conhecimentos: formas de ensinar e aprender na teoria e na prática entre os Apinajé*. Dissertação de Mestrado em Ciências do Ambiente. Universidade Federal do Tocantins.

APINAGÉ, Cassiano Sotero; GIRALDIN, Odair. 2018a. “As tradições orais já não bastam: a pesquisa como estratégia de preservação”. *Revista Pós-Ciências Sociais*, 15(29): 129-155.

APINAGÉ, Cassiano Sotero; GIRALDIN, Odair. 2018b. “As narrativas e histórias das redes de relações dos Apinajé com outros povos”. In: M. do S. Pimentel da Silva & Lorena Souza (orgs.), *Diálogos Interculturais: reflexões docentes*. Goiânia: Imprensa Universitária pp. 19-31.

APINAGÉ, Cassiano Sotero; GIRALDIN, Odair. 2019. “Perspectivas históricas sob a perspectiva dos Apinaje”. *TELLUS*, 19(38): 237-288.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2018. "Xamanismo nas Terras Baixas: 1996-2016". *BIB*, 87(3):15-40.

CAWÊ, Deylane Barros Pereira Pinto. 2018. *As transformações históricas no ritual Ruurut: aspectos etnográficos do cerimonial de iniciação de jovens indígenas Pyhcop?catiji / Gavião*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História). Universidade Federal do Tocantins

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

DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Petrópolis: Vozes.

DANSÔKEKWA XERENTE, Ercivaldo. 2016. *Processos de educação akwê e os direitos indígenas a uma educação diferenciada: práticas educativas tradicionais e suas relações com a prática escolar*. Dissertação de Mestrado Interdisciplinar em Direitos Humanos. Universidade Federal de Goiás.

DEMARCHI, André; MORAIS, Odilon. 2016. Redes de Relações Indígenas no Brasil Central: um programa de pesquisa. *Espaço Ameríndio*, 10: 96-117.

DEMARCHI, André e COELHO DE SOUZA, Marcela. 2015. "Os Jê revisitados: redes de relações indígenas do Brasil Central". *39º Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu.

DELEUZE, Gilles. 2009. "A imagem do pensamento". In: _____. *Diferença e repetição*. São Paulo: Graal.

FAUSTO, Carlos; COELHO DE SOUZA, Marcela. 2004. "Reconquistando o campo perdido: o que Lévi-Strauss deve aos Ameríndios". *Revista de Antropologia*, 47(1): 87-131.

GIRALDIN, Odair. 2000. *Axpen Pyrak: Historia, Cosmologia, Onomástica e amizade formal Apinaje*. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade Estadual de Campinas.

JÔKÀHKWYJ KRAHÔ, Leticia. 2016. *Pjê ita jê kâm mã itê ampô kwy jakrepej: das possibilidades das narrativas na educação escolar do povo Krahô*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Goiás.

JURUNA, Samantha Ro'otsitsina de Carvalho. 2013. *Sabedoria Ancestral e Movimento: perspectivas para a sustentabilidade*. Dissertação de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais. Universidade de Brasília

KARAJÁ, José Hani. *As madeiras e seus usos no universo sócio-cultural Iny*. 2015. Dissertação de Mestrado em Ciências do Ambiente. Universidade Federal do Tocantins.

KWANHÂ XERENTE, João. 2020. *Warã: Comunicação e Educação Akwê Xerente*. Dissertação de Mestrado em Comunicação e Sociedade. Universidade Federal do Tocantins.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974 [1956]. "Les organisations dualistes existent-elles?" In: _____. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

MAYBURY-LEWIS, David (ed.). 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central*

Brazil. Cambridge/London: Harvard University Press.

NIMUENDAJU, Curt. 1942. *The Sherente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund.DA.

_____. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press.

_____. [1939]1967. *The Apinayé*. Anthropological Publications. The Netherlands: Oosterhout N.B.

PRUMKWYJ KRAHÔ, Creuza. 2017. *Wato ne hômpu ne kãmpa (Convivo, vejo e ouço a vida Mêhĩ (Mãkrarè)*. Dissertação de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais – MESPT/Centro de Desenvolvimento Sustentável/ Universidade de Brasília.

RIBEIRO APINAJÉ, Júlio Kamêr. 2019. *Mê ixpapxà mẽ ixàhpumunh mẽ ixujahkrexà: território, saberes e ancestralidade nos processos de educação escolar Panh*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Goiás.

SUMEKWA XERENTE, Valcir. 2020. *Conhecimentos Akwẽ e conhecimentos científicos ocidentais sobre meio ambiente e interações das espécies da fauna. Um estudo na interdisciplinaridade e interculturalidade*. Dissertação de Mestrado em Ciências do Ambiente. Universidade Federal do Tocantins.

Os vários modelos Jê em *Dialectical Societies*

Clarice Cohn

Docente no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSCar

clacohn@gmail.com

Resumo

Esta é uma contribuição ao dossiê que celebra os 40 anos de publicação da coletânea *Dialectical Societies*, que inauguram os estudos jê e contribuem para a percepção de que a antropologia voltada aos ameríndios demanda novos modelos analíticos que não estavam ainda disponíveis na antropologia. Como se verá, argumento que a coletânea propõe dois modelos para os Jê, a partir da etnografia dos membros do Projeto Harvard Brasil Central (ou HCBP, em inglês) no que chamam de comparação controlada. O texto desenvolve uma leitura dos diversos textos da coletânea, ressaltando as passagens de um povo ao outro dos analisados na coletânea a partir da proeminência ou da inexistência de certas características. Feito isso, o texto aborda os efeitos que o “modelo jê” nascido com a coletânea tem, seja o de inaugurar a busca de sempre novos conceitos analíticos para as etnografias dos povos indígenas, seja por um efeito, menos benéfico, de isolamento dos Jê nos modelos genéricos que o sucedem. O texto fecha com uma análise dos estudos posteriores que têm os Jê como foco e com uma demonstração de como as gerações posteriores que se formam a partir deste modelo, têm rompido o isolamento analítico que ele gerou e abordado de modos inovadores, com maior diálogo com o debate da etnologia, os diversos povos jê.

Palavras-chave: Estudos Jê; *Dialectical Societies*; Harvard Central Brasil Project; HCBP; etnologia indígena.

Abstract

This is a contribution to the dossier celebrating the 40 years of publication of *Dialectical Societies*, a book that inaugurates the Ge studies and contributes to the perception that anthropology directed to the Amerindians demands new analytical models that were not yet available in anthropology. It analyses the models proposed by the authors, members of the Harvard Central Brazil Project (HCBP), in what they call a controlled comparison, and develops an analyses of the various texts of the collection highlighting the logical passages from one people to the other from the prominence or lack of certain characteristics. The text deals with the effects of the “Ge Model”, born with the collection, either on inaugurating the search for ever new analytical concepts for the ethnographies of indigenous peoples, or its less beneficial effect, the isolation of the Ge in the generic models that follows it. The text closes with an analysis of the subsequent studies that have the Ge as focus, and with a demonstration of how the generations that are still formed from this model have broken the analytical isolation that it generated and approached in innovative ways, with greater dialogue with the debate of ethnology, the various Ge peoples.

Keynotes: Ge; *Dialectical Societies*; Harvard Central Brasil Project; HCBP; studies of Indigenous Peoples

Introdução

A coletânea *Dialectical Societies* traz o resultado das análises realizadas por uma equipe de antropólogos, formada por pesquisadores vinculados à Universidade de Harvard e ao Museu Nacional (UFRJ/RJ) e coordenada por David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira, nas diversas sociedades de língua Jê do Brasil Central¹. Tendo em vista que estavam “claramente tratando de um tipo de ‘área cultural’” (Maybury-Lewis 1979c: 303), esses pesquisadores empreenderam suas pesquisas de modo a permitir-lhes uma “comparação controlada [...] elucidando os temas e as variações desses arranjos institucionais” (Maybury-Lewis 1979a:3), quais sejam, os referentes à organização dual e o que lhes parecia uma organização social permeada por grupos corporados².

1 A proposta da comparação vem das análises pioneiras de Maybury-Lewis (1984 [1956]) sobre os Xavante, a partir da qual sugere uma expansão de suas análises para outras sociedades jê; cf. Laraia (2008).

2 Este texto tem origem em um trabalho de disciplina realizado durante o doutorado sobre o “modelo jê”, em que eu mesma me preparava para lidar, na análise, já desde o mestrado sentindo que, ao menos para os Xikrin do Bacajá com que estava fazendo minhas pesquisas, ele deveria ser ampliado; agradeço a Beatriz Perrone-Moisés e a Renato Sztutman pela leitura daquela versão do texto. Agradeço ainda às minhas orientadoras, Lux Vidal, que me introduziu nas pesquisas Xikrin e me apresentou a eles, Beatriz Perrone-Moisés, que a sucedeu no doutorado e me acompanhou nas minhas releituras do modelo jê,

A equipe iniciava seu empreendimento com as mesmas questões básicas – a de buscar a particularidade dos arranjos institucionais duais no Brasil Central e rever sua caracterização frente aos “modelos tipológicos clássicos”, como são recorrentemente definidos nos artigos, a teoria da descendência aplicada nos estudos das sociedades africanas pela escola britânica, assim como aos estudos “formais”, genealógicos, do parentesco. O debate dirige-se explicitamente aos modelos criados para o estudo das sociedades africanas, pondo em questão a descendência e sua relação com a residência e a formação de grupos corporados. De um outro ângulo, debate com as propostas interpretativas de Lévi-Strauss (1975 [1956]) a respeito do alcance analítico do dualismo como ordenador de relações ou, mais amplamente, do cosmos, que seria, para esses estudiosos, marcados pelo dualismo que permearia toda a classificação do mundo jê (Maybury-Lewis 1960).

Nesse texto, busco identificar os modelos comparativos que são criados a partir da análise de cada caso, ou seja, de cada sociedade estudada³. A coletânea ficou famosa por apresentar dois modelos explicativos e comparativos, um proposto por Maybury-Lewis e outro proposto por Terence Turner, que, aliás, acrescenta à sua análise etnográfica dos Kayapó-Gorotire (Turner 1979a) um capítulo em que seu modelo é apresentado (1979b). Sendo assim, teríamos um modelo que busca reunir os resultados das diversas pesquisas e um segundo (o único apresentado explicitamente como modelo) que, tautologicamente, é demonstrado apenas pela análise da sociedade que o teria inspirado. Uma questão imediata diz respeito a sua eficácia quando aplicado às outras sociedades jê, o que, em meu conhecimento, nunca foi tentado. Inversamente, o modelo mais genérico teria que ter sua eficácia testada em sua aplicação ao caso Kayapó, o que também não foi tentado,

e a Manuela Carneiro da Cunha, que, me orientando na iniciação científica como parte de seu projeto realizado no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII/USP), me deu valiosas sugestões de pesquisa e me deu, ainda, as provas do texto que estava para publicar sobre os Jê, gesto que jamais esquecerei. Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*) foi quem me acolheu durante a graduação e me levou a trabalhar com sua orientadora, Lux, e, assim, com os Xikrin, e depois com as crianças, devo muito a ela. De minha geração de “jê-ólogos”, tenho muitos a agradecer, mas ressalto César Gordon, Cássio Inglez de Souza, Fabíola Silva, André Toral, Luis Roberto de Paula e Fernando Vianna. Não posso deixar de fazer um agradecimento especial a William Fisher, companheiro de campo e interlocutor sempre. Da geração abaixo, agradeço às minhas alunas, Thaís Mantovanelli, Stéphanie Tseoulíko, Camila Beltrame, Rafaela Soldan e Jucimara Cavalcante, que têm colaborado com reflexões e novos olhares sobre os Xikrin, e, Sofia Scartezini, que me ensinou muito sobre os Karajá, Maurício Caetano, sobre os Krahô, e Marcos Andrade, sobre os Xavante, e, assim, todos, sobre os Jê. Agradeço, ainda, à leitura cuidadosa do/a parecerista, que em muito contribuiu para aprimorar o argumento. E agradecerei, sempre, aos Xikrin do Bacajá, que tanto me ensinam e cuidam.

3 Aqui, ganharão destaque exatamente os textos que propõem tal modelo, não sendo uma análise exaustiva de toda a coletânea; lembro ainda que o HCBP não abrangeu todos os povos falantes do Macro-Jê.

embora outros estudiosos dos Kayapó tenham revisto a interpretação de Turner⁴.

No entanto, ao invés de me debruçar nessa aplicação cruzada de modelos, proponho aqui destrinchar os modelos comparativos das sociedades jê tal como se apresentam na coletânea. Isso porque a leitura atenta da coletânea revela, em primeiro lugar, que tal modelo “genérico” (conclusivo, definitivo) jamais é explicitado. Ou o é, apenas, no caso de Turner – mas a introdução e a conclusão da coletânea, embora explorem questões específicas, algumas de grande alcance, como a própria teoria do parentesco tal como a definem, dificilmente poderiam ser consideradas uma apresentação do modelo explicativo ou comparativo das sociedades estudadas⁵. Mais do que isso, ela revela que praticamente cada estudo de caso é concluído por um modelo comparativo, ou, mais precisamente, por um tratamento comparativo das várias sociedades estudadas, e que parte da proposta analítica ou explicativa sugerida por cada caso.

Sendo assim, haveria ao menos cinco modelos sugeridos, embora nem todos proponham a exaustão explicativa de seus esforços: o de Maybury-Lewis, apresentado na introdução e conclusão do livro, mas, mais detida e especificamente, na conclusão de seu próprio artigo etnográfico sobre os Xerente; o de Turner, apresentado em capítulo à parte e demonstrado na aplicação ao caso Kayapó, com uma breve incursão comparativa (capítulos que, diga-se de passagem, encontram-se logo no centro da coletânea); o de Jean Lave, a partir dos Krikati – que, além de ser o artigo que dá início às análises etnológicas, como veremos, propõe um contínuo que corresponde exatamente à ordenação das análises na coletânea; o de Da Matta, a partir dos Apinayé, apresentando uma análise comparativa extensa; e o de Crocker, a partir dos Bororo.

Cada uma dessas propostas comparativas – a não ser, mais uma vez, a de Turner, que é o único a não explicitar as mudanças necessárias em seu modelo quando de sua aplicação aos diversos casos e as ênfases particulares às “variações” de cada caso – tem

4 O caso kayapó, em sua adequação ao(s) modelo(s) proposto(s) na coletânea, torna-se mais complexo quanto mais interpretações se acumulam. Vanessa Lea (1986, 1992b, 1993, 1995, 2012), por exemplo, ao estudar os Kayapó-Mekrangoti, recusa os dois modelos, e propõe que a linearidade e a descendência devam ser retomadas na análise da organização; Fisher (1991) mantém o dualismo corpo/persona, mas desenvolve sua análise sobre os Xikrin do Bacajá por outra via, primeiro sobre as atividades produtivas, depois sobre os acessos às mercadorias; Lux Vidal (1977) faz uma análise contemporânea ao projeto mas independente, apresentando uma completa monografia sobre os Xikrin do Cateté. Depois da década de 1990, estudos sobre os Mebengokré – Kayapó e Xikrin – se multiplicam (Cf. Giannini 1991, Inglez de Souza 2000, Cohn 2000, 2005, Gordon 2005, Demarchi 2014, Urueta 2014, Mantovanelli 2016, Tseoulisko 2018), mas note-se que nenhum, em meu conhecimento, partindo do modelo proposto por Turner.

5 Muito provavelmente, esse modelo jê surge no confronto com outras sociedades indígenas; é isso que sugere Eduardo Viveiros de Castro (1992: 176), quando revela que adotou em seus estudos sobre sociedades alto-xinguanas e tupi “as sociedades de língua jê como uma espécie de tipo-ideal contrastivo”.

como resultado uma proposta de contínuo jê, em que se passa de uma sociedade a outra de acordo com as marcas do contínuo enfatizadas pelas sociedades e/ou pelos modelos analíticos. Terreno inóspito, que será explorado com vistas a repensar a “comparação controlada” jê.

Os estudos jê e o africanismo: problemas e conceitos

Os desafios teóricos e analíticos encontrados pela equipe de pesquisadores do Harvard Central Brazil Project (HCBP) diziam respeito a sua morfologia social e à adequação desta ao modelo africanista da descendência. De fato, os pesquisadores haviam se deparado, por um lado, com textos que apontavam para um paralelismo com os casos clássicos do africanismo tal como analisado pelo estrutural-funcionalismo – grupos de descendência, grupos corporados, etc. – mas suas experiências etnográficas pareciam distanciar de tais descrições. A “anomalia Apinayé”⁶ o colocava de modo claro, já que a apresentação etnográfica de Nimuendajú e a análise pioneira de Lowie indicavam um modelo de descendência paralela que somou questionamentos: jamais visto, ele se mostrou insustentável a longo prazo, tal como analisado em Gordon (1996). Quando vão a campo, esses pesquisadores têm como intenção comum a revisão do princípio dual de organização, e buscam entender como a morfologia dualista, se não se refere a trocas matrimoniais, se realiza nessas sociedades, e como operam os sistemas terminológicos que, na ausência de um princípio unilinear, realizam uma classificação de tipo Crow e/ou Omaha, em certos casos chegando a usá-los alternativamente. Questionava-se assim o próprio conceito de descendência, e, mais amplamente, os estudos de parentesco, entreando-se sua extensão para além dos casos em estudo, ao permitir “a modificação ou descarte desses conceitos e revisões amplas na teoria do ‘parentesco’” (Maybury-Lewis 1979a: 12).

As análises da morfologia social remetem frequentemente, portanto, a conceitos como descendência, residência, terminologias de parentesco, e à formação e existência de grupos corporados. Nesse sentido, seu debate dirige-se aos estudos dos sistemas de parentesco africanos⁷. Portanto, comecemos com uma rápida vista desses estudos, de

6 Mote da etnografia de Roberto da Matta, o modo como se defronta com este tema está mais detidamente discutido em Da Matta (1976).

7 Como já visto, este não é o único debate em jogo; há, também, aquele sobre a natureza e a extensão da classificação dualista, com Lévi-Strauss, apenas mencionado acima (cf. Carneiro da Cunha 1993), e o que aborda os sistemas terminológicos, com autores como Lounsbury, Scheffler e SolTax; além disso, Vanessa Lea (1992b, 1993, 1995) aponta sempre a importância dos estudos de Schneider (1966) em sua revisão do parentesco para esse deslocamento feito pelos vários autores à nomeação e às

modo a perceber o “tipo-ideal contrastivo” dos estudos jê.

Para definir esse tipo ideal, vejamos a proposta da coletânea de estudos dos sistemas de parentesco africanos (Radcliffe-Brown e Forde 1987 [1950]). O estudo de parentesco que o fundamenta baseia-se na teoria da descendência, e as análises revelam, a partir desse pressuposto e do ambiente teórico-analítico estrutural-funcionalista, que os conceitos trabalhados são operacionais para as sociedades analisadas. Radcliffe-Brown (1987), em sua introdução, explicita a importância da descendência em seus estudos de parentesco:

duas pessoas que são parentes são relacionadas em um ou outro de dois modos: ou uma descende da outra, ou ambas descendem de um antepassado comum. Deve-se lembrar que ‘descendência’ se refere aqui a uma relação social de pais e filhos, e não a uma relação física. O parentesco é portanto baseado na descendência, e o que determina em primeiro lugar a natureza do sistema de parentesco é o modo como a descendência é reconhecida e legitimada (:13).

Isso posto, Radcliffe-Brown pode passar aos modos de reconhecimento, ou seja, ao cognatismo ou à unilinearidade – ressaltando, aliás, que são poucas as sociedades que não têm qualquer reconhecimento de parentesco unilinear em algum nível – e à sua importância na formação de grupos constituintes da estrutura social, enfatizando sua função de diferenciar os parentes entre as duas linhas. Para além das relações diádicas a descendência, seja cognática, seja unilinear, dá forma a grupos sociais como clãs, linhagens e metades,

uma forma diferente de estrutura pela qual toda a sociedade se divide em um número de grupos separados, cada qual consistindo em um corpo de pessoas que são ou se reconhecem como sendo um corpo unilinear de parentesco (: 39).

Esses grupos podem ter importância social, política ou econômica na medida em que possam ser definidos como *corporados*, ou seja, em que respeitem ao menos *um* de três critérios:

classes e categorias de idade. No entanto, este texto elaborará mais as variações dos modelos tendo em vista esta sua preocupação referente à alternativa analítica aos estudos das morfologias jê, em relação ao africanismo, que é uma preocupação que me parece sobressair (Seeger chega a intitular uma comunicação para um congresso da American Anthropological Association “*By Gê Out of Africa*” [1975], publicado em português em [Seeger 1980]).

se seus membros, ou seus membros adultos, ou uma proporção considerável deles, se reúnem ocasionalmente para realizar algumas atividades coletivas – por exemplo, em rituais; se tem um chefe ou conselho que é visto como atuando como representante do grupo como um todo; se possui ou controla propriedade coletiva, como quando um clã ou uma linhagem é um grupo proprietário de terras” (: 41)⁸.

Por fim, temos a questão do casamento. Embora a aliança entre grupos que trocam mulheres seja um aspecto considerado e relevante na análise dos sistemas de parentesco africanos, ela é tratada como a prestação entre os grupos ou famílias que se unem pelo casamento, enfatizando-se as prestações matrimoniais devidas que dão legitimidade ao casamento. Inversamente, as categorias proibidas o são para manter a sociedade e os grupos que a constituem, enquanto a exogamia do clã ou a linhagem “é um modo de dar um reconhecimento institucional aos laços de parentesco ... parte do maquinário que estabelece e mantém um sistema de parentesco amplo” (:67)⁹. Apenas quando da fissão e consequente criação de outro grupo de mesmo tipo, não se colocando mais a questão da integridade do grupo, já dividido, pode-se dar início a casamentos entre eles.

O casamento, por outro lado, leva a um desequilíbrio do grupo, pela perda de um membro ou pela inclusão de um estrangeiro; esse desequilíbrio pode vir a ser solucionado, com a passagem do tempo e o crescimento dos filhos do casal mais novo. No entanto, as regras de evitação e as relações jocosas são tratadas por Radcliffe-Brown como modos de lidar com o desequilíbrio causado pela nova união, especialmente nas relações entre sogros e genros ou noras, um meio de “ênfatisar a separação entre as duas famílias conectadas” (:58). O sistema de atitudes é uma variável importante de análise, complementando a definição das categorias criadas pela terminologia de parentesco.

O tipo-ideal do sistema de parentesco africano, a partir deste modelo analítico, é, portanto, constituído por grupos de descendência com um caráter corporado, no interior do qual, para garantir sua integridade, o casamento é banido, mas que se reproduz ao efetuar casamentos com membros de outros grupos de mesmo tipo; a regra de descendência irá alocar as crianças nascidas desse casamento, tornado legítimo pela pagamento de prestações matrimoniais (nesse caso, o *bride service*), ao grupo que lhes cabe, e elas vão,

8 Mais à frente, Radcliffe-Brown lembrará ainda que, mesmo que esses grupos seja definidos pela descendência feminina, os membros de que trata acima são homens – são eles que “constituem realmente o grupo de parentesco corporado” (idem).

9 É interessante notar que a definição de Radcliffe-Brown de endogamia refere-se ao grupo como um todo (e não a suas partes constituintes), tendo como função “circunscrever o alcance das relações, já que a um membro de um grupo endogâmico é impossível ser relacionado, seja por parentesco, seja por casamento, a qualquer pessoa de fora do grupo” (:68).

de acordo com essas mesmas regras e com a natureza do grupo corporado, herdar direitos, propriedades ou prerrogativas.

No entanto, a divisão das sociedades jê em grupos não corresponde a esse tipo ideal, levando seus estudiosos a rever os conceitos aplicados na África: a descendência, a formação de grupos pelo parentesco, os grupos corporados, e a herança ou transmissão de bens e prerrogativas por sua via.

Os modelos jê

Indo a campo para buscar a comparação controlada das variações do mesmo tema nas sociedades jê, cada pesquisador dá uma ênfase específica aos princípios coordenadores dessas sociedades. Como pano de fundo comum, buscam respostas às mesmas questões: qual a natureza dos grupos em que se dividem as sociedades jê; qual o valor da descendência em sua constituição; se podem ser definidos como grupos corporados; qual a natureza e atuação do princípio dual nessas sociedades.

As diferenças em suas respostas são muito provavelmente devidas às ênfases que as próprias sociedades que lhes servem de ponto de partida comparativo dão a cada um dos aspectos desses princípios ordenadores. O surpreendente é que as variações parecem acabar por ser reiteradas, e predominar sobre o tema comum, na medida em que cada ênfase analítica gera um modelo comparativo diverso, e estabelece relações diferentes entre as sociedades. Um contínuo de transformações é frequentemente reconhecido, mas seu valor, e em alguns casos sua constituição, ganham contornos variados.

Apresentaremos os contínuos propostos, para então buscar as questões e soluções que são propostas por cada modelo, comparando seu uso dos instrumentais analíticos.

A. Lave: **nominação vs descendência**

A análise de Jean Lave do sistema de relações Krikati enfatiza a nominação e sua transmissão como princípio ordenador. Se de fato os Krikati parecem ser os que mais ênfase dão às relações de nominação dentre as sociedades jê, inclusive dentre os Timbira, a ênfase analítica nessas relações sugere a Lave um contínuo das sociedades jê que vai da nominação à descendência: “A importância da transmissão de nomes diminui, enquanto a de linhagens e clãs baseados no parentesco aumenta, quando nos movemos dos grupos Jê do Norte aos Jê Centrais e aos Bororo” (:17)¹⁰. Esse contínuo teria um interregno dos

10 Sempre que a referência for os capítulos da coletânea comentada, sua citação indicará apenas a página.

Kayapó, que, a partir dos dados disponíveis à época (as análises de Turner e Bamberger), não teriam nem na nomeação nem na descendência o princípio de recrutamento a grupos coletivos. No entanto, se o recrutamento a esses grupos se daria pela figura do “pai substituto”, uma espécie de dupla negação, da relação de nomeação e da descendência (já que este deve ser, para Turner, “não relacionado”), seriam eles, no modelo aqui referenciado, que realizariam os rituais de nomeação. Poderíamos pensar na passagem pelos Kayapó ainda como uma inflexão da política e do faccionalismo, que será revista na introdução da descendência no faccionalismo e da política dos Jê Centrais, como demonstra Maybury-Lewis, na coletânea, a partir dos Xerente¹¹.

A importância do nome pessoal e da relação de transmissão é amplamente demonstrada por Lave para os Krikati; os nomes diferenciam os humanos dos animais, são meios de inserção de estrangeiros, e modo de ampliar as relações sociais (por exemplo, a transmissão de nomes extrapola para os Krikati a identificação diádica de nominador e nominado, já que todos que compartilham o mesmo nome são considerados doadores). Estabelece-se também uma relação de coletividades de nominadores e nominados, ordenando-se as relações geracionais para além da compreensão do sistema terminológico, porque as várias operações identitárias podem resultar em inflexões Crow ou Omaha no sistema, apresentando-se assim como mais relevante que a genealogia em sua definição¹².

Se sua descrição demonstra a importância dos nomes e das relações de nomeação dos vários níveis de sociabilidade krikati, sua análise se torna mais complicada quando aborda duas questões. A primeira refere-se à reconstituição histórica da ênfase na nomeação, a partir dos dados de Nimuendaju, para os Timbira, que apontam para uma maior importância das categorias de idade. Além das questões há muito apontadas pela teoria antropológica sobre as dificuldades de fazer comparações e reconstituições históricas e que transparecem nas relações bastante imediatas que a autora faz de seus dados krikati com os dados timbira de Nimuendaju, ela parece ser em si desnecessária, já que o problema principal da autora seria entender as variações contemporâneas da morfologia social jê a partir de princípios organizatórios comuns, o que não exigiria uma busca das origens e razões para essa ênfase.

11 É interessante notar que a política – ou sua importância como fator ordenador – não é explorada como marca de modificação em nenhum dos contínuos propostos.

12 Lave analisa as diversas operações possíveis, e sugere que a questão relevante não é a definição do sistema como Crow ou Omaha, mas a percepção de que são os princípios lógicos desse sistema que são postos em operação, gerando quaisquer das inflexões a partir das alternativas enfatizadas em cada caso: a identificação de um ego masculino com o nominador (MB) definido os termos para primos cruzados (assim, MDB=D), ou a ênfase alternativa da nomeação da prima cruzada por sua mãe e da identidade fundada entre as duas mulheres (assim, MDB=M) (cf. pp. 22-23). É interessante notar que Lea (2012) remete à nomeação a explicação da inflexão Crow-Omaha jê.

O segundo problema é bastante comum às análises da coletânea, qual seja, a reificação dos grupos corporados. É como se os pesquisadores concordassem que esses grupos não se fundam na descendência e não definem o casamento, mas buscassem sua compreensão pela formação alternativa de grupos, pensados ainda como corporados. No caso de Lave, ela sugere que o grupo formado por epônimos, que são “conjuntos de posições sociais”, são de fato grupo corporados, que mantêm uma continuidade no tempo: “são grupos corporados com uma composição mutante, mas de existência contínua enquanto sobrevive o conjunto de nomes” (: 29).

Por outro lado, isso é coerente com a proposta de Lave de buscar a continuidade fundada no tempo social *krikati*, que para ela é dada pelos ciclos da nomeação, que articulariam passado, presente e futuro; por outro lado, desafina com a busca de categorias e concepções nativas – ou seja, se o tempo e a temporalidade é social, o modo de realizá-lo é apreendido pela análise antropológica, e não se explicita para os *Krikati*. Mais interessante ainda, o problema da composição variante desses grupos só pode ser entendido como referido à sua composição genealógica, já que, por princípio, o que há de continuidade nesses grupos são as posições e a identidade por ele fundada, e não as pessoas que ocupam essas posições ou assumem essa identidade. Mais diretamente, poder-se-ia dizer que um grupo corporado fundado na descendência tem seus membros modificados a cada geração, mas sua composição baseada no mesmo princípio, o da filiação e da ascendência comum; assim, os grupos corporados fundados na nomeação teriam sua continuidade dada pelas relações de nomeação (contra a filiação e descendência) e a sua composição invariante na identidade dos nomes e posições relativas que o compõem.

Essa dificuldade revela o dilema com que se depara Lave e alguns de seus colegas: buscando rever a validade dos conceitos fundados pelos africanistas, os mantêm como referência. Assim, os grupos não são fundados pela descendência (ou pela aliança), mas são corporados, com uma continuidade no tempo diferente da que é encontrada na África. Meu argumento é exatamente esse: para além da dúvida de se seria necessário fundar um grupo corporado onde ele não é assim pensado pelos indígenas, um passo além do africanismo não deveria deixar margens a problemas como a constituição genealógica diversa desses grupos: se eles têm um princípio de definição e formação diferente, sua continuidade deve ser remetida a esse princípio. Portanto, se sua definição fosse de fato necessária à análise, ela não deveria gerar problemas sobre sua composição, que seria então coerente com seu princípio de recrutamento¹³.

13 Carneiro da Cunha (1993) chega a fazer a seguinte provocação – a de que, sendo assim como eles descrevem, por que não falar diretamente de linhagens?

De qualquer modo, a ênfase krikati na nominação permite a definição de um contínuo de variações jê, que é o mesmo, como já afirmamos, utilizado para a organização dos estudos de caso da coletânea. Esse modelo de contínuo de variações apresenta ainda duas questões interessantes, pouco exploradas nas comparações feitas explicitamente pela equipe do HCBP: a da definição de categorias e classes de idade como uma passagem possível nessas transformações, e a ausência da política em seu modelo. Esses dois aspectos ajudariam a pensar o “interregno” kayapó; se os modelos propostos pelo HCBP enfatizam a política e o faccionalismo como o que diferenciam os Kayapó os Xerente, além da introdução da filiação simbólica, a organização por idades, que Lave aponta como uma alternativa à organização pelas relações de nominação, poderia ser explorada em seu valor na formação do contínuo.

Em suma, Lave nos propõe o seguinte contínuo, baseado em apenas uma transformação, a da nominação à descendência:

β nominação β

Krikati -> Krahô -> Apinayé -> [Kayapó] -> Xerente (Jê Centrais) -> Bororo
--

à Descendência à

B. Da Matta: as mediações entre os domínios públicos e privados

Da Matta introduz a questão do dualismo diametral e concêntrico, apresentado por Lévi-Strauss (1975). Sua demonstração se baseia no argumento de que a oposição diametral entre os que são diferenciados por “termos compreensivos”, abrangentes, entre parentes e não parentes (com quem se troca e com quem não se relaciona) refere-se a uma oposição concêntrica, de “gradações em campo social mais restrito”, delimitando pessoas que reconhecem obrigações mútuas, de um lado, e aquelas com que se pode estabelecer troca, mas não continuamente (: 88). Essas categorias concêntricas seriam principalmente contextuais, e não fundarim grupos permanentes. Portanto, seriam elas que, nesse modelo, suprimiriam a formação de grupos corporados.

Da Matta é, dentre os pesquisadores da HCBP, o que mais apoia sua análise do sistema de relações na ideologia nativa, definida por ele como um “sistema de signos que ... indicaria os pontos fixos e irreduzíveis da ordem social apinayé ... [e] referem-se não apenas aos temas de relações apinayé, mas à totalidade de seu cosmos” (: 97)¹⁴.

14 Da Matta se utiliza da definição de Dumont de ideologia, como ideias, crenças e valores que não são secundários à ordem social (: 86). Seria um exercício interessante discutir as noções de ideologia e

Assim, a ideologia nativa (da comunidade de substância, das restrições e da evitação) lhe fornece a base para entender a definição de categorias de relações sociais, definidas por um sistema de atitudes ou obrigações – os parentes “verdadeiros” se dividiriam pela obrigação de guardar restrições uns pelos outros e a obrigação do respeito, da marca de distância social. Essa divisão se diferencia, lembra Da Matta, daquela entre consanguíneos e afins, que seria, em sua definição, diametral; ela seria contextual e concêntrica, e fundamentar-se-ia não só nos fatos biológicos de filiação, mas nos da co-residência e no compartilhar de alimentos¹⁵.

No entanto, há outro domínio de relações que Da Matta não relaciona à “ideologia nativa”, e denomina como “relações cerimoniais”. É como se ele pulasse de nível em sua análise: em um primeiro momento, define as relações (que poderíamos dizer, de modo amplo, domésticas) a partir da ideologia nativa; em um segundo, define analiticamente os grupos rituais como estrutura, necessários para a continuidade social, já que fundados em relações e grupos que excedem a substância. Curioso notar que o modelo proposto por Melatti em sua etnografia forneceria o contraponto da “ideologia nativa” à substância, ao identificar a oposição entre as relações “físicas” às de transmissão de posições sociais, que Da Matta não explora. Ao contrário, define as relações rituais no nível do modelo: “Pode-se dizer, então, que todas as pessoas localizadas fora da família nuclear são parentes cruzados potenciais ou reais; elas são pessoas marginais em termos da comunidade de substância e podem ser ligadas a ego por laços rituais” (: 120)¹⁶.

Permanecendo em sua análise dos Apinayé, deve-se lembrar a introdução em seu modelo de uma categoria que não havia sido identificada nos outros grupos timbira: a de arranjador de nomes. Eles seriam os mediadores entre aos domínios I (de relações da comunidade de substância) e o III (em que se troca laços de comunidade de substância por rituais [: 119]), e seriam um misto enfraquecido das relações de tipo I e III: como I, são

dialética nesses trabalhos, já que as análises se utilizam desses termos que têm uma longa história de definições. Lembremos apenas que, na antropologia, os estudos africanistas já relacionavam a linearidade da descendência à “ideologia”, especificamente as noções de concepção e filiação.

- 15 Nessa discussão, há vários paralelos e distanciamentos com o modelo de Turner que seriam interessantes explorar. Assim, Da Matta refere-se à constituição de um novo núcleo familiar como a base das regras de evitação, exatamente por *não* haver autoridade doméstica estabelecida (argumento também de Melatti), e inverte as intensidades da evitação, para ele aumentada pela co-residência, o que faz com que uma mulher deva evitar com mais intensidade seus pais, co-residentes, que os pais de seu marido.
- 16 A questão da afinidade é complexa em Da Matta. Para ele, a afinidade real é consanguinizada ao longo do tempo, tendo seu marcador de distância amenizado, enquanto as relações de nomação têm um aspecto de identidade assim como de afinidade, pela troca de coisas diferentes. De qualquer modo, fica a questão de por que esses parentes marginais em relação à comunidade de substância podem ser ligados a ego por laços rituais, sem se mencionar o casamento. Como apontamento, registramos que a utilização de numerais romanos é a utilizada pelo autor em seu modelo.

como genitores, mas sem respeitar restrições; como III, atuam na esfera pública, embora sua atuação seja mais política (na proteção e na resolução de conflitos) que ritual, e sua relação não seja formalizada. Aquém do domínio I está o domínio da natureza, e além do III, o resto da aldeia, para além das relações de parentesco¹⁷.

A mediação entre os domínios I e III fornece no modelo o diferencial Apinayé e a passagem para os Kayapó, explorada também por Maybury-Lewis, embora questionada por Crocker a partir dos Bororo (: 296). Se o nome funda grupos sociais que têm atuação ritual e, nesse sentido, ocasional, não atuando na vida cotidiana e política, é o arranjador de nomes e de nominadores que se faz o “responsável pela criança na vida social” (: 109). Esses grupos não são, aqui, definidos explicitamente como corporados; mas a atribuição de sua natureza, composição e continuidade parece ter novamente uma referência no modelo africanista. Da Matta os define como grupos que têm uma arregimentação dada pela nomeação, e que se distinguem não por seu conteúdo específico (um conjunto de posições, identidades, prerrogativas, como em outras definições, ou seja, fenômenos de morfologia social), mas “de acordo com princípios mais gerais ... [que se] referem à ordem simbólica e cósmica apinayé, enfatizado em seus aspectos integrativo e complementar” (idem). A ideologia da nomeação, que não aparecia explícita, é aqui remetida ao “aspecto público da vida social”, ao ritual. Portanto, o domínio II fornece a composição e continuidade desses grupos, que, como se afirmou acima, para Da Matta se inserem no nível da estrutura, e fundamenta a continuidade social, dada pela substituição.

Sua análise das variações jê é bastante desenvolvida, e tem por base a análise do sistema terminológico e suas inflexões Crow e/ou Omaha (Crow-Omaha). Como característica comum, esses sistemas jê operariam com base no princípio de que uma mudança no sexo equivale a uma mudança na geração. Além desse princípio lógico, estaria em jogo o fato de que nesses sistemas a terminologia é um “instrumento de união dos domínios separados [...] de resolver a contradição entre relações ‘dadas’ (de substância) e ‘construídas’ (rituais)”, e a variação estaria dada na “orientação institucional” que cada sociedade jê dá para essa solução (: 124), gerando o seguinte quadro das variações, em que não se acrescenta o caso bororo:

17 Um domínio IV engloba as relações de companheirismo, amizade formal e afinidade, que não têm referência genealógica. Nele, as relações não se pautam pela comunidade de substância, mas de relações sociais; os afins são relações distantes tornadas de substância, os amigos formais são mantidos distantes (: 120). Sobre a amizade formal e o companheirismo, cf. Carneiro da Cunha (1986), em uma revisão para o caso Krahô.

Timbira – oposição amenizada da oposição de sexo e geração; maior segregação dos domínios público e privado, com faccionalismo menos violento			Kayapó	Jê Centrais
Krikati	Krahô	Apinayé		
Inflexão Crow: Importância da nomação		Importância sociológica equivalente entre nominador e arranjador de nomes: caso único, em que há alternativa Crow- Omaha	Ênfase no pai adotivo como mediador em detrimento do nominador: inflexão Omaha	Seguem a lógica Kayapó, mas de modo mais ênfático: identificação das relações domésticas e público-rituais; posição única no sistema da relação com MB
Inflexão Omaha: “exceção à regra”				

Nesse modelo, a figura do arranizador de nomes, equivalente no sistema ao pai adotivo dos Kayapó, tal como descrito por Turner, ganha uma importância na definição mesmo das passagens no contínuo. Isso faz com que Da Matta tenha que afirmar que a inflexão Omaha, quando ocorre nos Timbira Orientais, que não possuem o arranizador de nomes, seja uma exceção à regra (: 126), ao contrário do argumento de Lave, apresentado acima, de que a terminologia pode ganhar uma inflexão Omaha quando a identificação se faz pela relação de nomação da mãe de ego e de sua MBD; no argumento de Lave, a inflexão continua sendo dada pela nomação, mas ele é descartado por Da Matta em favor de sua ênfase explicativa no arranizador de nomes como vetor da inflexão Omaha, e que se adapta imediatamente, no modelo, à passagem da inflexão Crow à Omaha pelos Kayapó, que enfatizariam o pai adotivo, equivalente no modelo de Da Matta ao domínio II, em detrimento do nominador. Em comum, as sociedades jê, enfatizando a nomação, a filiação ou seu mediador, teriam a característica de sua continuidade social não se basear em “contínuo temporal referente a um ancestral”, mas na substituição.

C. Turner: poder e hierarquia

No que toca aos Kayapó, o debate sobre o lugar e a feição desse dualismo se complica. Lembramos que Terence Turner propõe um modelo genérico que se diferencia

do apresentado pelos outros pesquisadores, a ponto de, ao contrário dos demais autores, ter necessidade de apresentar seu modelo como uma introdução para a sua análise da sociedade Kayapó numa coletânea em que os pesquisadores oferecem uma interpretação compartilhada das sociedades pesquisadas.

Turner aborda a sociedade Kayapó pelo ponto de vista dos homens e da atividade política, e propõe que ela seja entendida a partir da submissão, no âmbito coletivo, dos mais novos aos mais velhos, e no âmbito doméstico, do genro ao sogro (possibilitada pela regra de residência uxorilocal, que seria um meio para o controle do genro). Utilizando uma análise do desenvolvimento do grupo doméstico, como já havia sido feito por Maybury-Lewis¹⁸, ele argumenta pela passagem da submissão quando da inserção do genro à casa para a aquisição da autoridade quando se torna o casal mais velho e passa a ter genros. No âmbito coletivo, que sugere se relacionar de modo complexo com o doméstico na reprodução da sociedade, embora sejam as “sociedades masculinas” que o constituem as que atuariam na política aldeã, ele enfatiza que é com base na relação sogro/genro que se faz a divisão da sociedade nos períodos de nomadismo da estação seca¹⁹.

Assim, o dualismo, em seus aspectos de produção de pessoas e domínios masculino e feminino, torna-se, no modelo de Turner, hierarquizado²⁰. Para ele, a sociedade kayapó tem seu fundamento não na produção material, mas na de pessoas, que é levada a cabo no âmbito doméstico, o que estabeleceria a dominância masculina dado que os homens, estando ligados às relações inter-familiares e comunitárias, que, por requererem (termo enfatizado pelo autor) maior complexidade que as atividades de substância, as definem e organizam. Neste modelo, também, as relações de nominação, aquelas que constituem os grupos cerimoniais, são tratadas como subordinadas à lógica de formação familiar, a qual se dirige, ao longo do ciclo de vida dos indivíduos, à autoridade masculina nas relações inter-familiares, e a feminina das intra-familiares²¹

18 Especialmente em sua monografia sobre os Xavante (Maybury-Lewis 1986). Cf., para a noção de ciclos de desenvolvimento dos grupos domésticos, Fortes (1978).

19 A análise de Bamberger, nesta mesma coletânea, também sobre os Kayapó-Gorotire, enfoca as formas de participação nas atividades políticas, revelando a relação das diferenças nessa participação com as categorias de idade masculinas, e o faccionalismo. Nesse sentido, sua análise fica bastante circunscrita aos Kayapó; mas merece ser considerada com mais atenção do que tem sido, já que enfatiza a importância das categorias de idade e sua natureza gradativa, o que é pouco explorado em Turner, que apenas afirma a hierarquia baseada na senioridade.

20 Talvez valha mencionar que a coincidência de palavras “domínios” é contingencial, e não se refere ao mesmo nos mencionados acima, no modelo de Da Matta, mas, aqui, na distinção entre público e privado, central e periférico, doméstico e político/ritual, marcado pelo gênero – o que será retomado por Lea (1986, 1992b, 1993, 1994, 1995, 2012).

21 Vanessa Lea, centrando seu trabalho exatamente nas relações de nominação, inverte essa perspectiva. Voltando-se à periferia, demonstra que são as Casas (conceito que retira de Lévi-Strauss) as detentores

Esse modelo é construído e demonstrado em relação a um dos casos que estariam, pela intenção original do Projeto HCBP, em comparação, e seu autor não demonstra, como mencionado acima, as transformações que deveria sofrer para se adequar aos outros casos. Se os demais modelos parecem sofrer de uma ênfase excessiva nas particularidades dos casos que os inspiram, o de Turner permanece sem testar sua eficácia na análise dos demais Jê, de modo a não sabermos se, mesmo que com uma ênfase kayapó, ele seria útil para compreender as variações jê. Fica, nesse sentido, como um esforço estéril²².

Em pontos diferentes, Crocker e Maybury-Lewis questionam o modelo de Turner. Para o primeiro, a “paternidade substituta/simbólica” apresentada por Turner é questionável, e, partindo da etnografia com os Bororo, ele levanta a dúvida de se ela seria realmente simbólica ou mesmo substituta. Para tal, ele explora o “efeito bumerangue” do ritual bororo no que se refere às relações entre o pai e o filho (especialmente ele, já que a participação das mulheres nos rituais é menos constitutiva de suas identidades [: 260, 278]). Se os Bororo são explicitamente matrilineares, sua relação com o pai e a família deste é mantida próxima no cotidiano; no âmbito ritual, o pai pode nomear o filho como seu substituto no recebimento da pintura que é pagamento do clã oposto (o de seu filho, portanto) por um serviço seu. Ou seja, o filho substitui o pai em uma honra que seu próprio clã lhe concede. A iniciação funda uma relação que Crocker denomina “amigo especial”; o ideal é que ela seja efetivada pelo irmão do pai, invariavelmente um membro do clã do pai. Essa relação tem diversas implicações, mas as principais são a obrigação recíproca de representar os respectivos clãs quando do funeral de um dos pares, e a preferência de casamento com irmãs – preferência que Crocker sugere deva ser entendida não por cálculos matrimoniais, mas como uma “afirmação metafórica do ideal de intimidade entre um homem e o grupo de seu pai” (: 286). Para Crocker, essa relação não tem seu fundamento na relação do pai “substituto” com o pai social, mas na do homem com o grupo do pai; o amigo especial não substitui o pai, mas fornece uma complementaridade lógica ao filho.

Maybury-Lewis, por seu turno, questiona a preeminência da uxorilocalidade no modelo de Turner. Se a residência uxorilocal é de fato um aspecto comum às diversas sociedades jê, Maybury-Lewis questiona sua validade explicativa para além dos Kayapó,

de nomes e bens simbólicos, a seu ver os únicos bens escassos na sociedade Kayapó, que definem a posição social do indivíduo. Assim, para essa autora, em contraste com Turner, o que se manifesta no pátio deve ser entendido a partir das Casas, que se revelam o nível relevante para a análise dessa sociedade (Lea 1986, 2012). Em outro trabalho, esta autora sugere que a hierarquia entre os domínios masculino e feminino não deve ser tomada como uma via de mão única, mas como em um jogo em que um engloba o outro em dada situação, e é englobado em outra (Lea 1984)

22 Ênfase aqui seu valor na “comparação controlada” planejada pela coletânea.

sendo para ele um caso particular, em que o faccionalismo político teria implodido a organização dual [: 312]) como fator de poder pelo controle das filhas e submissão dos genros:

É questionável se os dados sobre os outros Jê e os Bororo sustentam consistentemente essa hipótese. Mesmo que a uxorilocalidade seja utilizada como um meio de controle, porém, é necessário que se olhe para o sistema total em que ela forma uma parte para compreender porque esse meio específico foi selecionado. A uxorilocalidade não ‘significa’ a mesma coisa em todo lugar, e é exatamente seu significado para os Jê e Bororo que as outras contribuições dessa coletânea enfatizaram (: 304-5).

E de fato, a relevância para os outros Jê, deixando de lado a discussão sobre a eficácia explicativa para os próprios Kayapó, não foi demonstrada, mas mais exatamente postulada, por Turner. Temos, portanto, aqui, um modelo “geral” para os Jê que é exatamente o único a não demonstrar sua generalidade.

D. Maybury-Lewis: antítese ou complementaridade

Em sua análise dos Xerente, em que recorre por diversas vezes ao material xavante, produto de sua monografia mais extensa (Maybury-Lewis 1986), Maybury-Lewis conclui que para eles o sistema de metades não é central e oposto ao doméstico, no qual o faccionalismo seria mantido confinado, mas um esforço de “alcançar um equilíbrio entre diversos sistemas de metades totalizantes uns contra os outros” (:235). Essa formulação parece valer, de fato, para os diversos grupos jê, que mantêm uma multiplicidade de pares de metades com composições variadas e contextuais – ou, nas palavras de Melatti, a oposição de oposições, e talvez também o efeito bumerangue de que falava Crocker. Porém, Maybury-Lewis formula nessa base o que acredita ser o contraponto à distinção entre domínios públicos e privados realizada plenamente pelos Timbira e “com menos sucesso” pelos Kayapó.

Assim, seu modelo para o contínuo das variações jê tem por base a separação dos níveis público e privado nessas sociedades. Os Timbira enfatizariam essa separação, enquanto os Jê Centrais e os Bororo não a realizariam. Nessas sociedades unilineares, o conflito estaria dado pela descendência e sua conformação de grupos, e a harmonia, o equilíbrio, por sistemas de metades ou laços que cruzam essas metades. Nos Jê do Norte, a separação por níveis, compondo o formal ou público a partir do princípio dual, e confinando

o faccionalismo ao nível informal, doméstico, seria “estruturalmente insignificante” (: 237). Os Kayapó voltariam como caso particular, em que o faccionalismo não poderia ser confinado ao domínio privado, e contrastado a outros sistemas de formação de grupos, que o recortaria e minimizaria os efeitos do conflito gerado nesse domínio²³.

O contínuo das variações jê remeteria assim à separação e mediação entre os domínios público e privado, o que, ressalta o autor, seria condizente com as terminologias utilizadas em cada uma dessas sociedades. Na base, estaria a oposição entre o corpo e a formação física da pessoa, de um lado, e o nome e a formação da identidade social da pessoa; caminhando no contínuo, a importância da nomeação iria perdendo força pela instituição do arranjador de nomes ou do pai substituto, e a partir daí a descendência ganharia força. Entre os Jê Centrais, a diferença na posição do MB, nominador, e da relação de nomeação gera uma distinção interna a seu tipo: nos Xavante, a nomeação tem pouca importância social, e MB atua na esfera doméstica, não como mediador entre as esferas; nos Xerente, os nomes indicariam pertencimento a linhagens e clãs, e o nominador (aqui, MB) atuaria como mediador entre os “lados” opostos.

A principal transformação sofrida pelo sistema é a passagem da expressão do dualismo pelas metades rituais, nos Jê do Norte, àquela pelo parentesco nos Jê Centrais. Seu contínuo, portanto, pode ser ilustrado do seguinte modo, tendo por base a nomeação:

Krikati + Krahô	Transmissão de nome via relação de nomeação
Apinayé	Transmissão de nome via patrifiliação simbólica
Kayapó	Transmissão de nome via patrifiliação simbólica + relação de nomeação
Jê Centrais	Patrifiliação simbólica sem transmissão de nome

JÊ	TRANSMISSÃO DE NOME	PATRIFILIAÇÃO SIMBÓLICA	RELAÇÃO DE NOMINAÇÃO
Krikati + Krahô	+	-	+
Apinayé	+	+	-

23 A definição da esfera doméstica como “estruturalmente insignificante” é indicativa de várias dessas análises. Vimos que Da Matta também definia como “estrutura” as metades rituais. Isso é algo que será questionado posteriormente, por Seeger (1980), que lembra a natureza gradual e contextual, nada absoluta, dessas oposições, e por Lea (1984, 1986, 2012), que inverte o jogo e enfatiza o domínio doméstico.

E. Crocker: descendência, oposição de gênero e construção de identidade

Para Crocker, a comparação dos sistemas sociais jê deve ser feita a partir dos meios de institucionalização da oposição entre masculino e feminino. Esses meios devem ser entendidos para além da terminologia de “descendência” dos matrilineares Bororo e dos patrilineares Xavante, já que ela é “irrelevante para todos os Jê assim como para os Bororo, que parecem se organizar por princípios bastante diferentes de ‘substância compartilhada’” (: 293). Assim, eles se inseririam em um conjunto de modos alternativos de lidar com a oposição de gênero, a questão se deslocando para as implicações da linearidade, mais do que suas razões.

Independente dessas distinções [entre grupos] serem relativas a atributos simbólicos de paternidade ou maternidade, à lógica classificatória dos nomes, ou à dinâmica processual do poder, os Jê e os Bororo fazem uso desses contrastes em sua elaboração de estruturas que são claramente ‘elementares’, mesmo se lhes falta a ‘descendência unilinear’ como base de diferenciação (: 297).

Elementaridade essa que se não refere à troca matrimonial, mas à classificação social e à produção de identidades. Para Crocker, esses processos visam fundamentalmente criar e manter identidades individuais, e assim deveriam ser entendidos, e os sistemas que os geram, comparados.

A importância da descendência nos Jê, uma alternativa de institucionalização da oposição de gênero (nela, o gênero é posto na oposição entre os cônjuges; nos Jê do Norte, entre irmãos de sexo oposto, gerando grupos que transcendem o domínio doméstico), é aqui questionada. Isso é de fundamental importância, porque, se, como sugeri acima, os pesquisadores que trabalharam com os Jê do Norte partiam do suposto de que a descendência não geraria grupos corporados com filiação baseada em outros princípios que não a descendência, os Bororo são dentre todos os Jê os mais evidentemente uxori-locais, e a relação dos grupos constituídos no domínio doméstico é mais direta em sua transposição ao domínio público, à esfera ritual, do que nos Jê Centrais, que necessitariam, como demonstra Maybury-Lewis, de arranjos complexos para manter simultaneamente a uxori-localidade e a unidade dos grupos patrilineares (1979b:232-233)²⁴. Portanto, é a partir dos Bororo, cuja definição como sociedade de descendência

24 Na análise de Maybury-Lewis sobre os Jê Centrais, a residência é reconhecida como claramente uxori-local, o que corresponde a uma ênfase simbólica na oposição centro/periferia; no entanto, a ideologia expressa é patriloal. O autor argumenta que essa aparente viri-localidade é resultado de arranjos que tornam compatíveis a residência uxori-local e a filiação patrilinear. Os Jê Centrais

aparentemente não implicaria dificuldades, que a instrumentalidade dessa noção para os Jê é mais enfaticamente posta em dúvida²⁵. Para Crocker,

em nenhuma dessas sociedades os laços de sangue e as ligações de substância genealógica comum são os meios *fundamentais* pelos quais os indivíduos são recrutados ou relacionados a unidades ou categorias sociais. Nenhum deles, com a possível exceção dos Xavante, tem como base a descendência no sentido em que a antropologia tradicionalmente entende esse termo. 'Unilinearidade' parece um conceito estrangeiro aos planaltos do Brasil Central (:296, grifo no original).

Nos Bororo, se as prerrogativas rituais são definidas pelos clãs, elas só poderão ser realizadas, quando do funeral de seus mortos, por um membro do clã oposto; nesse momento, estabelece-se a "tríade ritual" (:288), em que o substituto do morto é adotado por pais simbólicos diretamente relacionados ao morto, instituindo uma relação forte e indissolúvel, com grande importância ritual e política, e que acrescenta à paternidade "real" um laço de "filiação" com membros do outro clã que se estende para todos os membros dos clãs envolvidos. Como lembra Crocker, cria-se uma situação paradoxal, em que uma esposa potencial torna-se mãe ritual. Para os Bororo, portanto, além de a identidade de que um grupo formado por descendência e que poderíamos facilmente definir como corporado (pois possui e mantém prerrogativas rituais, mitos, etc.) depender para sua realização do outro, esta estabelece uma ligação metaforicamente genealógica entre os clãs. Sua unilinearidade é, na prática, pouco tradicional.

Essa discussão permite a Crocker rever também o valor da paternidade simbólica entre os Jê. Para ele, essa é a principal relação em que a oposição entre os sexos é inoperante – o pai simbólico ou "adotivo" é como um pai, mas a relação é a única em que os parentes de ligação não são mulheres. A paternidade simbólica nos Xavante e Kayapó, e,

compatibilizariam esses dois princípios por estratégias como a valorização do casamento de um grupo de irmãos com um grupo de irmãs, o que garantiria que aqueles permanecessem unidos e ocupassem o mesmo segmento residencial; o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, por outro lado, levaria a uma concentração espacial dos patrícios (1979b: 232-234).

25 Crocker sugere que a matrilinearidade, unida à residência uxorilocal, é o instrumento mais eficaz para fazer a disposição das casas nas aldeias reais corresponder ao modelo (o "Plano"). Essa observação introduz uma outra possível variável de comparação, a espacialidade, que expressa a concepção dual e da relação entre os grupos. No entanto, sua conclusão parte do pressuposto de que apenas os unilineares Bororo e Xerente especificam a disposição relativa das casas, o que não se confirma pelo material etnográfico relativo aos demais Jê (cf, por exemplo, Ladeira 1983), o que torna necessário que essa comparação seja feita por meio de outros dados. Mas talvez fosse produtivo pensar nessa sua sugestão em relação ao modelo das matricasas kayapó formulado por Lea (1993). Para a espacialidade jê, ver Overing (1976, 1984) e Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985).

de modo inverso, nos Bororo estabelece a “base para a reciprocidade entre divisões sociais diadicamente ordenadas” (:296). Cria-se assim uma relação que se opõe àquela existente do domínio doméstico, o que parece um meio caminho andado em direção às relações rituais e políticas do centro e indica, portanto, um possível contínuo, não explicitado pelo autor, construído com base na oposição de gênero. Nele, a oposição absoluta que opera nos Timbira Orientais na constituição de grupos rituais seria acrescida da contra oposição do arranjador de nomes apinayé, posição que ganha força nos Kayapó tal como descritos por Turner²⁶, em que a paternidade simbólica seria o meio de passagem para os grupos do centro, que fazem a passagem para os Jê Centrais, e por fim aos Bororo e suas relações complexas entre os clãs.

As passagens no contínuo jê

Se os modelos e seu princípio de transformação mudam, espero que neste momento do meu argumento tenha ficado claro que o contínuo produzido por eles permanece o mesmo:

Jê do Norte (Timbira Orientais [Krákati -> Krahô] -> Timbira Ocidental [Apinayé] Kayapó) -> Jê Centrais (Xerente -> Xavante) -> Bororo

Por outro lado, a discussão comum em relação aos modelos africanistas ganha contornos diferentes ao abordar as mesmas questões. A terminologia e sua relação com a descendência é sempre questionada, mas são os modelos de Da Matta e de Maybury-Lewis que enfatizam sua relação com as transformações no contínuo. A ideologia também é utilizada como fonte de compreensão das relações sociais, como é recorrente no modelo

26 Há de se lembrar que a posição dos Kayapó em qualquer desses contínuos propostos pelos modelos comparativos tem por referência a interpretação de Turner dos Kayapó-Gorotire, que, problemática já no interior da comparação controlada intencionada pela equipe, será também questionada em pesquisas posteriores realizadas em outros subgrupos Kayapó. Não está claro se a diferença remete a variações Kayapó ou ao próprio modelo interpretativo de Turner; o fato é que as descrições posteriores aproximam muito mais os Kayapó ao padrão dos Jê do Norte. Não havendo confirmação etnográfica posterior da existência e importância da figura do pai substituto, seu valor comparativo, que é bastante enfatizado por Da Matta na passagem dos Apinayé com seu arranjador de nomes aos Kayapó, fica ainda mais duvidoso. Nesse sentido, parece-me que o diferencial relevante para os Kayapó é sua ênfase nas categorias de idade (discutidas também em Vidal 1976, Cohn 2000, com outras ênfases), que para ele conformariam grupos em alguns contextos e seriam um princípio geral de participação na vida política do centro (enquanto o ritual segue o padrão Timbira), como sugere Lave quando põe em proporção inversa a importância da nominação ou das categorias/classes de idade. Por outro lado, o papel da política permanece sendo um diferencial relevante, disputando espaço com o ritual na definição da natureza das relações no pátio – o que, aliás, nos levaria a uma passagem aos Jê Centrais....

africanista, que busca a relação das ideologias de concepção e a linearidade. A diferença, aqui, está no fato de que suas análises, especialmente a de Da Matta (que, devemos lembrar, carrega uma inspiração dumontiana), têm por objetivo compreender como essas ideologias fundam relações que extrapolam a descendência.

A nomenclatura e a relevância das relações de transmissão de nomes são enfatizadas, como já anunciávamos acima, no contínuo proposto por Lave. No entanto, mostram-se especialmente importantes nas análises dos povos Timbira, e (o que é coerente com esse contínuo), perde força nas análises dos Jê Centrais e Bororo. Aqui, novamente, o caso Kayapó cai em uma espécie de limbo, já que os nominadores são restritos no modelo a uma posição marginal – como já ressaltado, marginalidade que será revista posteriormente –, e a figura da paternidade simbólica, como a denomina Crocker, enfatizada como a mediadora entre o grupo doméstico e as sociedades masculinas, esvazia o papel da transmissão de nomes entre os Kayapó.

Maybury-Lewis aponta, em sua conclusão, que a análise das relações de nomenclatura é a contribuição mais importante desses estudos, e o grande diferencial no sistema de relações dos Jê:

foi essa problematização da ideologia e da prática de nomenclatura que nos permitiu entender as premissas básicas da teoria social centro-brasileira [...] a nomenclatura é um meio de estabelecer categorias sociais, e alocar nelas novas pessoas, tão eficaz quanto a descendência e a filiação (1979c: 311).

A utilização da noção de “sistema de relações” por esses pesquisadores é reveladora desse esforço de demonstrar que as relações e os grupos sociais extrapolam nos Jê o parentesco. A contrapartida disso foi a pouca ênfase no domínio doméstico, tido como “marginal”, e, em alguns casos, de tal modo que parece indicar um entendimento muito literal da oposição de gênero e da alocação do gênero feminino na periferia, ou nas “margens”.

A questão da continuidade social é outra que ganha grande ênfase nas análises, e sua natureza é procurada nos grupos rituais e na sua constituição e manutenção no tempo. Essa preocupação é explicitada principalmente por Lave, que vê a temporalidade krikati como ciclos curtos de transmissão de nomes, ligando o passado ao presente e ao futuro. Esta preocupação revela mais uma vez o comprometimento dos autores com a noção de grupos corporados do modelo africanista, reiterando a importância dessa noção para uma

compreensão dos sistemas sociais dos Jê. Recoloca-se o passo para o meio do caminho das análises do HCBP: revela-se que a descendência não é o meio fundamental de definição de categorias de relações, mas permanece-se analisando-as como estabelecendo grupos corporados que dão a estrutura e a continuidade social.

As marcas do modelo jê

Logo após sua publicação, a coletânea passa a ser lida como efetivamente definidora de um modelo Jê. Tendo auxiliado a passar do africanismo ao americanismo, e demonstrado que outros modelos analíticos e outras ferramentas devem ser buscadas para dar conta dos mundos ameríndios, parecia que o desafio se voltava agora a outras paisagens etnográficas. De fato, essa publicação coincidiu com uma ampliação das pesquisas entre os ameríndios, e modelos amazônicos, guianenses, rio-negrinos, Pano, etc., começam a surgir e, cada qual, reclamar seus próprios instrumentais analíticos. Era também momento da retomada dos estudos sobre os Tupi, com o I Encontro Tupi sendo realizado em 1984 na USP. Outras questões começaram a tomar a frente, como o debate sobre as sociedades minimalistas, entre os modelos analíticos da “economia política de pessoas”, a “economia moral da produção” e a “economia simbólica da predação”, nos dizeres de Viveiros de Castro (1999), que dividiam a antropologia entre os que viam as relações entre sogros e genros como políticas e constituidoras das sociedades – nomeadamente Terence Turner e Peter Riviere, um no Brasil Central e outro nas Guianas –, a produção (e a estética) da convivialidade – nomeadamente Joanna Overing e seus alunos, com ênfase na consanguinidade, ou da consanguinização, e no controle das forças dissonantes – e a predação, com ênfase na guerra e na afinidade – nomeadamente Eduardo Viveiros de Castro e seus alunos.

As comparações na época tendem a reproduzir o modelo jê para pensar os demais cenários etnográficos. Eduardo Viveiros de Castro, em diversas passagens, fala que se opôs, como etnógrafo, ao modelo Jê que seus professores lhe ensinaram. Em um texto sobre sua trajetória (Viveiros de Castro 1992:1976), nos conta:

Adotei, em ambos os casos [em seus estudos sobre os Yawalapti e sobre os Araweté], as sociedades de língua Jê do Brasil Central como uma espécie de tipo-ideal contrastivo, de imagem sintética da “sociedade primitiva” ameríndia em relação à qual eu media o afastamento de meus materiais. Os Jê me serviram como a África das linhagens serviu aos jê-ólogos dos anos 60 e 70 – como antagonista. Este recurso, talvez inevitável para um amazonista formado em uma atmosfera etnográfica fortemente centro-

brasileira, teve sua utilidade heurística, mas não deixou de produzir alguns efeitos artificiais.

Estes efeitos, porém, penso, foram muito mais que heurísticos – eles de fato deixaram os estudos jê “em suspensão”, como se tudo sobre eles já fosse conhecido e eles pudessem então ser a África das linhagens para todos os demais etnólogos, como se nada mais houvera a descobrir sobre os Jê. De fato, na época as distinções eram feitas sempre retomando o mesmo modelo jê. No exemplar texto em que Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985) revisitam a guerra e a vingança tupi, reaparece o contraste: a temporalidade tupi, que joga para a continuidade, para o futuro, difere das sociedades-ioiô Rio-Negrinas, em que se reitera o passado, a que se contrapõe – embora se enfatize que não se intenta fazer uma tipologia – a espacialidade jê, para quem afirmam:

Nada mais contrastante com essas sociedades Tupi que habitam o tempo do que as sociedades de língua Jê, que se pensam, elas, sob a espécie da espacialidade e da reiteração. Os Timbiras orientais, por exemplo, parecem querer rebater e encerrar o mundo passado, presente, futuro, no espaço circunscrito da aldeia (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1992: 71)

O mesmo podemos ver em outro texto seminal, que debate as filosofias políticas ameríndias e as diferenças nas “estruturas elementares da reciprocidade”:

Os Piaroa e os índios das Guianas em geral fazem o possível para que a organização do grupo local suprima as diferenças que compõem a sociedade, ao passo que as culturas jê, bororo e do Noroeste Amazônico tendem a enfatizá-las (Overing, 2002: 124).

O único texto comparativo em que a comparação deste retrato dos jê parece ter sido produtiva foi o texto conjunto escrito por dois jê-ólogos (Roberto Da Matta e Anthony Seeger) e um à época estudioso dos indígenas do Alto Xingu (Eduardo Viveiros de Castro), em que pela primeira vez se coloca os temas do idioma da corporalidade, da fabricação dos corpos e da produção das pessoas como um tema a ser tomado como ponto de partida nas análises etnográficas, e que foi seminal e marcou a continuidade dos estudos sobre os ameríndios; mesmo assim, me parece que se mantém a ambiguidade dos jê, ainda mais “corporados” que os demais exemplos (Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta 1977).

No entanto, devemos salientar que as décadas de 1970 e 1980 foram frutíferas em pesquisas sobre os Jê. A maior parte delas tomavam este “modelo Jê” como ponto de partida e lhe davam continuidade em novas pesquisas analíticas. É o caso, por exemplo, do lindo livro de Lopes da Silva (1986), que retoma o caso Xavante – que, como vimos, deu início a todo este esforço comparativo de que tratamos acima – para ampliar os estudos sobre nomenclatura e amizade formal, dando inclusive ênfase à nomenclatura feminina, de modo a, ao demonstrá-la diferente da masculina, dar uma “esfera” feminina que não seja apenas agregada às masculinas. Muller (1976) também retorna aos Xavante, dessa vez com um olhar à estética. Ou o texto seminal de Manuela Carneiro da Cunha (1978), que, como ela mesma afirma, tem inspiração na demonstração de Melatti sobre as oposições complementares e o dualismo Krahô, e uma sugestão que faz de que o dualismo recobre tudo no mundo krahô, e portanto, também, deveria recobrir a oposição vivos e mortos – e foi assim, entendendo a escatologia como uma “reflexão” sobre a vida, que ela descreve que, afinal, os mortos são outros para os Krahô. Caiuby Novaes (1986) retoma os Bororo a partir do que havia ficado, no modelo jê, obliterado: a “esfera doméstica”. Sua etnografia entra nas casas, vê o cotidiano, olha para as mulheres, e faz uma análise do ciclo de vida. Ela vai, aliás, inspirar uma outra coletânea, em que pela primeira vez as casas ameríndias são o centro da análise (Caiuby Novaes [org] 1983), em que recupera sua etnografia, e no qual os Xavante também reaparecem, em uma visão etnográfica sensível (Lopes da Silva 1983) e Maria Elisa Ladeira (1983) traz o texto em que a tal espacialidade jê é aprofundadamente analisada a partir das aldeias Krahô, demonstrando como não só sua forma mas também as possibilidades e impossibilidades de circulação entre casas e para fora da aldeia demonstram, e são regidas, pelas relações, um recorte de sua dissertação de mestrado (Ladeira 1982), de que ficou famosa sua demonstração de que “casa-se do outro lado [da aldeia]”. Entre os mesmos Krahô, Azanha (1984) estava destrinchando o que chamou de a “forma Timbira”, em uma análise em que seu fechamento é, porém, enfatizada. E, finalmente, Lea (1986) revisita os Kayapó, invertendo o modelo jê e pautando sua análise na nomenclatura, nas Casas ou matricasas, e recuperando a importância analítica da descendência para os Jê, ao mesmo tempo que trazendo ao primeiro plano as mulheres, não em seu “âmbito doméstico”, mas como garantidoras mesmo da reprodução social e da vida ritual de que tratavam os autores da coletânea. Vidal (1977) faz uma extensa monografia sobre os Xikrin do Cateté, em paralelo ao projeto HCBP, e sem, portanto, estar comprometida com suas questões, e posteriormente se debruça à estética xikrin (1978, 1983, 1984/1985).

Povos que não estavam originalmente na coletânea – seja porque não se tinha certeza sobre se eram Macro-Jê ou não, seja por na época terem sido visto como tendo

demasiadamente “aculturados” – foram alvo de interesse nestas décadas também. Chiara (1970) estava pesquisando os Karajá, assim como Maria Heloísa Felon Costa (1978), com uma ênfase na iconografia. Silvio Coelho dos Santos (1973) estava fazendo sua etnografia entre os Xokleng, deixados de fora pelos autores de *Dialectical* por terem imaginado estarem demasiadamente aculturados para que se pudesse encontrar respostas às perguntas que perfaziam sua “comparação controlada”, assim como Urban Greg (1978). William Crocker (1990) realizava sua etnografia independente sobre os Canela, Timbira que também haviam ficado de fora da “comparação controlada” da coletânea. E Anthony Seeger estava fazendo seus estudos entre os Suyá (atualmente conhecidos por Kisedje), contribuindo enormemente para uma revisão do modelo, primeiro com sua impressionante monografia (Seeger 1981), em que, dentre outras coisas, mostra pela primeira vez como o mundo jê não se encerra nas aldeias, mas, ao contrário, a floresta também passa por um processo de nomeação (a se distinguir de nominação) em que nomear tem efeitos socializadores, começando a questionar a circuncisão do mundo concêntrico jê e seus domínios, e, pela primeira vez, colocando em questão, analiticamente, o modelo (Seeger, 1989), quando se pergunta se o dualismo jê não poderia ser melhor compreendido pelo conceito matemático de “fuzzy sets”, em que a permeabilidade estaria em jogo. E foi ele quem ainda ampliou os temas de pesquisa, com seu livro sobre os cantos Suyá (1987)²⁷.

No entanto, a década de 1990 parece trazer uma urgência de ampliar, rever, e “abrir” o fechamento do modelo jê. De fato, o artigo de Manuela Carneiro da Cunha, em sua reflexão sobre os estudos jê, se inicia, já no resumo, com esse clamor:

As sociedades Gê e Bororo entraram na antropologia, na década de 1930, graças a Nimuendaju, Lowie e Lévi-Strauss. Tecnicamente simples, esses grupos atraíram a atenção em virtude da extraordinária complexidade de seu discurso sociológico, pela prevalência do que poderia ser chamado de mentalidade dualista, e pelo fato de que, compartilhando um “ar de família”, eles apareciam como espécies de um mesmo gênero, e, portanto, como material privilegiado para abordagens estruturalistas. A pesquisa realizada pelos membros do projeto Harvard-Central Brasil, embora tenham contribuído para o conhecimento etnográfico dessas sociedades, contribuiu em última instância para lhes excluir de uma perspectiva comparativa antropológica (Carneiro da Cunha, 1993, resumo).

Abrindo (ou apresentando, já que esse é o resumo) assim o texto, o fecha de modo

27 Publicado posteriormente em português com a devida modificação do etnônimo para o reivindicado por eles, Kisedje.

duro:

No entanto, parece que, contra toda a cautela, ela [a coletânea] reificou – tanto quanto os africanistas fizeram com as linhagens – os princípios e as distinções jê, incorrendo assim no mesmo erro Carneiro da Cunha, 1993: 89).

No meio do caminho, discute, em uma mudança clara à postura anterior, citada acima, na qual acabava por tipologizar os jê em contraste com os demais cenários etnográficos, e muito embora mantendo os mesmos contrastes, a abertura dos Jê:

Esta diversificação linguística é acompanhada por uma notável diversificação das instituições que, sem dúvida, se apresentam como variadas permutas de esquemas comuns, mas que se refletem também no efeito do que poderíamos chamar de uma fagocitose social. Parece de fato que os Jê, ao contrário do que se encontra em outros troncos ou famílias (Arawak, Carib, Tupi), nunca formaram conglomerados multi-lingüísticos, como os encontrados no Alto Xingu ou no Alto Rio Negro. Por outro lado, uma política de predação cultural centrada em rituais e canções que são adquiridas de seus vizinhos ou “espíritos” lhes permite expandir sua herança. Sem perder a memória de sua origem estrangeira, esses bens culturais entram no circuito e na economia zelosa que governa seu uso (ver Lea 1986 para um caso Kayapó). Isso talvez explique essas instituições geopolíticas, estranhas do ponto de vista dos nortistas, que são as patrilineares (Maybury-Lewis, 1967, Lopes da Silva e Farias, 1992) e a aquisição de novos nomes a longo prazo da existência (Giaccaria e Heide, 1972, Lopes da Silva, 1986), mas que são evocam singularmente as instituições clássicas de Tupi (Carneiro da Cunha, 1993: 79).

Parece de fato estar aberto o caminho para novas análises jê, menos presas a esse modelo jê, definido por Viveiros de Castro, como vimos acima, como contrastivo em um esforço heurístico²⁸. Assim, vemos as novas análises sobre os Xikrin, centradas nas atividades produtivas e suas produções de relações, que lhe permitiu rever inclusive questões sobre as atividades e as formações de coletivos, tratando por exemplo das associações masculinas e femininas (Fisher 1991), na relação com mercadorias e dinheiro (Gordon 2006), nas suas relações com o Estado Nacional, os projetos e seu associativismo

28 Parece irônico, para o argumento deste texto que este autor, posteriormente, reveja o fechamento jê (em suas palavras, “Mas então a estrutura social jê não é, no fim das contas, um sistema fechado, como nos fizeram pensar por tanto tempo; é muito mais parecida com a paisagem sociocosmológica geral da Amazônia do que se imaginava – ou, pelo menos, do que eu imaginei” [Viveiros de Castro 2002: 323]) com uma retomada do modelo de Turner.

(Inglez de Souza, 2000), nas crianças (Cohn 2000), em que já apontava, ao olhar para as crianças e com ela, que a produção de suas vidas e de seus corpos e relações não poderiam ser entendidas se circunscritas ao modelo jê. Os Xavante voltam à cena com as suas crianças (Lopes da Silva 2002, Nunes 1997), jogando futebol e fazendo corridas de tora (Vianna 2008 [2001]) e em seus rituais e suas atividades oníricas (Graham 1995). Os Karajá são estudados em monografias extensas por Toral (1992) e Petesch (1992), ganhando seu lugar entre os estudos [macro-jê]. Os Apinayé têm suas amizades formais revistas por Giralдин (2000), depois de uma análise etnohistórica que têm os Panará como foco (Giralдин 1994, 1997). Os Xerente são retomados por Luis Roberto de Paula (2000), em uma análise de suas relações com a política não-indígena, e Farias (1990), que revisita o faccionalismo a partir das relações entre aldeias, enquanto Lux Vidal dá continuidade às análises sobre a rica estética xikrin (Vidal 1992).

Estes longos parágrafos, obviamente, não se querem exaustivos. Para isso, remeto aos estudos de Gordon (1996), que percorre os caminhos dos estudos Jê até aquela época, e Coelho de Souza (2002), que recupera dos diversos estudos jê em uma ampla análise comparativa pela qual, em início do novo século, pode rever as etnografias e recuperá-las em diálogo com o debate que a etnologia vinha fazendo então, colaborando para retirar os Jê do isolamento em que, como eu venho dizendo, estavam confinados. Aliás, diria que, se as análises dos estudos jê de Manuela Carneiro da Cunha acompanhava a nova abertura para estes estudos, a compilação analítica de Coelho de Souza, que vem a público logo no início do século XXI, nos ajuda a fazer a ponte aos debates da etnologia, retirando os jê de seu isolamento, por meio de uma releitura das etnografias de que dispõe²⁹.

São 40 anos. *Dialectical Societies* nos deixou um duplo legado: demonstrou que a etnologia indígena necessitava de novas ferramentas e conceitos analíticos e nos abriu os Estudos Jê, mas, ao mesmo tempo, nos encerrou a um modelo que levou algumas gerações para que dele se extraísse e se levantasse novas questões. Mais precisamente, era urgente romper o isolamento, nos abrir ao debate que ocorria para além dos Jê, achar pontes, como mencionava acima. O século XXI parece estar mais prolífico que nunca em estudos jê, e os temas mais variados, abarcando diversas dimensões desses povos, acompanhando-nos em seus modos de conceber e fazer a vida e seu mundo, em seus desafios, em sua criatividade em se reinventar e se manter, cada qual a seu modo, jê – porque os Jê são isso, Jê, e não Tupi, Guianenses, Pano, Amazônicos, e nisso as análises comparativas, embora pecassem pela tipologia, estavam corretas –, em sua risada e alegria, que, quem os conhece, lhes marca o cotidiano, o ritual, a vida.

29 Sua análise, ademais, permite rever o valor do parentesco para os Jê.

Referências

- AZANHA, Gilberto. 1984. *A forma "Timbira": estrutura e resistência*. Dissertação (Mestrado). PPGAS/USP
- BAMBERGER, Joan 1979. "Exit and voice in Central Brazil: the politics of flight in kayapó society". in: Maybury-Lewis (org) 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os Outros*. São Paulo, Hucitec.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1986. De amigos formais e pessoa; de companheiros, espelhos e identidades" in: *Antropologia do Brasil*, São Paulo, Brasiliense/EDUSP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1993. "Les Études gé". In: *L'Homme*, tome 33 n°126-128. La remontée de l'Amazone. pp. 77-93.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1985. Vingança e Temporalidade: Os Tupinambá. In.: *Journal de la Société des américanistes*. Vol. 71.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1983. *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel : Ed. da Universidade de São Paulo.
- CAIUBY NOVAES, Sylvia. 1986. *Mulheres, Homens e Heróis: dinâmica e permanência através do cotidiano da vida Bororo*. São Paulo/FFLCH-USP, Série Antropologia, 8.
- CHIARA, Vilma. 1970. *Les poupées des indiens Karajá*. Tese (Doutorado). Paris: Université Paris X.
- COHN, Clarice. 2000. *A criança indígena. Infância e aprendizagem entre os Xikrin*. Dissertação (Mestrado), PPGAS/USP.
- COHN, Clarice. 2005. *Relações de Diferença no Brasil Central. Os Mebengokré e seus Outros*. Tese (Doutorado). São Paulo, Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - FFLCH/USP.
- COSTA, Maria Heloisa Fénelon. *A arte e o artista na sociedade Karajá*. Brasília: Funai, 1978.
- CROCKER, J. Christofer. 1979. "Selves and alters among the Eastern Bororo". in: Maybury-Lewis (org) 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- CROCKER, William H. 1990. *The Canela (Eastern Timbira). I. An Ethnographic Introduction*. Washington, Smithsonian Institution Press (« Smithsonian Contributions to Anthropology » 33).
- DA MATTA, Roberto. 1976. "Uma reconsideração da morfologia social Apinayé". In: Schaden, Egon (orgs.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora nacional. (pp. 149-163).
- DAMATTA, Roberto. 1979. "The apinayé relationship system: terminology and ideology". in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge,

Harvard University Press.

DEMARCHI, André. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx: fazendo cultura: beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mebêngôkre-Kayapó*. Tese (Doutorado), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FARIAS, Agenor. 1990. *Fluxos sociais xerente: organização social e dinâmicas das relações entre aldeias*. Dissertação (Mestrado), PPGAS/USP.

FISHER, William H. 1991. *Dualism and its discontents: social process and village fissioning among the Xikrin-Kayapó of central Brazil*. Tese (Doutorado). Cornell: Cornell University.

FORTES, Meyer 1978. "Introduction". GOODY, Jack (org.) *The developmental cycle in domestic groups*. Cambridge University Press.

GIANNINI, Isabelle Vidal. 1991. *A Ave Resgatada: "A impossibilidade da Leveza do Ser"*. Dissertação (Mestrado) PPGAS/FFLCH/USP.

GIRALDIN, Odair. 1997. *Cayapó e Panara. Luta e sobrevivência de um povo*. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Campinas, Campinas.

GIRALDIN, Odair. 1997. *Cayapó e Panará. Luta e sobrevivência de um povo Jê no Brasil Central*. Campinas: Editora da Unicamp.

GIRALDIN, Odair. 2000. *Axpên Pyràk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje*. Tese de doutorado em Antropologia Social defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

GORDON, Cesar. 1996. *Aspectos da organização social Jê: de Nimuendajú à década de 90*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGAS/Museu Nacional da UFRJ.

GORDON, César. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp, ISA e NUTI

INGLEZ DE SOUSA, Cassio Noronha. 2000. *Vantagens, vícios e desafios. Os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGAS/FFLCH da Universidade de São Paulo.

LADEIRA, Maria Elisa. 1982. *A troca de nomes e a troca do cônjuges: uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGAS/FFLCH da Universidade de São Paulo.

LADEIRA, Maria Elisa. 1983. *Uma aldeia Timbira*. Novaes, Sylvia C. (org.) *Habitações Indígenas*. São Paulo, Nobel/Edusp.

LAVE, Jean, 1979. *Cycles and trends in krikati naming practices*. in: Maybury-Lewis (org) 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

LEA, Vanessa 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado defendida no PPGAS/Museu Nacional da UFRJ.

LEA, Vanessa 1992a. *Gênero Feminino Mebengokré: novas questões para velhos fatos*.

Unicamp, *Pagu* 8.

LEA, Vanessa. 1992b. Mébengokre (Kayapó) Onomastics: a Facet of Houses as Total Social Facts in Brazil. in: *Man* 27, 1, march.

LEA, Vanessa Rosemary. 1993. Casas e casas Mebengokré (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CUNHA, Manuela Carneiro da (Orgs.). *Amazônia : etnologia e história indígena*. São Paulo : USP-NHII ; Fapesp.

LEA, Vanessa Rosemary. 1995. Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança Mebengokré (Jê). In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.). *Antropologia do parentesco : estudos ameríndios*. Rio de Janeiro : UFRJ.

LEA, Vanessa Rosemary. 2012. Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central. São. Paulo: Edusp e Fapesp.

INGLEZ DE SOUZA, Cássio. 2000. *Vantagens, vício e desafios: os Kayapó Gorotire em tempos de desenvolvimento*. Dissertação (Mestrado) PPGAS/USP.

LARAIA, Roque de Barros. 2008. Maybury-Lewis e a etnologia brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1975 [1956]. “As organizações duais existem?” In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1983. “Xavante-casa-aldeia-chão-terra-vida” in: Novaes, Sylvia Caiuby (org.) *Habitações Indígenas*. São Paulo, Nobel/Edusp.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1986. *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH/USP, Série Antropologia, 6.

LOPES DA SILVA, Aracy; FARIAS, Agenor. 1992. “Pintura corporal e sociedade: os ‘partidos’ Xerente. In: Lux Vidal (org), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo: Nobel/EDUSP.

MANTOVANELLI, Thaís. 2016. *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos*. Tese (Doutorado), PPGAS/UFSCar.

MAYBURY-LEWIS, David. 1960. “The analysis of Dual organizations: a methodological critique” *Bijdragen tot de taal-, kbd en Volkenkunde*. Deel 116: 2-43.

_____. 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1979a. “Introduction” in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1979b. “Cultural categories of the Central Gê”. in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1979c. “Conclusion: kinship, ideology and culture”. in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1984 [1956]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MELATTI, Julio C. 1979. “The relationship system of the Krahó”. in: Maybury-Lewis (org). *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

MULLER, Regina. 1976. *A pintura do corpo e os ornamentos xavante: arte visual e comunicação social*. Dissertação (Mestrado), Unicamp.

NUNES, Ângela. 1999. *A sociedade das crianças A’uwẽXavante: por uma antropologia da criança*. Dissertação (Mestrado). PPGAS/USP

DE PAULA, Luis Roberto. 2000. *Dinâmica faccional xerente: esfera local e processos políticos nacionais e internacionais*. Dissertação (Mestrado), PPGAS/USP.

OVERING KAPLAN, Joanna. 1977. “Social time and social space in Lowland Southamerican societies”. *Actes du XLIIe. Congrès International des Américanistes. Paris: Société des Américanistes*, Musée de l’Homme.

OVERING, Joana. 2002 [1984]. “Estruturas elementares da reciprocidade – uma nota comparativa sobre o pensamento sócio-político nas Guianas, Brasil Central e Noroeste Amazônico”. In: *Cadernos de Campo* n 10 pp. 121-138

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1987. “Introduction”. Radcliffe- Brown e Fordes (org.) 1987. *African systems of kinship and marriage*. Londres, KPI.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. e FORDES, D. (orgs). 1987 [1950]. *African systems of kinship and marriage*. Londres, KPI.

SANTOS, Silvio Coelho dos. 1973. *Índios e brancos no sul do Brasil : a dramática experiência dos Xokleng*. Florianópolis : Edeme.

SEEGER, Anthony. 1975. “By Gê out of Africa: Ideologies do Conception and Descent”. Comunicação apresentada no 74th *Annual Meeting of the American Anthropological Association*”.

_____. 1980. “Corporação e corporalidade: ideologia de concepção e descendência”.in: *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Editora Campus.

_____. 1981. *Nature and society in Central Brazil – the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

_____. 1987. *Why Suyá sing: a musical anthropology os an Amazonian People*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1989. “Dualism: fuzzy thinking or fuzzy sets?” Maybury-Lewis e Almagor U. (orgs). *The attraction of opposites. Thought and society in the dualistic mode*. The University of Michigan Press.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. in: *Boletim do Museu Nacional* n° 32: 2-19.

TORAL, André Amaral de. 1992. *Cosmologia e sociedade Karajá*. Dissertação (Mestrado).

PPGAS/UFRJ-Museu Nacional.

TURNER, Terence. 1979a. "The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model". in: Maybury-Lewis (org) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

_____. 1979b. "Kinship, household, and community structure among the Kayapó". in: Maybury-Lewis (org) *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.

URBAN, Greg. 1978. *A model of shokleng social reality*. Tese (PhD). Chicago : Univ. of Chicago.

TSEOULIKO, Stéphanie. 2018. *Entre ciel et terre : socio-spatialité des Mebengôkré-Xikrin. Terre Indigène Trinchreira Bacajá (T.I.T.B.) (Pará, Brésil)*. Dissertation de thèse. Paris/São Carlos: EHESS/UFSCar.

URUETA, Edgar Eduardo. 2014. *Influências Mëbêngôkre: Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte*. Tese (Doutorado), PPGA-UFF.

VIANNA, Fernando. 2008. *Boleiros do Cerrado: índios xavantes e o futebol*. Annablume/FAPESP.

VIDAL, Lux. 1976. "As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xikrin do Cateté e de como são manipulados em diferentes contextos". in: *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, Paris, Société des Américanistes.

VIDAL, Lux 1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo. Hucitec.

_____. 1978. "A pintura corporal entre índios brasileiros". *Revista de Antropologia*, vol. 2 (2ª parte).

_____. 1983. "Plumária Kayapó". in: *Arte Plumária do Brasil* (catálogo da exposição, 17ª Bienal de São Paulo).

_____. 1984/1985. "Aspectos da Pintura na Cultura Indígena". *Revista de Antropologia*, vol. XXVII/XXVIII.

_____. 1992. "A Pintura Corporal e a Arte Gráfica entre os Kayapó Xikrin do Cateté" in: *Grafismo Indígena*. São Paulo, Nobel/EDUSP/FAPESP

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1992. "O campo na selva, visto da praia". *Estudos Históricos* 10, pp. 170-199.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela Carneiro da. 1996. "Vingança e temporalidade: os tupinambás". *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, (85): 57-78.

VIVEIROS DE CASTRO, 2002. Atualização e contraefetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, CasacNaify.

Recebido em: 07 de maio de 2019.

Aceito em: 30 de outubro de 2019.

Rede de histórias dos povos que deram origem ao povo *Inỹ/Javaé*¹

Odair Giralдин

Prof. Dr. Associado IV da Universidade Federal do Tocantins (UFT)

giralдин@uft.edu.br

Ricardo Tewaxi Javaé

Mestre em Ciências Ambientais pela Universidade Federal do Tocantins (UFT) e

Professor da Escola Indígena Tainá

ricatewa@gmail.com

Resumo

Neste artigo apresentamos diversas narrativas que mostram as redes de relações existentes entre os diversos povos *Inỹ* desde o começo da história, mostrando a importância do povo *Wèrè*. Aborda também diversos hábitos e costumes ligados a cada um desses povos, bem como a história das guerras e do desaparecimento de alguns deles.

Palavras-chaves: Javaé, Ilha do Bananal, Narrativas, Cosmologia, História

Abstract

In this article, we show some narratives that exhibit the relationship networks among that old *Inỹ* peoples since the beginning of the history, showing the prestige of the *Wèrè* people. We too approach the inhabits and consuetudes to each of these peoples, as well as about the wars histories among them and the disappearance of some people.

Key-words: Javaé, Bananal Island, Narratives, Cosmology, History

¹ Agradecimento especial à CAPES pelo bolsa de mestrado de Ricardo Tewaxi Javaé e ao INCT Brasil Plural, pelo apoio durante a pesquisa.

Introdução

Na trajetória da etnologia sobre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul, estabeleceu-se uma visão quase sempre atomizada sobre os povos, geralmente vistos em suas particularidades, dando-se pouca atenção aos processos de interação e aos conjuntos de redes de interrelação que sempre estiveram presentes. Há algumas exceções como a região do Alto Rio Negro (HUGH-JONES, 1979), das Guianas (GALLOIS, 2005) e do Xingu (FRANCHETO, 2011; GUERREIRO, 2015) e, mais recentemente, uma proposta de vislumbrar essas redes para o Brasil Central vem sendo proposta (DEMARCHI e MORAIS, 2016). Assim, ainda que seja adequado pensar as particularidades culturais que fazem de cada povo uma unidade cultural específica, não devemos deixar de olhar também para as redes nas quais estão inseridos.

Pensar em redes de interações é importante para compreender a história do povo *Inỹ/Javaé*. Desde quando ascenderam do nível subaquático para explorar e viver no nível terrestre, por exemplo, já existiam povos diferentes em interação, como veremos adiante.

Os *Inỹ/Javaé* vivem no interior da Ilha do Bananal, formada pela divisão do rio Araguaia, na fronteira entre Tocantins, Mato Grosso e Pará. São falantes de uma variação dialetal da mesma língua *Inỹribe*, falada também pelos Karajá e Xambioá, sendo que todos se autodenominam como *Inỹ*.

As narrativas aqui apresentadas são parte do trabalho de Ricardo Tewaxi Javaé no mestrado em Ciências Ambientais da Universidade Federal do Tocantins (UFT), concluída em 2019. Sendo filho de narradores *Inỹ/Javaé*, Tewaxi é considerado um historiador *Inỹ* pois guarda a memória de seu povo, aprendida oralmente de sua avó materna *Lawarairu Javaé (in memoriam)* e de seu pai José *Wereumari Javaé (in memoriam)*.

Vários textos antropológicos já foram realizados sobre os *Inỹ/Javaé*. Os principais são a dissertação (1993) e a tese (2008) de Patricia Mendonça Rodrigues, cuja capacidade intelectual, conhecimento e dedicação aos *Inỹ/Javaé* fazem dela a principal etnóloga sobre esse povo. As narrativas tratadas aqui estão presentes em seus trabalhos, sobretudo na tese de doutorado. Outra antropóloga que pesquisou e escreveu sobre os *Inỹ/Javaé* é Sônia Regina Lourenço (2009) cujos estudos versam sobre a etnomusicologia *Inỹ/Javaé*. Lydie Oiara Bonilla Jacobs (2000) escreveu uma dissertação sobre contato interétnico e identidade, analisando o caso da aldeia Txuiri, um antigo povoado não-indígena existente na margem do rio Javaés, que foi retomado pelos *Inỹ* nos anos 1990.

A opção por apresentar aqui as narrativas numa forma descritiva, com pouca análise antropológica no escopo do discurso acadêmico, decorre primeiro pela opção de uma quase transcrição literal dessas histórias que formam o “elo narrativo” (BASSO, 2000:

296) que interligam experiências passadas com acontecimentos atuais, que nos levam a compreender tanto o processo histórico (do ponto de vista ocidental) da ocupação memorial do lugar chamado Ilha do Bananal, quanto das relações estabelecidas entre os diferentes povos *Inỹ* dos quais os Javaé atuais são os descendentes. Tal “elo narrativo” é elemento importante e fundamental para a apreensão do espaço e para sua legitimação enquanto lugares de vida. Em segundo lugar, essa opção descritiva deseja permitir ao leitor a compreensão do recurso discursivo que os *Inỹ/Javaé* utilizam sobre sua própria trajetória e, assim, mostrar como sua existência esta interligada às redes de relações entre diversos povos, seja no passado, no presente e quiçá também no futuro.

Assim, vamos começar pelo surgimento das condições de habitabilidade do nível terrestre, diferenciado do nível subaquático.

1. Cosmogonia *Inỹ*

Pelo conhecimento da cosmologia *Inỹ/Javaé*, os antigos narram que no início o mundo era escuro. No nível terrestre existiam somente dois povos que viviam no mundo escuro: o povo *Inỹ/Ijanakatu*² e o povo *Inỹ* da *Myrèikò*. *Tynyxiwè* era esposo de *Myrèikò* e eles viviam num ambiente com pouca luz, quase na escuridão. Nesse tempo *Tynyxiwè*³ era só uma pessoa, ele não descendia de nenhum povo. *Tynyxiwè* era esposo de *Myrèikò*. Em certo tempo a sogra de *Tynyxiwè* reclamou do escuro. Ela dizia que não aguentava mais andar no escuro e que as suas canelas e os joelhos estavam todos machucados. Ela falou: “nossa que situação das minhas canelas e os meus joelhos, estão todos machucados!” Ela topava e tropeçava nos tocos e se machucava e por isso que ela reclamou: “meu genro, o mais poderoso do mundo e olha minha situação!” Então *Tynyxiwè* pensou: “nossa, minha sogra está reclamando de mim!” Certo dia decidiu procurar o Sol para clarear o mundo para ela viver na claridade e também para iluminar o mundo para todos que viviam no escuro. O *Tynyxiwè* falou para sua esposa *Myrèikò* que ele iria sair de casa e para ela não se preocupar com ausência dele.

Tynyxiwè foi procurar o urubu *kojiè* para este encontrar um animal morto dentro do qual pudesse se esconder e se disfarçar. *Kojiè* procurou e encontrou um animal morto. A intenção de *Tynyxiwè* era atrair o *Rararesa* (urubu-rei), por causa do *rahetò*, que ele usa

2 O povo *Inỹ/Ijanakatu* vivia em apenas uma família. São quatro irmãos e duas irmãs. Tinham pais (o pai deles se chamava *Kajamiri* e a mãe deles se chamava de *Kurimatutu*) e um avô. Era um povo mágico, tipo de *xiburè*. *Xiburè* é um ser com poderes extraordinários que trabalham com auxiliares dos *hàri* (xamã) em processo de cura. Eles tinham plantas medicinais que usavam para tirar os poderes de animais ferozes ou de pessoas valentes e com isso servia para fazer *hàri*.

3 *Tynyxiwè* é um herói cultural cujos poderes permitiam a ele realizar diversas transformações no mundo.

como cocar. O *raheto* do urubu-rei era o Sol e o urubu-rei era seu dono. O *Tynyxiwè* já sabia onde existia e de quem era o Sol.

Para pegar o Sol dele e iluminar o mundo, *Tynyxiwè* entrou no corpo do animal morto e se transformou nele para pegar o urubu-rei. Os urubus viram o animal morto e foram buscar *Rararesa* no céu para come-lo. Mas um urubu, que era tia de urubu-rei, desconfiou do animal morto. Ela estava falando que o animal não estava morto, que estava vivo. Os outros urubus estavam brigando com ela, dizendo: “onde que o animal está vivo? Você não está vendo que o animal está morto, inchado e as bicheiras estão todas no corpo dele, comendo!” *Tynyxiwè*, olhando para o céu, pensava: “nossa, será que ele vem? Será que vou conseguir o Sol para minha esposa *Myrèikò*?” Então o urubu-rei veio descendo. “Nossa, que bom, vou pegar”, pensou *Tynyxiwè*. Ele desceu mais baixo e *Tynyxiwè* esticou a barriga dele para o urubu-rei não desconfiar. Ele foi chegando mais perto e *Tynyxiwè* estava tremendo dentro do animal morto. Urubu-rei desceu e sentou bem na barriga do animal morto. Virou-se em cima da barriga e então *Tynyxiwè* se transformou em gente e segurou o *Rararesa* (urubu-rei).

Tynyxiwè falou com *Rararesa* e o chamou de *iòlò*: “te peguei não para te fazer a maldade. Te peguei por causa de seu *raheto*”. Então *Rararesa* falou que ele não tinha *raheto*. *Tynyxiwè* insistiu com ele: “eu quero seu *raheto*.” O *Rararesa* pediu para os seus tios, os urubus, para buscarem o seu *raheto*. Foram e trouxeram só as estrelas chamadas de *larabòtò*, as estrelas Sete Estrelas (Plêiades), que só apareceram no céu, mas não clareou. *Rararesa* falou para o *Tynyxiwè*: “aí está o meu *raheto*”. *Tynyxiwè* disse: “não é esse que eu quero, eu quero seu *raheto* de verdade”. Então *Rararesa* falou para seus tios levarem de volta as Sete Estrelas, pois não deu para clarear o mundo. Os tios de *Rararesa* trouxeram então as estrelas *hatèdèkòtè*, estrelas Três Marias. *Rararesa* disse novamente: “aí está o meu *raheto*.” *Tynyxiwè* replicou: “eu quero seu cocar de verdade”. *Rararesa* falava que não tinha outro *raheto*. Novamente os tios de *Rararesa* levaram de volta aquele *raheto* e trouxeram outras estrelas chamadas de *kôri juraru*, as estrelas Cruzeiro do Sul. *Rararesa* falou para o *Tynyxiwè*: “aí está o meu *raheto*.” Mas *Tynyxiwè* disse novamente: “eu quero seu *raheto* de verdade.” *Rararesa* disse que não tinha outro. Mas *Tynyxiwè* continuou insistindo que queria o cocar de verdade. *Rararesa* falou então para os tios dele levarem de volta, dizendo: “não tem jeito ele vai me matar”. *Tynyxiwè* escutou e disse: “não vou te matar, eu só quero seu *raheto* verdadeiro, isso que eu quero.” Os tios de *Rararesa* dessa vez trouxeram outra estrela, a *Takinahaky*, a Estrela D’Alva, que clareou no céu, mas não iluminou a terra. *Rararesa* falou para o *Tynyxiwè*: “esse é último *raheto* que eu tenho”. E *Tynyxiwè* continuou insistindo, chamando o urubu-rei de *iòlò*: “*iòlò*, te peguei por causa

de seu *raheto* de verdade”. De novo os tios de *Rararesa* levaram a estrela de volta. Então *Rararesa* falou para os seus tios para trazerem *Ahadu* (a lua). Eles trouxeram a lua e essa clareou um pouco. *Rararesa* disse para o *Tynyxiwè*: “esse é último, não tenho mais.” Mas *Tynyxiwè* continuava falando que ele queria o cocar de verdade. *Rararesa* pensou novamente: “nossa não tem jeito, tô morto”. Novamente *Tynyxiwè* respondeu: “não vou te maltratar”. *Rararesa* falou, então, para os seus tios levarem de volta e trazer o último que ele tinha. E avisa: “esse vocês não trazem direto. Vocês vêm, depois volta um pouco para trás e depois vocês trazem de verdade o *Txuu*”, que é o Sol. Então, *Rararesa* falou para o *Tynyxiwè*: “esse é meu último *raheto*”. Responde *Tynyxiwè*: “sim, esse que eu quero. Eu não vou te maltratar eu só quero seus bens”. Então *Tynyxiwè* lançou o *raheto* verdadeiro com uma flecha e ele se fixou no céu e pode iluminar o mundo terrestre desde então.

Depois *Tynyxiwè* soltou *Rararesa*. *Tynyxiwè*, então, pediu para o urubu-rei como que os seres humanos iriam viver no mundo iluminado. *Rararesa* explicou para o *Tynyxiwè* sobre todas as coisas da vida no mundo iluminado. Então o *Tynyxiwè* foi aprendendo com o *Rararesa*. Ele estava conhecendo o conhecimento de *Rararesa* para os seres humanos. *Rararesa* é o *xiburè*.

Tynyxiwè perguntou ao *Rararesa*: “*iòlò*, como que vai ser a roça?” Respondeu *Rararesa*: “a roça vai ser em um lugar bom e alto. Primeiro tem que fazer o roçado e depois fazer derrubada. Espera secar as derrubadas por um ou dois meses e faz a queimada. O homem tem que fazer a roça sozinho porque é um pagamento de uma moça⁴ e são só os homens casados que fazem a roça. Um rapaz solteiro não tem como fazer a roça. Só depois que estiver casado com uma moça, aí faz uma roça.” Assim o *Rararesa* repassou para o *Tynyxiwè*.

E *Tynyxiwè* também perguntou como fazer a canoa: “tem que escolher um pé de landi bem grande. Depois vão os homens para derrubar o pé de landi e também abrir todos juntos. Depois só um homem que termina. Também é um homem depois de casado que faz a canoa para o pagamento de uma moça. A primeira canoa dá para sua esposa.” “E o remo, como que vai fazer?” “Derruba um pé de tarumã e tira a madeira e faz o remo”. Essas são tarefas de homem e tarefa de mulher é fazer a esteira e fazer o cobertor⁵ e também os enfeites, os adornos.”

São muitas coisas na nossa vida que vieram de *Rararèsa* (urubu rei). Porém *Tynyxiwè* esqueceu de uma coisa. Quando *Rararèsa* estava lá muito alto, *Tynyxiwè* gritou para ele: “como serão as transformações? Quando as pessoas envelhecerem, como elas se

4 Aqui se referindo ao serviço da noiva, que são as contraprestações que o genro presta ao sogro.

5 Cobertas feitas tecendo linhas de algodão nativo.

renovam?” *Rararèsa* respondeu de longe, bem alto e só o *Tynyxiwè* que entendeu, além de alguns répteis que ouviram, como a cobra, camaleão e também algumas árvores. Estes se renovam, mas os humanos não.

Esse conhecimento de se transformar, *Tynyxiwè* não repassou para o ser humano. Quando saiu o Sol, *Rararèsa* explicou como o ser humano faz para viver no mundo com a claridade do Sol. Assim, os *Inỹ* fazem uma demarcação do tempo diário da seguinte maneira.

Quando são 5 horas da manhã (*bèdè riraso-nymy*; o dia já está clareando), os homens vão para um lugar longe longe num lago (eles chamam: *ijoi rakere*; vamos!). Quando são 7 horas da manhã, eles chamam esse horário de *txuu ròhònyra* (sol já apareceu). Quando são 8 horas, dizem *txu ratirariè-my* (o sol já subiu). Por volta de 9 horas da manhã, falam *txuu Inỹ òbira-my* (sol já pega no rosto da pessoa). Às 10 horas da manhã, dizem que é *txu Inỹ ra tya* (o sol está acima da altura das pessoas). Ao meio dia dizem *txu-tya* (sol no meio do céu). Quando é 1 hora da tarde, diz-se que é *txu ròkèsè-my* (sol voltando). Lá pelas 2 ou 3 horas da tarde, fala-se que é *txu - rytyny - my* (sol já desceu). Quando são 4 horas da tarde, então é *txioro-txu - rèhè - my* (sol ainda longe da terra). Quando são 5 horas da tarde é *txioro* (sol quase entrando). E quando for 6 horas da tarde, diz-se que *bèdè luru - my* (já escurecendo). Mas quando o sol se põe, diz-se que é *txu -ròtèna - sytyby- my* (depois do sol se por, mas ainda claro). Quando for 7 horas da noite, é *bèdèsò - tyhymy* (bem no começo da noite). As 8 ou 9 horas fala-se *bèdèsò raramykymy* (não é mais cedo da noite). Por volta das 10 as 11 horas da noite diz-se *bèdèsò rara - wètyamy* (quase no meio da noite). Quando é meia-noite, então diz-se *ruwètya-my* (meio da noite). Lá pela 1 hora da madrugada é *hanikè dèlè irà* (galo já começa a cantar). Quando for 2 até 4 da madrugada, então é *bèdèdi*.

Então essas regras do dia ou repartição do tempo foram feitas pelo dono do Sol, *Rararesa* (urubu-rei). Ele deixou a forma e as regras para desenvolver as tarefas de acordo com os tempos, como por exemplo, quando as pessoas vão para algum lugar longe, marcam com a lua ou com algumas estrelas. Assim é a vida dos seres humanos na cultura do povo *Inỹ/Javaé*.

2. O surgimento dos povos

Foi a partir do clareamento do nível terrestre que os povos surgiram vindos do mundo que esta abaixo do fundo das águas⁶. Muitos povos subiram ao nível terrestre na

6 Uma descrição pormenorizada desse processo de saída dos diversos povos do nível subaquático pode

Ilha do Bananal, como o povo *Wèrè*, que surgiu num lago chamado *Bòra*, na região de atual aldeia Macaúba, no Rio Araguaia. O povo *Iwayrè/Karajá* surgiu em outro local chamado *Inỹ Sèdyna*, que fica no Rio Araguaia, entre as atuais aldeias Macaúba e Itxala. Já o povo *Kuratanikèhè*, surgiu do fundo do Riozinho, na região sul do Bananal Velho. Do fundo do Riozinho também surgiu o povo *Imõtxi*, na região do *Imõtxi*. O povo *Halàlàra* surgiu na região sul da ilha do Bananal, mesma região onde surgiu o povo *Latibi*, o povo *Anaèrèbi* e o povo *Kumaka*.

Já os povos *Hauxe*, *Mõrî*, *Ibrahy* e *Irobi* surgiram na região do Rio Jaburu, saindo do mundo existente no nível situado abaixo do fundo das águas no Rio Jaburu. O povo *Lòrèky* surgiu do fundo das águas no rio *Lòrèky* ou *Sohoky*, enquanto que o povo *Hèryri Hetxitèbè* surgiu do fundo das águas no rio Javaé, na região da atual aldeia Cachoeirinha. Nesta região surgiu também o povo *Kuriminikè*. O povo *Tòròhòni* surgiu no fundo das águas na pedreira onde hoje se localiza a área da Fundação Bradesco, no Rio Javaé. O povo *Kuriawaku* surgiu na região de *Wari-Wari*, próximo ao *Wari-Wari Bero* (rio de *Wari-Wari*). Os povos *Bisa Irukyrè*, *Harè* e *Habòkò* surgiram na região norte da Ilha do Bananal, sendo que o último o povo a surgir foi o *Ixy Biawa*, no fundo das águas no Riozinho.

Há três povos que surgiram fora da Ilha do Bananal. O povo *Wala* surgiu a partir do fundo do lago *Wala ahu* (lago do *Wala*), na região de *Kanōanō*. O povo *Tòròhòni* surgiu do fundo das águas na margem direita do rio Javaé e o povo *Walairi* surgiu do fundo das águas no rio *Walairi* na região da atual fazenda Brahma.

Então, esses povos surgiram na Ilha do Bananal e no seu entorno e cada povo com características culturais e linguísticas diferentes. Os *Wèrè* são considerados como o povo cuja língua e práticas rituais foram incorporados pelos outros povos que se interessaram e aprenderam-nas.

Assim a cultura do povo *Inỹ/Javaé* da Ilha do Bananal se construiu. No começo do mundo claro, os povos *Wèrè* trouxeram alguns alimentos da roça como a banana-nanica, milho, batata-doce, melancia e também trouxeram urucum e açafrão para passar na pele, e óleo de babaçu para passar nos cabelos. Algumas coisas foram encontradas depois, ou seja, arrumaram aqui no “mundo de fora” (*ahana-òbira*), como a resina de almécega (*Protium heptaphyllum*), dentes de capivara, penugem de mergulhão e também arrumaram os dentes de peixe-cachorra (*Hydrilycus scomberoides*) e dentes de peixe aruanã, para escarificar os corpos para fortalecê-los e também arrumaram a pimenta-de-macaco e a pimenta-de-água (uma planta arbustiva cujas folhas piladas são usadas para passar nas escarificações) que fica na beira do rio ou no lago, para passar depois que escarificar os

ser consultada em Rodrigues (2008).

corpos.

Quando os *Wèrè* passaram pelo rio Araguaia, viram a capivara na margem. O mais velho perguntava para seu irmão mais novo: *waixi aõ iròdu ta kia rare?* (“meu irmão que animal é esse?”). O irmão mais velho respondeu: “esse animal vai ser chamado capivara. O tio da criança mata e tira os dentes de capivara e os dá para o seu sobrinho fazer enfeites, como adorno que vai ser usado nas orelhas. Coloca as penas de arara-vermelha nos dentes”. Seguindo em frente, encontraram o pássaro mergulhão (*waka*). Então o irmão mais novo perguntou novamente: “meu irmão que pássaro é esse?” Respondeu o irmão mais velho que esse pássaro seria chamado de *waka*. O tio materno da criança mata e dá para seu sobrinho passar as penugens nos braços e nas pernas do recém-nascido. Então os povos *Wèrè* fizeram as normas e as regras da vida social do seu povo e para o povo *Inỹ/Javaé* aqui no mundo de fora (*ahana òbira*).

Os outros povos não tinham os enfeites e adornos que os povos *Wèrè* tinham. E o povo *Wala* também tinha os seus enfeites e adornos parecidos com os dos *Wèrè*. Majoritários na relação com outros povos, os *Wèrè*, que se autodenominavam de *Inỹ tyhy* (*Inỹ* verdadeiros), navegavam pelos rios Araguaia e rio Javaés e em todos os lagos de Ilha do Bananal.

O povo *Wèrè* tinha *hàri* (xamã): três homens e três mulheres. Eles pensaram em criar, ou seja, inventar os rituais de aruanã. Dizem que os restantes dos povos no nível subaquático se transformaram em espírito de aruanã (*Inỹ roko*). Os outros povos não tinham esse ritual. Também existem *iòlò* na cultura deles. Na cultura do povo *Kuratahanikèhè* também existia *iòlo*, que é conselheiro formal da comunidade. O *iòlò* é muito respeitado na forma de viver dos *Inỹ*, pois ele atua para que não aconteçam desavenças e brigas nas comunidades.

O povo *Wèrè* era o mais populoso da Ilha do Bananal. Eles navegavam em todo o trecho do rio Araguaia. Também navegavam para cima ou para baixo no rio Javaé, no Riozinho, no meio da Ilha do Bananal e nos lagos. Fora da Ilha do Bananal também eles navegavam no rio Verde e no rio Formoso. O povo *Wèrè* se autodenominava *Inỹ tyhy*, pois eram mais importantes que os outros povos que existiam na Ilha do Bananal, além de terem mais capacidade guerreira que os demais povos. Quando encontravam os seres ferozes⁷, seja no rio Araguaia ou nos lagos ou no rio Verde, eles não sentiam medo de se enfrentá-los. Por isso que alguns lugares do rio Araguaia e nos lagos da Ilha do Bananal ou no rio Verde, existem os nomes de *Wèrè* (*wèrè-ahu* = lago de *Wèrè*). Apesar da sua capacidade guerreira, foi naquele lago onde os seres ferozes (*aõni*) mataram muitos *Wèrè*.

7 Esses seres ferozes são chamados na língua *Inỹ ribe* de *aõni*. São seres com grande capacidade predatória que afligiam os *Inỹ*, pois podem aniquilar as pessoas

Os *hàri* dizem que hoje os espíritos de *Wèrè* estão lá, no fundo do lago. Quando alguém vai pescar no lago, os espíritos de *Wèrè* se transformam em peixe e veem para fora da água na forma de pirarucu para ver as pessoas. Eles se animam para receber as pessoas no lago. Porém são somente os *hàri* que enxergam e conversam com eles.

E no rio Verde também aconteceu uma tragédia numa pescaria tradicional que se chama *loiri*. Essa pescaria tradicional era feita de madrugada. Cercavam o rio com as folhas da palmeira babaçu ou com os galhos e as folhas de árvores e faziam um tipo de arrastão das redes nos rios ou nos lagos. Então a boiúna, ou seja, serpente que se chama *reimylò*, ficou dentro de *loiri*. Os pescadores vinham puxando suas redes até chegar no raso. Quando estava amanhecendo, eles tinham ouvido muito barulho de água. Eles pensavam que tinham pegado muitos peixes de madrugada. Quando amanheceu eles perceberam que não eram peixes. Era um ser feroz (um *aõni*). Um *Wèrè* atirou uma flecha nele, mas não conseguiu atingi-lo. Quando a boiúna abriu e fechou a sua boca, os *Wèrè* caíram, mordidos. Mais um deles foi de novo flechar a boiúna, mas também não conseguiu matar. Ela abriu e fechou novamente a boca e os *Wèrè* estavam morrendo (*taunymy – Inỹ –rò*). Então os que restaram correram e escaparam.

O lugar chama-se *Wèrè-loirina*. Os espíritos de *Wèrè* estão lá no fundo do rio Verde, em cima de uma boiuna muito maior (*reimylò*). Como as pessoas vivas, eles conversam com os *hàri* (xamã, ou pajé). Então esses acontecimentos de algumas tragédias foram comandados por alguém que era *hàri*, porque algum pescador teve caso com a filha ou com sobrinha de um *hàri*, por isso que ele mandou o ser feroz acabar com muitas pessoas. Por causa de uma, morreram muitas pessoas, contam os *hàri*. A boiúna que acabou com os *Wèrè* existe no fundo de rio Verde. Ela é maior que todas na região da Ilha do Bananal, por isso que os *Wèrè* não conseguiram atingir esse ser feroz. Assim é a história contada pelos narradores do povo *Inỹ/Javaé*.

Os povos *Inỹ* não brigavam entre si. Eles gostavam de confrontar com os seres ferozes. Quando o *hàri* mandava os ferozes, eles não corriam e só pensavam em matar esses seres. Por isso que os seres ferozes acabaram com eles e também explica porque alguns *Wèrè* se transformaram em espíritos de aruanã ou *lateni*. Por exemplo, podemos citar o aruanã *wèrè hakiriri* e o *lateni, wèrè lateni*. Esses são espíritos de *Wèrè* que se transformaram e existe isso na cultura *Inỹ/Javaé*.

Os povos *Wèrè* eram muitos corajosos e matadores de ferozes (*aõni*) nas regiões da Ilha do Bananal e no rio Araguaia. Os *Wèrè* mataram um desses ferozes, chamado de *Hèrèrajuà*, no lugar chamado de *hirari-loirina* (*hirari = meninas abaixo de dez anos; loiri = pescaria tradicional; na = sufixo de lugar*). Foram os *Wèrè Kuberiè* e *Wèrè Kojama* que

mataram. Depois da vitória, ambos ficaram com os dois pés virados para o sol nascente e cantaram usando os nomes deles (*Kuberiè, Koijama hehy! Kuberiè, Koijama hehy!!!!*), e se transformaram em espíritos (*Wèrè kuni*). Isso porque aquele *aõni* matava várias pessoas, pois as atacavam quando as canoas passavam pelo rio Araguaia. Os dois homens *Wèrè* foram só para matar aquele ser feroz e conseguiram matar. Então agora não existe mais esse ser feroz no rio Araguaia, pois só ficam no nível subaquático e só os *hàri* que conseguem enxergar com a visão que tem dos vários níveis cosmológicos.

Os *Wèrè* também mataram no rio Araguaia o *Werehina*, um *aõni* chamado de *wodò*. *Werehina* tem a aparência de gente, só que não é gente. Ele é um *aõni*. Ele matava as pessoas nos lugares das praias. Ele avisava que estava indo, cantando (*lotxi!arakere*). Corria e pegava alguma pessoa e a levava para a casa dele, onde a comia, junto com sua família. Todas as vezes que as pessoas iam para aqueles lugares, sempre acontecia isso. Os *Wèrè* pensaram: “vamos defender os nossos povos”, aí foram matar *Werehina*. Quando anoiteceu, eles ficaram à espera. Quando viram que *Werehina* estava vindo correndo no meio da praia, eles atiraram as flechas, atingindo-o. *Werehina* correu de volta e chegou lá na casa dele morrendo e falou para sua esposa *Koriwèkèru*: “os *Wèrè, Wèrè Wobèdu, Wèrè Ijani, Wèrè Dèridu* vão me matar”. Eles foram embora e a esposa de *Werehina*, levou o corpo de seu marido para o interior da Ilha do Bananal no lugar chamado de *Inỹ-bò* (o coco babaçu), ou de *Inỹ-ni*, pois que a castanha de babaçu tinha a capacidade acordar e fazer reviverem as pessoas novamente. Por isso que ela estava levando o corpo de seu esposo, para dar banho nas castanhas de babaçu.

Ela foi chorando e usava os nomes deles. Então os *Wèrè* disseram: “vamos enterrar o corpo de marido dela, senão ele vai acordar de novo e vai nos matar”. Foram na frente, encostaram a canoa e esperaram. Quando ela chegou lá com seu marido morto, eles falaram com ela chamando-a de prima: “minha prima, mataram seu esposo”. Ela respondeu: “sim mataram meu esposo”. *Wèrè Ijani, Wèrè Wobèdu, Wèrè Dèridu boho* disseram: “nós que somos seus primos vamos enterrar o corpo de seu marido para você”. Ela deixou o corpo do marido para eles sepultarem e voltou para sua casa chorando (*waijo !! txu ralo kereri !, waijo!! Ho!, waijo txu ralo kereri !, Were Wobèdu !! bohokè ! ikotxi !hè !, txu ralo kereri !, Were Ijani ! bohokè! Ikotxi!hè ! txu ralo kereri !, Wèrè Dèridu ! bohokè ikotxi!hè ! txu ralo kereri !*). Assim é choro de *Koriwèkèru*, esposa de *Wèrè hina*. Com isso *Werehina* deixou de ameaçar as pessoas.

3. Conflito entre *Wèrè* e *Iwayrè ixyju* (Karajá)

Então, no começo da vida no nível terrestre os *Wèrè Inỹ Tyhy* e os *Iwayrè ixyju*, eram

vizinhos e a amizade (*rynowy*) era muito respeitada por eles. Seus combates eram sempre e apenas contra os seres ferozes (*aõni*). Mas com o passar dos tempos os *Iwayrè mahadu*⁸ quebraram o respeito com os *Wèrè* e mataram o pai de um deles: *Wèrè Kuduè*, que era pai de *Wèrè Tèribèrè*, *Wèrè Ijani*, *Wèrè Dèridu* e *Wèrè Wobèdu*. Mataram ele numa praia, onde *Wèrè Kuduè* sempre ia coletar os ovos de tracajá (*mai-ruxi*). Ele não voltou mais para sua casa e então os seus filhos se preocuparam e pensaram: “o *Iwayrè* matou nosso pai”. No outro dia foram procurar ele e encontraram seu corpo cheio de flechas. Os *Wèrè* disseram: “nossa, os *Iwayrè* mexeram com a nossa vida”. Então os *Wèrè* decidiram fazer guerra e avisaram para os homens prepararem suas flechas, suas bordunas, suas lanças. Depois de todas as armas feitas, os *Wèrè* foram atrás de *Iwayrè*. No primeiro dia mataram só um *wetxu*⁹ que se chamava *Katarawa*. *Wèrè-Ijani*, falou: “eu quero que morra, eu quero matar um *Iwayrè*”. Foram de novo até a aldeia dos *Iwayrè* e começaram a guerrear. Mataram muitos e voltaram para sua aldeia. Depois fizeram outro ataque. Foi então que os *Iwayrè-mahadu* foram pelo rio abaixo e os *Wèrè* foram atrás e os encontram no meio do rio Araguaia, nas praias. Começaram novo ataque. Os *Iwayrè* fugiram e foram perseguidos descendo pelo rio Araguaia. Os *Wèrè* queriam acabar com os *Iwayrè* e continuaram descendo o rio Araguaia até chegar à “foz” do rio Javaés. E os *Wèrè* continuaram seguindo eles. Os *Iwayrè* entraram pelo rio Javaés acima para chegar na foz do Riozinho e subir por ele até chegar em *Marani-Hawa*, para eles se esconderem na casa do *iòlò Tòlòra*. Os *Iwayrè* já sabiam que existia o grande *iòlò Tòlòra*, que morava na aldeia *Marani-Hawa*. Os guerreiros do povo *Wèrè* continuavam seguindo eles. Quando os alcançavam, continuavam confrontando com eles. E quando chegaram no *Imõtxi*, pararam no lugar para fazer uma bebida chamada de *bèsu* para um jovem tomar porque ele não comia nada durante a guerra, pois esse era o resguardo para quem matava alguém. Enquanto isso, os *Iwayrè* fugiram dos *Wèrè*. Só tinha sobrado uma canoa dos *Iwayrè*, que chegou até a casa do *iòlò Tòlòra* para se esconderem dos *Wèrè*.

Depois de tomar o *bèsu*, os *Wèrè* seguiram o caminho e não encontraram mais os *Iwayrè*. Quando chegaram na fonte¹⁰ do *iòlò* em *Marani-Hawa* viram a canoa dos *Iwayrè*. Mas eles não tinham como invadir a casa do *iòlò Tòlòra*, porque os *Wèrè* tinham grande respeito por *iòlò*. De longe o *Wèrè Ijani* gritou ao *iòlò*: “*iòlò* você escondeu meu adversário?” Então o *iòlò* respondeu: “eles não estão aqui em casa”. *Wèrè Ijani* falou: “a canoa deles está

8 *Mahadu* significa grupo, turma. *Iwayrè mahadu* significa a turma, ou o grupo dos *Iwayrè*. Da mesma forma pode-se dizer *Mahani kawa mahadu* (grupo dos moradores da aldeia *Mahani hawa*) ou *Imõtxi mahadu* (grupo dos moradores da aldeia *Imõtxi*)

9 *Wetxu* pode ser traduzido com um servo ou um cativo. *Katarawa* era membro de outro povo, provavelmente cativo de guerra, que foi criado entre os *Iwayrè*.

10 Local do rio que serve de fonte de água para a aldeia ou casa.

aqui na sua fonte”. O *iòlò* respondeu: “essa canoa ganhei deles de *ryrawy* (amizade),” ao que o *wèrè* falou para o *iòlò*: “você vai saber quem são eles de verdade. Eles não são gente. Eu respeitava eles e mesmo assim mataram meu pai. Por isso que estou aqui. Eu ia acabar com eles.”

Assim são as histórias que foram narradas pelos narradores *Inỹ/Javaé*.

4. Como surgiram as misturas dos povos

Assim os *Iwayrè* conseguiram se refugiar e os descendentes dos *Iwayrè/Karajá* foram criados pelos *iòlò Tòlòra*, *iòlò Haruèsi*, *iòlò Timyjuy*, na antiga aldeia *Marani-Hawa*. Esses *iòlò* são os criadores de gerações dos *Iwayrè* (Karajá), que são os *iòlòs* de *Marani-Hawa* (povo *Kuratanikèhè*), no sul da ilha do Bananal.

Então depois que os *Wèrè* atacaram os *Iwayrè*, eles voltaram para suas casas. Foi a partir de então que começou a ter casamento interétnico *Iwayrè* (Karajá) com *Kuratahanikèhè* (o povo de *Marani-Hawa Mahadu*), sendo por isso que existem os parentes nos *Iwayrè-mahadu*. Aqueles que têm mistura com os *Kuratahanikèhè* têm as pernas grossas e as bundas grandes e têm as coxas grossas. Já os *Iwayrè*, não miscigenados, têm as pernas finas, coxas finas e sem bundas e a pele mais escura e as bocas grandes. Os *Wèrè* chamavam os Karajá de *Iwayrè* (tradução em português: o povo de um só pé). E os Karajá chamavam os *Wèrè* de *Trumaí*, significando os povos originários, os primeiros povos. Os *Wèrè* chamavam os Karajá com os muitos outros nomes: *Iwayrè-ixyju*, *bèwyrè-ixyju*, *Kanana-Burè-Ixyju* (*kanana* = jaraqui; *burè* = cor rosa; *ixyju* = índio “selvagem”). E os Karajá chamavam os *Kuratanikèhè* de *Ixyju mahadu*, mas não era bem esse o nome pelo qual poderia ser chamado. O povo *Kuratanikèhè* ficava bem no meio dos outros povos (*ixyju*), por isso que era para ser chamado de *ixyju-tya-mahadu*, mas acabou sendo chamado de *ixyju mahadu*.

Até hoje os Karajá chamam os Javaé de povo do mato, ou seja, “selvagem”. Os outros povos também se misturaram como, por exemplo, o povo Tapirape (*Wou-mahadu*) com os *Kuratanikèhè* (*Ixyju-mahadu*); e os *Kuriawaku-mahadu* com os *Wèrè-mahadu*. Mas entre os *Iwayrè-mahadu* com o povo *Wèrè-mahadu*, nunca houve a mistura, porque eles dois acabaram se tornando grandes rivais. Mesmo assim, os *Iwayrè-mahadu* falam que são os descendentes dos *Wèrè*, porque os povos *Wèrè* são considerados os donos de todos os bens culturais em uso. Por isso todos querem ser descendentes de *Wèrè*. Essas foram as misturas mais antigas.

Mas as pessoas hoje não se identificam como descendentes de todos os outros povos que se misturaram. A maior identificação se dá com os descendentes de *Wèrè*, dos

Tapirapés, de *Iwayrè*, de *Ixybiawa* e *Kuratanikèhè*. As pessoas se identificam com esses povos enquanto que os outros povos negam sua origem e não se identificam. Não há pessoas se identificando como descendentes de *Kuriawaku*, nem de *Hauxe*. Então quando se sabe quem são esses descendentes desses povos? Quando há uma briga. Então a descendência é usada para xingar os outros.

Com o passar do tempo houve mistura com os Kayapó, gerando muitos descendentes. Mas as pessoas não se identificam como descendentes de Kayapó. Devido ao caráter guerreiro pelo qual são reconhecidos os Kayapó, às pessoas com características agressivas no meio da atual sociedade indígena do povo *Inỹ/Javaé*, são atribuídas descendência desse povo.

Para o povo *Inỹ/Javaé* os *Kuratanikèhè* e os *Wèrè* não são agressivos com ninguém. O povo *Wèrè* era agressivo contra os seres ferozes, chamados na língua *Inỹ* de *aõni*. Esses são seres com poderes espirituais e que ameaçam a vida dos *Inỹ*. Eles reagem só quando os outros povos os agrediam e apenas para se defender. Quando acontecia uma tragédia com eles, não paravam os conflitos com os adversários. Assim os descendentes dos *Wèrè* continuam com a vingança interna aos inimigos.

Quando os *Iwayrè-mahadu* (Karajá) aumentaram muito de população, vivendo em *Marani-Hawa*, voltaram para morar no rio Araguaia e permanecerem no lugar da atual aldeia Santa Isabel do Morro (*Hawalò*), onde os *Wèrè* moravam na margem direita de rio Araguaia. Os Karajá chegaram lá na aldeia dos *Wèrè* descendo pelo Rio Araguaia. Os *Wèrè* estavam em decadência, em situação de tristeza (*ixy-kõri*), sem sorte (*bèdè-bura*). Nesse sentido os *Iwayrè-mahadu* (Karajá) aproveitaram dessa situação do povo *Wèrè*. Alguns dos *Wèrè* estavam falando: “acabamos com os eles, não existem mais os *Iwayrè*”. Alguns dos *Iwayrè-mahadu*, responderam a ele: “nós estamos de volta para fazer vingança”. Então começaram os conflitos entre eles, mas desta vez os *Iwayrè-mahadu* venceram.

O povo *Wèrè* não tinha mais aquela capacidade guerreira e força porque a preparação física dos corpos não era mais como no começo do mundo. Por isso que os *Iwayrè* venceram os *Wèrè*. O povo *Wèrè* abandonou aldeia para o povo *Iwayrè* e o rio Araguaia também para o líder *Tèribèrè* Karajá. Os peixes de rio Araguaia e tudo o que existe no rio Araguaia foram entregues pelos *Wèrè* para o *Tèribèrè Iwayrè-mahadu*. Depois xingaram ele com muitos nomes que os *Wèrè* chamavam os Karajá: *Iwayrè-ixyju*, *Bèwyrè-ixyju*, *Kanawitxi-ixyju*, *Kanana-burè-ixyju*, *Kanani-ixyju*. Os nomes *ixyju*, para designar os Karajá, trata-se de nome que se refere a “selvagem”, atribuídos ao povo Karajá. Isto porque os povos *Wèrè* se autodenominam como *Inỹ* ou *Inỹ tyhy*, que significa gente, os povos indígenas. Para os *Wèrè*, os *Iwayrè* não eram gente, eram todos “selvagens”, incultos (*ixyju*). Então os *Wèrè*

foram embora para o lugar que chamavam de *Hèrydeo-bèro* (o rio de *Hèrydeo*), um termo difícil de traduzir, que fica no estado de Mato Grosso.

Alguns povos que surgiram na ilha do Bananal foram embora dos seus lugares para fora da ilha. Só ficaram os povos *Kuratanikéhè mahadu*, *Marani-Hawa mahadu* e os povos *Tòròhòni mahadu*, *Kanõanõ mahadu*. Esse povo de *Tòròhòni* foi levado pelos *Tori-uhu* (brancos) para a Goiás e nunca mais voltou para o seu lugar de origem¹¹. Os povos *Tòròhòni mahadu* e *Kanõanõ mahadu* eram muito populosos na Ilha do Bananal. Suas aldeias eram na forma de círculos e não se confrontaram com os *Wèrè*. Eles foram levados pelos bandeirantes de batelão até a atual Aruanã (Goiás) de onde foram levados para a antiga Vila Boa de Goiás, atual Cidade de Goiás. Nas narrativas *Inỹ/Javaé*, diz-se que foram levados para Minas Gerais. Por isso que não existem os descendentes dos povos *Tòròhòni*, pois eles não conseguiram voltar para a sua aldeia. Diz-se também que certa vez veio um descendente de *Hatxu rikokore* que se chamava *Manakaru*. *Hatxu rikokoré* era uma mulher do povo *Tòròhòni*. *Manakaru* já era um doutor e veio para ilha do Bananal visitar seus parentes. Ele tinha trazido muitas coisas para seus parentes na forma de presentes como ferramentas, roupas, cobertores, a rede de dormir, machados, enxadas, facão, facão cavador, tesouras, etc., e entregou para todos os povos da ilha do Bananal e foi levar até para os Tapirapé. Ele cantava a música de *Iwèruhuky: Haju riki!, rakerá, haju riki rakerá!* E também chamava as pessoas de *walikina*: meu amigo, ou seja, meu companheiro.

Só ficaram duas famílias na região de *Kanõanõ*: a família de *Hèdédura*, no lugar conhecido como *Hèdédura-Hawa*, atual Mata de Coco; e a família de *Asarika*, no lugar chamado de *Asarika-Hawa*, no atual Morrinho, pois eles se esconderam dos bandeirantes em lugares mais distantes da margem do rio Javaé. Segundo os narradores, no meio dessa guerra, uma mulher chamada de *Myrihoko* tinha batido em um *Tori-uhu* com uma mão de pilão, atingindo-o nos joelhos. Quando ele caiu, os irmãos de *Myrihoko* o mataram e o transformaram em espírito (*Tori-kuni*), que se tornou um grande protetor dos povos *Inỹ/Javaé*. Quando uma pessoa está enferma, quando está muito doente, os *hàri* pedem ajuda de *Tori-kuni* e a pessoa melhora mais rápido. E qualquer tipo de perigo do povo *Inỹ/Javaé*, o *hàri* pede ajuda ao *Tori-kuni*. Assim são as histórias narradas pelos narradores *Inỹ/Javaé* da Ilha do Bananal.

11 Possivelmente foram levados, no século XVIII, pelo sertanista Antônio Pires de Campos para o aldeamento de São José de Mossâmedes, em Goiás, e depois para o aldeamento de Santana do Rio das Velhas, no Triângulo Mineiro. Ver sobre esse processo Mori (2015).

5. Características dos povos

Na história dos povos *Wèrè* existe uma diversidade de biotipos. Existem os *Wèrè-tyhy*, os *Wèrè-lyby*, os *Wèrè-tirèkè*, os *Wèrè-rakòra* e os *Wèrè-hina*.

Os *Wèrè-tyhy* originais têm sua pele mais branca, ou seja, a pele clara, os cabelos lisos, cabeças chatas, as pernas grossas, coxas grossas e as bundas grandes, os rostos redondos e as bocas menores. *Wèrè-lyby* tinham a pele mais escura. *Wèrè-tirèkè* tinham as pernas finas, coxas finas, os braços finos e sem bundas. *Wèrè-rakòra*, tinham os cabelos enrolados, cacheados. E os *Wèrè-Hina* eram canibais, pois se transformavam em uma onça para matar as pessoas. Eles tinham os rostos grandes, bocas grandes, as pernas grossas, barrigas grandes e cabelos enrolados. Essa diferenciação das características nas fisionomias dos povos entre os povos *Wèrè* já existia, como algo próprio dos povos. Não existiam separação cultural entre os povos *Wèrè*, pois as línguas e os costumes eram da mesma forma que aquelas dos *Wèrè* originais (*Wèrè-tyhy*).

O *Wèrè-Hina* é um ser feroz com formato de gente. Ele falava igual gente, usando a mesma língua dos *Wèrè*, mas nunca morou em uma aldeia. Eles sempre moravam só com a sua família. Um morava em região de Araguaia. Os *Wèrè* mataram ele no rio Araguaia no lugar chamado de *Wodò*. Havia também uma família que morava na região de *Wari-Wari*, na margem direita do rio Javaés, distante aproximadamente dois quilômetros desse rio, perto de praia do *Makuka-kynyra*. Foi o grande guerreiro *Sanawe Kuriawaku mahadu* que matou essa família na antiga aldeia *Wari-Wari*. E assim foram eliminados o povo *Wèrè-Hina*. O lugar ficava fora da ilha do Bananal, reconhecido como o lugar de *Wèrè-Hina Hawa* (o lugar onde o *Wèrè-Hina* morava) ou *Were-Hina hawalò* (o morro de *Wèrè-Hina*).

A antiga aldeia *Wari-Wari* era um lugar perigoso e o grande guerreiro *Sanawe* sempre estava vigiando seu povo. Ele sempre ficava atento o tempo todo. Muitas vezes acontecia que durante rituais algumas pessoas sumiam. Quando iam nos matos, não voltavam mais para sua casa, tanto os homens, as mulheres, quanto os rapazes, moças e adolescentes. O *Wèrè-Hina* matava e levava os corpos das pessoas para sua casa e consumiam as carnes dessas pessoas com sua família, como se fosse uma caça. O grande guerreiro *Sanawe*, que sempre vigiava sua comunidade dia e noite, queria descobrir que ser feroz que estava acabando com seus parentes. Sempre aconteciam essas tristezas no meio das alegrias dos rituais. Um dia o grande guerreiro *Sanawe* saiu por volta de 2 horas da tarde (*txu ròkèsè my*), para vigiar a sua área e seu povo. Ele tinha saído na estrada que ia para o rio Javaé (*kòwòrù-ritina, ry di*). Ele seguiu na estrada e encontrou uma pessoa que estava vindo para

a aldeia *Wari-Wari*. Os dois se encontram no meio do caminho e o *Sanawe* cumprimentou e perguntou onde que estava indo. Era um *Wèrè-Hina*, que respondeu: “estou indo visitar a aldeia para tomar calugi doce (*iwèrù bèrèkè hèky mômomy*) e comer *marè-marè hèky rymy*, (comer o grolado, ou seja, beiju). O *Wèrè-Hina* chamava de calugi doce o que era, na perspectiva dele, o sangue das pessoas e grolados ou beiju eram, nessa visão, os fígados das pessoas. O grande guerreiro *Sanawe* então pensou: “*você é que matava meu povo.*” O *Wèrè-Hina* mandou o *Sanawe* andar na sua frente (*wakomy maria; tradução – anda na minha frente*). Mas o *Sanawe* não queria e falou: “*anda primeiro você. Como você é o visitante, eu vou andar atrás de você anunciando a sua chegada*”. Ele então andou na frente e *Sanawe* atirou uma flecha nas costas dele. Em vez de gritar ou chorar, ele esturrou como a onça e mesmo assim *Sanawe* conseguiu matá-lo. Então o *Sanawe* foi gritando que matou o ser feroz que matava as pessoas. As pessoas foram ver e jogaram o corpo dele no mato.

A estratégia do *Wèrè-Hina* era, todas as vezes que encontravam as pessoas, mandar eles andarem na frente e por isso as pegavam por trás. Foi por isso que mandou o *Sanawe* andar primeiro, mas como *Sanawe* era muito esperto, já sabia que não era gente e por isso não andou na frente do *Wèrè-Hina*. O *Wèrè-Hina* se transformou em uma onça na hora que o *Sanawe* flechou para dar susto e tentar espantar o *Sanawe*. Ele não correu e nem ficou com medo e só queria matar o inimigo. O *Sanawe* era muito corajoso. Ele era o matador de seres ferozes.

Sanawe também matou um feroz, chamado de *Hanykywè*. Ele tem a aparência de uma mulher, de gente. Numa noite o grande guerreiro *Sanawe* estava acordado e escutou um barulho. Era este feroz que estava tirando os corações das pessoas. Esse feroz estava gritando na forma de choro ritual. Estava chovendo e *Sanawe* tinha levantado para ver o que estava acontecendo. Quando deu um relâmpago o *Sanawe* avistou ela. Ele esperou na porta até quando ela chegou na casa dele. Ela ia entrar, mas *Sanawe* atirou uma flecha bem na vagina dela e a matou. Esse era o único lugar que podia atirar a flecha, porque ela não tem a pele. Era toda feita de pedras e as unhas dela tinham o tamanho da banana-verde. Assim os ferozes apareciam na antiga aldeia *Wari-Wari*.

Considerações finais

Com essas características de alguns povos, finalizamos o presente texto, no qual optamos por descrever algumas narrativas que os povos *Inỹ/Javaé* contam sobre suas histórias para destacar que as histórias dos *Inỹ/Javaé* sempre são contadas pelos narradores considerando a participação de mais de um povo, sejam os povos *Inỹ*, seja com os outros povos com os quais havia relações de aliança ou de guerra. Então não podemos

pensar os povos como sendo isolados, sem contato, quando eles viviam antes da chegada dos brancos (*tori*). Os povos sempre estiveram em contato e hoje os *Inỹ* (Karajá, Javaé e Ixybiowa) são resultado destas misturas, como já apontado por Patrícia Mendonça Rodrigues em mais de uma ocasião (RODRIGUES, 1993, 2008). Além dessa relação com os outros povos, os *Inỹ* também sempre estiveram (e ainda estão) em contato com os diversos seres que habitam o universo. Estão em contato espiritual com os povos originais, que vivem no nível abaixo do fundo das águas, de onde veem os principais aruanãs e os *worysy* no ritual de *Hetohokỳ*. Mas estão em contato também com os seres que vivem nos vários níveis celestes, que são também aruanãs, mas onde vivem os *xiburé*, grandes seres espirituais que auxiliam os *hàri* em suas curas (RODRIGUES, 2008, p.252).

Finalmente, mostramos aqui que essas redes de relações dos *Inỹ* sempre aconteceram na Ilha do Bananal e no seu entorno. Um meio ambiente e um território que foram aos poucos sendo reduzidos, restando apenas o espaço do interior da Ilha do Bananal, pois as partes do território fora da ilha foram ocupados por grandes fazendas ou por assentamentos de agricultores sem-terra.

Referências

- BASSO, Ellen. 2000. "O que podemos aprender do discurso Kalapalo sobre a "história Kalapalo"". In FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os Povos do Alto Xingu. História e Cultura*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- BONILLA JACOBS, Lydie Oiara. 2000. *Reproduzindo-se no mundo dos Brancos: estruturas karajá em Porto Txuiri (Ilha do Bananal, Tocantins)*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DEMARCHI, A. e MORAIS, O. 2016. "Redes de relações indígenas no Brasil Central: um Programa de pesquisa." Porto Alegre: *Espaço Ameríndio*, v. 10, n. 2, p. 96-117, jul./dez.
- FRANCHETTO, B. 2011. "Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu". In: B. FRANCHETTO (org.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – Funai.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (org.). 2005. *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas - Fapesp.
- GUERREIRO, Antonio. 2015. "Quarup: Transformações do ritual e da política no Alto Xingu". Rio de Janeiro: *Mana*, v. 21, n. 2, p. 377-406, aug. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132015000200377&lng=en&nrm=iso. Acesso em 10 Nov. 2019.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOURENÇO, Sônia Regina. 2009. *Brincadeiras de Aruanã: performance, mito e música entre os Javaé da Ilha do Bananal – TO*. Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina.

MORI, Robert. 2015. *Os aldeamentos indígenas no Caminho dos Goiaes: guerra e etnogênese no “Sertão do Gentio Cayapó” (Sertão da Farinha Podre) – séculos XVIII e XIX*. Universidade Federal de Uberlândia. Dissertação de mestrado.

RODRIGUES, Patrícia de M. 1993. *O Povo do Meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2008. *A caminhada de Tanỹxiwè: Uma teoria Javaé da História*. Tese de Doutorado. Chicago (Illinois), Universidade de Chicago.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2013. “Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo”. *Anuário Antropológico* [Online], I | 2013, posto online no dia 01 outubro 2013, consultado dia 18 setembro 2019. URL: <http://journals.openedition.org/aa/402>; DOI: 10.4000/aa.402.

Recebido em: 18 de junho de 2019.

Aceito em: 20 de novembro de 2019.

A história do contato e o desterro tapayuna: um massacre anunciado

Daniela Batista de Lima

Doutora em Antropologia pelo PPGAS da Universidade de Brasília

danielablina2013@gmail.com

Resumo

Esse artigo é sobre os Tapayuna, um povo da família linguística jê, cujo território tradicional está localizado no noroeste do Mato Grosso, na região dos rios Arinos e Sangue. Em 1970, 41 sobreviventes de uma epidemia de gripe, suscitada após uma expedição da Funai, foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu, onde viveram até meados da década de 1980. Atualmente moram nas Terras Indígenas Capoto Jarina e Wawi (MT), respectivamente dos povos Mebêngôkre e Kĩsêdjê. O artigo trata da história do contato com os não índios e o conseqüente genocídio e desterro a que foram submetidos. Em que pese a ação criminosa de particulares, responsáveis por dois envenenamentos contra os Tapayuna nas décadas de 1950 e 1960, e a atuação omissa e dolosa do Estado, os Tapayuna resistiram e vivem, atualmente, um processo de reemergência e fortalecimento como povo. Eles lutam por autonomia e pela retomada do território tradicional.

Palavras-chave: Tapayuna; contato; desterro; genocídio

Abstract

This article is about the Tapayuna, an indigenous group who belongs to a jê linguistic family. Their traditional territory is located in the northwest of Mato Grosso, in the region of the rivers Arinos and Sangue. In 1970, 41 survivors of an influenza epidemic, raised after a Funai expedition, were transferred to the Xingu Indigenous Park, where they lived until the mid-1980s. They currently live in the Capoto Jarina and Wawi (MT) Indigenous

Lands, respectively of the Mebêngôkre and Kĩsêdjê groups. The article is about the history of contact with non - Indians and the consequent genocide and exile that they suffered. In spite of the criminal action of individuals, responsible for two poisonings against the Tapayuna in the 1950s and 1960s, and the omission and mischief of the State, the Tapayuna have resisted and are currently experiencing a process of re-emergence and empowerment as a group. They fight for autonomy and to have back their traditional territory.

Keywords: Tapayuna; contact; exile; genocide

Contexto histórico

O território tradicional dos Tapayuna é entre os rios Arinos e Sangue, no noroeste do Mato Grosso. Eram denominados, no período do contato (entre 1950 e 1970), de Beißos-de-Pau, devido ao uso dos botoques labiais. Seus vizinhos mais próximos eram os povos Manoki, Rikbatsa, Kayabi e Apiaká.

A colonização do noroeste mato-grossense, notadamente a região do rio Arinos, ao longo das décadas de 1950 e 1960, foi impelida pelos incentivos do governo federal, sobretudo com a criação da SUDAM, Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia, em 1966, e também pelo governo estadual, que atuou em prol de interesses de particulares no processo de expropriação e titularização de terras indígenas.

As principais atividades econômicas desenvolvidas na região do Arinos foram a exploração de minérios, nos séculos XVIII e XIX, a extração da seringa, sobretudo a partir de meados do século XX, além da extração de madeira, pecuária e, mais recentemente, o agronegócio. Um dos maiores seringalistas da região, nos anos de 1950, era Benedito Bruno, que também foi prefeito da cidade de Diamantino (MT) por duas vezes. Ele abriu seringais no coração do território tapayuna, nos rios Miguel de Castro e Parecis, onde havia várias aldeias no período do contato. Muitos dos seus barracões foram atacados e alguns trabalhadores feridos, o que os obrigava a mudar de local para prosseguir com a extração da borracha. Como represália, funcionários da firma de Benedito Bruno envenenaram os Tapayuna com arsênico no açúcar em 1953. Essa notícia teve repercussão em vários jornais, sobretudo no final da década de 1960, período no qual os Tapayuna tiveram forte evidência jornalística devido às ações da Funai.

A partir de meados do século XX, a ocupação não indígena foi intensificada com a fundação do município de Porto dos Gaúchos, em 1955, ao norte do território Tapayuna. Sua criação impulsionou a chegada de vários imigrantes oriundos do sul do país e a construção

de obras de infraestrutura, o que estimulou a abertura de fazendas e, posteriormente, a fundação de novos municípios. Esta ocupação ostensiva aumentou os conflitos entre os Tapayuna e os brancos, que chegavam em número cada vez maior no seu território, o qual compreendia uma extensa área, sobretudo no interflúvio do Arinos e Sangue. Há registros da presença dos Tapayuna tanto na margem direita quanto na margem esquerda de ambos os rios.

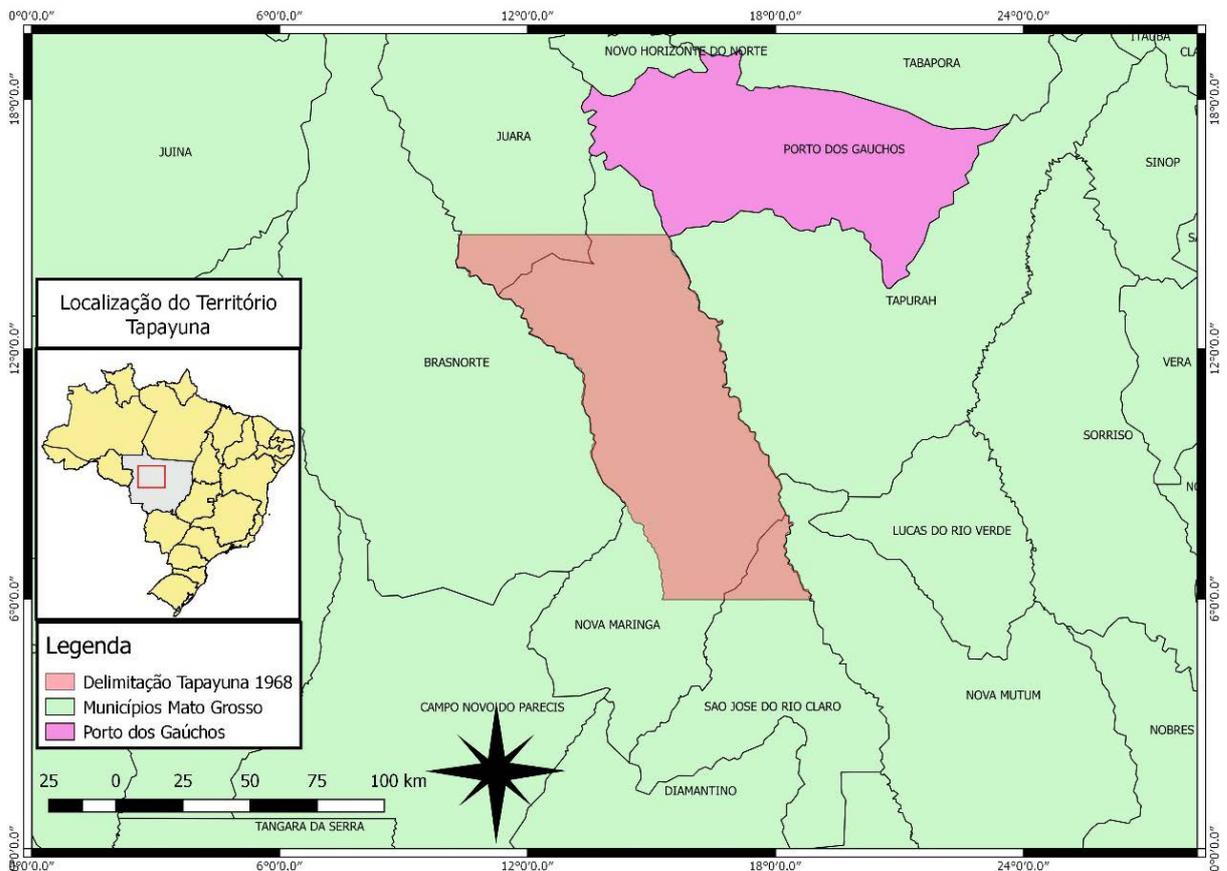


Figura 1: Municípios limítrofes e sobrepostos à “Reserva Indígena Tapayuna”

Fonte: Batista de Lima, 2019: 26.

A criação de Porto dos Gaúchos aumentou, sobremaneira, o trânsito dos não índios pelo Arinos e o avistamento de Tapayuna na beira do rio, os quais ora reagiam de maneira hostil, tentando afugentar os novos ocupantes, ora mostravam-se dispostos à aproximação para troca de bens materiais. Esses conflitos levaram ao segundo episódio de envenenamento dos Tapayuna por não índios, na década de 1960. Desta vez, eles foram envenenados com carne de anta, o que provocou muitas mortes. Ao contrário do primeiro

episódio, esse não foi veiculado em quaisquer meios de comunicação. Foi registrado por meio de relato gravado pelo antropólogo Anthony Seeger, em 1973, com Wentugaruru, e por mim em depoimento coletado com sua irmã, Ngajwotxi, em 2011, quando da minha pesquisa de mestrado. Não foi computado o número de mortos; tampouco é possível identificar os culpados. Em ambos os casos de envenenamento, o órgão indigenista, à época Serviço de Proteção ao Índio (SPI), não tomou providências.

As tentativas de contato com os Tapayuna foram conduzidas, entre 1958 e 1967, pelos jesuítas da Prelazia de Diamantino com pouquíssimo ou nenhum apoio e participação do SPI. A Funai entrou em cena no caso dos Tapayuna somente em 1968 devido à pressão de particulares interessados em ocupar a região por meio de incentivos do governo federal, providos pela SUDAM (fundada em 1966). Vários documentos remetidos pelos jesuítas, notadamente o Pe. Antônio Iasi Junior, advertia a Funai sobre a situação dos Tapayuna, sobre a iminência de possíveis epidemias, sobre a necessidade de proteção de seu território, sobre a invasão de particulares etc. As suas advertências e recomendações jamais foram consideradas pelo órgão. Infelizmente, suas previsões foram concretizadas e uma epidemia de gripe sem precedentes se alastrou entre os Tapayuna devido uma expedição malsucedida organizada pela Funai, em 1969, na qual um dos jornalistas que compunha a equipe adoeceu e contaminou os Tapayuna, o que levou ao seu extermínio quase total. Os moradores do Arinos foram calculados em cerca de 400 pessoas por Anthony Seeger, a partir de genealogias realizadas com os sobreviventes que foram transferidos para o Parque Indígena do Xingu (PIX) em 1970. Após este genocídio, foram reduzidos a 41.

Esses 41 sobreviventes foram reunidos pelos jesuítas, após a saída da equipe da Funai, em um acampamento que eles organizaram no rio Parecis, um afluente do Arinos. Ali foram assistidos pelos padres jesuítas por alguns meses. Em maio de 1970, após decisão da Prelazia de Diamantino, da Funai e da administração do PIX, foram transferidos para o Parque para viver junto aos Kĩsêdjê, falantes da mesma língua. O território dos Tapayuna havia sido delimitado por meio do decreto 63.368, de 8 de outubro de 1968, após um sobrevoou do sertanista responsável pela expedição de 1969, João Américo Peret. Após a remoção compulsória, seu território foi oficialmente aberto à colonização e extinto anos depois através do decreto 77.790, de 9 de junho de 1976. Os Tapayuna que vivem na TI Capoto Jarina, notadamente na aldeia que eles criaram, em 2008, Kawêrêtxikô, afirmam que muitos dos seus parentes ficaram para trás quando da remoção, pois teriam se dispersado para o mato fugindo das doenças e da morte. Alguns registros, sobretudo dos jesuítas, e pesquisas recentes realizadas pela CGIIRC/Funai, apresentam dados contundentes sobre

a permanência e sobrevivência de Tapayuna no território tradicional. Os 41 que foram transferidos para o PIX viveram por lá entre os anos de 1970 e 1985, quando conflitos internos envolvendo os Tapayuna e os Kĩsêdjê suscitarão na evasão quase integral dos primeiros para o Capoto Jarina, dos Mebêngôkre, onde vivem até o presente. Permaneceram alguns poucos Tapayuna no PIX. Depois de quase 25 anos vivendo na mesma aldeia dos Mebêngôkre, Metuktire, os Tapayuna decidiram criar o Kawêrêtxikô em 2008.

Atualmente, os Tapayuna estão na TI Wawi, retomada pelos Kĩsêdjê na década de 1990, e na TI Capoto Jarinã. Não disponho do censo geral da população tapayuna das duas terras, porém creio que esteja em torno de 200 pessoas, considerando os filhos de casamento com Kĩsêdjê e Mebêngôkre. De acordo com o censo realizado por técnicos do posto de saúde, em 2015, na aldeia Kawêrêtxikô havia 130 moradores vivendo em 16 casas. Há também Tapayuna em outras aldeias na TI Capoto Jarina; a maioria, contudo, está concentrada no Kawêrêtxikô. A maior parte é falante de mebêngôkre e kĩsêdjê, cujas diferenças com a língua tapayuna são de ordem dialetal. Esta é ensinada na Escola Indígena Goronã, no Kawêrêtxikô, onde está em curso um processo de valorização e retomada da história, de rituais e outros aspectos considerados importantes da cultura tapayuna.

Tentativas de contato e ocupação do território tapayuna

Na época do contato, na década de 1960, os Tapayuna viviam em várias aldeias no interflúvio do Arinos. Na década de 1950, a colonização da região é impulsionada pela empresa Colonizadora Noroeste Mato-grossense (Conomali), provocando a migração em massa de colonos oriundos do sul do país e a criação de estradas, portos, obras de infraestrutura etc. Com a expansão das ocupações não indígenas na região do Arinos, as investidas tapayuna contra os brancos se tornam cada vez mais frequentes. São recorrentes as queixas de seringalistas ao SPI sobre ataques contra os seringais e a morte de trabalhadores. Tanto os padres quanto os seringalistas solicitavam intervenção do órgão no sentido de tomar providências para conter as ofensivas tapayuna. Não obstante as reiteradas demandas, o SPI não teve uma atuação ativa no processo de contato tapayuna até o final da década de 1960, quando da extinção do órgão e da criação da Fundação Nacional do Índio. Houve algumas tentativas de “pacificação” dos Tapayuna, ao longo das décadas de 1950 e 1960, promovidas pelos jesuítas da Prelazia de Diamantino. A técnica utilizada pelos jesuítas durante o contato foi caracterizada pela distribuição de brindes nos locais onde eram encontrados vestígios e acampamentos, o que parece ter incitado o interesse dos Tapayuna por uma possível aproximação

Apesar dos avanços, ou seja, de ter havido encontros amistosos, troca de materiais e até “diálogos” entre os grupos e os jesuítas, as expedições ocorreram de forma esporádica, fragmentada, o que comprometeu o objetivo das ações. Não houve uma atuação continuada no caso tapayuna em termos da participação do Estado, da organização logística, da disposição de recursos humanos e financeiros, da participação de interpretes Kĩsêdjê – o que teria sido fundamental nas missões –, etc. A omissão do Estado persistiu mesmo depois de dois episódios de envenenamento sofridos pelos Tapayuna nas décadas de 1950 e 1960. Eram frequentes os conflitos entre os Tapayuna com trabalhadores que abriam estradas, funcionários da empresa colonizadora da região, CONOMALI, com moradores da cidade de Porto dos Gaúchos, ao norte do território tapayuna, com seringueiros, fazendeiros, colonos etc.

A conexão com os não índios foi permeada pela ambivalência, por movimentos de aproximação e recuo, por hostilidades e tentativas de construir vínculos mais estreitos. O fato de os Tapayuna ocuparem uma área extensa e serem divididos em vários grupos torna a compreensão sobre a história do contato bastante complexa e, de certa forma, indecifrável. Os grupos tiveram posições distintas a respeito dos brancos e oscilaram em suas decisões e movimentos com os diversos “tipos” de brancos com os quais se relacionaram: seringueiros, fazendeiros, madeireiros, colonos, missionários, jornalistas, agentes do SPI/Funai etc. Certamente a intenção dos não índios também determinou a ação/reação dos Tapayuna, que ora atacavam, tentando afugentá-los e, em outros momentos, buscavam a aproximação. O propósito dos Tapayuna não se restringiu à conexão por trocas de bens, eles acreditaram na possibilidade de estabelecerem vínculos de parentesco com os brancos. Obviamente, não existiu reciprocidade dos não índios neste sentido.

As únicas ações previamente “organizadas” pelo órgão indigenista no caso dos Tapayuna ocorrem apenas no final da década de 1960: foram o sobrevoo de 1968, que ensejou a delimitação do território, e a expedição de 1969. Ambas ações ocorreram devido ao aumento da especulação na região, impulsionada pelos incentivos da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), criada em 1966. Houve uma forte pressão de particulares para que a Funai reduzisse oficialmente o território tapayuna. Em razão do cerco em seu território, os Tapayuna começaram a aparecer nas fazendas que estavam sendo adquiridas devido aos estímulos da SUDAM. Uma delas, a fazenda ABC, passou a receber os Tapayuna em números cada vez maiores em sua sede a partir de 1968. Incomodado com essas aparições, o proprietário, um empresário de São Paulo, acionou a Funai exigindo providências. Foi a partir de então que a expedição passou a ser

organizada. Cabe destacar que após a delimitação da “Reserva Indígena Tapayuna” por meio do decreto nº 63.368, de 08 de outubro de 1968, a área deveria ter sido evacuada, o que, obviamente, não ocorreu.

A missão da Funai foi integralmente mal planejada, não contou com a participação dos jesuítas, que conheciam a região e haviam empreendido várias expedições em anos anteriores, não contou com profissionais de saúde na equipe, não previu a participação de interpretes Kĩsêdjê, não armazenou devidamente as vacinas contra doenças contagiosas, e, por fim, garantiu a participação de vários jornalistas na equipe com intuito de dar visibilidade midiática a ação. Ademais, quando a equipe da Funai chegou ao local alguns Tapayuna já se encontravam na fazenda ABC, alguns em trânsito e outros permaneciam na sede. As pessoas responsáveis por manejar essa situação, sem nenhum suporte do órgão indigenista, foram os caseiros da ABC, que optaram por não reagir contra os Tapayuna e ceder os bens que eles pediam. Até a chegada da Funai no local, em 1969, não havia tido conflitos entre os moradores da ABC e os Tapayuna, nem tampouco caso de doença entre os índios. A epidemia começou a se proliferar entre os Tapayuna quando um dos jornalistas que fazia parte da equipe da Funai ficou gripado. Mesmo diante dessa situação altamente arriscada e da iminência de uma catástrofe patogênica, o sertanista responsável pela operação, João Américo Peret, não tomou as providências cabíveis. Em vez de acionar a Funai em Brasília e solicitar suporte emergencial, tendo em vista o risco do que estava por vir, o sertanista deu prosseguimento às suas tentativas de chegar às aldeias, ignorando o fato de três Tapayuna terem começado a apresentar sintomas da gripe na fazenda ABC.

A equipe da expedição tentou isolar o jornalista gripado do convívio com os Tapayuna que frequentavam o acampamento da Funai. A tentativa, contudo, não foi bem-sucedida, tampouco a Funai dispunha do aparato necessário para resguardar os indígenas de um surto epidêmico. As vacinas foram transportadas de maneira inapropriada e tornaram-se inutilizáveis e a equipe não dispunha de profissionais da área de saúde. A participação de jornalistas na primeira expedição realizada pela Funai *in loco* esteve certamente relacionada à forte evidência em torno da “pacificação” tapayuna, tema de diversas reportagens em jornais e revistas da época. “Não havia nada. Éramos só nós. Não havia um médico na equipe. Só jornalistas. O que podíamos fazer naquela altura? Eu acho que mesmo que o Hedyl conseguisse ter voltado, o mal já estava feito” (Walter Firmo citado por Valente 2017: 55).

De acordo com o jornalista Rubens Valente (2017:55), não há como comprovar a relação direta entre a gripe de Hedyl Valle Jr e a epidemia que se alastrou entre os Tapayuna devido à inexistência de laudos médicos naquele contexto, contudo, é inquestionável que

as mortes passaram a ocorrer logo depois da saída da equipe do local. Ademais, o jornalista Walter Firmo (Valente 2017: 56), viu quando os índios “começaram a tossir e cair doentes. Segundo Firmo, até a saída dos jornalistas da área, porém, nenhum índio havia morrido” (*id. ibid.*).

O vírus se alastrou entre os Tapayuna por meio dos indígenas que frequentavam regularmente o acampamento da Funai e retornavam para as respectivas aldeias. Pouco tempo após o término da expedição, os padres da Prelazia de Diamantino chegaram ao local e se deparam com um cenário desastroso, aldeias abandonadas e diversos cadáveres. Neste ínterim, os Tapayuna viveram a segunda tragédia da depopulação (a primeira tendo sido representada pelas várias mortes por envenenamento). A conduta irresponsável e criminosa do sertanista Américo Peret foi aprimorada com o envio de dois Tapayuna, Tariri e Kairá, ao Rio de Janeiro para se reunirem com integrantes do Ministério do Interior, com fotógrafos, jornalistas, repórteres e para que aparecessem em programas de TV. O intuito de Peret era visibilizar o grande feito do “pacifismo”, anunciar publicamente os resultados de suas ações no âmbito da Funai. O novo órgão substitua, desde 1967, o SPI, que tinha uma imagem, inclusive em âmbito internacional, altamente desgastada e deletéria devido às acusações gravíssimas levantadas no âmbito da CPI que ensejou a elaboração do Relatório Figueiredo.

Enquanto o sertanista Américo Peret preocupa-se em expor os rapazes Tariri e Kairá como propaganda de seus feitos e submetê-los a diversas situações constrangedoras, a gripe continuava a se alastrar entre os Tapayuna.

Os responsáveis por assistir os sobreviventes da epidemia foram os jesuítas da Prelazia de Diamantino, que ao chegarem no local se depararam com um cenário de guerra, com cadáveres insepultos, com os sobreviventes fragilizados e debilitados, com crianças mamando no seio das mães mortas, com pessoas dispersas pelo mato, etc. O Pe. Antônio Iasi, responsável por reunir os sobreviventes, que somaram 41, afirma que um dos rapazes levado por Peret ao Rio de Janeiro retornou com sarampo, o que tornou ainda mais grave a situação. A relação entre os missionários jesuítas e o órgão indigenista era bastante atribulada, já que os primeiros criticavam veementemente o SPI/Funai de atuar em prol de particulares e não deter uma política de proteção e garantia dos territórios indígenas. Outrossim, antes de a expedição da Funai ser viabilizada, houve diversas advertências do Pe. Iasi sobre a invasão do território tapayuna e sobre o alto risco de uma catástrofe epidêmica devido à aproximação e o contato cada vez mais frequente com os não índios. O órgão não apenas ignorou suas advertências como foi o responsável por introduzir, e não conter, a gripe entre os Tapayuna.

Os jesuítas reuniram 41 sobreviventes e criaram um acampamento para eles no Rio Parecis, um afluente do Arinos, local onde, segundo Pe. Iasi, eles estariam mais protegidos do contato com os brancos. Iasi assistiu os Tapayuna provendo-lhes cuidados médicos e alimentos. O padre afirma, em um de seus documentos, que tratou de alguns enfermos que posteriormente se dispersaram. Ele sobrevoou o território em busca de outros sobreviventes, mas não encontrou. O território tapayuna era muito extenso e seria necessário uma busca minuciosa por terra para encontrar outros sobreviventes ou mesmo outros coletivos tapayuna que podiam ter se mantido arredios aos brancos e/ou não terem sido atingidos pela epidemia de gripe. Os Tapayuna do Kawêrêtxikô afirmam que os grupos se dividiram fugindo da doença e morte. Segundo eles, alguns optaram por não permanecer junto aos brancos no acampamento no rio Parecis. Iasi teve que se ausentar e foi substituído por Thomaz de Aquino Lisbôa e Vicente Canãs. Além deles havia dois auxiliares pareci, Ramiro e Ricardo.

Um caminho sem volta...

Em que pese a situação estável em que os Tapayuna se encontravam na aldeia Parecis, suas expectativas de permanência no local e seu processo de recuperação física e emocional, articulações entre os administradores do Parque Indígena do Xingu (PIX), da Prelazia de Diamantino e da Fundação Nacional do Índio resultaram na remoção dos Tapayuna para o PIX em 2 de maio de 1970. O diário escrito pelos jesuítas menciona que a saída do Pe. Iasi, junto com o Irmão Fernandez da aldeia Parecis, em março de 1970, tinha como objetivo tratar da transferência dos Tapayuna. “Pe. Iasi e Fernandez saíram para a fazenda esperando condução para tratar do traslado dos índios (Lisbôa e Canãs, 19/03/1970).

Com intuito de persuadi-los, Pe. Iasi levou gravações de músicas kîsêdjê para os Tapayuna escutarem. O fato de ambos os povos serem falantes da mesma língua, com pequenas diferenças dialetais, suscitou muitas dúvidas entre os Tapayuna sobre quem seriam aquelas pessoas que entoavam os cantos. “Quem será? Será que são as almas deles que apareceram lá e transformaram-se em gente? Ficamos com dúvida” (Relato de Kôkôtxi in Batista de Lima 2012:140). Ao escutarem as músicas, os Tapayuna ficaram fortemente emocionados. Imaginaram que poderia se tratar de seus parentes que teriam se deslocado para Xingu; do espírito dos mortos que teriam reaparecido lá; ou mesmo que poderia se referir a outro povo com aspectos semelhantes, sobre os quais alguns dos sobreviventes tinham conhecimento de histórias envolvendo um passado em comum. Os acontecimentos

vividos pouco tempo antes pelos Tapayuna, as mortes em massa e a dispersão dos grupos, deixavam margem para várias interpretações a respeito destes supostos parentes que eles encontrariam no Xingu. Eles suspeitavam da fuga de outros grupos que poderiam ter sobrevivido às epidemias e migrado para outros locais. Imaginavam que estariam indo ao encontro dessas pessoas no PIX.

Os cantos proferidos pelos supostos parentes podem ter levado os Tapayuna a inferirem que se tratava de uma aldeia dos mortos, onde o modo de vida é, em muitos aspectos, similar à aldeia dos vivos, o que inclui a realização de rituais. A concepção dos Tapayuna sobre a destinação e também sobre as formas de transformação dos espíritos dos mortos é um ponto importante a ser considerado, porém, o debate a respeito do tema não será abordado no presente artigo. A complexa teoria escatológica e as prováveis destinações e formas de metamorfose dos espíritos após a morte, aliadas aos recentes eventos de inúmeras perdas vivenciados pelos Tapayuna, geraram grandes especulações sobre o local para onde iam (aldeias dos mortos ou aldeia dos vivos), as pessoas (do povo Tapayuna ou outros grupos) ou espíritos que encontrariam (que poderiam ter se transformado em humanos), e quais seriam as consequências dessa mudança para eles. As especulações e incertezas devem-se ao fato de o discurso escatológico não ter um cânone, as teorias e as transformações a esse respeito são abertas, pois dependem da experiência particular.

Eles suspeitaram do alto risco que esta viagem representava, mas a expectativa de rever os parentes e encontrar outros Tapayuna os impulsionou ao deslocamento. Os Tapayuna estavam ainda fortemente fragilizados pelos traumas e pela sobrevivência de poucos integrantes do grupo, rever os familiares e construir novas relações de parentesco se apresentava como a melhor alternativa de reversão daquele quadro e da reconstituição da vida coletiva. Ademais, eles foram impelidos a se deslocar, tendo em conta que a decisão sobre sua remoção já havia sido tomada por instâncias superiores em Brasília e não lhes restou outra opção a não ser se arriscar em um destino duvidoso. Contudo, eles não estavam cientes da inviabilidade de seu retorno ao Arinos. Eles partiram acreditando num possível regresso ao território tradicional.

O deslocamento dos Tapayuna foi tortuoso, permeado por incertezas, sofrimento, medo, desconfiança e relutância. A dúvida em torno da confiabilidade nos brancos vem à tona devido as condições adversas a que são submetidos e aos contratemplos durante todo o percurso. Eles estavam acampados em um local de cerrado, onde não havia possibilidade de se proteger do sol; os alimentos estavam escassos e não havia caça.

Depois de 10 dias desde a saída da aldeia no córrego Parecis, os Tapayuna chegaram

em Cuiabá, na noite do dia 01 de maio de 1970. Em Cuiabá os Tapayuna ficaram alojados nas dependências da Fundação Nacional do Índio e foram recebidos pelo então delegado da 5ª DR, Sr. Hélio Bucker. Os Tapayuna estavam fisicamente desgastados e alguns apresentam febre. Eles ainda sofriam os sintomas da gripe. Foram examinados e medicados por dois profissionais de saúde. Os Tapayuna partiram, ainda debilitados, rumo ao aeroporto, com destino ao PIX no dia 02 de maio de 1970.

A deliberação em torno da remoção é bastante polêmica e controversa, pois envolveu discordâncias internas entre os jesuítas. Thomaz de Aquino se pronunciou contra tal decisão que, infelizmente, já havia sido tomada em reunião interna no âmbito da Missão Anchieta. Thomaz se mostrou descontente, pois sabia que os índios não haviam sido consultados e que essa ação era incongruente com as próprias críticas dos jesuítas ao órgão indigenista. Apesar de sua manifestação e de suas críticas contundentes, a decisão já havia sido acordada e Thomaz e Vicente foram apenas incumbidos da transferência. Os motivos pelos quais os jesuítas, sobretudo o Pe. Iasi, optaram pela transferência estiveram relacionados à ausência de apoio logístico, financeiro e político da Funai, à falta de estrutura da Missão para continuar a assistência, à preocupação com a permanência dos Tapayuna em um local cuja especulação aumentava vertiginosamente e à ideia de que no PIX eles estariam mais protegidos e teriam mais possibilidades de se reestruturarem coletivamente por meio da interação com os Kĩsêdjê. A deliberação sobre a remoção foi sancionada pela Funai, que deveria ter resguardado a vida e a permanência dos Tapayuna no seu território. A atuação criminosa e omissa do SPI e Funai no caso tapayuna foi constante; nem mesmo após a trágica expedição de 1969 o órgão foi capaz de dar a devida atenção e o suporte necessário para conter a epidemia e salvar as vidas em risco. Novamente os jesuítas tiveram que atuar, praticamente, por conta própria e certamente isso influenciou na decisão da Missão Anchieta a respeito da transferência. A política vigente à época, de atrair os povos para o Parque Indígena do Xingu, cujo principal responsável era Orlando Villas Boas, também foi um fator preponderante para a remoção.

A luta pela terra e a busca pelos parentes

Ao chegarem no PIX, ao contrário do que os responsáveis pela transferência previam, os Tapayuna não tiveram suas vidas e bem-estar garantidos. Durante o tempo em que viveram por lá, dez Tapayuna morreram por acidentes, causas não identificadas e por feitiçaria. No PIX eles encontraram inimigos temidos, como os Kayabi, e inauguraram um novo capítulo de sua história. Desde então, os Tapayuna se tornaram, e continuam a sê-lo, um povo desterritorializado, dependente e passaram a ser cativos dos povos que lhes

acolheram. Os Tapayuna expressaram por diversas vezes o desejo de retornar para seu território, mas foram impedidos. Quando partiram do Arinos eles não sabiam para onde estavam indo, quem encontrariam e não podiam imaginar que seriam impossibilitados de retornar. A vida dos Tapayuna no PIX foi bastante controversa, ao mesmo tempo em que constituíram vínculos de amizade e parentesco, graves conflitos e tensões emergiram da relação com os outros povos, notadamente os Kĩsêdjê. A evasão para a TI Capoto Jarina, em meados da década de 1980, foi fruto dessas tensões.

A migração em massa dos Tapayuna para o Capoto representa um recomeço, a necessidade de, novamente, eles se articularem e reconfigurem suas relações. Em que pese a mudança, os Tapayuna mantiveram seu status de hóspedes, cativos e dependentes territoriais, porém agora, sobretudo, dos Mebêngôkre. Com eles os Tapayuna viveram por mais de 25 anos numa mesma aldeia, Metuktire. As conexões com os Mebêngôkre, assim como no caso dos Kĩsêdjê, guardadas as devidas peculiaridades, também são ambivalentes, pois são perpassadas por vínculos de parentesco, afeto, amizade, mas também por disputas, tensões e acirramentos.

Em vista do exposto, os Tapayuna decidiram criar uma aldeia própria, em 2008, denominada Kawêrêtxikô. A criação da aldeia impulsiona um processo de emergência e fortalecimento dos Tapayuna como coletivo. As relações com os Mebêngôkre foram reconfiguradas com a conquista de certa autonomia por parte dos Tapayuna. No Kawêrêtxikô, eles começaram a praticar alguns dos seus rituais considerados tradicionais, a ensinar a língua na Escola Indígena Goronã, a receber pesquisadores de diferentes áreas, a manejar as relações com os brancos da área de saúde e educação, a executar projetos etc. Foi também a partir da criação desta aldeia que os Tapayuna estreitaram os vínculos com os Tapayuna/Kĩsêdjê da TI Wawi e iniciaram formalmente a luta pela retomada do território tradicional.

Em 2016 iniciaram-se as articulações em torno de suas demandas pelo retorno ao território no Arinos, pela busca dos parentes que eles acreditam terem permanecido na região e também pela conquista de uma indenização pelas violações que sofreram no período da ditadura militar. Cabe destacar alguns avanços significativos que os Tapayuna lograram desde o início dessas articulações. Eles realizaram um sobrevoo no território tradicional, em agosto de 2016, organizado pela CGIIRC/Funai, e constataram que a maior parte da vegetação encontra-se preservada. Ademais, a CGIIRC realizou pesquisa *in loco* e levantou dados significativos que apontam para a permanência de Tapayuna no território tradicional na condição de trabalhadores de fazendas na região. Há também indícios da presença de isolados em seu território.

Em setembro de 2017 foi realizada uma expedição por terra, novamente organizada pela CGIIRC, com a presença de alguns Tapayuna do Kawêrêtxikô. Durante caminhada na mata, os Tapayuna reconheceram diversas espécies de plantas utilizadas para diferentes finalidades, constaram a presença de diversos animais e viram que o rio Arinos, e alguns de seus afluentes, como Miguel de Castro e Tomé de França, mantêm-se limpos e piscosos. As informações a respeito da presença de isolados foram reforçadas pelos seus vizinhos Apiaká/Kayabi, da TI homônima, localizada ao norte do território tapayuna.

Na visita à TI Apiaká/Kayabi, especificamente na aldeia Mayrob, onde visitamos durante a expedição, além dos depoimentos sobre isolados, coletamos também informações sobre um massacre ocorrido no coração do território tapayuna em 1996, na região de Brianorte (município de Nova Maringá), cujo responsável teria sido um fazendeiro. Esse episódio, somado a alguns depoimentos coletados no âmbito da CGIIRC, a respeito do assassinato de um Tapayuna por grileiros em 2013, na beira do rio Arinos, demonstram a necessidade premente da abertura de um processo criminal e de investigação aprofundada sobre as referidas denúncias. Ademais, os isolados, assim como os supostos trabalhadores tapayuna em fazendas, encontram-se completamente desprotegidos, à mercê de particulares e de uma guerra silenciada e permanente. Além das articulações realizadas no âmbito da Funai, os Tapayuna estabeleceram alianças importantes com organizações não governamentais, notadamente a OPAN, que tem apoiado sua luta e suas reivindicações. Eles também estão em diálogo constante com o Ministério Público Federal, em Cuiabá-MT, para a conquista do seu território e para obtenção de uma indenização pelas violações sofridas.

Não obstante os avanços nas suas articulações, atualmente, o diálogo com a Funai está relativamente estagnado, já que não há indicativo para a constituição de um grupo técnico para a identificação e delimitação da área, que constitui a primeira etapa do processo demarcatório. Essa é uma demanda persistente dos Tapayuna, uma vez que a área se encontra de posse de particulares e há a previsão para a construção de uma hidrelétrica no rio Arinos, cujo impacto no território tapayuna não foi mensurado. Há mais de duas mil fazendas na área contemplada pela “Reserva Indígena Tapayuna” (RIT), delimitada em 1968 e extinta em 1976, por meio do decreto 77.790. As atividades econômicas predominantes são a extração de madeira, pecuária e há o avanço progressivo do agronegócio. Além disso, boa parte da área delimitada encontra-se sobreposta ao município de Nova Maringá. A vegetação mais preservada está na parte norte da RIT, onde prevalece a atividade de manejo de madeira. Ainda no âmbito da Funai, infelizmente não houve avanços na pesquisa sobre os isolados em território tapayuna, apesar das informações de massacre e dos indícios e

os depoimentos dos Apiaká/Kayabi que confirmam sua presença na região.

Em julho de 2018, alguns Tapayuna do Kawêrêtxikô visitaram, após uma separação de mais de trinta anos, seus parentes na TI Wawi. Foi um reencontro emocionante que tive o prazer de presenciar. Na ocasião, os Tapayuna das duas terras conversaram sobre o território, houve relatos comoventes, sobretudo das mulheres, a respeito do contato, sobre a separação das famílias, sobre o sonho e o desejo uníssono de viverem novamente juntos no seu próprio território como um povo independente. Os Tapayuna, das duas TIs, mantiveram uma postura resoluta e unânime sobre o desejo de voltarem para sua terra e de lutarem por ela.

Considerações finais

O deslocamento dos Tapayuna ensejou, anos mais tarde, em 1976, a extinção oficial de seu território por meio do decreto 77.790 de 9 de junho de 1976. Sua área foi entregue aos ocupantes não indígenas, cujo processo de colonização, como descrito inicialmente, foi intensificado a partir da década 1960. O avanço da ocupação não indígena prosseguiu mesmo quando a área estava interdita, por meio do decreto de 63.368 de 1968. A delimitação parece ter propiciado maior articulação dos empresários e fazendeiros interessados em manter a exploração na área. Além da omissão do SPI/Funai, que não logrou manter o território tapayuna assegurado de invasões, o órgão se manteve inoperante diante dos alertas e das demandas reiteradas dos jesuítas (especialmente Antônio Iasi) para proteção das vidas e do território tapayuna.

Com intuito de reaver as atrocidades e injustiças cometidas no período ditatorial, inclusive contra as populações indígenas, foi criada, por meio da lei 12528/2011, a Comissão Nacional da Verdade (CNV). Instituída em 16 de maio de 2012, a CNV tem como finalidade apurar as violações de direitos humanos ocorridos entre 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988. O relatório da CNV dispõe de uma parte específica que trata das violações contra populações indígenas, uma forma de reconhecimento do Estado Brasileiro pela sua participação nos processos de desterritorialização, genocídio e etnocídio. Obviamente, esse reconhecimento precisa ser aprimorado e aplicado em termos de indenizações e outras reparações tendo em vista a justiça de transição. Neste horizonte, a CNV recomenda (2014: 253-4), que o Estado admita que a colonização das terras indígenas, no período da ditadura, consistiu em crime de motivação política por violar o modo de vida e a territorialidade indígena. O relatório indica a necessidade de instauração de processos reparatórios coletivos (especialmente nos casos de regularização e desintrusão das terras

indígenas), sobretudo em situações nas quais os povos tenham sido desterritorializados.

Em se tratando das remoções compulsórias, a CNV (2014: 210) alega que, no caso dos Tapayuna e dos Panará, os preceitos vigentes no Estatuto do Índio (Lei no 6.001/1973) não foram seguidos. A remoção está prevista no Estatuto do Índio apenas nos casos da imposição da segurança nacional e para construção de obras públicas; deve ocorrer somente mediante decreto presidencial quando esteja comprovada a inexistência de alternativas. A área para onde os povos serão realocados deve apresentar condições ecológicas propícias. Ainda de acordo com o Estatuto, os povos devem ser ressarcidos e detêm a garantia de retorno, quando possível. Infelizmente, “essas condições e ressarcimentos não serão observados na prática, como ocorreu com os Tapayuna e os Panará, por exemplo” (CNV 2014: 210.)

A história de luta e conquista dos Panará é uma inspiração aos Tapayuna, que lutam pela retomada do seu território e para obtenção de uma indenização pelas perdas e violações sofridas no período do contato. Ambos os pleitos estão respaldados tanto no Estatuto do Índio como na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (da qual o Brasil é signatário), que garante, no artigo 16, o direito ao retorno dos povos indígenas removidos do seu território tradicional. Quando o regresso não é possível, os indígenas deslocados devem receber “terras de qualidade e situação jurídica pelo menos iguais às das terras que ocupavam anteriormente e que possam satisfazer suas necessidades presentes e garantir seu desenvolvimento futuro” (OIT artigo 16). A Convenção 169 assinala que a remoção e o reassentamento devem ocorrer somente quando necessário e mediante o consentimento e conhecimento dos povos afetados. Do contrário, só pode ser efetivado após a realização de procedimentos previstos em lei nacional e consultas públicas, nas quais os povos afetados estejam propriamente representados. A obtenção de reparações por perdas e danos está prevista no mesmo artigo “pessoas transferidas de uma terra para outra deverão ser plenamente indenizadas por qualquer perda ou dano” (idem).

A indenização deve considerar, além dos danos materiais, de acordo com a Corte Interamericana (Silva 2016:352), os impactos simbólicos, culturais, espirituais e emocionais provocados pela diáspora, que afetam a autoestima de um povo, cujas vidas, o território, a cosmologia e o modo de ser são intensamente comprometidos. Creio que a distinção entre danos materiais e morais é insuficiente, pois do ponto de vista indígena essa separação não é a mesma do Direito, além do que a relação de convertibilidade e os conceitos padrões de valor envolvidos são outros. De todo modo, o desrespeito e tolhimento aos modos de vidas indígenas perpetrados durante a ditadura militar precisam ser reparados com vistas à garantia de uma justiça de transição no país, como enfatizado

por Sônia Guajajara.

Nossas terras tradicionais também são corpos para nós, e muitas delas permanecem sequestradas. [...] Esperamos que hoje o conceito de justiça de transição, que orienta essa Comissão, se acrescente de um novo significado para o Brasil. Um Estado Democrático verdadeiro não pode ser um Estado Colonialista. A transição democrática precisa da descolonização da relação com os povos originários desta nação, processo que é permanente (Sônia Guajajara, 2014, grifo nosso).

A remoção dos Tapayuna contrapõe praticamente todos os preceitos legais dispostos nos instrumentos jurídicos acima. Os Tapayuna poderiam ter permanecido no território tradicional, seu deslocamento não foi um ato justificado, já que eles não corriam risco de morte, seu território estava interdito por meio de decreto, outros grupos e sobreviventes estavam dispersos e eles tinham expectativa e anseio de se reconstituírem coletivamente na sua própria terra. A decisão sobre a transferência foi tomada à sua revelia; eles não tinham ciência de onde estavam indo, quem encontrariam e dos impedimentos futuros para seu regresso. A transferência para o PIX inseriu os Tapayuna na categoria de “deslocados” e dependentes territoriais. Essa posição tem consequências emocionais, físicas e psicológicas que interferem na sua autoestima, sua forma de ser, estar e se relacionar com outros povos, afetando-os individualmente e coletivamente. Não lhes foram garantidas as condições ambientais nem tampouco jurídicas semelhantes às de sua terra tradicional, como previsto em lei, o que lhes impõe limitações e uma situação de submissão territorial e política.

...o deslocamento forçado implica em um crime cuja resolução encontra-se em aberto enquanto as vítimas estiverem submetidas às suas consequências. Com outras palavras, a única medida reparativa para este tipo de ato é a recuperação das terras originárias destes povos, do contrário, permanecerão na condição de deslocados internos (Calheiros 2015, n.p.).

A extinção do SPI e a criação da Funai teve como propósito a inauguração de uma nova forma de indigenismo, cuja finalidade era suplantiar os graves equívocos e as condições em que operavam o SPI. Infelizmente, quando o novo órgão (criado em 1967) assume o contato com os Tapayuna, em 1968, os desacertos permanecem. Foram cerca de vinte anos de sucessivas falhas, omissões, descaso, crimes e má gestão no que tange

à questão tapayuna. A Funai estava a serviço de um poder autoritário, cujas resoluções priorizavam a política econômica vigente à época, a qual percebia os povos indígenas como obstáculos ao “desenvolvimento” nacional (Batista de Lima e Bechelany, 2017). O esbulho dos Tapayuna é, portanto, consequência de um período histórico que pretendeu, deliberadamente, a aniquilação das vidas indígenas.

Apesar das minhas investigações, realizadas desde 2012 no âmbito do mestrado, e da contribuição de várias pessoas que foram gradativamente se envolvendo e auxiliando nessas pesquisas, a história do contato com os Tapayuna permanece um tanto obscura.

A organização do acervo bibliográfico e material a respeito dos Tapayuna é um desafio ainda em curso, pois os documentos encontram-se dispersos e se faz necessária uma investigação *in loco* na cidade de Porto dos Gaúchos, por exemplo, fundada em território tapayuna, em 1955, e onde há notícias sobre acervo material (arcos, bordunas, botoques etc) de posse dos fundadores da cidade, a família Meyer. Ainda há um longo caminho que necessita ser trilhado para a garantia dos direitos plenos dos Tapayuna, para o reconhecimento do Estado diante das violações, para a conquista do território tradicional e para proteção dos isolados e daqueles que permaneceram no Arinos. Minha tese de doutorado, da qual resulta esse artigo, foi uma tentativa de contribuir com a luta dos Tapayuna, trazendo à tona parte da sua história até então oculta.

Referências Bibliográficas

BRASIL, Presidência da República. 1976. *Decreto n. 77.790, de 09/06/76 [extingue a reserva indígena Tapayuna, no município de Diamantino-MT]*. Acervo ISA. São Paulo, p. Brasília: DOU, p. 8207-2, 10 jun, 1976.

CALHEIROS, Orlando. 2015. *No tempo da guerra: algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil*. Verdade, Justiça e Memória. [S.l.]: [s.n.].

FABRÍCIO Amorim; VERA Katukina. 2017. *Qualificação de informações sobre a presença de povos indígenas isolados no interflúvio dos rios Arinos e Sangue*. Fundação Nacional do Índio. Brasília.

GUAJAJARA, Sônia. 23/09/2014. *Discurso durante a sessão de julgamento do caso Aikewara-Suruí no âmbito da Comissão da Anistia*. Notícias. Centro de Trabalho Indigenista, Brasília, Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/noticia/representante-da-apib-discursa-no-julgamento-da-anistia-dos-aikewara-suru%C3%AD>>. Acesso em: 03 dez. 2017.

LEGISLATIVA, Câmara. *DECRETO Nº 63.368, DE 8 DE OUTUBRO DE 1968*. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-63368-8-outubro->

1968-404774-publicacaooriginal-1-pe.html >. Acesso em: 30 jan. 2018.

LIMA, Daniela Batista. 2012. *Vamos amansar um branco para pegar as coisas”: Elementos da etnohistória Kajkwakratxi-jê (Tapayuna)*. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Dissertação de Mestrado. Brasília.

LIMA, Daniela Batista. 2019. *Transformações, Xamanismo e Guerra entre os Kajkwakratxi (Tapayuna)*. Universidade de Brasília. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Tese de Doutorado. Brasília.

LIMA, Daniela Batista; BECHELANY, Fabiano. 2017. O descaso induzido: o desterro dos Tapayuna e dos Panará. Dossiê Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil republicano. Mediações, Universidade Estadual de Londrina, 179-203.

LISBÔA, Thomaz; CÃNAS. Vicente. *Diário da aldeia Pareci*. Janeiro a Abril de 1970. Acervo Operação Amazônia Nativa.

OIT. *Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais*. [S.l.]. DECRETO Nº 5.051, DE 19 DE ABRIL DE 2004.

SILVA, Liana. 2016. *Justiça de transição aos Avá Guarani: a necessária política de reparações e restituição de terras pelas violações cometidas durante a ditadura militar*. In: (COORD.), C. F. M. S. F., et al. *Os Avá-guarani no oeste do Paraná: (re) existência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba.. Letra da Lei.

VALENTE, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena na Ditadura*. São Paulo. Companhia das Letras.

VERDADE, Comissão Nacional. 2014. *Texto 5: Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas. Expulsão, Remoção e Intrusão de Territórios Indígenas*. Comissão Nacional da Verdade. Brasília. Vol. II. 208-217.

Recebido em: 29 de março de 2019.

Aceito em: 07 de setembro de 2019.

Cantos de pátio Timbira: um idioma musical em rede

Lígia Raquel Rodrigues Soares
Universidade Federal do Tocantins – Profa. Dra. Curso de Pedagogia
ligiarrsoares@gmail.com

Odair Giralдин
Universidade Federal do Tocantins (UFT) – Prof. Dr. Associado IV
giralдин@uft.edu.br

Resumo

O artigo resulta de uma pesquisa etnográfica realizada entre os povos Timbira, tratando de categorias de cantos tal como classificados por esses povos. Apresentaremos aqui as formas dos vários povos Timbira classificar os cantos. Os Ràmkkâmëkra/Canela e os Apÿnjekra/Canela os classificam em: comuns e pequenos, que são cantos de outros povos utilizados para brincar no pátio; os cantos comuns, que são aqueles alegres e bonitos, que são organizados e sistemáticos, porém não são especiais; e os cantos principais, belos, verdadeiros, que são especiais e organizados sistematicamente. Os Krahô dividem os cantos de pátio em: cantos para divertir, cantos sérios e cantos verdadeiros. Já os Apinaje classificam os cantos de pátio dividindo-os entre cantos de diversão aleatoriamente executados e cantos sérios e sistematicamente organizados e executados. Entre os Krikati e Pyhcop caitiji/Gavião os cantos são divididos em duas classes: os de diversão do início da noite e os cantos sérios, executados durante a madrugada. Argumentamos que, a despeito das variações linguísticas entre os Timbira, os cantos são executados em um único idioma musical, havendo variações musicais performáticas que dão especificidades quer a cantores, quer a povos distintos. Além disso, é preciso pensar em uma rede entre os Timbira para entender seu universo musical e para compreender o processo de formação dos novos cantores que precisam conhecer esse universo, o idioma musical, a rede e as

performances. Para ampliar o nosso diálogo etnográfico, estabelecemos comparações com outros sistemas, como o do Xingu e do Alto Rio Negro.

Palavras-chave: Timbira, etnomusicologia, rede

Abstract

The article results of an ethnographic research conducted among the Timbira peoples, dealing with how these peoples classifies the courtyard songs. We will present here the forms of the various Timbira peoples classifying their chants. The Ràmkkôkamêkra/Canela and the Apỳnjekra/Canela classify them into: common and small, which are songs of other peoples used to play in the courtyard; the common songs, which are the cheerful and beautiful ones, which are organized and systematic, but not special; and the main songs, beautiful, true, which are special and systematically organized. The Krahô divide the courtyard chants into: amusement songs, serious songs, and true songs. On another hand the Apinaje classify the courtyard songs by dividing them between randomly performed fun songs and serious and systematically organized and executed songs. Between the Krĩkati and Pyhcop caitiji/Gavião the chants are divided into two classes: early evening fun and serious chants performed at dawn. We argue that in spite of the linguistic variations among the Timbira, the songs are performed in a single musical language, with performative musical variations giving specificities to both singers and distinct peoples. In addition, we argues that is necessary to think of a network between the Timbira to understand their musical universe and to understand the process of formation of new singers who need to know this universe, the musical language, the network and the performances. To broaden our ethnographic dialogue we have compared with other systems, such as the Xingu and Alto Rio Negro.

Key-words: Timbira, etnomusicology, network

Introdução

O continente menos conhecido. Assim chegou a ser chamada a América do Sul nos anos 1970 (LYON, 1974) no contexto dos estudos antropológicos sobre os povos indígenas. Até aquele período, os conhecimentos sobre os povos indígenas das Terras Baixas da América do Sul provinham ainda, em sua maioria, de relatos e das descrições de naturalistas e viajantes do século XIX e dos trabalhos etnográficos pioneiros de Curt

Nimuendajú. Porém as descrições do etnólogo teuto-brasileiro diferem bastante daquelas “descrições naturalistas” dos viajantes, ainda que com elas guarde semelhança, sobretudo pela não tematização teórica dentro do campo da Antropologia. Nimuendajú fazia trabalho de campo e descrevia a organização social, a cosmologia, lendas, religião, etc, mas não as tematizava teoricamente, ou seja, não realizava etnografias. Ele simplesmente descrevia. Muita coisa acertada, mas muita coisa equivocada. Um dos principais acertos foi revelar o quadro etnográfico que se caracterizou como uma anomalia: sociedades do Brasil Central com baixa especialização tecnológica para explorar o ambiente, porém com alta complexidade social, devido aos intrincados sistemas de metades e práticas cerimoniais. Um equívoco que ganhou notoriedade foi a “anomalia Apinajé”, com sua descrição de um suposto sistema de trocas matrimoniais entre quatro grupos exogâmicos, que perdurou até a questão ser estudada por DaMatta nos anos 1960/70, que demonstrou que esse era um dos grandes equívocos do alemão. DaMatta (1976) argumentou convincentemente que os supostos quatro grupos exogâmicos eram, na verdade, dois pares de metades e que não haveria nem prescrição nem preferência matrimonial entre os Apinaje.

Nos anos 1960 teve início do “descobrimento” do “continente menos conhecido”. As pesquisas realizadas naquela década começaram a vir a lume na década seguida. Joana Overing (1975) e Peter Riviere (1984) trouxeram etnografias das Guianas; Pierre Clastres ([1974] 2003 e [1974a] 1990) e Hèlen Clastres ([1975] 1978) fizeram trabalho de campo e produziram etnografias sobre o Guarani no Paraguai. Também as pesquisas do casal Christine Hugh-Jones (1979) e Stephen Hugh-Jones ([1979] 2011) no noroeste amazônico, ou de Patrik Menget (1977, 1993) entre os Ikpeng, Anthony Seeger (1974) entre os Kisedjê/Suyá, Eduardo Viveiros de Castro (1977) com os Yawalapiti, Maybury-Lewis ([1967] 1984) (Xerente e Xavante) nos anos 1960/1970, diminuíram o nível de desconhecimento sobre a etnologia dos povos das Terras Baixas.

É nesse contexto de “descobrimento” que se insere o Harvard Central-Brazil Research Project, de cujas pesquisas resultaram a publicação homenageada aqui (Dialectical Societies). Sob a orientação de David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira, um grupo de pesquisadores fez revisão das descrições realizadas por Nimuendaju (caso dos Timbira e Xerente) ou de missionários (caso dos Bororo) e esclareceu pontos antes anômalos nessas descrições. Com pesquisas sobre os Timbira (Melatti – Krahô -; DaMatta – Apinaje-; Lave – Krĩkati-; Newton – Pyhcop catiji/Gavião), sobre Xavante (Maybury-Lewis), Mëbengôkre/Kayapó (Turner e Bamberger) e Bororo (Crocker), em seu conjunto e de forma comparativa, pelos méritos das pesquisas realizadas e resultados apresentados, o Dialectical Societies é um marco na etnologia das Terras Baixas e na

Etnologia que se pratica no Brasil (Ramos, 1990).

Assim, com esses conjuntos de pesquisas (e outros que não foram mencionados aqui) o conhecimento sobre o continente ampliou-se. Porém, a temática da presença da música e sua importância para a vida dos povos indígenas foi pouco considerada. Podemos citar algumas exceções, como as pesquisas de Desidério Aytai com cantos Xavante (1973, 1976 e 1977), Xeta (1977a) e Nambikwara (1967/68); os trabalhos de Rafael José de Menezes Bastos, com suas pesquisas sobre a musicológica Kamayurá ([1979] 1999) e também Anthony Seeger. Em seu livro, que provavelmente seja o mais conhecido, *Why Suyá Sing* (1987), Seeger, a partir de uma proposta de antropologia musical, procura mostrar como a performance musical é parte importante no processo de vida social daquele povo. Essa publicação complementa o seu livro de 1974 (*Nature and Culture and their Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Ge-Speaking Tribe of Central Brazil*) sendo ambos importantes para a compreensão daquele povo.

Assim, as reflexões aqui contidas são resultados de inquietações que se iniciaram há mais de uma década sobre as práticas músico-rituais dos povos Timbira e são frutos também de diálogos com Seeger neste período. Dessas inquietações nasceu uma pesquisa sistemática sobre o universo músico-ritual¹ do povo Ràmkkâmëkra/Canela, um dos povos Timbira, sendo o primeiro abordando a relação entre festas (*Amji kñ*) e cosmologia (SOARES, 2010) e o segundo com pesquisa mais especificamente sobre o ritual do Pepchàc (SOARES, 2015). Dessas pesquisas² já foram abordadas as questões das performances e da criatividade (SOARES, 2014), no qual se analisa como as performances estão ligadas à criatividade em situações onde o universo musical é considerado pré-estabelecido e não há prática composicional. Mais recentemente, também a estrutura músico-ritual dos cantos de pátio entre os Ràmkkâmëkra/Canela foi novamente tematizada (SOARES e GIRALDIN, 2017). Neste último trabalho, mostramos como os cantos de pátio são classificados em três categorias diferentes: *increr cati* (cantos verdadeiros); *increr cahàc* (cantos comuns) e *increr cahàc-re* (cantos de diversão).

Temos verificado nestas pesquisas que há uma rede musical entre os Timbira. Compreendemos rede aqui como as relações intercomunitárias (GALLOIS, 2005:14) através das quais se intercambiam rituais, inter-casamentos, processos de fissão e/ou

1 O que estamos chamando de universo músico-ritual entre os Timbira é um todo amplo que possui situações cerimoniais de ritos sem música, mas não de música sem estar diretamente associada a uma situação ritual.

2 As discussões aqui apresentadas, são frutos do projeto *Musicalidades Timbira*, executados dentro do INCT Brasil Plural e também do projeto *Formas e processos de construir semelhanças e diferenças nos Timbira*, financiado pelo CNPq, além de também resultar de nossas atividades dentro do programa Ação Saberes Indígenas na Escola, do MEC.

fusão de povos, intercâmbios de bens especializados (BARBOSA, 2005:59). Vale lembrar que essa ideia de rede, em parte deriva das propostas de Melatti para uma revisão das áreas etnográficas da América do Sul (MELLATI, 2011) e que inspiram também estudo de rede entre os povos do Brasil Central (DEMARCHI e MORAIS, 2016).

No caso em tela aqui, mostraremos que a rede entre os Timbira tem como característica principal que todos os cantos são executados em um mesmo idioma, que estamos chamando aqui de idioma musical. Existe uma estrutura das performances musicais para a execução dos cantos de pátio que se repetem em todos os povos Timbira (Orientais e Ocidental). Existe também uma rede entre esses povos estabelecida de tal forma que ela é levada em consideração quer no processo de aprendizagem, quer nas performances dos repertórios musicais de cantos de pátio.

Estamos entendendo idioma musical aqui como sendo uma língua franca, mas de matriz Timbira Oriental, que é utilizada pelos cantores de repertórios de pátio nos diversos povos Timbira (tanto os Orientais quando o Ocidental). Assim, nas línguas faladas pelos diferentes povos existem variações dialetais, com aproximações como entre os Ràmkkamêkra/Canela, os Apãnjekra/Canela e Krahô ou, então, entre Pyhcop caitiji/Gavião e Krĩkati. E distanciamento linguístico, como ocorre entre os Apinaje e os demais povos (por isso Nimuendajú classificou este último como Timbira Ocidental). Porém, mesmo entre os Apinaje, as músicas são executadas por todos os cantores e cantoras no mesmo idioma musical.

Observe-se como dois professores Timbira se referem às letras dos cantos. Cassiano Sotero Apinagé, um professor Apinaje graduado em Pedagogia e mestre em Ciências Ambientais, afirmou que os cantos executados pelos Apinaje são na língua dos Krahô. Já o prof. Paulo Belizario Jàt'cacu, professor e diretor da escola Pyhcop caitiji/Gavião da aldeia Governador, ao assistir um vídeo de uma oficina de cantos nos Apinaje, afirmou que ele tem alguma dificuldade em entender a língua dos Apinaje, sobretudo quando dois falantes estão conversando entre si. Mas que ele compreende todos os cantos executados pelos cantores e cantoras Apinaje.

Para este ensaio um dos conceitos básicos utilizados é aquele proposto por Hill (2002, 2013, 2014) sobre musicalização do outro, ou o uso de sons musicais, para os efeitos de transformação semiótica e criação de espaços socializados. Hill argumenta que cantos que retratam narrativas mitológicas, em povos indígenas amazônicos, servem como instrumentos para lidar com a alteridade, pois tais cantos abordam o Outro, sendo uma forma de um povo se relacionar com demais, presentes nessas narrativas, como forma de engajamento de relações de convivências compartilhadas de espaços-tempos como

estratégia para não partir para hostilidades e consumo predatório e violento do Outro.

A nossa intenção ao enfatizar as musicalidades Timbira é privilegiar epistemologias do ouvir e do fazer musical no intuito de avançar, como propõe Menezes Bastos, “para além da antropologia sem música e da musicologia sem homem” (MENEZES BASTOS, 2013: 31-77) e também sobre a “antropologia com surdez musical”, como colocou Hill (2014, p. 19), sobre uma antropologia que está atenta para as epistemologias visuais em detrimento das epistemologias sonoras. Acreditamos que se torna cada vez mais necessário compreender os funcionamentos internos dos rituais musicais (Basso, 1985), dos universos músico-rituais (SOARES, 2015) e da musicalização (HILL, 2014) no intuito de se fazer de fato uma antropologia musical (SEEGER, 1987). Não se pode mais, conseqüentemente, ignorar ou subestimar a importância central da performance musical entre diferentes povos indígenas (SEEGER, 1987; MENEZES BASTOS, [1997]1999, 2013; PIEDADE, 1997; MONTARDO, 2009 e SOARES, 2015).

Ao tratar das musicalidades entre os Timbira estamos falando de práticas e performances nas quais interações humanas com diferentes seres do universo estão poética e sonoramente entrelaçadas. São os comportamentos desses seres, entrelaçados aos dos Timbira, que esses povos tratam de forma poética em boa parte de seus cantos. Em alguns momentos músico-rituais (em rituais de iniciação e de formação) tais seres se confundem com os humanos e entram em fusão com eles, denotando o que Tambiah (1985) chama atenção para o poder mágico das palavras³.

Quando tratamos das musicalidades é importante também destacar que entre os povos Timbira o universo é musicalizado e que ao realizar performances musicais é a musicalidade do mundo e do universo que os rodeia que eles estão performatizando. Os cantos Timbira são, dessa forma, performances dos seres que compõem esse universo. Nesse contexto podemos evidenciar o poder, a força musical dos cantos executados. Não falamos aqui somente de força sonora, mais de efetuação de ações e propriedades evidencializadas através da música. A música pode ser compreendida como um vetor de transmissão de força, como um intercâmbio semântico e efetual entre os diferentes seres que compõem o universo. Todos se musicalizam no intuito de trocar, crescer, fortalecer, amadurecer, preparar-se para uma outra vida ou uma nova fase da vida que se aproxima.

Vale lembrar que, assim como diversos outros povos, os Timbira também não realizam composições musicais. Os cantos que eles performatizam são expressões verbais dos diversos seres que compõem o universo. Através dos cantores e cantoras, quando realizam seus rituais, os Timbira executam os cantos desses seres os quais falam por si

3 Sobre o poder das palavras e as palavras de poder entre os Timbira, verificar Soares (2015).

(e sobre si mesmos). Toda a musicalidade presente nesses rituais cria elos de ligação entre os seres/sujeitos agentes do universo (sendo os Timbira apenas um dos atores nesse conjunto) e as execuções dessas musicalidades criam espaços de socialização entre os Timbira e esses outros seres. Criam-se espaços de trocas, de aprendizado, de preparação e de formação de corpos e pessoas. Nesses espaços ocorrem fusões entre os seres, fortalecimento de corpos através da execução dos cantos, reprodução de diferentes universos e seres desse universo.

Então, ao pensarmos a partir da categorização de musicalização do Outro, como quer Hill, aqui temos uma outra perspectiva pois não são os Timbira que musicalizam o Outro, como aponta o autor, mas são os Outros que se musicalizam através dos Timbira.

1 - Em busca de outras redes

Com o objetivo de compreender esse universo musical dos povos Timbira⁴ em seu complexo conjunto, verificamos que a cada contexto ritual ou evento social existem conjuntos musicais específicos que ainda não foram devidamente registrados ou estudados antropológicamente.

Ao investigar as formas de classificação dos componentes do universo musical entre os povos Timbira Orientais, percebemos que os cantos de pátio fazem parte de uma tríade que inclui o *Krĩcape* (caminho circular em frente às casas), o *Cà* (espaço no centro do círculo da aldeia) e *Wyhty* (casa semi-pública de reunião, relacionada a uma jovem escolhida para ser representante de cada uma das metades). Escolhida ainda criança para essa função (como entre os Krahô, Ràmkkòmãmẽkra/Canela ou Apÿnjekra/Canela) ou estando associada a um nome pessoal (como nos Krĩkati e Pyhcop catiji/Gavião), a casa de *Wyhty* se torna ponto de reunião de membros da metade que representa enquanto durar o seu “mandato”, (que se encerra quando ela atinge a idade de se casar) ou durante a realização do ritual de confirmação/consagração de seu nome.⁵ Juntos, esses espaços

4 Esse conjunto é conhecido como Timbira, que inclui, além dos Ràmkkòmãmẽkra/Canela, também os Apÿnjekra/Canela, os Krepymkateje, os Krêye, os Pyhcop catiji/Gavião e os Krĩkati, todos no estado do Maranhão. Existem ainda os Gavião Parakateje, no Pará, além dos Krahô, no Tocantins. A estes Nimuendajú chamou de Timbira Oriental. Os Apinaje, Nimuendajú classificou como Timbira Ocidental.

5 Entre os Apinaje (Timbira Oriental) não há a instituição de *Wyhty* (nem o espaço para a realização de performances musicais e orais a ele vinculados), muito embora sejam cantados cantos de *Wyhty* em momentos rituais, como corte de cabelo, preparação dos noivos para o casamento, preparação de adornos para a festa de *meõkrepoxrundi*. Cantos de *krĩcapé* também não estão mais sendo executados entre eles.

compõem um sistema cancional, conforme abordou Menezes Bastos (1999, 2010, 2013), estando, no caso aqui tratado, todos eles interconectados.

No Krĩcape são realizadas performances musicais com sistema cancional específico e em momentos pré-definidos e apropriados, além de corridas de toras e corridas de flechas em revezamento.

No Cà são realizadas reuniões comunitárias diariamente, sendo também o local para a publicização da vida coletiva bem como para as atividades musicais mais intensas, com a execução do seu sistema cancional podendo ocorrer diariamente, se houver disposição da coletividade para tanto.

Na tentativa de inserir essa questão dentro das etnografias das terras baixas da América do Sul e procurar contrapontos que possam nos ajudar e compreender melhor esta questão da rede musical entre os Timbira e do uso de um idioma musical franco, procuramos outros contextos etnográficos nos quais pudessem ocorrer redes de intercâmbios de repertórios musicais.

Vejamos.

1.1. Alto Xingu

Ao buscarmos casos etnográficos que poderiam nos ajudar em nossas reflexões sobre essa rede Timbira, o primeiro a que recorreremos foi o denominado de sistema xingano (Menget, 1993). Esse sistema consiste numa rede de relações entre povos que vivem ao sul da Terra Indígena do Xingu, entre os quais se constitui um sistema sociocultural compartilhando e no qual se observa uma rede intertribal de casamentos, cerimônias e comércio. Nesse sistema há possibilidades de absorção e de incorporação de alteridades, mas também de exclusão dessas alteridades como já apontado por Menezes Bastos (1988, 1995, 2001) e Mello (2005).

Mello (2005: 38) chama a atenção para o caráter de homogeneidade que o discurso da mídia e de alguns pesquisadores possuem ao tratar dos povos que habitam o Alto Xingu. Ela argumentou que num primeiro olhar a convivência entre os vários povos aparenta ser uma área culturalmente estável, homogênea. Mas isso apenas num primeiro olhar. Segundo Mello esse sistema consiste, de fato, em lógicas de diferenciação interna, cuja dinâmica passa pela língua, pela etnohistória, pelas especializações técnicas, musicológicas e iconográficas, articulando-se dessa forma num sistema de trocas entre os diferentes povos que habitam a referida região. Essa lógica prevê tanto solidariedade e cooperação, quanto conflitos e uma convivência delicada, alimentada pela execução periódica de rituais

intertribais, nos quais os representantes de diferentes povos se defrontam em diálogos cerimoniais, em que se sobrepõem diferentes línguas (aruak, tupi-guarani, aweti, karib, trumai) em uníssono polifônico (Franchetto, 2000: 146). Segundo Franchetto, “No Alto Xingu, se é proibido falar a língua dos outros, é possível falar cantando diante dos outros e cantar a língua dos outros. A fala ritual é cantada; os cantos das festas são aruak, tupi, karib” (Franchetto, 2000:147).

O nosso ponto de reflexão para o sistema xinguano são os rituais intertribais (ou rituais regionais, cf. Guerreiro, 2015; 77), momento em que diferentes povos se encontram e estabelecem diálogos e relacionamentos rituais e que, apesar de um povo não falar a língua do outro, a maioria dos cantos são executados na língua de origem do ritual (talvez uma hipótese de matriz aruak, cf. Franchetto, 2000:149), sendo, dessa forma, legítimo pronunciar uma língua alheia, mas isso apenas no contexto músico-ritual. Há, dessa forma, uma rígida etiqueta que serve de base para a relação entre os diferentes povos que ali se relacionam⁶.

Assim, nestes rituais regionais ou intertribais, os cantos rituais executados no pátio, na noite que antecede o dia das lutas entre os povos hospedes e o povo anfitrião, são sempre na língua de origem dos cantos. E as variações léxicas, diferença de estilo vocal e marcas rítmicas fazem a distinção de cada povo e sua tradição. “*A traves de estas variaciones, cada pueblo se asume como poseedor de su propio conjunto de cantos, aunque estos tengan un origen común y, com frecuencia, sean muy similares*” (FAUSTO, FRANCHETTO e MONTAGNANI, 2013:52).

1.2 Alto Rio Negro

Outro ambiente etnográfico que nos ajudam a pensar o caso da rede, a partir da musicalidade Timbira, é o Alto Rio Negro. Porém, antes de tratarmos das músicas executadas pelos povos do Alto Rio Negro, consideramos importante abordar, ainda que de forma sucinta, a diversidade de povos que vivem e convivem na referida região.

Os povos dessa região pertencem as seguintes famílias linguísticas: Tukano Oriental, Tukano Central, Aruak e Maku. Dentre os Tukano Oriental temos os povos: Bará, Barasana, Desano, Karapanã, Makuna, Pira-Tapuyo, Siriano, Tatuyo, Tuyuka, Wai-maha, Wanano,

6 Bruna Franchetto menciona os cantos que acompanham o ritual de Jamugikumalu, registrado por ela em 1981 e 1982. Os Kuikuro (karib) executam os cantos como formulas incompreensíveis, embora possam dar traduções de palavras isoladas. O mesmo vale para as “rezas” (kehege em Kuikuro) que revelam estrutura dupla, parte em karib, parte em aruak. Nas festas de furação de orelhas, misturam-se termos em aruak, karib e tupi.

Ye'pâ-massa, Yuriti. Da família Tukan Central temos o povo Cubeo. Dentre os Aruak temos os povos Baniwa (nos rios Içana e Guainia), os Curripaco, Wakuénai, Watekena, Baré, Tariano, Piapoco, Baniwa (do alto Guainia e Atapabo). Esses povos habitam principalmente a região Norte do Alto Rio Negro. Finalmente, entre os Maku, existem os povos, Nunak, Kakwa, Hupdâ, Yuhupdâ, Dow e Nadeb.

Como é amplamente conhecido, os Tukano e Aruak habitam as margens dos rios e os Maku a região de terra firme. As inúmeras etnografias realizadas sobre o Noroeste Amazônico sempre enfatizam a existência de uma grande diversidade linguística na região, caracterizada ainda por uma histórica relação de intercâmbio entre esses diversos povos, sobretudo nas redes de comércio e de compartilhamento de referências culturais, sobretudo em suas narrativas míticas (HUGH-JONES, 2011; HILL, 1993, 2009; WRIGHT, 1992, 1999, 2002).

A essa diversidade de povos, corresponde também uma complexa organização social e política presentes em cada povo. Existem sibs, fratrias e clãs, entre os falantes de línguas Aruak, com exogamia de fratrias, que possivelmente no passado correspondia a uma exogamia linguística e étnica, como entre os Tukano. Eles têm sido caracterizados por sua exogamia linguística e étnica, descendência unilinear com clãs ou sibs e com relação agnática, que se agrupam em um sistema hierarquizado, formando todo um sistema interétnico integrado.

Com o desenvolvimento de pesquisas etnomusicológicas nessa região, hoje podemos compreender um pouco mais sobre os intercâmbios musicais. Na dissertação produzida em 1997 (Piedade, 1997), intitulada *Música Ye'pâ-masa: por uma antropologia da música no Alto Rio Negro*, o autor classificou a música daquele povo em quatro gêneros musicais:

Kapiwayâ - cantos coletivos dos homens -, os ãhadeaki - cantos individuais das mulheres -, a Música Instrumental - onde estão a música para Cariço e para Japurutú - e a Música do Jurupari - que é instrumental, mas é distinta do gênero anterior por seu caráter sagrado. Pode-se fazer uma distinção anterior a estes quatro gêneros, aquela entre Música Vocal (Kapiwayâ e ãhadeaki) e Música Instrumental (Música de Cariço e Japurutú, e Música de Jurupari) (PIEDADE, 1997: 51-52).

Ele também vivenciou um momento em que os Maku tocaram músicas *Ye'pâ-masa* como convidados de uma aldeia desses *últimos*. Enfatiza Piedade:

os Tukano consideram os Maku, em geral, como ótimos músicos e dançarinos, e apreciam muito suas performances. De fato, os Maku são preservadores da cultura dos “índios do rio”. No entanto, os Ye’pâ-masa frisaram que, embora eles tenham sua própria música, os Maku sabem tocar a música Ye’pâ-masa com muita propriedade. O chefe Maku, o Capitão, mais tarde iria me comentar várias vezes, enquanto eles tocavam, que “este é música Tukano, não é Maku não. Nossa música diferente” (1997:114).

Há clareza, ao menos nessa situação, de reconhecimento das características dos instrumentos de cada povo, não havendo a sua utilização pelos outros povos. Na performance observada pelo autor, os Maku utilizaram um par de flautas suas para executar a música de Jurupari.

O par de flautas do primeiro sistema, “peixe pirandira”, é um instrumento dos índios Makú, e, portanto, não é utilizado na música Ye’pâ-masa, segundo várias vezes me enfatizaram os músicos. Disseram que trouxeram este par de flautas porque tornava a “zoada” mais bonita (PIEIDADE, 1999:104).

Em outra oportunidade, Piedade (1999, p. 97, nota 14) levantou a hipótese de que as músicas de Jurupari seriam de base Aruak, supondo-se que os Tukano tivessem absorvido as músicas e os instrumentos daqueles povos com os quais entraram em contato ao chegarem no Alto Rio Negro. Entretanto, a música instrumental de Cariço, executada por pares de flautas pã, tem uma letra implícita que não é cantada, mas é conhecida por todos que compartilham a mesma língua Tukano (BARROS, 2017: 147). A essa hipótese de uma base aruak em gêneros musicais dos Tukano, proposta por Piedade, há a hipótese de uma base Tukano no repertório *Ahãdeakü* que também são executados pelo Baniwa, conforme argumenta Braga (2012: 29).

Foi neste contexto de compartilhamento cultural que encontrei o *Ahãdeakü*, repertório musical partilhado pelas etnias indígenas falantes do grupo linguístico Tukano Oriental, além de etnias Aruak que o absorveram pelo contato. Em S. Gabriel, tive contato com índios Desana, Tukano, Tuyuka e Arapaso (etnias do tronco Tukano Oriental), além de indígenas Tariana e Baniwa (etnias do tronco Aruak). Uma de minhas entrevistadas, Baniwa (família Aruak), esclareceu que este repertório pertence originalmente aos Tukano, mas algumas Baniwa o conheciam porque ele também lhes havia sido ensinado nas Escolas Indígenas Diferenciadas.

Liliam Barros (2012), ao analisar o gênero Kapiwayâ, argumenta que seus interlocutores (especialistas *bayá*) afirmam que essas músicas seriam de fato Tukano e reconhecem “nas letras das músicas algumas palavras da língua Desana antiga” (p. 516). Além disso, em texto posterior (2016) Barros afirma que em função do compartilhamento das narrativas míticas sobre a origem dos povos do Alto Rio Negro, também a música, criada durante o processo de criação da humanidade, principalmente aqueles repertórios importantes para a realização dos cerimoniais, são compartilhados.

Segundo ela, “através da música há o reencontro com os antepassados, o fortalecimento social e a aquisição de conhecimentos simbólicos” (BARROS 2016, p. 8). Assim, para os povos daquela região, bem como em outras sociedades indígenas,

a performance musical envolve entrelaçamento de mecanismos cognitivos diversos, integrando coreografia, pinturas corporais, terapêuticas, música e conteúdos simbólicos. Os cerimoniais expressam e transmitem conhecimentos de forma única. Uma vez que os repertórios musicais surgiram durante o processo de criação/surgimento da humanidade, as etnias habitantes da região compartilham dos mesmos repertórios e cerimoniais, com diferenças pequenas, consideradas “linguísticas” pelos índios (Idem, p. 8).

Mas há que se ressaltar que as músicas instrumentais do Alto Rio Negro facilitam a performance pelos povos com variações linguísticas bastante grandes, inclusive com diferenças de famílias ou troncos linguísticos. Diferentemente do que acontece quando as músicas são vocais, o que implica em ter algum domínio verbal da língua do outro, ou da língua do canto a ser executado⁷.

2 - O Caso Timbira: rede musical e os cantos de pátio

O caso da rede musical Timbira expressa algumas diferenças quando a contrastamos com as duas outras redes aqui sucintamente expostas. Entre os povos do Alto Rio Negro, como vimos, os gêneros musicais contemplam cantos vocais e músicas instrumentais (ainda que estas sejam aquelas executadas nos momentos mais sagrados, como Jurupari, cf. PIEDADE, 1997, HILL, 1993, 2009 e HUGH-JONES, 2011). Já entre os povos do Alto Xingu há mescla de músicas instrumentais e cantos vocais (MELLO, 2005; PIEDADE, 2004 e MENEZES BASTOS, 1999, 2013). No caso Timbira, o sistema cancional dos

7 Neste contexto etnográfico do Alto Rio Negro fica bastante evidente a inspiração de Hill para sua proposta teórica de musicalização do outro.

cantos de pátio (nosso foco neste artigo), são vocais por excelência, muito embora sejam utilizados instrumentos idiofônicos (maracá e cinto chocalho) e instrumentos aerofônicos (trompetes, flautas e ocarinas) que acompanham o repertório vocal. Não trataremos dos cantos ligados a rituais específicos, o que pretendemos realizar no desenrolar das nossas pesquisas em andamento.

Para compreendermos este sistema cancional, devemos ressaltar a diferença entre cantos **de pátio** e cantos **no pátio**. Cantos **de pátio** são aqueles cantos executados por um cantor, manuseando um maracá e realizando sua performance frente a um coro de mulheres cantoras. Essa performance pode ser acompanhada por jovens atrás do cantor que o seguem em seu movimento de percorrer toda a fila de mulheres cantoras, performantizando o canto frente a elas, as quais cantam em uníssono polifônico. Acompanhamento de instrumentos de sopro podem se dar nesta performance, executados por pessoas com habilidade e técnica para tal. Os cantos executados são aqueles classificados nas categorias apontadas adiante e tem como função principal causar êxtase e alegria aos participantes.

Os cantos de pátio possuem características específicas quando se trata da incorporação de outros cantos a esses repertórios. Podem ser intercambiados e incorporados nos respectivos repertórios os cantos de *increr cahàc* (Krahô), *increr cahàcre* (Canela), *mẽ ôkrepôx mex* (Apinaje), *par nho krôn Jarkwá* (*Krikati e Pyhcop catiji/Gavião*), que são os cantos de pátio dos vários povos Timbira.

Aqueles que não podem ser incorporados nesses repertórios são os cantos de *krĩcape* (*krĩ* = aldeia; *cape* = caminho; rua da aldeia) e cantos de *Wyhty*. Eles não são idealmente incorporados nos repertórios dos cantos de pátio por possuírem estruturas cancionais diferentes, por serem cantos idealmente circunscritos a outros ambientes (como o caminho radial da aldeia, ou a casa de *Wyhty*) e por serem cantos que não possuem combinações melódicas necessárias para serem incorporados no pátio e serem sonoramente cantos que nos levam a uma reflexão e não a um estado de euforia, alegria, diversão, que são pontos característicos dos cantos executados no pátio.

Outros cantos que não são incorporados, são os cantos de rituais de formação, de iniciação ou de finalização de luto. Tais cantos fazem parte de repertórios específicos e fixos em sua estrutura. São cantos que possuem uma finalidade específica com relação a sua ação. Nos rituais de iniciação e formação os cantos são destinados a preparar corpos, iniciá-los para uma futura vida adulta no intuito de fortalecer, tornar o corpo belo e os sujeitos sábios e preparados para a vida adulta. Os cantos recitados, acompanhados de resguardos e restrições alimentares e sexuais, transformam corpos despreparados em corpos fortes e sadios bem como transforma sujeitos infantis em sujeitos maduros,

inteligentes e sábios.

Já os cantos de finalização de luto são aqueles executados no intuito de lembrar pela última vez daquele parente falecido. São cantos que nos colocam muito próximos dos *mẽ karõ* (alma; espírito), mas ao mesmo tempo promovem o distanciamento necessário entre os vivos e o morto, promovendo uma última lembrança, mas que permite o esquecimento (GIRALDIN, 2012 e 2014). A partir desse momento é hora do *mẽ karõ* esquecer os vivos e procurar a aldeia dos mortos. Assim como também esse é o momento dos vivos deixarem as últimas lembranças do morto se esvaír e seguir a vida sem lembrar mais dele. Pois lembrar do parente que morreu o traz para perto dos vivos e faz com que esse morto possa tentar levar outros junto consigo. Os cantos executados durante os rituais de finalização de luto também são cantos reflexivos que tratam de detalhes dos sujeitos da fauna e da flora. Nesses cantos, são esses sujeitos que estão falando de forma sutil e poética sobre as suas características, como a sublimidade do vento que balança as suas folhas ou do formato de suas folhas, da tora e da sua vivacidade, da tora enquanto uma representante do corpo do parente que se foi.

Cantos **no pátio** são aqueles relacionados a rituais específicos, que podem ser executados no pátio mas que não estão ligados às categorias classificatórias apontadas adiante. E, por conseguinte, os cantos executados nesses rituais cumprem uma função mais reflexiva ou introspectiva e não remetem à alegria, euforia e êxtase.

Assim, abaixo apresentamos um quadro com resultados iniciais (quadro 1 adiante), nos quais verificamos as formas como os cantos **de pátio** são categorizados pelos diferentes povos.

Quadro 1: Universo musico-ritual do pátio Timbira

Povo	Classificações		
Ràmkkòkamêkra/Canela	<i>increr cati</i> (cantos da tarde) <i>increr cati</i> (cantos da noite e da madrugada)	<i>increr cahàc</i> (cantos do meio da tarde e do início da noite)	<i>increr cahàc-re</i> (cantos da noite)
Apànjekra/Canela	<i>increr cati</i> (cantos da tarde) <i>increr cati</i> (cantos da noite e da madrugada)	<i>increr cahàc</i> (cantos do meio da tarde e do início da noite)	<i>increr cahàc-re</i> (cantos da noite)
Pyhcop catiji/Gavião	<i>cojcwà tep jarkwà</i> (início até o final da madrugada)	<i>par nho krôn Jarkwá</i> (cantos executados do início da noite até o início da madrugada)	
Krĩkati	<i>cojcwà tep jarkwà</i> (início até o final da madrugada)	<i>par nho krôn Jarkwá</i> (cantos executados do início da noite até o início da madrugada)	
Krahô	<i>increr cati</i> (cantos do final da tarde e início da noite)	<i>increr cahàc</i> (início da noite até o início da madrugada)	<i>increr mpej</i> (cantos da madrugada)
Apinaje	<i>mê ôkrepôx</i> (cantos de pátio com ordem, regularidade e ritmos próprios)		<i>mê ôkrepôx mex</i> (cantos executados de maneira aleatória no pátio destinados para pular e brincar no pátio)

Os cantos do repertório *increr cahàc* (Krahô) e *increr cahàc-re* (Ràmkkòkamêkra e Apànjekra/Canela) são cantos da noite. Eles podem ser executados por cantores jovens e com pouca experiência, sendo cantos considerados originários de outros povos Timbira e cuja função principal são as brincadeiras entre aqueles que são ou que estão solteiros. Trata-se de um repertório altamente dinâmico no qual a sistemática é sempre a inclusão de novos cantos, desde que sejam Timbira. Como já ressaltamos, não há composição cancional entre os povos Timbira (SOARES, 2014) e por isso os repertórios podem ser

acrescidos incorporando novos cantos aprendidos, mas nunca compostos.

Um cantor Krahô (Olavo *Tepjopir*), altamente prestigiado entre os Timbira, afirma que ele usa como estratégia incluir cantos que ele aprende de outros povos, em suas viagens, para incluí-los no repertório *increr cahàc* e assim incrementar e tornar sua performance mais animada. Ele afirma que, assim, em qualquer aldeia que ele canta, sabe cantos que são comumente cantados ali e pode executá-los junto com outros cantos de outros povos. O mesmo sucesso ele consegue quando canta no pátio de uma aldeia Krahô. Assim, quanto mais um cantor circula pela rede de aldeias de outros povos Timbira, mais ele aumenta seu repertório e consegue fazer muito sucesso, seja internamente nas aldeias de seu povo ou externamente nas aldeias dos outros povos Timbira.

Vale ressaltar que os cantos desse repertório (*increr cahàc*) não carecem de um rigor na sua ordenação e execução. Há uma licença para a desordem uma vez que o objetivo destes cantos, assim como do *par nho krôn Jarkwá* (*Krĩkati e Pyhcop catiji/Gavião*) e do *mẽ ôkrepôx mex* (*Apinaje*), é a diversão dos jovens. São cantos para produzir êxtase, alegria (*mẽ kĩn*), algo semelhante ao apontado por Feld (1990) para os Kaluli da Papua Nova-Guiné. No entanto, no caso dos Kaluli a tristeza produz o êxtase necessário para aquela sociedade, enquanto que nos Timbira o principal impulsionador é a alegria. Como eles enfatizam, é preciso *alegriar* para poder reproduzir as condições adequadas de vida.

3 - Algumas características/especificidades sonoras sobre os repertórios Timbira

As pesquisas realizadas entre os povos Timbira nos colocaram diante de categorias nativas que são marcantes quando tratamos das musicalidades Timbira. Algumas dessas categorias são o que denominamos de dinâmicas de andamento dos cantos, que indicam a duração do som e do silêncio.

Todos os cantos Timbira seguem uma estrutura que estabelece andamentos, dividindo-os em velocidades lenta (*Ihkenpôc*), rápida (*Ihkyjkyj*) e acelerada (*Ihkenpej*). E também há formas de marcação de mudança no ritmo e de altura que marca mudanças de cantos interligados ou mudança de conjuntos de cantos. Para mudança de cantos, há o *hirõn xà*. Para a mudança de conjuntos, há os *hicõn xà*. A explicação dada por Dodadin Pĩkên Krahô para o *hirõn xà* é associando-o a uma lombada, na qual diminuimos a velocidade sem parar o veículo e passamos, voltando a velocidade anterior. Para *hicõn xà* a comparação é com um buraco, ou uma valeta. Precisamos parar totalmente o veículo, passar o obstáculo e depois voltar a andar.

Assim, uma das maneiras de diferenciar as performances das músicas entre os

cantores dos povos Timbira distintos, esta na performance ligada ao manuseio do maracá e na expressão corporal, além do tom de voz que consegue expressar ao cantar. Outra característica é a maneira como são realizados os *hirõn xà* e o *hicõn xà*. Ou seja, nas palavras e o modo de executá-las, para passar de um movimento para outro, ou de mudar de um conjunto de cantos para outro, respectivamente.

A regularidade da variação entre os contornos melódicos (altura, duração e densidade do som) e as linhas rítmicas (desenho da música/notas musicais no pentagrama), são encontrados em boa parte dos repertórios musicais Timbira. O desenho da música Timbira chega a se assemelhar a uma constante de ondas sonoras com altura, duração e densidade do som muito bem elaboradas (SETTI, 1997, 2000, 2004).

Alguns outros pontos merecem destaque quando tratamos das musicalidades Timbira, como o vibrato e o cromatismo ascendente e que são características constantes em tais repertórios. Há entre os cantores Timbira uma ênfase em preparar vozes treinadas com tal cromatismo, especialmente o ascendente (ou seja, uma subida gradativa do tom, praticamente de meio em meio tom), gerando uma tensão prolongada da música. Percebe-se na voz de tais cantores uma destreza muito grande com relação a esse recurso do qual o cantor faz uso de forma muito eficaz e sábia ao executar o repertório musical.

Assim como o cromatismo ascendente, o vibrato também está associado ao treino constante. O vibrato é uma pequena variação de frequência de uma nota de forma consciente. Trata-se de um recurso de efeito vocal que permite ao cantor uma oscilação de frequência (altura) numa mesma nota principal, provocando dessa forma o alongamento de uma nota. A base do vibrato é a respiração e a sustentação da voz decorrente de um apoio diafragmático correto. A partir dele o cantor tem controle pleno de seu vibrato e da sustentação das notas. Todo esse percurso é feito através de exercícios de respiração e muitos exercícios com a voz.

Considerações finais

Para finalizar alinhavando alguns pontos, retornamos a questão colocada por Hill (2014), perguntando quais seriam as razões para uma antropologia com "surdez musical" à musicalidade dos povos.

A frase atribuída a Geertz (1989) de que os antropólogos estudam **na aldeia** e não **a aldeia** é um ponto significativo para pensarmos sobre essa surdez musical, ou ao fato de os antropólogos terem dado pouca atenção aos elementos musicais dos povos. A afirmação de Geertz nos permite compreender que a música esteve sempre pensada

mais para o campo das artes que da Antropologia. Assim, sendo uma seara de outros, os antropólogos se voltaram para os temas que sempre lhes foram caros e de acordo com as questões teóricas do momento, estando os olhos dos pesquisadores guiados pelos temas colocados pelos debates teóricos do momento⁸.

Muito embora aqui não tenhamos abordado as etnografias sobre as redes das Guianas, há informações de que na rede ali existente entre os povos da região, há trocas cerimoniais e também artísticas⁹.

Jonatam Hill refletiu sobre isso em sua proposta teórica da musicalização do outro, em que os cantos seriam uma estratégia de engajamento em formas de convivência compartilhada nos espaços-tempos sem partir para a hostilidade e consumo violento e predatório do outro.

Isso explicaria a situação vivida na aldeia Ràmkkâmêkra/Canela, numa situação vivenciada por nós quando não se permitiu que um cantor Krahô cantasse no pátio. Uma mulher Krĩkati que estava presente afirmou que em outros tempos isso seria uma declaração de guerra, uma vez que recusar a performance de um cantor Timbira no pátio de uma aldeia, seria equivalente a declarar hostilidade e quebra de qualquer aliança entre esses povos. Estaríamos aqui na chave da Festa/Guerra?

Há que se lembrar que os atuais grupos Timbira são povos que se consideram heterogêneos em suas formações atuais, pois são compostos por povos de origem históricas diversas que foram reunidos ou se reuniram no processo histórico vivido por eles. Então a musicalização seria uma forma de equilibrar essas alteridades em presença e mantê-las em relativa harmonia (SOARES e GIRALDIN, 2018).

Finalmente, queremos levantar uma questão que se destaca quando pensamos as musicalidades Timbira e as vislumbramos em rede. O idioma musical seria fruto de um processo de musicalizar o outro e um indicador histórico das relações entre aqueles povos?

Pelo que apontamos aqui para os cantos de pátio, ainda que os cantos sejam repertórios que tem origens nos diversos povos diferentes (e possam ser vistos como sendo uma forma de musicalizar o outro, objetivando o compartilhamento de espaços-tempos

8 Vejam as afirmações de Roberto da Matta e Julio Cesar Melatti em suas entrevistas neste Dossiê, de que não foram eles que escolheram pesquisar os Apinaje e os Krahô, respectivamente. Eles foram escolhidos por Roberto Cardoso de Oliveira para realizarem as pesquisas nesses povos pois era do interesse do projeto realizar os levantamentos e estudos dos povos Jê do Brasil Central.

9 Durante os debates no GT da ANPOCS, a profa. Artionka Manuela Goes Capibaribe falou que havia no passado uma rede intensa na região com o uso de uma língua franca arcaica, a qual somente 3 ou 4 velhos ainda sabem. Agradeço a ela a informação e os comentários dela a este ensaio que foi apresentado no referido GT.

para escapar das hostilidades e do consumo violento e predatório), seus conteúdos são cantos dos seres do universo, cuja humanidade está subjacente na cosmologia dos povos. Mas são Outros de forma diferente da alteridade dos outros povos com os quais se convive historicamente. Assim, o outro caminho seria pensar nesse idioma como um indicador histórico, do tempo que os povos viviam juntos, antes do evento que provocou a diáspora. Seria esse idioma musical uma comprovação de que no passado todos moravam em uma mesma aldeia e que ao se espalharem modificaram as suas línguas mas conservaram a língua dos cantos? Há diversas narrativas nos diferentes povos Jê sobre esse episódio. As informações que temos não nos permitem ir além de pensar que sempre estiveram vivendo em rede e por isso compartilham esse universo musical comum.

De todo modo, para se tornar um bom cantor ou uma boa cantora em um dos povos Timbira, há que se pensar em termos de rede dos povos para se compreender o universo musical e seus conjuntos musicais, apreendê-los e executá-los no idioma musical e identificando-os aos diversos povos que convivem nessa rede. Além disso, para se aprender a ser um bom cantor, ou uma boa cantora, além de cumprir com os resguardos físicos e passar pelo processo de aprendizagem (CANELA e SOARES, 2017 e 2018) necessita-se de viajar pelas aldeias dos povos Timbira para realizar estudos sobre os universos musicais locais e apreender as suas especificidades e as características dos cantores e cantoras locais. Com isso, ampliam-se os repertórios, aperfeiçoam-se performances e mantêm-se viva a rede e as alianças existentes.

Referências

AYTAI, Desidério. 1967/8. - "As flautas rituais dos Nambikuara". In: *Revista de Antropologia*, SP, n. 15/16: 69-75.

_____. 1973. "Os choros na música Xavante". In: *Notícia Bibliográfica e Histórica*, ano V, n. 51: 449-454.

_____. 1976. "A Classificação da música Xavante". In: *Cartilha Etnomusicológica*, 2 Campinas.

_____. 1976. "O Sistema tonal do canto Xavante". In: *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, n. 23: 65-83.

_____. 1977. "O mundo Sonoro Xavante". *Revista Atualidade Indígena*, Brasília, n. 5: 2-8.

_____. 1977a. "Um microcosmo musical: cantos dos índios Xeta". *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, n. 2: 4-6.

BARROS, Liliam. 2012. "O Kapiwayá e seu lugar no universo músico-coreográfico-ritual em um clã Desana, alto rio Negro, Amazonas". In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 7, n. 2, p. 509-523, maio-ago.

_____. 2016. “Caminhos da etnomusicologia e registros sonoros ameríndios no Brasil”. *Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto, João Pessoa/PB.

_____. 2013. “Alternância e sociabilidade no repertório de Cariço e Japurutú entre um clã Desana, Alto Rio Negro, AM”. *Revista Estudos Amazônicos*, vol. X, no 2, pp. 137-166.

BRAGA, Mariana Gabbay M. 2012. *Lágrimas de Boas-Vindas: o repertório musical Ahãdeakü das comunidades indígenas de São Gabriel da Cachoeira no Alto Rio Negro, AM*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Ciências da Arte – ICA - Universidade Federal do Pará, Belém.

CANELA, Ricardo Kutokre e SOARES, Ligia Raquel Rodrigues. 2018. “O processo de formação de cantadores Ràmkkãmëkra/Canela”. In: *Revista Articulando e Construindo Saberes*, v. 3 n. 1.

_____. 2017. “Processos e ornamentos: como formar uma nova hõkrepôj (cantora) entre os Ràmkkãmëkra/Canela”. In: *Revista Articulando e Construindo Saberes*, v. 2 n. 1.

CLASTRES, Pierre. 2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 1990 (1974a). *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, SP: Papyrus,

CLASTRES, Héléne. 1978 (1975). *A busca da Terra sem Mal*. São Paulo, Brasiliense.

DAMATTA, Roberto. 1976. *Um Mundo Dividido. A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes.

DEMARCHI, A. e MORAIS, O. 2016. “Redes de relações indígenas no Brasil Central: um Programa de pesquisa.” In: *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n. 2, p. 96-117, jul./dez.

FAUSTO, C., FRANCHETTO, B, e MONTAGNANI, T. 2013. “Las formas de la memoria: Arte verbal y musica entre los kuikuros del Alto Xingú”. In: *Cuadernos Inter.c.a.mbio*. Ano 10, vol. 10, No.12.

FELD, Seven. 1990. *Sound and sentiments. Birds, weepings, poetics, and song in Kaluli expression* (2nd ed). Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

FRANCHETTO, B. 2000. “Línguas e história no Alto Xingu”. In FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. RJ, Editora UFRJ.

GEERTZ, C. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC. (Coleção Antropologia Social).

GIRALDIN, Odair. 2012. “A morte, o morrer e o morto entre os Timbira”. *Trabalho apresentado na 28ª. Reunião Brasileira de Antropologia*, realizada entre os dias 02 e 05 de julho, em São Paulo, SP, Brasil.

GIRALDIN, Odair. 2013. “Morte e mortes Apinaje”. *Revista Ñanduty*, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 101-112, dez. ISSN 2317-8590. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/nanduty/article/view/2550>. Acesso em: 23 nov. 2019.

- GUERREIRO, A. 2015. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas, Editora da Unicamp.
- HILL J. 1993. *Keepers of Sacred chants. The poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson, The University of Arizona Press.
- _____. 2009. *Made-from-bone. Trickester Myths, Music and History from the Amazon*. Urbana, University of Illinois Press.
- _____. 2002. “Musicalizando” o Outro. Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela). In ALBERT, B e RAMOS, A. R. (orgs). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. SP, Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado.
- _____. 2013. “Instruments of Power: Musicalising the Other in Lowland South America”. In de Mori, Bernd Brabec (ed.). *The Human and Non-human in Lowland South American Indigenous Music*. Ethnomusicology Forum, Vol. 22, No. 3,
- _____. 2014. “Musicalizando o Outro: etnomusicologia na era da Globalização”. In: MONTARDO, D. L.; DOMÍNGUEZ, M. E. (Org.). *Arte e sociabilidade em perspectiva antropológica*. Florianópolis: Ed. UFSC.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, S. 2011 [1979]. *La palma y las Pléyades. Iniciación y cosmología en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Ediciones Universidad Central.
- LYON, P.J. (ed.). 1974. *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown Publishers.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1984 [1967]. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- MELLATI, Julio C. 2011. “Capítulo 1: Por que áreas etnográficas?” In: MELLATI, Julio C. *Áreas etnográficas da América Indígena*, p. 1-10. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/a1amersul.pdf>. Acesso, 22/11/2019.
- MELLO, Maria Ignez Cruz. 2005. *Iamurikuma: Música, Mito e Ritual entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, UFSC (Tese de Doutorado).
- MENEZES BASTOS, R.J. de. 1988. “Música, Cultura e Sociedade no Alto Xingu: a teoria musical dos índios Kamyurá”. In: *Folklore Americano*, nº 45, p. 49-71. México, Instituto Panamericano de Geografia e História.
- _____. 1999 [1979]. *A musicológica Kamayurá: para uma antropologia da comunicação no Alto Xingu*. 2. ed. Florianópolis: Ed. UFSC.
- _____. 1995. “Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e os outros nomes e coisas: uma etnologia da Sociedade Xinguana”. In: *Anuário antropológico/94*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 2001. “Ritual, História e Política no Alto Xingu: Observações a Partir dos Kamayurá e do Estudo da Festa da Jaguatirica (Jawari)”. In: FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M.

(orgs.). *Os povos do Alto Xingu. História e Cultura*. RJ, Editora UFRJ.

_____. 2010. "Etnomusicologia das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul". In: *Com Ciência – Revista eletrônica de jornalismo científico*, n. 116. Disponível em: <http://www.comciencia.br/comciencia/?section=8&edicao=54&id=688>. Acesso em: 17 out. 2010.

_____. 2013. *A Festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis: Ed. UFSC.

MENGET, Patrick. 1977. *Au mon des autres: classification des relations sociales ches les Txicão du Haut Xingu (Brésil)*. Paris: Université Paris X, 306 p. (Tese de Terceiro Ciclo)

MENGET, Patrick. 1993. "Les Frontières de la Chefferie: remarques sur le système politique du Haut Xingu (Brésil)". *L'Homme*, ano 33, v.126-128.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2009 [2002]. *Através do Mbaraka: música, dança e xamanismo Guarani*. SP. Editora da Universidade de São Paulo.

OVERING, J. 1975. *The Piaroa; a People of the Orinoco Basin: A Study in Kinship and Marriage*. Oxford: Clarendon Press.

PIEDADE, Acácio de C. 1997. *Música Ye'pâ-Masa: por uma antropologia da música no Alto Rio Negro*. Florianópolis, UFSC (Dissertação de mestrado).

_____. 1999. Flautas e trompetes sagrados do noroeste amazônico: sobre gênero e música do jurupari. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 11, p. 93-118, out. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71831999000200005>

_____. 2004. *O Canto do Kawoká: Música, Cosmologia e Filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. Florianópolis, UFSC. (Tese de doutorado).

RAMOS, Alcida R. 1990. "Ethnology Brazilian Style". In: *Cultural Anthropology*, 5(4), pp. 452-72.

RIVIÈRE, P. 1984. *Individual and society in Guiana: a comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: University Press.

SEEGER, Anthony. 1974. *Nature and Culture and their Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suyá, a Ge-Speaking Tribe of Central Brazil*. Chicago: University of Chicago.

_____. 1987. *Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian People*. Cambridge University Press.

SETTI, Kilza. 1997. "Os sons do Përekahë no Rio Vermelho – um ensaio etnográfico dos fatos musicais Krahô". In: Overath, Johannes (ed.). *Musices Aptatio/ Jahrbuch 1994/95*. Köln: Luthe- Druck, pp. 183-239.

_____. 2000. "Os índios e nós: retratos recíprocos". In: Bisbo, Antonio (org). *Anais do Congresso Internacional Brasil-Europa 500 anos: Músicas e Visões*, Köln: ISMPS/ABE, pp. 111-116.

_____. 2004. "Índios Trovadores: acordes Timbira ecoam no cerrado". In: *Revista D.O. Leitura – outras vozes*. São Paulo: imprensa oficial. Ano: 22; número: 04; julho a agosto: 60-66.

SOARES, L. R. R. 2010. *Amji kĩn e pjê cunã: cosmologia e meio ambiente para os Ràmkkamẽkra/Canela*. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente), Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, Universidade Federal do Tocantins, Palmas.

_____. 2014. "Canções, cantos e performance entre os Timbira: existe uma criatividade individual?" In: MONTARDO, D. L.; DOMÍNGUEZ, M. E. (Org.). *Arte e sociabilidade em perspectiva antropológica*. Florianópolis: Ed. UFSC.

_____. 2015. "Eu sou o gavião e peguei a minha caça." *O ritual Pep-cahàc dos Ràmkkamẽkra/Canela e seus cantos*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Amazonas.

_____. 2015. "O universo musical-ritual dos povos timbira". In Domínguez, María Eugenia (org.). *Anais do VII ENABET* [recurso eletrônico] / VII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Etnomusicologia. Florianópolis: PPGAS/UFSC.

SOARES, L.R.R. e GIRALDIN, O. 2017. "“Voce quer mesmo escutar e cantar increr cahàc-re?”. As classificações dos cantos de cà (pátio) para os Ràmkkamẽkra/Canela". In MONTARDO, D. L. O. e RUFINO, M.R.C.F. (orgs.). In: *Saberes Plurais. Dialogos e interculturalidade em Antropologia*. Florianópolis, Editora da UFSC.

_____. 2018. "Pepcahàc jô amji kĩn: performances de guerra e paz que entrelaçam antigos inimigos". Trabalho apresentado na 31ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília.

TAMBIAH, Stanley. 1985. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1977. *Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: Os Yawalapiti*. Rio de Janeiro: UFRJ- Museu Nacional. 235 p. (Dissertação de Mestrado)

WRIGHT, R. 1992. "História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas". In: Cunha, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. SP, FAPEP/Companhia da Letras, Sec. Mun. de Cultura,

____ (org). 1999. *Transformando os Deuses*. Campinas, Editora da Unicamp.

_____. 2002. "Lalanawinai. O branco na história e mito Baniwa". In ALBERT, B e RAMOS, A. R. (orgs). *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. SP, Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado.

Recebido em: 15 de junho de 2019.

Aceito em: 04 de novembro de 2019.

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.

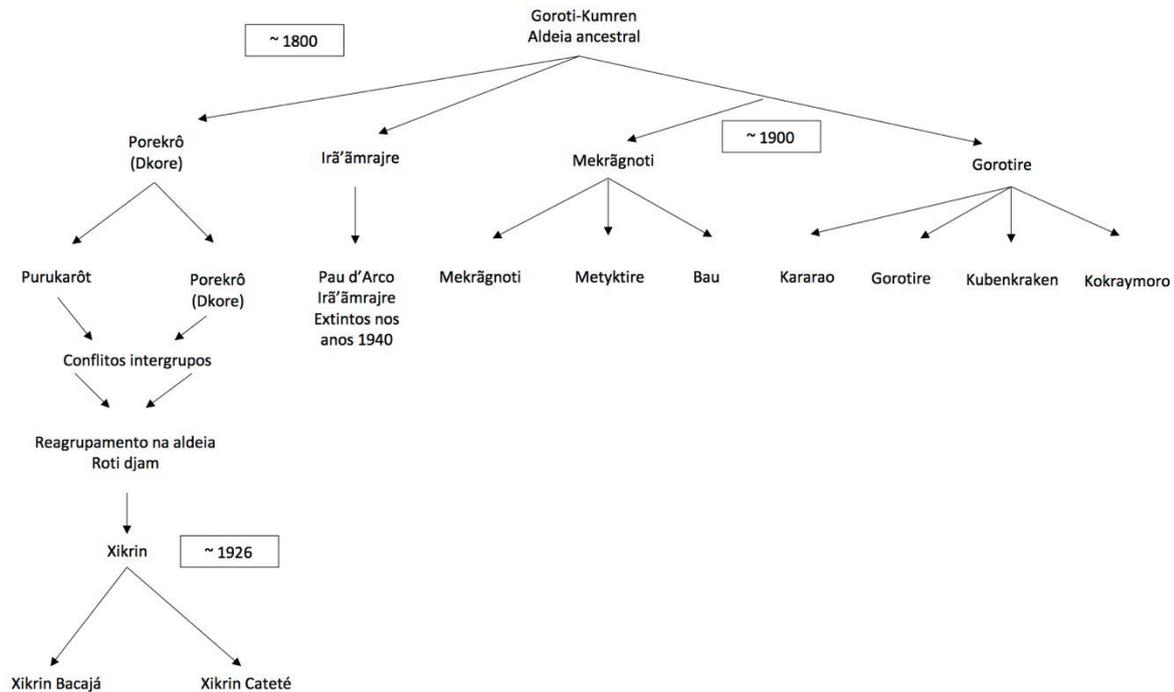


Figura 2: Divisão dos diferentes grupos Mëbêngôkre setentrionais.

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

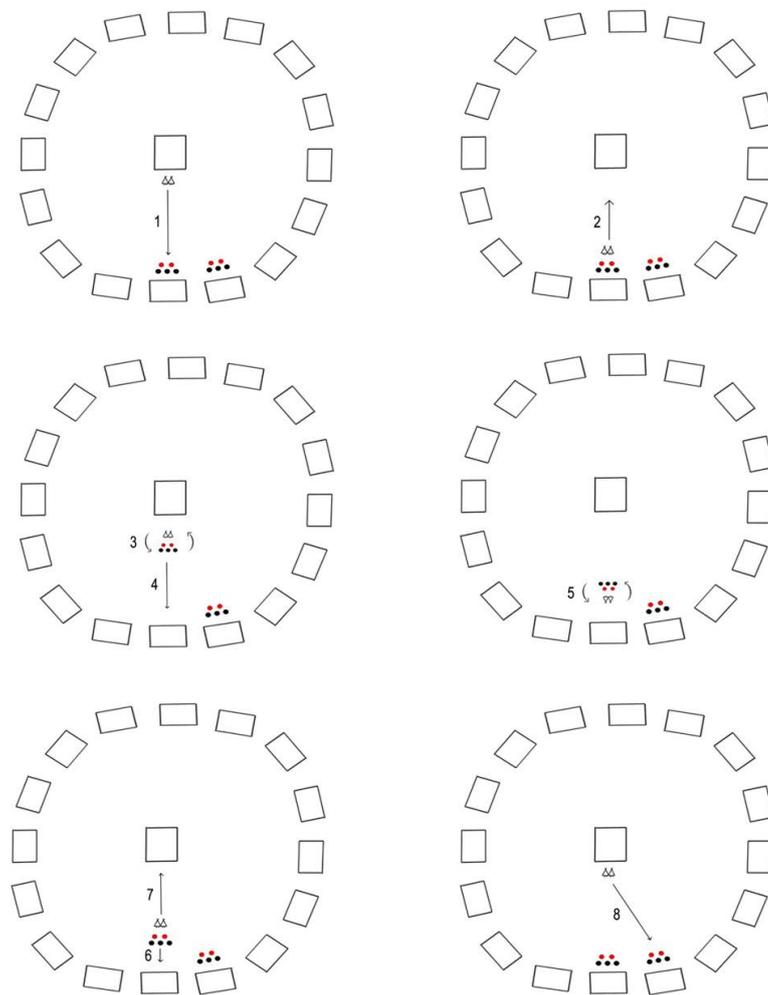
No dia que segue a presença do Bô, a festa pode começar. As mulheres raspam a cabeça das crianças e das *mēpriti* e *mêkurerere* aparentadas que vão dançar frente ao Bô e lhes aplicam o látex e a fibra vegetal em cima da cabeça característico da ornamentação que completa as pinturas corporais e os *mêkunhere* (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 *mēpriti* 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 *mēpritire* 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.

Artes da cura: pinturas corporais em alguns grupos Jê

Andre Demarchi

Doutor em Antropologia (UFRJ) e Professor Adjunto na Universidade Federal do Tocantins¹

andredemarchi@gmail.com

Resumo

O artigo apresenta uma abordagem comparativa da pintura corporal entre povos Jê, mais especificamente entre os Mebêngôkre (Kayapó), Ramkokàmekrà (Canela), os PykopCatiji (Gavião), os Mehin (Krahô) e os Panin (Apinajé). Partindo das etnografias sobre estes povos, destaco uma faceta da pintura corporal pouco explorada em termos analíticos e comparativos. Trata-se de entender como, para diferentes povos Jê do Brasil Central, a pintura corporal assume uma dimensão terapêutica, profilática e mesmo protetiva dos corpos, fazendo das suas conhecedoras (em sua maioria mulheres), especialistas nos poderes curativos (e porque não, xamânicos) que as pinturas possuem em contextos específicos, principalmente, aqueles relativos a situações de resguardos, gestação, parto, doença e luto. Essa abordagem praxiológica, centrada na ação da pintura e não em sua representação, permite compreender a pintura corporal enquanto uma arte da cura.

Palavras-chave: Pintura corporal; Xamanismo; Mebêngôkre (Kayapó); Ramkokàmekrà (Canela); PykopCatiji (Gavião); Mehin (Krahô); Panin (Apinajé).

1 Antropólogo e professor no curso de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Sociedade (PPGCOM), da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Doutor e Mestre em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tutor do Grupo PET Indígena - Conectando Conhecimentos. Coordenador do Grupo de Pesquisa "Redes de Relações Indígenas no Brasil Central". Membro do Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas (NEAI/UFT) e do Núcleo de Arte, Imagem e Pesquisa Etnológica (NAIPE/UFRJ). Agradeço à Els Lagrou, Suiá Omim e Odair Giralдин por críticas e sugestões a uma primeira versão desse texto apresentado no *I Seminário Internacional Povos e Saberes Indígenas e Afrodiaspóricos*, em 2018, junto ao Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado da Universidade Estadual de Goiás. Agradeço também aos pareceristas pelas considerações apontadas nesta versão.

Abstract

The paper presents a comparative approach to body painting among Jê peoples, more specifically the Mebêngôkre (Kayapó), Ramkokàmekrà (Canela), PykopCatiji (Gavião), Mehin (Krahô) and Panin (Apinajé). The starting points are the ethnographies on these peoples, highlighting a facet of body painting that has not been explored in analytical and comparative terms. It is a question of understanding how, for different Jê peoples of Central Brazil, body painting takes on a therapeutic, prophylactic and even protective dimension of the bodies, where those who hold this knowledge (mostly women) turn into experts of healing powers (and, why not, shamanic powers). The paintings hold these powers in specific contexts, especially those related to situations such as post-childbirth, pregnancy, childbirth, illness and mourning. This praxiological approach, centered on the action of the painting and not on its representation, allows one to understand body painting as an art of healing.

Key-words: Body Painting; Shamanism; Mebêngôkre (Kayapó); Ramkokàmekrà (Canela); PykopCatiji (Gavião); Mehin (Krahô); Panin (Apinajé).

Introdução

Nós não crescemos sozinhos, nós crescemos com a pintura do jenipapo e os enfeites feitos pelas nossas mães.

(Ruth Kayapó)

O presente artigo apresenta resultados preliminares de um projeto mais amplo que visa comparar os usos, significados, práticas, técnicas, conhecimentos e ações manifestas na produção da pintura corporal em diferentes povos Jê² (Demarchi, 2017). O acúmulo contemporâneo de conhecimento etnográfico sobre arte indígena (Lagrou, 2009) e, mais especificamente, aquela produzida pelos diferentes povos Jê, permite, partindo das etnografias, traçar comparações e extrair delas variações e permanências, proximidades e diferenças nas formas com que cada povo pinta os corpos. No caso deste artigo, trago para

2 Os povos Jê são divididos, por critérios culturais e linguísticos, em três grandes grupos: os Jê do Norte ou Setentrionais (Kayapó, Krahô, Canela, Apinajé, Krikati, Gavião, Suyá, Panará) os Jê Centrais (Xavante, Xerente, Xakriabá) e os Jê do Sul (Xokleng e Kaingang). À parte os Jê do Sul, tanto os Jê do Norte, quanto os Jê Centrais habitam imemorialmente o cerrado centro-brasileiro, sendo suas Terras Indígenas as maiores reservas contemporâneas desse importante bioma.

comparação uma faceta da pintura corporal presente nas etnografias, mas pouco explorada em termos analíticos e comparativos. Trata-se de comparar como, para diferentes povos Jê do Brasil Central, a pintura corporal assume uma dimensão terapêutica, profilática e mesmo protetiva dos corpos, fazendo das suas conhecedoras (em sua maioria mulheres), especialistas nos poderes curativos (e porque não, xamânicos) que as pinturas possuem em contextos específicos, principalmente, aqueles relativos a situações de resguardo, gestação, parto, doença e luto.

Este trabalho comparativo tem início na pesquisa sobre pintura corporal entre os Mebêngôkre (Kayapó)³, do sul do Pará, cujas conclusões já apontavam para as características terapêuticas da pintura corporal (Demarchi, 2013; 2014). Partindo dos trabalhos pioneiros de Terence Turner (1980) e, sobretudo, de Lux Vidal (1992), com seu clássico livro *Grafismo Indígena*, e também de Clarice Cohn (2000; 2009) sobre a infância kayapó, o estudo da pintura corporal mebêngôkre permitiu propor uma nova guinada teórico-metodológica para este tema clássico, enfatizando não apenas o lado simbólico e sociológico da pintura, tarefa realizada pelos autores mencionados acima, mas seu lado eminentemente agentivo e pragmático (Gell, 1998). Trata-se agora de expandir essa abordagem para outros grupos Jê, como os Ramkokàmekrà (Canela), os Pykopcatiji (Gavião), os Mehin (Krahô), os Panin (Apinajé), buscando extrair elementos diferenciadores e de semelhança que gravitem em torno do tema da pintura corporal e suas eficácias terapêuticas.

No caso da abordagem teórica aqui proposta, posso dizer que ela se justifica pelos desdobramentos ocorridos nos estudos sobre arte ameríndia e, de modo mais geral, na própria antropologia da arte (Demarchi, 2009). Na introdução de um livro recente sobre grafismo e figuração entre os ameríndios, Lagrou e Severi (2013: 11), em diálogo direto com a iniciativa pioneira presente em *Grafismo Indígena* (Vidal, 1992), afirmam:

Os trinta anos que separam os dois livros testemunharam uma marcada guinada na abordagem teórica do tema: de uma ênfase na arte enquanto sistema de comunicação para uma abordagem praxiológica onde se dá destaque a centralidade da agência (uma proposta reveladora desta guinada se encontra em Gell, 1998).

3 Os Mebêngôkre (Kayapó) habitam os estados do Pará e Mato Grosso. Somam quase oito mil indivíduos, divididos em diversos subgrupos residentes às margens do Rio Xingu e seus afluentes. A aldeia Mójkaràkô, onde realizei dez meses de pesquisa de campo entre 2009 e 2013, está localizada ao sul do Estado do Pará, próximo a cidade de São Félix do Xingu, às margens do Riozinho, um afluente do Rio Fresco, por sua vez, um afluente do Xingu. Sua população é de aproximadamente 700 pessoas. O presente trabalho não seria possível sem o apoio financeiro para a pesquisa de campo concedido pelo Museu do Índio (FUNAI - RJ), no âmbito do Projeto de Documentação das Línguas e Culturas Indígenas Brasileiras, realizado em convênio com a UNESCO. Durante a realização da pesquisa também recebi bolsas da FAPERJ e do CNPq. O desenvolvimento dessa pesquisa também contou com benefícios do Programa Novos Pesquisadores da Universidade Federal do Tocantins (UFT/PROPESQ).

O exercício proposto neste capítulo é o de aplicar os desdobramentos dessa abordagem praxiológica para o caso comparativo da pintura corporal entre diferentes grupos jê. Neste sentido, retomo as palavras de Barcelos Neto em seu estudo sobre as máscaras wauja, quando afirma que

sua opção por uma teoria da agência, ao invés de teorias do simbolismo, deve-se ao fato da primeira oferecer possibilidades ainda muito pouco exploradas para a explicação das categorias de humano e não-humano na Amazônia. A perspectiva simbólica dos estudos antropológicos da arte procura saber o que a arte pode “dizer” sobre alguma coisa. Não digo que a arte não se presta a “dizer” isso ou aquilo sobre a “cultura” e a “sociedade”, mas não é essa a opção teórica que persigo aqui (2005: 14).

Parafraseando o autor e de acordo com outros que o antecederam (Lagrou, 1998 e 2007; Gell, 1998), penso que o problema social e cultural que a pintura corporal impõe é também o da sua condição de agente, coexistente a sua condição de símbolo. Fala-se, portanto, neste artigo, sobre o que a pintura faz ou é capaz de fazer ou sobre o que as mulheres desses diferentes grupos indígenas podem fazer com ela.

Em termos metodológicos, sigo a proposta comparativa para os povos Jê inaugurada por Lévi-Strauss (1974[1952]), seguida por Carneiro da Cunha (1978) em seu estudo sobre os mortos entre os Krahô, e levada ao extremo no brilhante e volumoso estudo comparativo e bibliográfico desenvolvido por Coelho de Souza (2002) para a totalidade dos povos Jê. Para esses casos e para o caso do presente estudo pode-se afirmar que

as sociedades jê oferecem então um campo propício para os estudos comparativos (...): ao mesmo tempo suficientemente próximas para termos certeza de estarmos tratando de fenômenos comparáveis, elas são suficientemente diversas para que não recaiamos sempre no mesmo fenômeno (Carneiro da Cunha, 1978: 48).

É nessa dialética entre aproximações e distanciamentos que gostaria de situar as variações existentes nas concepções terapêuticas aplicadas a pintura corporal. É preciso dizer, no entanto, que a escolha dos povos para esse exercício comparativo foi motivada simplesmente pela existência de dados sobre pintura corporal e suas terapêuticas disponíveis nas etnografias sobre eles. Assim, seguindo esse princípio, foram privilegiados na análise povos pertencentes a denominação “Jê do Norte” ou “Jê Setentrionais”, onde se incluem os povos mencionados acima e também alguns outros (como os Kisedjê (Suyá), os

Krikati e os Kreenakore (Panará)), que não entraram no escopo comparativo dessa etapa, mas que estarão presentes nos próximos desdobramentos da pesquisa.

Os corpos nas pinturas: nome, sangue, pele e alma

Pensar os corpos nas pinturas impõe um esforço de entendimento do que é o corpo para os diferentes povos Jê aqui comparados. Assumindo a especificidade de cada um desses povos nesse quesito, pode-se pensar naquilo que há de comum nas diferentes formas de pensar o corpo. Para tal, pode-se resgatar um texto clássico sobre corporalidade e noção de pessoa entre as sociedades indígenas brasileiras para perceber não somente a posição central ocupada pelo corpo nas socialidades ameríndias, mas também as especificidades Jê dentro desse panorama circunscrito pelos autores. Neste texto que completou trinta anos e que continua, em parte, muito atual, DaMatta, Seeger e Viveiros de Castro afirmam que a grande contribuição da etnologia feita no Brasil para a antropologia “reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial a corporalidade como idioma simbólico focal” (1978: 03). A partir desse texto basilar, o corpo será pensado como uma poderosa “matriz de símbolos” e um potente “objeto do pensamento” ameríndio. “Na maioria das sociedades indígenas do Brasil”, continuam os autores,

esta matriz ocupa posição organizadora central. A fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social. Uma fisiológica dos fluídos corporais – sangue, sêmen – e dos processos de comunicação do corpo com o mundo (alimentação, sexualidade, fala e demais sentidos) parece subjazer às variações consideráveis que existem entre as sociedades sul-americanas, sob outros aspectos (1978: 11).

Agora falando especificamente sobre os povos Jê, os autores continuam:

Assim, entre os Jê do Brasil Central, o dualismo básico entre esfera doméstica (periferia da aldeia e esfera público-cerimonial (centro da aldeia) é basicamente uma oposição complementar entre o domínio estruturado em termos de uma lógica da substância física (produção de indivíduos, de alimentos, associação por laços de substância) e o domínio estruturado em termos de relações que ‘negam’ os laços de substância. O corpo humano, entre os Jê, parece dividido da mesma forma: aspectos internos, ligados ao sangue e ao sêmen, à reprodução física e aspectos externos, ligados ao nome, aos papéis públicos, ao cerimonial – ao mundo

social, enfim (*expressosna pintura*, ornamentação corporal, canções) (1978:11; grifo meu).

Após mais de três décadas dessa passagem muitas etnografias sobre os povos Jê contribuíram para desconstruir essas dicotomias, herdadas do Projeto Harvard Brasil Central e tão presentes nos ensaios que compõem o livro *Dialectical Societies* (1979), homenageado nesse dossiê. A principal dicotomia desconstruída posteriormente é aquela estruturada em torno da oposição “centro-periferia”, questionando o lugar inferior destinado às mulheres nesse modelo (Coelho de Souza, 2002; Lea, 2012; Ewart, 2000; Raposo, 2009; 2019). Do mesmo modo, o avanço das pesquisas de pelo menos dois desses autores (Viveiros de Castro (1986; 2002) e Seeger (2013)) contribuíram para demonstrar a relação intrínseca entre organização social e cosmologia, sendo impossível pensá-las em separado. Ao contrário, agora, fala-se em cosmopolítica ou em socialidades e demonstra-se o valor social das relações estabelecidas com seres não humanos e sua importância constitutiva para a socialidade destes povos. No mesmo sentido, mais especificamente com relação à segunda metade da citação acima, penso, como tenho demonstrado já há algum tempo (Demarchi, 2010; 2013), que a pintura corporal entre os Jê não está relacionada tão somente aos aspectos sociais, ou seja, não é utilizada apenas para definir grupos e pessoas e distingui-los uns dos outros⁴, mas também está relacionada ao sangue, à pele, à alma e ao nome, bem como aos processos de reconstituição e transformação corporal como ritual, doença e resguardo, apresentando fortes conexões com a “fisiológica dos fluídos corporais” mencionada pelos autores. A pintura corporal é, portanto, parte das cosmopolíticas de diversos povos Jê, na medida em que realiza a mediação entre pessoas e espíritos (*karõ*)⁵. Como veremos ao final deste artigo e segundo argumentarei a seguir, as pinturas corporais produzidas pelas mulheres indígenas dialogam diretamente com as cosmologias desses povos, sendo assim necessário pensá-las como parte integrante das relações entre humanos e não-humanos que compõem as diversas cosmopolíticas desses povos.

Aqui é preciso lembrar que a fabricação do corpo entre os povos Jê é uma atividade

4 Os primeiros estudos sobre a pintura corporal de povos Jê associavam à pintura à dimensão social em oposição à natureza do corpo (Turner, 1980; Vidal, 1992; Lopes da Silva, 1992). Daí vem a expressão “pele social” (social skin) criada por Terence Turner para denominar a pintura corporal mebêngôkre. Outros autores pensaram a pintura corporal como forma de classificar e demonstrar pertencimento a classes de idade (Vidal, 1992), clãs e metades cerimoniais (Lopes da Silva, 1992; Muller, 1992) ou de comunicar momentos liminares (Vidal, 1992).

5 É importante frisar que palavra *karõ* está presente, com significado similar, nas línguas dos cinco grupos aqui comparados.

co-extensiva à produção do parentesco (Coelho de Souza, 2002). Ou seja, produzir corpos é produzir parentes. Assim, o esforço dedicado à superfície da pele “visa, claramente, sua humanização, e é parte do processo de fabricação da pessoa como parente”⁶ (Coelho de Souza, 2002: 575). Essa produção não se opõe às relações de nominação, ou seja, as últimas não “negam” as primeiras, como vimos na citação acima. Durante muitos anos, os pesquisadores dos povos Jê entenderam a produção do corpo e a nominação como atividades vinculadas a atores distintos da vida social destes povos: enquanto os “genitores” produziram as relações de parentesco, os “nominadores” produziram as relações cerimoniais, ambas, segundo eles, vinculadas a domínios opostos da vida social: o doméstico (periférico) e o cerimonial (central) (Melatti, 1976).

O trabalho seminal de Coelho de Souza superou essa dicotomia, buscando entender fabricação do corpo e nominação como um mesmo processo de produção do parentesco e não como esferas opostas. Essa superação permitiu compreender que a fabricação do corpo no cotidiano por meio das pinturas de jenipapo e de urucum e sua transformação nos rituais de nominação são parte de um mesmo processo de produção do parentesco.

Deve-se destacar o fato, compartilhado pelas sociedades Jê aqui analisadas, de que os nomes (e adornos cerimoniais) são apropriados pelos xamãs de seres não-humanos como espíritos e animais. Os rituais de nominação⁷ são contextos de reconexão com os donos originais dos nomes, produzindo assim sua “ressubjetivação”. Ao estarem “novamente reconectados a seus donos originais, voltam a ser animalizados e, por isso, tornam-se verdadeiramente bonitos” (Gordon, 2006: 318). Assim, percebe-se que a beleza do nome e dos objetos cerimoniais tem a ver com o seu caráter estrangeiro, ou seja, de pertencer anteriormente a seres outros. Esse aspecto de alteridade dos nomes e enfeites cerimoniais produz ao mesmo tempo sua beleza e sua periculosidade. Para recebê-los durante os rituais de nominação, os corpos das crianças nominadas devem estar devidamente preparados e essa preparação, como veremos a seguir, é feita com a pintura corporal de jenipapo e urucum em um processo paulatino de “endurecimento” do corpo.

6 Como afirma Vilaça para os ameríndios em geral: “O exterior é uma parte constitutiva das relações de parentesco na Amazônia como uma consequência do fato de que estas relações são construídas tendo a alteridade como um ponto de partida. A produção do parentesco está relacionado ao universo supra-local não somente por causa da necessidade de capturar identidades e potências do exterior, como numerosas etnografias testemunham, mas também porque humanidade é concebida como uma posição essencialmente transitória, que é continuamente produzida em um amplo universo de subjetividades que incluem animais” (Vilaça, 2002: 349).

7 Os rituais de nominação são momentos em que as crianças têm seus nomes rituais confirmados cerimonialmente, o que entre esses povos significa que os nomes confirmados e as pessoas que os receberam passam a gozar de um novo status social, pois se diferenciam agora daquelas, pessoas cujos nomes não foram confirmados nos rituais.

Outra característica essencial do que é um corpo para os diferentes grupos aqui comparados é a não correspondência entre o corpo físico ou biológico e a totalidade do corpo. Assim, um corpo é definido por “uma pluralidade” de partes (DaMatta, Seeger, Viveiros de Castro, 1978: 13). Em outras palavras, “o corpo não é um todo, mas constituído de partes que não fazem parte de um todo; suas partes, em certo sentido, são mais reais que o todo” (Morais, 2017: 06). Mas quais seriam então essas partes que extrapolam, ou, diria mesmo, “explodem” a pretensa totalidade do corpo? E mais do que isso, como as pinturas corporais, suas tintas, odores, grafismos e cores se relacionam com essas partes?

Uma dessas partes é o sangue e pode-se dizer que tanto para os diferentes povos (Apinajé, Krahô, Canela, Gavião) aglutinados sob o título de Timbira, como para os Mebêngôkre, o sangue é “entendido como algo que serve para sustentar o corpo” (Carneiro da Cunha, 1978: 101). Se, para os Krahô, “um corpo sem sangue fica todo encolhido”, para os Mebêngôkre as pessoas com pouco sangue são consideradas fracas. Isso porque o sangue é “um elemento considerado ‘duro’ e deve ser mantido numa quantidade certa: se o indivíduo possui pouco sangue ele fica mole (*rérékre*) e amarelo, se possui sangue demais ele fica preguiçoso” (Giannini, 1992: 148). A quantidade de sangue é um importante operador na diferenciação de corpos segundo o gênero e a idade. Assim, velhos e crianças possuem pouco sangue e são considerados fracos e moles (Gordon, 2006; Giannini, 1992; DaMatta, 1976). As mulheres são, por sua vez, consideradas mais lentas que os homens porque têm sangue em excesso. Os homens são considerados preguiçosos quando acumulam sangue em demasia no corpo e sofrem constantemente escarificações para retornar à situação ideal de “balanço sanguíneo” (Gordon, 2006: 318).

Outra característica do sangue compartilhada por estes povos diz respeito a sua relação com a alma (*karõ*), que também é parte constitutiva do corpo. O sangue é “o veículo e o suporte material do *karõ* (alma)” (Gordon, 2006: 319). Como salienta Gordon, o balanço sanguíneo do corpo visa controlar não apenas a quantidade do sangue, o que diferencia os humanos entre si, mas também sua qualidade, o que diferencia os humanos dos outros seres que habitam o mundo (animais, plantas, espíritos, inimigos). Portanto, sendo o sangue aquilo que transporta a alma, “o contato imediato com sangue exógeno implica a absorção de um *karõ* exógeno resultando em doença e eventualmente em morte” (Gordon, 2006: 319). Como afirma Carneiro da Cunha para os Krahô, há vários modos de ser invadido pelo sangue exógeno: “comendo-o, matando cruentamente, derramando-o e enfim tocando-o” (Carneiro Da Cunha, 1978: p. 102). Melo (2017:255), falando dos Gavião, demonstra a importância do contágio com sangues alheios por meio do cheiro, algo que também observei entre os Mebêngôkre.

Comido ou cheirado, tocado ou derramado, o sangue é assim um elemento extremamente perigoso. No Brasil Central como “em muitas partes da Amazônia, considera-se que o sangue derramado, e especialmente seu cheiro, tem um poder transformador sobre a experiência vivida” (Belaunde, 2006: 229). Se o controle da quantidade de sangue no corpo visa à diferenciação de humanos entre si (homens, mulheres, velhos, crianças), o controle de sua qualidade visa justamente não possibilitar a relação com agentes não humanos, sobretudo animais, o que se acontecesse ocasionaria a tão temida transformação. É por isso que muitas das precauções relativas ao sangue evidenciam um interessante princípio enunciado por Carneiro da Cunha (1978) para os Krahô – e depois generalizado por Belaunde (2006; 2005) em sua proposta de uma hematologia amazônica –, a saber: sangues diferentes (de humanos e não humanos, por exemplo) não podem ser misturados (Carneiro da Cunha, 1978: 103).

É neste sentido que, para os Krahô, tal como para os Mebêngôkre, os Apinajé (DaMatta, 1976), os Gavião (Melo, 2017) e os Canela (Rolande, 2013) as situações de resguardo visam justamente à tentativa de “restabelecimento do discreto”, isto é, de separar sangues diferentes que transportam *karõ* também diferentes (Carneiro da Cunha, 1978: 106-7). O sangue do pós-parto e da menstruação também são considerados exógenos, não necessariamente pertencendo à pessoa que os expurgou. Manuela Carneiro da Cunha retira daí uma importante conclusão comum a diversas situações de reclusão: “estar diretamente envolvido no derrame de sangue é expor-se a ser penetrado por ele” (1978: 106).

Outra importante característica das situações de resguardo é aquela que põe em evidência a relação entre sangue e pele. A pele é justamente o que precisa ser violado para que o sangue exógeno penetre no corpo, provocando alteração e desequilíbrio. Entre os povos Jê aqui comparados, seus etnógrafos são unânimes ao registrar que tanto doentes como recém-nascidos, e também pessoas em situação de resguardo, têm a pele enfraquecida e mole⁸. Assim, um dos procedimentos necessários às situações de resguardo ou de doença pouco comentado na literatura é justamente o restabelecimento dessa fronteira existente entre o sangue e o mundo externo, o que como veremos é realizado com o auxílio das pinturas corporais. Para os Mebêngôkre a palavra para pele (*ká*) tem o sentido geral de “envoltório” (Giannini, 1992: 152; Lea, 1986: 117; Coelho de Souza, 2002: 574). Entre os Krahô, Carneiro da Cunha registra significados parecidos para o termo *khõ*. Termos semelhantes são encontrados entre os Gavião (*cý*), Canela (*khre*) e Apinajé (*kà*), todos

8 Para os Mebêngôkre ver Vidal (1992, 1977); Giannini (1991); Gordon (2006), Demarchi (2013, 2014). Para os Krahô, ver Carneiro da Cunha (1978). Para os Canela ver Rolande (2012), para os Apinajé ver Damatta (1976) e Giraldin (2000). Para os Gavião, ver Melo (2017).

eles, segundo Melo (2017: 322), denotando as ideias de envoltório, casca e couro. Sobre estes termos, pode-se dizer que todos “eles poderiam ser condensados na noção de ‘limite’ ou ‘fronteira’. (...) A pele é pois concebida como a ‘fronteira’ do organismo” (Carneiro da Cunha, 1978: 107). Conclusão semelhante é defendida por Terence Turner quando define, para os Mebêngôkre, “a superfície do corpo como uma fronteira comum entre a sociedade, o self-social e o indivíduo psicobiológico” (1980: 112). Destas características da pele para estes povos, gostaria de sublinhar sua capacidade de envolver e reter o sangue e a almanco corpo.

A relação entre pele e sangue nas situações de resguardo foi explorada por Belaunde em sua proposta de uma hematologia amazônica. A autora afirma que, “embora o sangramento seja em princípio definido como um atributo feminino, verter sangue, para ambos os gêneros, leva a uma mudança de pele/corpo” (2006: 217). Neste sentido, a autora aproxima as situações de resguardo aos momentos em que é necessário “trocar de pele” ou, em outras palavras, reconstituir o invólucro pelo qual o sangue escapou ou penetrou. Quero sustentar que, para os diferentes povos aqui comparados, a pintura corporal atua justamente na reconstituição dessa fronteira que é a pele, delimitando um processo de restituição corporal que aponta para a “participação das pessoas umas nos corpos das outras” (Coelho de Sousa, 2002: 565). Essa participação é o que define a produção do corpo entre esses povos. Como afirma Coelho de Souza, “estar vivo é ter um corpo integrado a essa cadeia de participações”.

Tintas: o vermelho e o negro

As duas principais tintas utilizadas para pintar os corpos entre os povos Jê são extraídas dos frutos do jenipapo e do urucum. Do primeiro se extrai uma tinta de coloração preta que gruda na pele, demorando cerca de oito a quinze dias para sair totalmente. Já do segundo se extrai uma tinta de coloração vermelha e consistência pastosa que não é indelével, soltando com facilidade ao contato com água e sabão. Antes de falar da diversidade das formas de preparo e de uso destas duas tintas principais, pode-se mencionar uma das tintas menos utilizadas, mas com relevantes efeitos terapêuticos e profiláticos.

Pau de leite

A mais significativa delas é conhecida como “pau de leite” e é extraída de uma árvore homônima, talhando-se seu tronco e recolhendo-se em um pote o líquido leitoso que escorre de seu caule. Entre os Ramkokàmekrà (Canela), ela é a tinta preta utilizada com

mais frequência devido à escassez do jenipapo. Segundo uma de suas etnógrafas “dessa árvore é retirada uma resina que será aplicada no corpo com talas ou com as próprias mãos, fazendo formas que serão destacadas após fixarem o carvão vegetal, obtendo uma coloração preta” (Rolande: 2013, 53). Segundo Oliveira, logo após o nascimento de uma criança, “amarra-se um fio de palha de pau-de-leite nas pernas e punhos para protegê-la até o umbigo cair”(Oliveira, 2008, p. 71). No mesmo sentido, a autora afirma que “se o resguardo de nascimento for quebrado por meio de relação sexual, o pai da criança e a amante devem dar banho com uma infusão da folha do pau-de-leite” para prevenir ou curar possíveis alterações no corpo da criança (Oliveira, 2008: 75).

Entre os Krahô e Apinajé (Giraldin, comunicação pessoal) o pau de leite é uma tinta utilizada preferencialmente em crianças, pois seu aspecto de cola faz crescer o corpo, “esticando” os membros onde ele é aplicado. Num sentido similar, os Ramkokàmekrà acreditam que a pintura corporal mimetiza certas capacidades consideradas positivas de animais quando transportadas para o corpo humano. Assim, um dos informantes de Rolande afirma: “para os Canela, diz que morcego fica de cabeça pra baixo e isso faz bem pra barriga, ele não tem problema de estômago, por isso nós pintamos com essa pintura de morcego” (Rolande, 2013: 59). Em outra passagem a autora coloca que “as pinturas da cobra servem pra ganhar força e velocidade. Já o padrão *jojinti*(bem-te-vi) consiste em uma pintura realizada pelas mulheres na região do pescoço, que (assim como o bem-te-vi) faz das mesmas boas cantadoras” (Rolande, 2013: 62). Aqui destaca-se o poder mimético da pintura corporal, capaz de trazer para o corpo pintado características e potências dos animais de onde os grafismos foram extraídos.

Usada no cotidiano entre os Ramkokàmekrà, o pau de leite é utilizado em ocasiões cerimoniais entre os Mebêngôkre (Demarchi, 2014), Gavião (Melo, 2017), Krahô (Morim de Lima, 2016; Carneiro da Cunha, 1978) e Apinajé (Giraldin, 2000). Em todos esses povos utiliza-se o pau de leite não para produzir grafismos, mas para a emplumação ritual de pessoas que receberão nomes nas cerimônias de nomeação. Por seu aspecto de cola, aplica-se ele a pele com a ajuda de uma tala e em seguida pregam-se as penas ao corpo, dando ao personagem a aparência de um pássaro (Figura 1).



Figura 1: Meninas enfeitadas com a máxima beleza mebêngôkre durante a cerimônia de nomeação *Menire Bjôk* (Festa das Mulheres Pintadas). Aldeia Môjkàràkô. 2010.

Fonte: André Demarchi (2014).

Urucum: o vermelho da humanidade

O vermelho do urucu imediatamente atrai a atenção de cada visitante devido a sua onipresença. O próprio índio e tudo que ele carrega são mais ou menos vermelhos com urucu. Seja o que for que ele segure se torna vermelho, assim como alguém vivendo entre eles. A mancha de urucu em uma peça não é considerada sujeira, mas um embelezamento. Qualquer traço de terra em uma refeição é removida ao esfregar e lavar, ainda que ninguém sonhe de atentar isto com a impressão das digitais do urucu. Os índios ficam irritados se pessoas civilizadas lançam comentários sobre o uso do urucu; qualquer pessoa ou objeto cheirando ao pigmento é um objeto de beleza (Nimuendajú, 1946:51).

Essa passagem do etnógrafo alemão Curt Nimuendaju, fundador da etnologia brasileira, redigida há mais de sete décadas, permanece de uma atualidade incontestável. Escrita para descrever os usos do urucum entre os Timbira Orientais, a descrição de Nimuendaju, ou “Curto”, como era conhecido pelos índios do Maranhão, atesta as especificidades do urucum como índice de humanidade e beleza. Aponta ainda para a importância do cheiro como forma de apreciação estética, bem como para os usos do urucum como modo de aparentar estrangeiros: “seja o que for que ele segure se torna vermelho, assim como alguém vivendo entre eles”. Tornar-se vermelho é símbolo não apenas de identidade, mas de humanidade. Tanto que o povo Gavião, pertencente ao grupo dos Timbira Orientais, se autodenomina “*Pyhcopcatiji*(*pyh*. s. urucum + *cop*; n.p., v. rastejar, s. lança + *cati ji*; s. povo, s.afins)” (Melo, 2017: 148). Um etnônimo que tem o urucum como formador da palavra que dá nome ao grupo. Se lembrarmos com Viveiros de Castro (2002) que os etnônimos são, na verdade, pronomes cosmológicos, ou seja, formas de se diferenciar dos outros habitantes do cosmos e de se afirmar enquanto um povo mais humano que os outros, pode-se dizer que estar pintado de urucum para os Gavião é a sua forma peculiar de estar no mundo e se apresentar para si e para os outros.

Essa característica que os Gavião trazem em seu próprio nome pode ser expandida para os outros povos Jê aqui comparados. Entre os Kayapó, o urucum e seu vermelho é a cor da vitalidade e da humanidade. Como disse Lux Vidal (1992), estar pintado de urucum indica não apenas beleza, mas também bem-estar e um corpo saudável. Sua ausência, pelo contrário, indica doença ou resguardo. Segundo Rolande, para os Ramkokàmekrà pintar o outro com urucum é um sinal de afeto, respeito e cuidado, tanto que uma das formas de dizer que uma mãe não está cuidando dos filhos de forma adequada é afirmar que seus filhos não estão pintados de urucum (2013: 33-34). Algo que pode ser entendido como uma grave ofensa. Entre os Krahô, quando se quer dizer que uma pessoa está bela e saudável diz-se que ela está “da cor do urucum”, o que demonstra como essa tinta “está ligada à beleza e possui uma agência de proteção na construção de corpos belos, fortes e saudáveis” (Morim de Lima, 2016: 163-164). Já para os Apinajé, como afirma Giralдин (2000), o urucum está presente nas principais etapas de fabricação do corpo, como nascimento, casamento e morte. Em todas essas etapas, trata-se de preparar um corpo belo e saudável.

As receitas de preparo da tinta de urucum são muito similares em todos esses povos, variando principalmente em relação ao líquido que se adiciona ao produto final para aplicá-lo ao corpo. Uma especialista Gavião ensina como produzir essa tinta.

Para fazer tinta de urucu, primeiro quebra todo o fruto, faz um monte, vai debulhando, tira toda a semente numa cuia grande. Aí pega uma vara e pisa [no pilão] até tirar toda a carne, depois coloca a vasilha pra peneirar, depois pisa de novo, tira toda a carne, coloca um pouco de água até quando lavar bem a semente. Depois tira a semente e deixa só a água com a carne dele para cozinhar. Não é com qualquer lenha que usa não, é casca de jatobá que é grossa e dura no fogo, tiramos só a carne e vai engrossando, coloca no fogo e começa a ferver. Você pega a espuma e vai separando, e as pessoas que são olho ruim não pode encostar senão, não rende. Aí mexe até engrossar, deixa só a carne, a espuma tira. Quando engrossa, pega leite de coco babaçu e vai colocando para sair bem vermelho, com leite de coco fica bem vermelho. Aí põe para secar em um pano, faz um bolão, corta, usa e guarda (Lucimar Ribeiro – Aldeia Governador, 2015) (Melo, 2017: 344).

Entre os Mebêngôkre (Demarchi, 2014: 184), Apinajé (Giraldin, 2012: 12) e Krahô (Morim de Lima, 2016) utiliza-se o mesmo processo, porém não se acrescenta leite de babaçu ao final. Já entre os Ramkokàmekrà o leite de babaçu é adicionado no momento mesmo da pintura: “na hora de pintar, primeiro é mastigado o coco de babaçu, para misturar o leite com a tinta do urucum para passar na pessoa” (Rolande, 2013: 53). Diferentemente, nos outros povos, esfrega-se o óleo de babaçu na “bola” (figura 2) de urucum para depois passar na pele. Em ocasiões onde não há a tinta de urucum pronta, costuma-se, em todos os povos, fazer como os Canela: “amassar a semente nas mãos e aplicar o corante no corpo com óleo do babaçu” (Rolande, 2013: 53).

Existe entre esses povos uma forte relação da tinta de urucum com a fabricação do corpo das crianças desde o nascimento até sua preparação para ocasiões rituais, principalmente, os rituais de nomeação. Entre os Mebêngôkre, já no parto o urucum está presente. A mulher, logo após parir, deve tomar uma infusão com as sementes da planta para estancar o sangramento. A criança, assim que nasce, recebe uma camada de tinta de urucum no corpo, sendo essa prática entendida como o início do processo de parentesco do recém-nascido, uma forma de começar a estabelecer sua humanidade. Não encontrei prática semelhante nas etnografias sobre os outros povos e o caso Mebêngôkre parece ser uma versão mais forte da potência do urucum como tinta que produz humanidade e parentesco e fortalece a criança (figura 2).



Figura 2: O vermelho (urucum) e o negro (jenipapo). A mãe pinta o rosto do filho de vermelho com urucum. Detalhe para a tinta negra de jenipapo na mão da mãe e no rosto da criança. Aldeia Môjkàràkô. 2010.

Fonte: André Demarchi.

Entre os Gavião, como afirma Melo, tal potência também se faz presente:

a primeira camada de urucum que a criança recebe é por volta de um ou dois anos de idade, especificamente, quando ela começa a andar por conta própria, quando começa a ficar 'durinha'. Quando chega esse momento, o epônimo da criança, *quite* para ego masculino e *tyhj* para ego feminino, a leva até sua casa onde lhe pinta toda de urucum. Depois, quando a devolve para os pais, ele recebe um pacará cheio de comida como "pagamento" pela dedicação ao nominado, que se estenderá por toda vida. Essa primeira camada de urucum sobre a pele inaugura, digamos assim, a vida social do nominado no contexto das relações que atravessam genitores e nominadores. Mas, como eles mesmos dizem, essa pintura de urucum é para deixar o corpo "saudável", sem doenças, ou seja, há no uso do urucum uma dimensão terapêutica e profilática acionada pelos Gavião. As camadas de vermelho sobrepostas ao longo da vida sobre estas crianças tornaram seus corpos cada vez mais belos e duros, saudáveis e preparados para quando se encontrarem com agências não humanas no decorrer de suas vidas (2017: 351).

Acompanhando essa descrição muito esclarecedora está o caso dos Ramkokàmekrà. Segundo suas tradições, não só a tinta, mas também “o cheiro do urucum aumenta” o corpo das crianças, tornando-o duro e forte (Rolande, 2013: 55). Aqui é possível lembrar da passagem de Nimuendaju citada acima, quando afirma que o cheiro de urucum, para os índios, remete imediatamente à beleza. Em outra passagem, Francisquinho Tephot afirma para a autora que “a pintura de urucum dá saúde, fortalece e faz crescer”, sem ela e sem o corte de cabelo tradicional, diz: “não tem proteção. Aí é capaz de adoecer, é capaz de mekaron [espírito] levar” (2012: 45-46).

Embora o preto do jenipapo seja o principal protetor contra espíritos entre estes povos, também o urucum parece ter ação profilática neste sentido. Morim de Lima afirma que, para os Krahô, a “tinta de urucum é própria para se proteger e se camuflar da mirada dos espíritos: um traço vertical na barriga, na altura do umbigo, e um traço horizontal ligando os cantos da boca aos ouvidos”. (2016: 207). Os Gavião, por sua vez, se protegem das “coisas ruins” passando urucum no rosto, pernas, braços e tronco (Melo, 2017: 353). Já entre os Mebêngôkre a relação entre urucum e *karõ* (espírito) parece ser distinta, pois sua ação protetiva restringe-se a conter a alma de uma pessoa em seu corpo, por meio da reconstituição da pele. Aqui é preciso saber que para os Mebêngôkre (assim como para os outros Jê) a doença pode ser provocada tanto por ação de espíritos alheios (mortos, animais, não-humanos), como também pela evasão da alma de um corpo, cujas superfícies estão enfraquecidas. Vimos acima como as situações de resguardo são momentos em que as superfícies do corpo devem ser reconstituídas. Lux Vidal (1992) em seu trabalho precioso sobre a pintura corporal mebêngôkre demonstrou a existência de uma estrutura pictórica recorrente nas peles de recém-nascidos, doentes e resguardados. Em todos eles, o primeiro procedimento concedido ao corpo é marcado pela aplicação de urucum na pele. Nesse caso, o uso do urucum pode ser entendido como uma primeira ação para constituir esse invólucro que é a pele, prendendo o *karõ* ao corpo, não permitindo que ele saia, sobretudo, nas ocasiões de doença e resguardo em que os corpos voltam a estar moles e fracos como os dos bebês.

Por fim, mas não menos importante, é preciso lembrar uma unanimidade entre os povos analisados aqui. Em todos eles, durante o funeral, o morto tem seu corpo pintado pela última vez com uma camada de urucum. Melo resume muito bem essa tendência ao falar da forte presença do urucum no ciclo de vida de uma pessoa, entre os Gavião, algo que pode ser estendido para todos os povos presentes neste estudo:

O vermelho sobre o corpo é tanto a primeira camada de tinta que a superfície da pele recebe, como forma de preparar a criança para vida, quanto é a última camada de tinta que essa mesma superfície receberá, a última forma e aparência que ele deixa no mundo dos vivos e aquela que leva consigo ao mundo dos mortos (2017: 352).

Jenipapo: o preto contra os espíritos

De uso imemorial pelos povos indígenas, a tinta extraída do jenipapo é conhecida por sua capacidade de se fixar na pele, mesmo após ser lavada. A permanência da tinta na superfície do corpo varia entre oito a quinze dias dependendo da sua qualidade. Entre os povos Jê aqui comparados encontram-se diferentes formas de produzir a tinta e de potencializar seus efeitos. Alguns elementos comuns, contudo, podem ser extraídos da comparação que se segue. Em primeiro lugar, assim como ocorre com o urucum, os conhecimentos e técnicas que envolvem a produção e aplicação da tinta de jenipapo são eminentemente femininos, embora seja possível ver alguns homens manipulando-a. Outro fato comum na produção da tinta é que ela é invariavelmente produzida com frutos verdes, com preferência para aqueles de tamanho reduzido. Outra constante é a utilização de pincéis feitos com a tala de palmeira babaçu em sua aplicação ao corpo, além do uso das mãos. Diferenças, contudo começam, a aparecer nesse quesito. Enquanto as mulheres Apinajé, Ramkokàmekrà, Gavião e Krahô se utilizam de um pincel feito do mesmo material, mas em cuja ponta é enrolado um pequeno pedaço de algodão ou de tecido, as mulheres Mebêngôkre, por sua vez, não fazem uso desse último método, utilizando tão somente o pincel, que chamam de palito (Vidal, 1992; Demarchi, 2014).

A produção da tinta obedece, por sua vez, diferenças maiores. Se em todos os casos a polpa do jenipapo verde é ralada e/ou triturada em um recipiente, entre os Mebêngôkre, acrescenta-se a essa mistura o pó negro de carvão (*boripryn*) feito de casca de árvore, além de saliva, pois durante a feitura da tinta um ou mais frutos, geralmente aqueles considerados os melhores, são mastigados e sua polpa é cuspidada no recipiente onde a tinta está sendo produzida (Demarchi, 2014: 183). Este costume, dizem as mulheres, potencializa a tinta, tornando sua permanência mais duradoura e ainda mais negra, o mesmo ocorrendo com o carvão que é utilizado para dar coloração escura a mistura e facilitar a produção dos grafismos sobre a pele. Entre os Ramkokàmekrà, como nos afirma Rolande, “a fruta é ralada ainda verde, sendo o sumo misturado com água e depois levado ao fogo até obter uma coloração preta. O líquido [coado] é guardado em recipientes para ser utilizado quando for conveniente” (2013: 54). Já entre os Gavião, uma especialista

conta como se prepara a tinta de Jenipapo: “descasca tudo, rala ele, ele vai soltar um líquido, rala até encher um balde, coloca no sol para a tinta pegar, depois disso espreme tudo na mão para tirar o bagaço dele e sair a tinta, quando encher o balde com essa tinta coloca no sol de novo e depois está pronto para usar” (Melo, 2017: 343). Os Apinajé fazem o preparo da mesma forma, assim como os Krahô (Giraldin, comunicação pessoal).

Se as receitas são diferentes, parece haver uma confluência entre todos os povos no sentido de entender a pintura negra feita com o Jenipapo como um potente protetor contra os espíritos dos mortos ou de animais. O efeito profilático dessa e de outras tintas negras contra os espíritos é atestado em todos os povos aqui analisados, sendo comum também em pelo menos um povo de outra região etnográfica⁹. Entre os Krahô, Carneiro da Cunha já havia registrado desde a década de 1970 que “por ocasião de diversos rituais, aqueles que estiverem mais vulneráveis aos ataques dos *mekarõ* (espíritos), traçam, por precaução, riscos pretos no canto da boca e no peito” (1978: 117). Mais recentemente, Morin de Lima notou, durante um ritual, que o cantor usava uma pintura específica: “duas listras horizontais feitas com tinta preta de jenipapo, que partiam dos cantos da boca até as orelhas. Ele me disse que essa pintura protege do *mêcarõe*, de fato, observei que as pessoas a utilizam geralmente em ritos funerários, após a morte recente de um parente e no rito do fim de luto” (2016: 237). Também entre os Ramkokàmekrà, Rolande registrou hábito semelhante:

Quando os Canelas vão para a mata em função das grandes corridas de tora, (...) os homens também se valem de uma pintura preta nos cantos da boca. O objetivo é afugentar os *mekarõ*, pois de acordo com os Canelas, essa pintura faz com que os *mekarõ* fiquem com medo dos vivos, pois aparentam ter uma boca bem grande e parecem assustadores aos olhos dos *mekarõ* (2013: 118).

Entre os Gavião, por sua vez, Melo registra “que o preto do jenipapo quando cobre todo o corpo espanta as almas (*carõo*)”, tornando “os humanos ‘invisíveis’ ao *carõo*” (2017: 349-350). Entre os Mebêngôkre, por sua vez, Lea registrou que “os espíritos dos mortos temem a tinta preta de jenipapo” (1994:97). O mesmo ocorrendo entre os Apinajé. Em todos estes povos, portanto, a tinta preta de jenipapo possui ação profilática e protetiva no sentido de não permitir que os espíritos e agentes não-humanos afetem o corpo. Em comparação com a tinta vermelha de urucum cuja ação, como vimos entre os Mebêngôkre,

9 Descola afirma que os Achuar fazem “borrões pretos nas faces dos membros da família com um pouco de jenipapo: não se trata de um sinal de luto, e sim de uma camuflagem para enganar os Iwianch (espíritos) ficando tão pretos quanto eles” (2006: 425).

se manifesta no sentido de prender o *karõ* da pessoa ao corpo, a tinta preta de jenipapo possui uma ação oposta, isto é, bloqueia o *karõ* exógeno no sentido de fora para dentro do corpo, impedindo a possibilidade de outros *karõ* (ou do *karõ* de outros) penetrarem em seu interior. Aqui deve-se lembrar que a ação de pintar os corpos de negro para proteger-se contra os espíritos é ainda mais necessária naqueles corpos que, como afirmou Carneiro da Cunha, estão “mais vulneráveis aos ataques dos mekarõ”. Não por acaso, entre todos os povos, as crianças são pintadas com maior recorrência, pois sua pele ainda é considerada mole e, por isso, mais vulnerável aos ataques. Do mesmo modo, pessoas que estão saindo do resguardo, principalmente do resguardo de luto, tem seu corpo todo (inclusive o rosto) pintado de preto, como uma forma de reconstituir a pele que se enfraqueceu nesse período, tornando-se assim protegida dos espíritos.

Outro tema constante no pensamento destes povos em relação à pintura corporal de jenipapo diz respeito à ideia, já mencionada, de que essa tinta endurece o corpo, fortificando-o e preparando-o para contextos rituais específicos. Um indígena gavião explica essa tendência da seguinte maneira:

Os Gavião pintam para ficar bonito mesmo, mas pintam para se proteger de doenças, quando pintam ficam com aparência de saudáveis, de jovens. O jenipapo mesmo é igual remédio, ele pinica a pele, entra e começa a dar aquela coceirinha, um calor no corpo, aí já é ele fazendo efeito (Roberto Gavião - *Poh'croc*– Aldeia Governador, 2014)(Melo, 2017: 346).

Os efeitos do jenipapo agem no endurecimento da pele. Este deve ser entendido como um processo. A ênfase na dureza como ideal remete à construção de corpos preparados para a guerra, com capacidades como agilidade, força e bravura adquiridas nos ritos de iniciação e reclusão a que os jovens são submetidos. Em um caso extremo de produção da dureza e da bravura como ideal masculino está a guerra contra os marimbondos feita pelos jovens mebêngôkre, que são incitados pelos mais velhos a destruir a maior casa de marimbondos das redondezas. Exterminado o inimigo, os jovens tornam-se guerreiros, cujos corpos foram endurecidos durante o combate. Agora podem usar certos grafismos considerados fortes e que antes da guerra seus corpos não suportariam (Demarchi, 2013)

Entre os Ramkokàmekrà, Rolande ouviu reclamações de homens mais velhos sobre o uso inadequado pelos mais jovens de certos padrões de pintura que só deveriam ser utilizados por aqueles que passaram pelos rituais de iniciação e reclusão.

José Pires Cahhàl alertou-me sobre a adequação de determinados adornos às faixas de idade. Ao observar um rapaz pintado, afirmou que aquele adorno não lhe era adequado, pois ainda era muito novo, e aquela pintura aplicava-se a pessoas mais velhas, bons corredores e guerreiros. Acrescentou que, para ter a permissão de utilizar uma determinada pintura seria necessário passar pelos rituais Ketuwajê e Pepjê, pois durante esses rituais são construídos os corpos de corredor, guerreiro, trabalhador, pajé, caçador (2013: 35).

Voltando aos Mebêngôkre, lembro que para eles essa dimensão processual se inicia na infância, quando depois de receber uma primeira pintura de urucum quando nasce, a criança passa os primeiros anos recebendo uma pintura de jenipapo sem desenho, toda preta, pois considera-se que seu corpo ainda não está preparado para receber a pintura com desenho. Somente depois de ter o corpo endurecido com camadas pretas de jenipapo é que a criança pode receber uma pintura bonita (*ôk' mejx*). A mesma sequência que acriança recebe é reproduzida nas pessoas que estão de resguardo: primeiro a pintura vermelha de urucum, seguida da pintura de jenipapo toda preta, e, por fim, a pintura de jenipapo com grafismo¹⁰.

Entre os Krahô, onde “o preto, ‘na cor do jenipapo’, é sinal de dureza e resistência”, ocorre processo similar:

o recém-nascido é considerado *ihpeacre* (“mole, sem movimento, cansadinho”) e só pode ser pintado com urucum. Apenas quando ele começa a movimentar braços e pernas, “*ahkjê*”, é que pode receber a pintura de jenipapo. Interessante aqui pensar a pintura corporal como algo que depende das condições do corpo para suportá-la (Morim de Lima, 2016: 333).

Também entre os Ramkokàmekrà, Rolande, citando Nimuendaju (1946: 60), afirma que as crianças “são as mais pintadas de preto no corpo inteiro, com o objetivo de favorecer o crescimento” (2013: 33). Em outra passagem, a autora afirma que “pessoas que estão de resguardo, seja por conta de doença, ou mulheres paridas, bem como seus respectivos maridos, são pintadas com pequenos traços semelhantes às pintas de onças, pois aqueles traços passados ligeiramente com os dedos indicam que estes não podem

10 Interessante notar que, entre os Kaxinawa, distantes em termos regionais e linguísticos, sequência similar é notada nos períodos de reclusão que seguem o parto e o luto, começando com o vermelho do urucum, passando pelo preto que cobre o corpo todo, para finalmente chegar no corpo coberto por grafismos (Lagrou, 1998; 2007). Essa indicação aponta para a possibilidade de sequências similares presentes em povos de outras áreas etnográficas.

receber uma pintura mais elaborada” (2013:37). Desses exemplos pode-se concluir que pinturas elaboradas, ou seja, com grafismos dependem de corpos que as suportem, pois são consideradas perigosas para corpos que ainda não estão prontos para usá-las na pele.

O mesmo se pode dizer dos nomes e dos rituais em que eles são confirmados. É necessário ressaltar que, nesses diferentes povos, é preciso ter o corpo paulatinamente preparado, leia-se endurecido, para suportar o “peso” dos nomes e seu momento de confirmação, que é também um contexto de transformação. Aqui é preciso retomar o aspecto estrangeiro do nome que o conecta a seres potencialmente perigosos para o corpo. É preciso lembrar também que o contexto ritual é o momento de reconexão com os donos originais dos nomes, ou seja, um momento de transformação, em que o corpo recebe além do peso do nome, ou, em conjunto com ele, uma série de adornos feitos com penas, dentes e partes de animais que, como vimos, possuem elementos poluentes. Para recebê-los durante o ritual, o corpo deve estar devidamente preparado, com a pele endurecida pelas inúmeras camadas de pintura recebidas pelas crianças durante a infância. A pintura corporal de jenipapo age assim como um importante endurecedor e protetora da pele, acostumando a criança para que no contexto ritual seu corpo possa suportar o “peso” agentivo dos nomes e não seja violado pelas substâncias perigosas presentes nos adornos cerimoniais.

Considerando os exemplos citados até aqui, sugiro que para todos esses povos a pintura de jenipapo possui efeito profilático e terapêutico em três sentidos diversos. Em primeiro lugar, protege contra os espíritos, permitindo que as pessoas assim pintadas deles se camuflam. Em segundo lugar, é um potente endurecedor da pele: quando usado sem grafismo, restitui a dureza da pele de crianças muito pequenas e de pessoas que estão de resguardo. Por fim, mais não menos importante, preparam o corpo das crianças para participar dos rituais de nomeação, protegendo o corpo dos nominados e dos demais participantes do ritual da contaminação com as partes ativas de outros (dentes, penas, garras, etc.) que compõem os adornos, bloqueando a possibilidade de contato com *karõ* exógenos.

Da pintura corporal como xamanismo feminino

Essas conclusões podem realçar um aspecto pouco mencionado nos estudos sobre a pintura corporal entre os grupos Jê. Trata-se da relação da pintura corporal com os seres extra-sociais, invisíveis, como são os *mekaron*. Ou seja, seu aspecto cosmopolítico. Como destacou Gallois (2003), no prefácio de um importante trabalho sobre arte ameríndia (Van Velthen, 2003),

os estudos sobre a pintura corporal dos grupos jê, dando sequência à abordagem utilizada por Lévi-Strauss em seu estudo da pintura corporal Kadiwéu (1955), tinham como objetivo desvendar a estrutura social e, principalmente, o 'estilo' da sociedade estudada, compreendendo como são construídas, através da arte, referências sobre a vida em sociedade: sexo, idade, parentesco (Gallois, 2003: 29).

A pintura corporal aparece nestes estudos anteriores como uma expressão "legível" e "visível" da estrutura social. Em contraste com estes estudos estão aqueles desenvolvidos entre as sociedades amazônicas, nas quais a arte estaria relacionada ao outro polo da dicotomia estrutura social / cosmologia. Como destaca a autora, "este outro enfoque revelaria que nem todas as sociedades optam por privilegiar conceitos mais especificamente ligados às relações entre indivíduos e grupos sociais", enfatizando as relações da arte "com aspectos de sua cosmologia" (Idem). As ideias apresentadas aqui visam justamente sugerir que ambas as dimensões, sociológica e cosmológica, da pintura corporal podem conviver em diferentes grupos indígenas.

Diante desse fato, abre-se a possibilidade de reconsiderar a conexão entre a pintura corporal e outros temas ameríndios como, por exemplo, o xamanismo. E aqui é preciso destacar o forte vínculo existente entre as mulheres, o mundo vegetal e os seres invisíveis. Se os xamãs entre os Jê são, em sua maioria, homens, não há como negar o conhecimento feminino a respeito das ervas e plantas medicinais, dentre as quais se destacam o urucum, o jenipapo e o pau de leite, todas elas utilizadas de modo terapêutico e profilático. Cabe, assim, às mulheres a existência e manutenção de um profundo conhecimento sobre o sangue, os espíritos, os nomes e, mais importante, sobre a pele e as formas de manipulá-la, no sentido de endurecê-la e protegê-la, constituindo as fronteiras idealmente intransponíveis dos seus próprios corpos e dos de seus filhos, netos e maridos. Neste sentido, as mulheres dos diferentes grupos Jê aqui analisados não deixam de ser xamãs. Em outras palavras, não deixam de elaborar a seu modo, através de seu extenso conhecimento sobre a pintura corporal, "técnicas de mediação" que mostram realidades não observáveis a olho nu" (Lagrou, 2011: 91).

Às mulheres também, o cosmos!

Referências

- BARCELOS NETO, A. 2005. *Apapaatai: rituais de máscaras no Alto Xingu*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.
- BELAUNDE, L. 2005. *El recuerdo de luna: Género, Sangre y Memoria entre los Pueblos Amazônicos*. Lima: Caap.
- _____. 2006. "A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia". *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, v. 48. n. 1.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.
- COELHO DE SOUZA, M. 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*. Dissertação de mestrado não publicada. São Paulo: USP.
- _____. 2009. "A ornamentação corporal das crianças Mebengokré-Xikrin". Artigo apresentado ao 33^ª Encontro Anual da Anpocs. Caxambu.
- DAMATTA, R. 1976. *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- DEMARCHI, A. 2009. "Armadilhas, Quimeras e Caminhos: três abordagens da arte na antropologia contemporânea". *ESPAÇO AMERÍNDIO* (UFRGS), v. 3, p. 177-199.
- _____. 2010. "É a pintura corporal, cultura material? Notas sobre a pintura corporal dos mebengôkre-kayapó". Paper apresentado no GT16 Cultura Material, do Congresso da ABA, Belém/PA.
- _____. 2013. "Figurar e desfigurar o corpo: peles, tintas e grafismos entre os Mebêngôkre (Kayapó)". In: Lagrou, E. (org.) & Severi, C. (org.). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: Sete Letras.
- _____. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx / Fazendo Cultura Beleza: Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó*. Tese (Doutorado) - Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.
- _____. 2017. *A pintura corporal Jê em comparação*. Projeto de Pesquisa. Universidade Federal do Tocantins (mimeo).
- DESCOLA, P. 2006. *As lanças do crepúsculo: relações jivaro na Alta Amazônia*. São Paulo: CosacNaify.
- EWART, E. 2000. *Living with each other: selves and alters amongst the Panara of central Brazil*. Tese de Doutorado. London School of Economics.
- GALLOIS, D. 2003. Apresentação. In: VELTHEM, Lucia Hussak van. 2003. *O Belo é a Fera: A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia: Assírio & Alvim.
- GELL, A. 1998. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press.

- GIANNINI, I. 1992. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: USP.
- GIRALDIN, O. 2000. *AxpênPyràk: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé*. Tese de Doutorado, Unicamp.
- GORDON, C. 2006. *Economia Selvagem: mercadoria e ritual entre os índios Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Ed. Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nuti.
- LAGROU, E. 1998. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridade entre os kaxinawa*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.
- _____. 2007. *A Fluidez da Forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- _____. 2009. *Arte indígena no Brasil: agência, alteridade e relação*. Belo Horizonte: C/Arte editora.
- _____. 2011. Le graphismesurlescorpsamérindiens: deschimèresabstraites? *Gradhiva. Revue d'anthropologieet de histoiredesarts*, v. 13.
- LAGROU, E (org.) & SEVERI, C. (org.). 2013. *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração na arte indígena*. Rio de Janeiro: Sete Letras.
- LEA, V. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: Uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu nacional, UFRJ.
- _____. 1994. Gênero Feminino mebêngôkre (Kayapó): desvelando concepções desgastadas. In: *Cadernos Pagu* (3).
- _____. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: EDUSP/FAPESP.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1974 [1952]. "Lesorganisationsdualistes existente-elles?". In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- LOPES DA SILVA, A.; FARIAS, A. 1992. Pintura Corporal e Sociedade: os 'partidos' Xerente. In: . In Lux Vidal (org), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo: EDUSP/FAPESP/Studio Nobel.
- MAYBURY-LEWIS, D. (org.). 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass: Harvard UniversityPress
- MELATTI, J. C. 1976. Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó. In: *Leituras de Etnologia Brasileira*. Editado por E. Schaden. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- MELO, M. 2017. *O nome e a pele: nominação e decoração corporal Gavião (Amazônia Maranhense)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Maranhão: São Luis.
- MORAIS, O. 2017. *Corpo/alma akwě-xerente: notas etnográficas para um dicionário intercultural* (mimeo).
- MORIM DE LIMA, A. G. 2016. *Brotou Batata para mim: cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro: Riode Janeiro.

MÜLLER, R. P. 1992. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: VIDAL, Lux (org.). *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel: Universidade de São Paulo: FAPESP.

NIMUENDAJU, C. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press.

OLIVEIRA, A. 2008. *Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardos de proteção ente os Ramkokamekra/Canela*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco: Recife.

RAPOSO, C. 2009. *Produzindo diferença: gênero, dualismo e transformação entre os Akw-Xerente*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais: Belo Horizonte.

_____. 2019. *Sobre Voragem e Fertilidade: parentesco, nominação e alteridade nos modos akwê-xerente de composição da vida*. Tese de doutorado. PPGAN. Universidade Federal de Minas Gerais.

ROLANDE, J. F. 2013. *Moços feitos, moços bonitos: a ornamentação na prática Canela de construir corpos bonitos e fortes*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Maranhão: São Luís.

_____. 2012. Pinta pra ficar bonito: o caráter agentivo da pintura corporal Canela. *Enfoques - Revista dos Alunos do PPGSA-UFRJ*, v.12(1) pp. 50 - 65.

SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. 1979. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Sociedades indígenas e indigenismo*. Rio de Janeiro: PPGAS/ UFRJ.

TURNER, T. 1980. The social skin. In: *Not Work Alone: A Cross-Cultural Study of Activities Superfluous to Survival*. Edited by J. Chermans and R. Lewin. London: Temple Smith.

VELTHEM, L. H. 2003. *O Belo é a Fera : A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Lisboa: Museu Nacional de Etnologia : Assírio & Alvim.

VIDAL, L. 1977. Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira – os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté, Editora HUCITEC/ Editora da Universidade de São Paulo, SP.

_____. 1992. A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In Lux Vidal (org), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética*. São Paulo: EDUSP/ FAPESP/Studio Nobel, pp. 143-189.

VILAÇA, A. 2002. Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 8, n.2.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/ANPOCS

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem (e outros estudos de antropologia)*. São Paulo: Cosac & Naify.

Recebido em: 09 de julho de 2019.

Aceito em: 04 de novembro de 2019.

Espíritos demais: notas sobre o xamanismo Akwẽ-Xerente

Odilon Rodrigues de Moraes Neto

Professor Adjunto II pela Universidade Federal do Tocantins

odilonrmorais@gmail.com

Resumo

Este artigo é sobre minhas conversas com Sawrepte sobre sonhos, espíritos, xamãs e xamanismo. Os relatos de iniciação ao xamanismo tratam de um outro lado da existência imanente aos seres extra-humanos que coexistem com os Akwẽ Xerente. Refletimos acerca da antropologia escrita sobre os Akwẽ (e outros povos Jê) e sobre a imagem de uma contra-antropologia que poderia ser eludida das práticas de conhecimento de Sawrepte sobre o “mundo dos espíritos”. O argumento aqui é que a vida humana existe e persiste por meio da interação com entidades não humanas descritas como espíritos-donos e parentes mortos.

Palavras-chave: xamanismo; etnologia Jê; Akwẽ-Xerente.

Abstract

This article is about my conversations with Sawrepte about dreams, spirits, shamans and shamanism. The accounts of initiation to shamanism deal with another side of existence immanent to extra-human beings who coexist with the Akwẽ Xerente. We reflected on the anthropology written about the Akwẽ (and other Jê peoples) and on the image of a counter-anthropology that could be eluded from Sawrepte’s knowledge practices about the “world of spirits”. The argument here is that human life exists and persists through interaction with non-human entities described as master spirits and dead relatives.

Keywords: shamanism; Jê ethnology; Akwẽ-Xerente.

Introdução¹

Assim, andando o tempo todo pela floresta, os rapazes acabam tornando-se outros durante o sono. Começam a sonhar com os xapiri sem parar. Estes os olham e se apaixonam por eles (Kopenawa & Albert, 2015: 101).

O trecho de uma entrevista concedida por Julio Cezar Melatti à Marcela S. Coelho de Souza e Aparecida Vilaça, publicada na Revista Mana (2002), é o ponto de partida do presente texto, que versa sobre as relações com o “outro mundo” e o conhecimento espiritual do pajé Justiniano Sawrepte Xerente no contexto de uma série de conversações a respeito do xamanismo Alwẽ-Xerente².

Coelho de Souza

Ainda falando dos Jê: sua primeira publicação sobre os Krahó foi *O Mito e O Xamã*, de 1963. O que não deixa de ser curioso, na medida em que o xamanismo acaba sendo um tema secundário na etnologia jê.

Melatti

Não consegui ir muito longe nessa área do sobrenatural com os Krahó. Mesmo quanto à atuação do xamã: há as histórias de como ele se tornou xamã, onde ele entra em contato com outros seres, como o chefe dos peixes, ou o gavião etc. Mas ele não entra em transe, o seu espírito não sai quando ele está agindo, e nenhum espírito entra nele. Ele simplesmente tem o poder de ver muito, de ver longe, de ver dentro do corpo do doente e tirar a doença, mas fica por aí. É diferente de um xamã marubo, que entra em transe, o espírito sai, vai viajar, e enquanto o espírito está viajando um outro espírito de lá entra no corpo dele. As duas coisas acontecem ao mesmo tempo, e esse espírito começa a contar o que o espírito do xamã está fazendo na terra dele. O xamanismo marubo é muito mais complexo – se é que nos Krahó se pode falar em xamanismo, ou, como o Baldus decretou na reunião em que apresentei minha comunicação ‘O Mito e o Xamã’: ‘na verdade os Krahó não têm xamã’. O outro mundo deles

1 Esse texto é uma versão adaptada de um dos capítulos de minha tese de doutorado recentemente defendida no PPGAS/UnB (Morais Neto 2020). Agradeço a Marcela Coelho de Souza e André Demarchi pelos comentários e críticas a uma versão preliminar do texto. Agradeço aos pareceristas anônimos a recomendação para publicação.

2 Justiniano Sawrepte Xerente é o principal personagem de minha tese. Sawrepte faleceu em agosto de 2013. As conversações a que me refiro no texto ocorreram entre 2004 e 2012, em diversos momentos de pesquisa. Em Morais Neto (2007) pode-se encontrar um estudo da trajetória biográfica de Sawrepte.

também é bastante simples. Há a aldeia dos mortos, depois as almas dos mortos também morrem, e há aquele ciclo involutivo da alma do morto: de alma para animal de caça, de animal de caça para inseto, de inseto para toco, e depois o desaparecimento. Talvez eles elaborem muito este mundo, com toda aquela profusão de ritos, metades e grupos rituais. Nos Marubo, essa profusão vai se manifestar no outro mundo, na forma de toda uma quantidade de espíritos, de almas humanas. A complexidade que os Timbira apresentam nos ritos e na organização social, os Marubo vão situar no mundo sobrenatural (Melatti 2002: 204).

A afirmação do antropólogo sobre o “outro mundo” dos Krahó, povo indígena falante de uma língua jê, com quem Sawrepte e os Akwẽ mantêm uma longa história de relações, reflete bem um certo consenso tributário do projeto conhecido como Harvard-Brasil Central: “o outro mundo deles também é bastante simples”. A suposta simplicidade do mundo dos espíritos contrasta com a complexidade da elaboração visível deste mundo, “com toda aquela profusão de ritos, metades e grupos rituais”, como afirma o entrevistado. A comparação com os Marubo, grupo indígena falante de uma língua pano habitantes do Vale do Javari (AM), não deixa de ser reveladora: “a complexidade que os Timbira apresentam nos ritos e na organização social, os Marubo vão situar no mundo sobrenatural”.

Como notou Graham (2018: 155-156), por ocasião de uma etnografia das performances oníricas de Warodi, um velho-sábio A’uwe Xavante, a imagem das sociedades Jê como “voltadas para este mundo” (Seeger 1981: 66) não se aplica aos Xavante com os quais a autora trabalhou. “O que tem atrapalhado os etnógrafos é o fato de o outro mundo xavante não ser um mundo que se vê: o mundo dos criadores imortais é um mundo que se ouve. Os imortais não podem ser vistos, mas sua presença entre os vivos pode ser ouvida e sentida” (Graham 2018: 156). Este argumento me parece sugerir que a complexidade do “mundo sobrenatural” xavante é análoga àquela presente no mundo físico (visível), mas ela reduz essa dita complexidade à relação com os mortos e os imortais, e isso, a meu ver, se relaciona com o foco etnográfico da autora na esteira dos interesses de Warodi. Tivessem ela e Warodi falado de xamanismo, por exemplo, poder-se-ia falar como Sawrepte: “espíritos demais rondam minha vida desde que eu me entendo por gente”. Os espíritos dos quais fala Sawrepte dizem respeito a duas classes de seres: espíritos-donos e parentes mortos. Este texto é dedicado aos “espíritos-donos”.

A afirmação de Sawrepte de que há espíritos demais influenciando a vida das pessoas e seus afazeres cotidianos diz respeito a sua condição de xamã e homem idoso. Ser velho, dizia, é estar perto dos mortos, da transformação que subjaz à morte da pessoa,

de sua alma que, descolada do corpo/carcaça, se desdobra em fragmentos múltiplos. A velhice implica uma aproximação com parentes mortos, um velho é movido pela saudade daqueles ascendentes. Sawrepte sonhava frequentemente com parentes mortos, principalmente com seu pai, sua mãe e irmã, seus tios e avós, aqueles que contribuíram na sua criação. E também com espíritos-donos, entidades que o acompanhavam em suas atividades xamânicas. Em alguns relatos de sonhos, espíritos-donos e parentes mortos pareciam se confundir, além de habitarem um mesmo mundo, um outro lado da existência invisível para pessoas não iniciadas no xamanismo.

Se o sol e a claridade do dia dominaram a imagem das sociedades Jê, o que teria a nos dizer a noite e o companheiro de Sol, Lua, sobre a socialidade desses povos? Qual a perspectiva de Lua em relação a de Sol sobre ele? O que acontece quando as pessoas sonham, o que elas veem, ouvem, sentem? Esse artigo é sobre minhas conversas com Sawrepte sobre sonhos, espíritos, xamãs e xamanismo. Refletimos acerca da antropologia escrita sobre os Akwẽ (e outros povos Jê) e sobre a imagem de uma contra-antropologia que poderia ser eludida das práticas de conhecimento de Sawrepte sobre o “mundo dos espíritos”.

Estamos diante de um regime ontológico em que as relações entre os pontos de vista, cujo desdobrar define mutuamente a natureza dos sujeitos, são, tipicamente falando, assimétricas, nos sonhos e nas visões; e simétricas, de dia, em vigília. O argumento aqui é que a vida humana existe e persiste por meio da interação com entidades não humanas descritas como espíritos-donos e parentes mortos. Essas relações podem incitar comportamentos humanos e/ou extra-humanos, direcionar ações para o parentesco e/ou contra ele, excitar a fúria ou conferir a paz. Com efeito, toda a vida humana, mortal, provém não apenas dos coletivos humanos, cujo horizonte imediato é o parentesco, mas sim daquele fundo *caosmológico* expresso no mundo mítico – aquele fundo de virtualidade intensiva de que fala Viveiros de Castro (2006, 2015). Tudo se passa como se toda a dita complexidade da vida em vigília – “com toda aquela profusão de ritos, metades e grupos rituais” – fosse simplesmente a sombra de uma outra complexidade mais fundamental, porque imortal e incontável.

Esse outro mundo, no qual emergem, provisórias, as entidades descritas como espíritos-donos e mortos das quais me falou Sawrepte, naquelas noites escuras no cerrado, não me parece ser muito diferente daquele descrito por Davi Kopenawa, em que dançam os espíritos conhecidos pelos xamãs yanomami:

São muitos mesmo, pois não morrem nunca. Por isso nos chamam "pequena gente fantasma"... – e nos dizem: "Vocês são fantasmas

estrangeiros porque são mortais!" Assim é. Em seus olhares, já somos fantasmas, porque, ao contrário deles, somos fracos e morreremos com facilidade [...]. Os xapiri [espíritos xamânicos] são imortais [...] eles aumentam sem parar, são multidões. Os que dançam para os xamãs não passam de uma pequena parte deles (Kopenawa & Albert 2015: 81).

No mundo dos imortais, do qual Warodi falou para Laura Graham (2018), cabem mias entes do que ancestrais. Os Akwẽ com quem conversei parecem experimentar um cosmos saturado com o que eles chamam, falando ou escrevendo em língua portuguesa, de “espíritos-donos” que aparecem para os *sekwa* (pajés) e que podem se manifestar como o “outro lado” de toda coisa viva fisicamente: um animal qualquer, uma planta, um astro, até mesmo um elemento da paisagem e, inclusive, a variedade de mercadorias produzidas pelos brancos. Tudo isto pode capturar alguém e fazer dele um outro (corpo), morrendo para os seus. Os relatos de iniciação ao xamanismo, nesse sentido, são persuasivos quanto à saliência desse “outro lado” da existência.

Relatos Krahó

Melatti (1970: 66-69) apresenta quatro relatos de iniciação xamânica entre os Krahó. O primeiro é o de Zezinho, que estava doente, mas mesmo assim foi para o cerrado procurar alguma presa para abater. Um gavião aparece quando o caçador se deita, sentindo febre, o cura e lhe transmite poderes de cura para que a use em favor de seu povo.

O segundo é o de Clóvis, cunhado de Zezinho. Como no primeiro caso, o protagonista da história adocece. Ainda assim, resolve ir pescar no Ribeirão dos Cavalos. A pescaria não lhe rendera nenhum peixe, embora muitos deles e um jacaré estivessem próximo do local. Apesar do medo, ele não fugiu dali. E então apareceu um peixe que se transformou em gente e lhe pediu um cigarro. Clóvis fez o cigarro e entregou ao peixe-gente, que o defumou durante algum tempo. Do corpo de Clóvis, saiu gordura de porco, causa de sua doença. Em seguida, o peixe-gente ofereceu-se para instruí-lo no ofício de pajé, preparou um banquete para o aspirante e lhe ofereceu comida farta. Findada a refeição, o peixe o instruiu a seguir uma rigorosa dieta até a próxima lua nova. “Depois introduziu uma porção de coisas no corpo de Clóvis, inclusive rádio, uma faca, uma tigela, arroz, carne de diversos animais etc.” Com isso, ele pôde enxergar longe, provocar o fogo e as tempestades. No entanto, como não cumpriu todo resguardo recomendado pelo peixe-gente, Clóvis perdeu seus poderes.

O terceiro relato é de Ituap. “Declarou-nos que foi um xupé, uma espécie de abelha, quem lhe doou poderes xamanísticos” (Melatti 1970: 68). Um dia, foi para o cerrado caçar

veado, avistou uma serra e de lá lhe surgiu a abelha xupé, que recomendou a Ituap que procurasse outro lugar para caçar.

Ituap voltou para a aldeia e adoeceu: sentia o corpo quente demais. À noite o xupé veio até sua casa; transformou-se num homem preto de cabelos lisos e atirou-lhe uma substância na cabeça, no coração e nos braços, curando-o. Esta substância servia também para que Ituap fizesse sarar as enfermidades de outros indivíduos (Melatti 1970: 68).

O quarto e último relato é o de Aniceto, que também ficou enfermo e passou a sentir dores de cabeça. Quando estava sozinho em casa, uma seriema apareceu, chegou à porta e o cumprimentou. “Inteirada de sua enfermidade, doou-lhe ‘coisas’ e marcou-lhe um encontro para dois dias depois. Aniceto foi procurá-la no local combinado e, com seu auxílio, curou-se” (Melatti 1970: 69). A seriema, para certificar-se dos poderes de Aniceto, colocou feitiço no corpo de sua filha e pediu que retirasse. Ele então regurgitou um ovo de calango da filha da seriema, curando-a.

A análise de Melatti (1970) relaciona os relatos pessoais de iniciação ao xamanismo com o “mito coletivo” de Turkren (Tyrkrẽ), o primeiro pajé, que o autor considera como o mito de origem dos pajés Krahó. Tyrkrẽ foi para a roça colher raízes de mandioca. Depois de ralar as mandiocas, adormeceu. Uma formiga entrou na sua orelha, que começou a inchar. A comunidade em que vivia estava mudando de sítio. Sua esposa, que mantinha relações sexuais com o irmão dele, deixou-o na antiga aldeia enquanto preparava sua mudança para a nova morada. O pajé ficara esquecido, abandonado, acometido pela moléstia provocada pelas picadas das formigas. Certo dia, um bando de urubus o encontrou sozinho na aldeia abandonada e resolveu curá-lo com a ajuda de passarinhos. Um deles conseguiu extrair a formiga de dentro de seu ouvido. Houve uma intensa negociação entre o bando de urubus e o urubu-rei para ver quem teria condições de levantar Tyrkrẽ. Resolvida a questão, alçaram voo com o enfermo e chegaram ao céu. Lá encontram um gavião conhecido como curador que saiu para caçar e abateu um jaó, servido cru para Tyrkrẽ comer. A ave saiu novamente para uma caçada e abateu uma ema, também servida crua. Os urubus desceram na terra e recolheram fezes humanas para servirem de refeição ao enfermo, mas ele recusou. Tyrkrẽ então foi curado e não mais padecia da doença provocada pelas picadas de formigas. No céu, foi realizado o ritual Pemb-Kahok, o rito de iniciação masculina, até então desconhecido pelos Krahó. Ao retornar para terra, Tyrkrẽ ensinou aos Krahó como realiza-lo. O gavião passa então a transmitir poderes sobrenaturais para Tyrkrẽ, que se metamorfoseava em pomba, folha de sambaíba e em vários pássaros, tornando-se um curador poderoso. Ao

voltar para aldeia, ele se vingou do irmão e da esposa que o enganavam e tornou-se o primeiro pajé conhecido pelos Krahó.

Segundo Melatti (1970: 71), os relatos pessoais de iniciação ao xamanismo e o mito de Tyrkrē “[...] possuem, assim, estruturas isomórficas”. Apesar das pequenas variações entre os registros pessoais e o “mito coletivo”, as mesmas ações realizam-se em ambos: “curar, alimentar, doar poderes mágicos e fazer o receptor experimentá-los”. Assim, conclui afirmando que os relatos de iniciação ao xamanismo consistem num reviver do mito, cujos enunciados são homólogos, basicamente: 1) uma pessoa adoece; 2) a pessoa está sozinha; 3) um não humano aparece para a pessoa; 4) o não humano cura a enfermidade da pessoa; 5) o não humano alimenta o homem; 6) o não humano doa poderes mágicos ao homem; 7) a pessoa experimenta os poderes recebidos. Em alguns casos, entretanto, pode perder os poderes recebidos, seja quebrando os resguardos alimentares, seja voluntariamente, solicitando para que outro pajé lhe retire os poderes.

Nos enunciados 3, 4, 5 e 6, o sujeito é um “não humano”: nos casos individuais e no mito de Turkren, são animais (gavião, peixe, abelha, ema), mas, de acordo com Melatti (1970: 75), podem ser também várias espécies de plantas cultivadas. A etnografia de Morim de Lima (2016) aprofunda esta relação entre humanos e plantas, especialmente no que se refere ao cultivo da batata entre os Krahó. Não só a atividade cinegética é tributária da iniciação ao xamanismo, uma vez que alguns cultivares também se apresentam para as pessoas como entes dotados de perspectiva.

Vale considerar aqui o relato de Raimundo Hapuhhi, morador da aldeia Morro do Boi, em terras Krahó, registrado por Morim de Lima em 2006, sobre sua iniciação ao xamanismo.

Eu via tudo como lanterna, eu via tudo de longe, o povo no pátio e também os mēcarô. Eu aceitei a indústria da batata. Quando a batata escolhe você para ser pajé, quando planta o alimento, não pode mexer no tempo errado. Se mexer, ela vira contra você, ela vai tentar fazer você de pajé. Se mexer no tempo errado, faz moquém, ela não gosta e faz doença em você. Dor de cabeça, febre. A pessoa sofre de dor até conseguir virar pajé. Se você não virar pajé, você morre. Se transformar em pajé, cura e levanta na mesma hora, não sente mais dor. Quando ela se transforma em pajé, a dor some. Se o sangue da pessoa é ruim, ela não vira e só sofre. Depois de ser pajé, não pode comer as coisas assadas no fogo. A visão vai ser forte. Eu não como mais batata, nem macaxeira, assado ou no caldo (Morim de Lima 2016: 205).

A descrição de Hapuhhi amplia, com relação à de Melatti, o espectro dos entes que

se relacionam com as pessoas a fim de transformá-las em pajé. Essas, então, passam a ver os habitantes do mundo sensível como aqueles entes se veem, ou seja, como humanos para si mesmos, o que faz dos congêneres do pajé uma outra coisa para este, que passa a vê-los do ponto de vista das plantas e dos animais. O gavião que apareceu para o caçador adoentado dormindo no cerrado, por exemplo, revelou-se como humano, mudando de forma corporal e conversando com Zezinho numa língua inteligível para ambos; nesse encontro, Zezinho virou outro para si mesmo ao ser tomado pelo ponto de vista do gavião, que também era humano para si mesmo. A troca de perspectivas se revela ainda nos outros relatos, colocando em dúvida – e muitas vezes redefinindo – a natureza dos seres que se relacionam.

A abelha xupé, a ema e o peixe, conforme os registros feitos por Melatti (1970), se revelam para o caçador solitário no cerrado como humanos. Os caçadores, do ponto de vista desses entes, são o que então? Os relatos nada nos dizem sobre isso, pois não se preocupam com uma definição da natureza do outro, e não obstante apontam para uma ontologia que formula a existência de “espíritos demais”. A intuição do autor, ao relacionar as exposições individuais de iniciação xamânica e o mito de Turkren, mostra algo importante, que também se aplica à iniciação xamânica entre os Akwẽ-Xerente (apesar de eu não ter encontrado um mito específico que trate de um pajé originário): a relação entre o regime ontológico dos mitos e a experiência xamânica.

Relatos Akwẽ

Na língua akwẽ, o termo *sekwa*, que meus interlocutores geralmente traduziam como “pajé”, exprime uma condição social particular de pessoas que são reconhecidas e se reconhecem publicamente como curadores (*medicine man*) ou videntes, nas publicações de Nimuendajú (1942) em inglês. Etimologicamente, a palavra *sekwa* vem da raiz *se* que significa “dor” como em *sedi*, “estado de dor”. O sufixo *-kwa* é um nominalizador (Sousa Filho 2007: 102). A raiz *se* está também numa palavra de importante incidência sociológica, *semdi*, que significa “vergonha”, “estar envergonhado”. Sente-se vergonha em relações de afinidade do tipo genro/sogra, “amigos formais” (*wasiwaze*, *wasisdarnãkwa*), indicando reciprocidade e respeito mútuo (Schroeder 2006). Não tenho elementos para traçar uma relação entre os termos *sekwa* e *semdi*.

Em *The Serente* (Nimuendajú 1942) lemos o relato de uma visão de Cipriano Bruwẽ, amigo e interlocutor do lendário etnógrafo alemão. A visão o acometeu quando ele percorria o Cerrado em busca de presas a serem abatidas.

A man will be going through the steppe all day. Suddenly his heart begins to pound and his hair stands on end. A branch is heard snapping. The wanderer looks. There He is standing in profile view; His hands resting on a bow; His face turned upward. He calls us to Him and teaches us how to become a good hunter or doctor. On the following day He reappears at the same spot (Nimuendajú 1942:86).

O encontro no Cerrado com uma entidade sobrenatural é o evento típico da iniciação ao xamanismo entre os Akwẽ (e também entre os Krahó). O caçador solitário se depara com um espírito que assume a forma de qualquer elemento da fauna ou da flora. Nesse registro, quem aparece em forma humana para o caçador é o planeta Vênus – que passa a instruí-lo a ser um grande caçador e pajé.

Durante esses encontros, o caçador começa a abater uma quantidade surpreendente de presas. Quem mata um animal de caça no cerrado, alimenta um parente na aldeia e fabrica o parentesco. Outrossim, o encontro com um ente sobrenatural desloca a perspectiva do caçador, que assume o ponto de vista do outro ente com o qual se relaciona e passa a ver o mundo que o outro vê. Dias depois dessas experiências, o caçador sonha com esse espírito que lhe apareceu em vigília. Bruwẽ relata a Nimuendajú sua visão onírica logo antes da aurora, quando se diz que os espíritos deixam a terra dos vivos e vão habitar seus próprios mundos.

After midnight, Venus appeared in a dream and said, "Take off all your clothing and paint with rubber latex [of the steppe tree *Castilloa* sp.]. Tomorrow at noon we shall meet at the hill by the spring of the Agua Sumida creek!" The next morning Brue painted; ate a little; then went to the rather distant place designated. When he got to the hill, a wind rose, driving him up the slope. At the top there was a pure steppe with only three paty palms. A soft call became audible, and turning around Brue saw the planet in human shape seated on the ground on three broken-off paty leaves. From a cord round his neck a large falcon feather was hanging at the nape, and at first he seemed somewhat to resemble Brue's dead brother. The star rose, and at first both wept. Then Venus said, "I am the son of Waptokwa's brother. He is angry because of the great bloodshed. Already so many Canella, Sava'nte, Canoeiros, and Kayapo' have been murdered by the Christians. He wants to destroy mankind. But if you so desire, you can prevent it by fasting and 'shutting up the water.' In each of these mountains there is water." Having brought from heaven two bits of coal wrapped up in leaves, he took them out and painted Brue's legs as far as somewhat beyond the knees, then his hands. Then from his shoulder bag he took a little feather-case of burity leaf-stalks, from which he extracted a nape feather, which he tied round Brue. He next bade him step to one

side, and himself did likewise. Then there was a rustling underground, and the water gushed forth in a high, wide jet. 'Shut it up!' ordered Venus. Brue tried to stop the hole with his hands, but was unable to do so. 'Stop it with your feet', Venus ordered. Brue's legs sank into the hole down to the limits of his black paint; then he succeeded in closing it. The water ran off. Venus then further taught him songs and finally extracted from another little box of burity leaf-stalk three small medicine packages-for the tempest, the world-conflagration, and the 'cold night' respectively: of these Brue was to choose one. He selected the first, not in order to injure his people, but in order to terrify his and the tribal enemies if they should some time threaten his and his kin's life. (Nimuendajú 1942: 87).

O relato de Bruwẽ, registrado por Nimuendajú, retrata o sonho com o planeta Vênus. Há primeiro o encontro em vigília, uma visão; depois o sonho; em seguida, outra visão, em vigília. Marcam um lugar de encontro. O sonhador acorda cedo, se prepara, seguindo as recomendações de Vênus. Ao chegar no lugar marcado, Vênus aparece para Bruwẽ em sua forma humana, semelhante ao falecido irmão de Bruwẽ. Vênus disse:

Eu sou o filho do irmão de Waptokwa. Ele está com raiva por causa do grande derramamento de sangue. Muitos índios Canela, Xavante, Canoeiros e Kayapó foram assassinados pelos cristãos. Ele quer destruir a humanidade. Mas se você assim o desejar, pode evitá-lo jejuando e ficando em silêncio (Nimuendajú 1942:87, minha tradução).

Vênus se apresenta como irmão de Waptokwa. Este termo pode ser traduzido por "nosso pai". Waptokwa é o termo referencial para parente de G+1 em linha paterna, cujo vocativo é ãmumã. Refere-se também ao demiurgo Bdâ (Sol antropomorfo), que tem como companheiro de jornada Wairê (Lua antropomorfo). Vênus doa artefatos e canções para Bruwẽ, instrumentos pelos quais este poderá utilizar no caso de tempestade.

Para Bruwẽ, no sonho relatado a Nimuendajú, o planeta Vênus aparece sob a forma humana, que passa então a ver o mundo visto por Vênus. Um tapir tem como outro de si mesmo um monstro canibal, denominado *romsiwamnãrĩ* – "[...] a romsiwamnari', passed very close to the village in tapir shape. Otherwise in similar circumstances this cannibal appears in human guise, but with huge teeth" (Nimuendajú 1942: 86). Vênus, quando apareceu para Bruwẽ, quase o enganou, pois sua aparência o tornava similar ao seu irmão morto. Isso porque os sonhos colocam o problema dos graus de realidade desse outro lado que redobram, reversivelmente, o lado de cá, em vigília, expondo o problema político-cósmico central desses encontros, em que há:

[...] intuição súbita de que o outro é humano, entenda-se, que ele é humano, o que desumaniza e aliena automaticamente o interlocutor, transformando-o em presa – em animal [...]. As aparências enganam porque nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos. (Viveiros de Castro 2002: 397).

Vejamos outros relatos de iniciação xamânica no intuito de precisar o sentido de metamorfose.

Como alguém se transforma em *sekwa*? Fiz essa pergunta a Sawrepte em março de 2006 e obtive a seguinte resposta:

Aprende no sonho, o espírito aparece para a pessoa, daí ela começa a sonhar com esse espírito, e ele ensina as coisas para ele, daí a pessoa adoce, mas ela não tá doente não, ela tá é estudando com o espírito. É assim, por aqui é desse jeito, não só aqui não, por onde andei eu vi isso também, é nos Krahó, é nos Apinajé, é por onde eu andei..., é o espírito que ensina no sonho. É o espírito que escolhe a pessoa. Escolhe aquele que gosta de andar no mato, pescar, se ele começa a matar presas é porque o espírito deu para ele aquele animal. É assim. Tudo tem dono, todo bicho, toda planta, tudo tem dono. É esse espírito que aparece no sonho. Quando alguém está virando pajé, ele mata facilmente qualquer “caça” [presa], ele não vai caçar não, ele só vai buscar “a caça” no mato! Quando eu comecei a virar pajé foi assim, eu gostava de andar no mato. Um dia eu fui pescar e comecei a matar muito peixe. Cheguei em casa com muito peixe e dei para minha mãe tratar. Outro dia fui pescar de novo, matei muito peixe. Fiz a mesma coisa, dei tudo para minha mãe tratar. Aí eu escuto um chamado, pensei que tinha alguém da aldeia me chamando. Eu olhei, tinha muito peixe no ribeirão. Um deles, maior que os outros, então, falou comigo, me chamou, falava na nossa linguagem, parecia até gente mesmo. Eu fiquei com medo, mas eu venci o medo. Eu acompanhei ele e ele me mostrou todo peixe que tinha no rio e como fazia para chamar eles para poder matar. Dizem que é mãe d’água, que é dona dos rios, de todos os peixes. Na nossa linguagem a gente chama de *kâtdékwa*. Aí, então, eu voltei para casa com muito peixe. Quando foi de noite eu fiquei doente. Tive febre. Meu avô e meu pai já sabiam o que era o que me adoecia. Não era doença não, era coisa de pajé, eu estava virando pajé, dizem que é mãe d’água que gostou de mim, ela é quem me dava aqueles peixes. Daí os pajés me trataram, meu pai e meu avô, que era o pai da minha mãe, me trataram. Eles perguntaram se ia querer virar pajé, mas eu fiquei com medo, eu sentia meu corpo fraco, não comia direito, não andava com os outros rapazes de minha idade. Quando eu dormia, sonhava com peixe, daí eles falavam comigo, que eu ia ser bom curador, ia tratar do meu povo. Mas eu tinha medo, era muito jovem. Mas os pajés mais velhos conversavam

comigo, me falavam que não era para ter medo, eles iam me ajudar. Assim que eu comecei a aprender sobre pajé. Aí, outro dia, eu estava caçando tatu com meu finado pai. Achamos o buraco de tatu, e meu finado pai tocou fogo no buraco para matar o tatu. Ele falou para mim: – “Entra no buraco e tira o tatu de lá”. Eu fiz isso, e tirei o tatu dali. À noite, sonhei com esse tatu, ele tinha virando gente e conversou comigo, dizendo que sabia muito remédio do mato, que queria me ensinar a fazer remédio. Fiquei doente de novo, mas meu pai me tratou. Isso foi quando eu era novo, mas eu não terminei de estudar tudo não, eu parei de estudar, daí eu fui andar no mundo... Depois eu comecei de novo a estudar... (relato de Sawrepte).

Um jovem amigo *sekwa*, Tp., em 2006, dias depois do registro da narrativa acima, relatou, diante da mesma pergunta que havia feito a Sawrepte: “– É o ‘bicho do mato’ que ensina. Tem também mãe d’água. A gente sonha com ele. Aí começa a aprender, aí se tiver coragem mesmo, aí vira pajé (*sekwa*)”. A resposta curta de meu amigo contrasta com o longo relato de Sawrepte, um *sekwa* idoso e experiente. Para estimular a conversa, fiz a ele outro questionamento: como se diz na língua akwẽ esse nome que você falou, bicho do mato? E mãe d’água? “Bicho do mato é *hâipãrwawẽ*; mãe d’água tem dois nomes que eu sei, *kâmhã* e *kâtdêkwa*”, respondeu. Voltei a perguntar: e você estudou com qual deles, *hâipãrwawẽ* ou *kâtdêkwa*?

Eu comecei a estudar com *hâipãrwawẽ*; depois com *kâtdêkwa*. Mas eu não terminei, não fui até o final, com nenhum deles. É muito difícil isso daí, tem que ter coragem, não pode ter medo, senão a pessoa pode até morrer, eu mesmo quase morri quando estava estudando. Pra mim foi assim, eu ia pro mato sozinho, eu era rapazinho, assim de uns 15 anos, então toda caça (presa) aparecia para mim, eu matava tatu, cutia, paca, passarinho, nhambu, quati. Para mim era fácil matar. Aí, um dia, eu fui para o mato sozinho, saí cedo, não contei para ninguém onde eu ia. Aí eu andei, andei, e quando o sol estava alto (entre 10h e 12h) eu parei numa sombra de pequizeiro, era o tempo do verão, para poder descansar um pouco. Aí eu escuto algum grito uh! uh! uh!, três vezes. Eu olhei para cá, para lá, acolá, na frente, e nada, não vi nada, pensei que era alguém de outra aldeia que estava caçando também, e estava gritando para fazer brincadeira comigo. Mas não era! Aí começou de novo, gritou do mesmo jeito, três vezes. Eu fiquei com medo, mas não corri, eu não tinha espingarda, só estava com um facão. Nessa hora nem os cachorros latiam, só o vento mexendo nas folhas do pequizeiro. Aí apareceu para mim um tatupeba. Conversou comigo na nossa linguagem. Falou para mim acompanhar a ele, mas eu fiquei assim sem reação, nem conseguia me mexer. Quando eu consegui levantar, o tatuzinho correu, e foi embora. Eu tomei outra direção, de volta para aldeia. Quando cheguei na minha casa, eu já vinha no caminho sentindo o corpo ruim, daí eu já cheguei com febre. Então eu comecei a sonhar com

esse tatu. No sonho ele aparecia como se fosse gente, como nós mesmos. Ele me contava toda coisa, me ensinava remédio do mato, onde tinha caça, onde não tinha, e assim marcou o dia para a gente encontrar de novo no mesmo lugar. Aí naquele dia que ele marcou, eu fui. Não contei isso para ninguém, nem para minha esposa, nem para minha sogra, para ninguém. Cheguei no lugar marcado para nosso encontro. Aí ele me perguntou se eu queria ser curador, aprender a tratar as pessoas, a ajudar meu povo. Eu aceitei a proposta dele. Foi assim que eu comecei a aprender, não foi com *hâipãrwawẽ* nem com mãe d'água que eu comecei a virar *sekwa* (relato de Tp.).

O relato de Ak. (homem da mesma geração de Tp. que não quis virar *sekwa*) coloca outras questões nesse vínculo entre o mundo humano e extra-humano. O “espírito-mestre”, na escrita de Melo (2016), passa de provedor para credor, impondo ao jovem caçador não mais uma relação de partilha, inserindo-o num regime de “dar-receber-retribuir” (Mauss 2003), cujos objetos trocados não são coisas, mas pessoas. Outro ex-pajé me relatou essa mesma relação. O *sekwa* recebe do espírito a capacidade de curar pessoas doentes e em troca deve ceder algumas outras pessoas, geralmente filhos, filhas ou sua esposa. Um *sekwa* nunca trata de seus próprios filhos ou filhas, tampouco do cônjuge, quando dele necessitam de tratamento. Dito de modo marcadamente cristão, o que ocorre nessa transação é uma troca de corpos (de presas) por almas (de pessoas), invertendo o sentido da predação – a alma da presa preda os corpos de pessoas.

Eu quase virei pajé, mas desisti, era muito perigoso para mim. Eu comecei a matar passarinhos, quando era um rapaz de 13 ou 14 anos. Era fácil para mim matar passarinhos. Um dia eu sonhei com um pássaro. Ele falou comigo, daí virou gente para mim. Era como um menino da minha idade. Andamos pela chapada, ele mostrava todo lugar que tinha bicho para comer, qual pé de árvore os bichos iam para comer os frutos. Sonhei muitas vezes com esse pássaro. Outra vez ele me mostrou as plantas que serviam como remédio para dor de barriga, para dor de cabeça, para arrumar namorada... Mas daí eu parei, eu fiquei doente e meu pai foi procurar um *sekwa*. Meu pai não queria que eu virasse pajé. Ele falou com o *sekwa* para cortar meu estudo. Eu nunca mais sonhei com esse pássaro. Também parei de andar no mato a fim de matar passarinhos. Depois foi com a ema. Eu fui para roça com meu cunhado. Eu deixei-o sozinho coivando e fui caçar, parece que tinha alguma coisa me dizendo para eu ir caçar. Apareceu uma ema para mim, ela mesmo se entregou para mim. Então eu matei, ela mesma se ofereceu para que eu a matasse. Meu cunhado se admirou por mim naquele dia. Quando foi de noite eu sonhei com essa ema que eu matei. No sonho ela me convidou para ir na chapada nos encontrarmos. Quando eu acordei eu fui para lá. Aí eu vi

muitas emas na chapada. A maior delas veio na minha direção, quando chegou perto de mim virou gente e me falou: “– Você está vendo essas emas aí, são todas minhas! Eu tomo conta delas!” Aí ela me falou que se eu tivesse coragem eu ia ser pajé. Disse que ia me ensinar todo remédio, ia me ensinar a soprar, a curar e matar. Eu fiquei com medo. Depois ela me disse que de vez em quando teria que me dar um parente para ela comer. Aí eu não quis saber de aprender nada com ela. Eu fui embora dali. Depois disso eu quase morri, fiquei muito doente, eu sonhava que eu já tinha virado ema, vivendo junto com elas, meu corpo já tava virando como ema, era um pesadelo, né?, nem dormia direito, imagina você sonhar que você tá virando ema!? Foram os pajés que me curaram. Eu nunca mais sonhei de novo com essa ema e, por um tempo, não andei mais no mato, seguindo as recomendações dos pajés que me curaram. Outros bichos também ensinam alguém a ser pajé. Meu irmão é *sekwa*. Ele estudou com a abelha tíuba e com cobra. Os velhos dizem que esses dois são muito poderosos. Não é tudo igual não, cada um ensina uma coisa, cada um tem seu jeito de ensinar, então é assim, é parecido com escola dos brancos, a gente vai estudando, estudando, até que termina de aprender, aí é pajé formado, completou seu estudo (relato de Ak.).

Consideremos ainda o caso de um jovem amigo meu, de cerca de 15 anos de idade, que conheço desde criança. Ele costumava sair sozinho pelo cerrado levando apenas um facão, nos idos de 2015, e voltava sempre com pequenas presas – quati, tatu de várias espécies, cutias, paca – as quais entregava para sua mãe. Como venho descrevendo, este é um evento típico da iniciação xamânica entre os Akwẽ. No caso desse amigo, seu pai, percebendo os sucessos do filho em incursões ao cerrado, aconselhou-o a deixar de fazer isso por ora, uma vez que ele estaria próximo, ou se já não havia iniciado, a aprender a ser pajé. Azanha (2005: 7) afirma que “[...] ser *wajaká* [pajé] não é algo que os Timbira desejam para seus parentes (aliás, os *wajaká* não podem tratar dos seus próprios)”, e isto vale integralmente para os Akwẽ, como atestam implicitamente os conselhos do pai ao jovem matador de presas acima mencionado.

Não tive a oportunidade de conversar sobre esse caso com meu amigo, tampouco com seu pai, que o desaconselhou a ir caçar com frequência como fazia. Quando conversei com o irmão mais velho deste jovem, ele comentou o caso comigo, dizendo que o irmão havia parado de matar animais de caça, respeitando os conselhos do pai.

Eu não sei, mas parece que ele estava virando pajé. Eu também tive essa experiência. Quando eu ia pescar, matava muito peixe. Aparecia também muitos pássaros para mim. Para mim era fácil matá-los. Até que um dia eu fiquei doente e um pajé tirou do meu corpo o feitiço que o dono dos pássaros havia botado em mim. Ele perguntou se eu queria ser pajé,

mas eu respondi que não queria não. Eu não vejo vantagem em ser pajé. Por um lado, é bom, por outro é ruim. A gente pode ser acusado de ser feiticeiro. Era assim com meu finado avô [se referindo a Sawrepte], ele era bom curador, mas muita gente acusava ele de ser feiticeiro (relato de S., Tocantinópolis, abril de 2015).

Vejamos o que diz Raposo (2019) sobre o aprendizado xamânico, conforme o relato de um de seus interlocutores:

Sakru sempre foi um exímio caçador. Disse que no tempo em que era solteiro foi arrebatado por vários desses encontros, mas que acabou pedindo a um outro xamã que lhe auxiliasse no encerramento dessas relações por conta das inúmeras vezes em que teria adoecido. Disse que acabou ficando com medo do mato depois de ter sido picado por uma cobra e que isso teria enfraquecido o seu corpo para suportar a força desses agenciamentos. Houve uma vez em que havia matado dois veados em uma mesma semana. Entregou a caça ao seu avô que lhe advertiu prontamente: Você não pode matar muito veado, precisa descansar, é melhor esperar. Três dias depois Sakru resolveu sair novamente para o mato, quando viu novamente um veado contra o qual atirou sem pestanejar. Quando estava assuntando para perceber onde a sua presa iria fenecer, escutou um longo assobio vindo de um dos seus lados. Olhou para o lado, mas não viu nada. Depois, um segundo assobio vindo do lado oposto. Olhou para o lado oposto, mas nada encontrou. Quando voltou o olhar à sua frente se deparou com uma mulher muito bonita, ‘era como gente, bem branquinha’, segundo disse, ‘parecida com você’, se referindo ao tom da minha pele. Era o(a) dono(a) do veado que lhe perguntou: Você que baleou esse veado? Não pode, esse tem dono, eu sou dona(o) do veado. Vem comigo! Se você vier vai ser um bom curador. ‘Eu a acompanhei sem graça e senti vontade de chorar’. (No momento mesmo em que narrava o episódio, Sakru estava chorando). Chegamos em uma morada perto do morro da arara (?). Era assim como casa, mas tinha três portas, uma de um lado, outra de outro e uma no meio. Eu entrei. Lá estava o tio dessa mulher. Ele me olhou e disse: Sakru, você tem coragem. Tá vendo essa minha filha? Você pode tomar conta. Ela se deitou nua, sua pele era muito branca, e me chamou. Aí eu não quis ir porque ele ia me fechar. Ele estava esperando eu passar para fechar a porta. Fui voltando de costas, falei que não queria. Ela disse: Ah, você não quer? Tá bom, mas você não vai matar mais... Minha vista estava clara, estava chorando. Cheguei na aldeia com muita dor de cabeça e febre. Fui pedir ao meu irmão que me olhasse. Ele veio, levou a cabeça, começou a cantar: *Wa tô za aikmadâ kâri...* (Eu vou pegar/carregar sua visão). Me disse: você matou veado, agora precisa ficar um tempo longe do mato. Depois disso, Sakruikawê me contou um segundo episódio em que se encontrara com o dono da tiúba, tida como um dos agentes mais poderosos envolvendo o xamanismo entre os Akwê, em que houve um convite sexual (Raposo 2019: 202).

Os relatos de iniciação que registrei, bem como os reportados por Raposo (2019) e Nimuendajú (1942), não nos deixam dúvidas de que o “outro lado” dos Akwẽ esteja longe de ser simples, como supôs Melatti (1970). Notamos que relatos akwẽ de iniciação xamânica são muito semelhantes, salvo o fato de que, no relato de Bruwẽ, não são os “mestres” de espécies animais que se relacionam com o caçador, mas sim um ente que habita o patamar celeste.

Nas narrativas por mim registradas e os registros de Raposo e Nimuendajú, podem-se extrair, seguindo o procedimento de Melatti (1970), os seguintes enunciados comuns a todos eles: 1) o caçador está sozinho; 2) um não humano aparece para o caçador; 3) o não humano (espírito) doa presas para o caçador; 4) o caçador sonha com a presa; 5) a presa sofre uma metamorfose e toma forma humana; 6) a pessoa adoece; 7) o não humano doa poderes xamânicos ao homem, curando-o; 8) o *sekwa* se torna devedor do espírito que lhe doou presas.

Antes de passar adiante, explicito a diferença de resultado que a aplicação do procedimento de Melatti (1970) dá sobre os relatos de iniciação xamânica entre Krahó e Xerente.

KRAHÓ	AKWË
1. Uma pessoa adoece;	
2. A pessoa está sozinha;	1. O caçador está sozinho;
3. Um não humano aparece para a pessoa;	2. Um não humano (espírito) aparece para o caçador;
4. O não humano cura a enfermidade da pessoa;	3. O não humano (espírito) doa presas para o caçador;
5. O não humano alimenta o homem;	4. O caçador sonha com a presa;
	5. A presa toma forma humana;
	6. A pessoa adoece;
7. O não humano doa poderes mágicos ao homem;	7. O não humano doa poderes xamânicos ao homem, curando-o;
8. A pessoa experimenta os poderes recebidos.	8. O <i>sekwa</i> se torna devedor do espírito que lhe doou presas.

Quadro 01 Comparação entre os relatos Krahó e Akwẽ.

Fonte: elaboração própria.

Os enunciados 1, 2, 5, 6 e 7, nos relatos Akwẽ, evocam explicitamente uma noção de metamorfose que caracterizaria os regimes das formas corporais nos sonhos, mas também em certas situações de vigília, quando, por exemplo, alguém se encontra sozinho no cerrado. Já 3, 4 e 8 apresentam o problema da troca com os espíritos xamânicos, anunciando a saliência da categoria de “dono”, que possui extensa incidência no vocabulário de diversos povos indígenas habitantes das terras baixas sul-americanas. Esse tema é explicitamente elaborado nas narrativas akwẽ, ficando apenas como plano de fundo nas narrativas dos Krahó, que não deixam de ser importantes. Trataremos nesse artigo do problema da metamorfose. Por motivos de espaço e fôlego, deixarei para outro momento a questão da categoria “dono” no xamanismo Akwẽ-Xerente³.

Metamorfoses?

Imaginemos a seguinte situação: o caçador acorda, sente vontade de ir caçar e matar animais comestíveis. Ele tem em mente, nesse ato, parentes com os quais convive naquele momento de sua vida. Sai bem cedo de casa, geralmente, e se alimenta pouco, o suficiente para aguentar um longo dia de caminhada no cerrado. Caminha a manhã toda, acompanhado de seus cães de caça. Sol a pino, ele procura a sombra de um pé de fruta, alguma daquelas que os animais costumam se alimentar. A experiência de estar sozinho potencializa um deslocamento de perspectiva: sozinho, o caçador se assemelha ao jaguar, aquele predador típico da paisagem ameríndia. E estar sozinho caçando o coloca sob a mira de outrem⁴. Como nas narrativas apresentadas, acontece uma experiência extraordinária. Bruwẽ sentiu “[...] his heart begins to pound and his hair stands on end” (Nimuendajú 1942: 86), quando lhe apareceu Vênus em forma humana e que passou a lhe dar instruções de como se tornar *sekwa*. Na versão de Sawrepte, a experiência foi auditiva: um peixe “[...] falava na nossa linguagem, parecia até gente mesmo”. Tp., por sua vez, escutou um chamado monossilábico, num primeiro momento, para, em seguida, se comunicar com o tatupeba, que conversou com o caçador numa linguagem inteligível para ambos. No registrado por Raposo (2019), o caçador escuta assobios vindos de vários lados, até que ele “[...] se deparou com uma mulher muito bonita, ‘era como gente, bem branquinha’[...]”. Desse modo, poderíamos nos perguntar: quem se metamorfoseia em quê, o humano ou

3 Para um desenvolvimento desse ponto no xamanismo Akwẽ Xerente ver Melo (2016) e Moraes Neto (2020).

4 Nesse sentido, trata-se de uma experiência análoga ao transe induzido por substâncias alucinógenas. É o que parece, de fato, ocorrer nesses casos, haja vista que o transe se dá como experiência de deslocamento de perspectiva quando o caçador solitário está a todo momento sob a mira de outros seres não humanos.

aquele com quem se relaciona (peixe, tatu, seriema, veado)?

A narrativa de Bruwẽ parece indicar que se trata de algo como um espírito que aparece como “índio mesmo”, e não como um animal que troca de pele e se revela como humano para alguém, como parece ser o caso registrado por Raposo (2019). Na narrativa de Sawrepte, o peixe não se metamorfoseia em humano ao se relacionar com o caçador, ele “só” parece humano, pois fala a linguagem akwẽ. Do mesmo modo, na narrativa de Tp. nada sugere que o tatu que conversou com o caçador tenha “virado gente”. Ele simplesmente se dirige ao caçador numa linguagem inteligível para ambos. Nesses casos, não é o corpo do animal ou espírito que muda, mas os sentidos corporais do sujeito interpelado, no caso a audição. Um humano entende o que um peixe fala para ele. Talvez seja melhor dizer que ambos se alteram, peixe e gente, borrando a distinção entre eles, que, no final, precisara ser restituída para que a relação pudesse ocorrer.

Se, nas visões, em vigília, cada ser mantém suas roupas, que são suas peles, desta ou daquela espécie, mas se comunicam numa linguagem inteligível para ambos, em sonho, a indistinção ontológica entres estes seres que se relacionaram no cerrado não é mais exclusivamente da linguagem verbal, mas também da transparência visual. O tatupeba virou gente para Sawrepte e Tp. em sonho. A seriema também se transformou em gente no sonho de Ak. Os fatos extraordinários narrados pelos *sekwa*, tais como esses aqui mencionados, evocam os acontecimentos próprios narrados pelos mitos, nos quais “[...] se identificam mais com uma distância sincrônica que com uma distância diacrônica; o tempo em que os animais falam é um outro tempo atual, o do xamanismo; nele, os animais continuam falando” (Calavia Sáez 2006: 370).

A narrativa de Ituap, registrada por Melatti (1970), não nos deixa dúvida quanto à natureza da abelha xupé que apareceu para o caçador quando ele percorria o cerrado. “À noite o xupé veio até sua casa; transformou-se num homem preto de cabelos lisos e atirou-lhe uma substância na cabeça, no coração e nos braços, curando-o”. No relato de Clóvis (Melatti 1970: 67), ocorre algo semelhante quando ele pescava no Ribeirão dos Cavalos: “Por trás dele, no entanto, apareceu um peixe transformado em índio”. Em outra narrativa registrada no filme-documentário “O pajé”, temos o registro da fala de um jovem *waiacá* (pajé) Krahó em que a metamorfose de animal em gente é novamente colocada.

Eu fui andar dentro do mato, eu enxerguei, na mata do rio, eu fui chegando perto dali, eu enxerguei ali um tatuzinho. Assobiou assim, assobiou para mim três vezes, aí eu olhei assim e enxerguei que era um tatuzinho, já estava na boca do buraco, já na hora de entrar, aí eu enxerguei tatuzinho. Eu vou matar para mim levar, para chegar lá na aldeia com ele. Eu pensei isso, eu vou matar o tatuzinho. Mas antes de eu chegar ele me respondeu

como gente, a mesma palavra que conversava com ele, ele me respondeu. Aí parei assim, e fiquei escutando o tatuzinho conversar comigo. Conversou, explicou muita coisa para mim. Marcou o dia para mim, tal dia para nós encontrar. Pra três dias nós encontrar no mesmo lugar. Aí quando deu três dias, de manhãzinha eu fui lá e o tatuzinho tava lá mesmo. Assim, o mesmo corpo de nós mesmo. De gente mesmo. De cabelo comprido, uma pessoa branca mesmo. Muito bonito, e a conversa a mesma conversa que nós conversa. Mas só que ele não é gente não, ele é o tatuzinho. Ele conversou sobre esse negócio de *wayacá*, de pajé, né. Explicou tudo. Perguntou se eu tinha coragem mesmo de topiar. Eu falei assim, eu pensei, que eu tinha vontade de aprender, de topiar esse emprego aqui... Que ele me escolheu, interessou comigo para eu ser *wayacá*, né. E ele que me fez esse tipo de trabalho. Ele que me ensinou, ele que me deu esse negócio de *wayacá*. Tudo em mim, ele despachou para mim. Aí do jeito que o tatuzinho enxerga, eu enxergo. Porque o tatuzinho fica embaixo do chão, mas ele enxerga longe. Dentro do chão, mas ele enxerga até por fora, assim, ele enxerga muito longe. E eu sou uma pessoa também que se eu estiver dentro de um buraco, assim, fundo, eu enxergo aqui por fora, de dentro do buraco assim, enxergo... Aí que cheguei lá no rio, arrumei tudo e fui pescando, fui pescando aí, aí chegou um peixe assim, sei não, parece que esquece o nome, saiu e falou comigo aí, me perguntou. Aí, me perguntou se eu tinha a... será que dá de eu acompanhar o peixe até o fundo da água. Eu falei, eu acompanho. Aí eu mergulhei assim atrás do peixe, aí eu comecei a enxergar assim claro pra mim dentro de um remanso. Aí foi ficando claro para mim, eu entrei, sai... fiquei lá debaixo d'água, e o rio passa por cima de mim. Mergulhei e entrei, passei para outro lado. Debaxo do chão d'água tem outro, assim, um tempo assim, mesmo que esse daqui, né. Assim claro, se respira bem... (filme-documentário "O pajé").

A rigor, não precisamos de um mito de origem do pajé-curador para estabelecer uma relação entre o tempo mítico e o mundo xamânico. A análise de Melatti (1970) é, no entanto, potente, se a levamos adiante fazendo uma conexão com a teoria do perspectivismo ameríndio, cujo solo etnográfico encontra-se principalmente fora da paisagem dos povos de língua Jê. As narrativas de iniciação ao xamanismo akwẽ e krahó tornam evidentes que todo esforço desses povos em sustentar a complexidade de sua dita organização social, "com toda aquela profusão de metades e ritos", respondesse a uma outra complexidade nada desconsiderável, a saber, de um "reino dos espíritos" onde, afinal, se encontra o plano da diferenciação virtual infinita dos corpos.

Se a complexidade deste mundo pôde ser escrutinada em termos de sistemas de "oposições de oposições" (Melatti 1970) ou da ideia de um princípio multidualista (Coelho de Souza 2002) inscrito no plano da aldeia (ao menos naquela aldeia desejável, ideal) e na vertiginosa parafernália ritual, é porque deixava na sombra, ocultada, uma estrutura

rizomática *caosmológica*, que destitui a dualidade, anula os polos, sabota qualquer tentativa de instituir um começo e um fim. Ainda que Melatti, entre os participantes do projeto Harvard/Brasil-Central, tenha sido dos mais sensíveis à sutileza dos multidualismos Jê, entende-se o quanto essa particular anti-dialética seria de difícil apreensão por uma jê-ologia instalada sobre o problema da oposição natureza e cultura, e sua integração dialética. Nessa ontologia reivindicada pelos mitos e pelo xamanismo, só há meio, um entre que se impõe, um *ambiente* que *não sintetiza nada* que fora colocado em oposição.

É que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. Entre as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma e outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio. (Deleuze & Guattari 1995: 49).

Numa conversa que tive com Sawrepte em 2008 sobre os sonhos com espíritos, li para ele o sonho de Bruwẽ registrado por Nimuendajú, que transcrevi acima. Dias antes, havíamos trabalhado intensamente na narrativa de “origem do fogo culinário”. Anotei seu comentário feito no contexto dessa leitura: “o sonho é como os mitos, quando toda coisa aparece para gente, e a gente não sabe o que é, se é bicho, se é gente ou se é espírito, se está vivo ou se está morto! Eu mesmo, eu não sei, eu só sei o que é meu!”. O comentário de Sawrepte sugere que o encontro com os espíritos é uma atualização do regime próprio dos mitos: um regime de metamorfose generalizada em que a estabilização da forma de cada existente marca um limite dentro de um diferencial de potencial entre corpos cujas durações são variáveis, efeitos de perspectivas assimétricas. Lima (2005: 256), escrevendo sobre os Yudjá, povo do médio Xingu, me parece captar o que Sawrepte poderia estar afirmando: “[...] é como metamorfose que se explica o fenômeno onírico em que uma pessoa ou coisa é substituída por outra”. E suponho que a associação entre experiência xamânica, sonhos, mitos e metamorfoses tenha a ver com a condição corporal particular de Sawrepte, um *sekwa* idoso que vinha antevendo sua morte no contexto de nosso encontro.

As exegeses de Sawrepte sobre os mitos e as narrativas de iniciação ao xamanismo é bastante sugestivo como elemento para uma invenção deliberada de ficção antropológica, a construção analítica do que poderia ser uma *caosmologia* akwẽ-xerente. Parece-me que, nessas narrativas, o regime de distinção humano/não humano é homóloga ao prevalecente no mito. Ambos nos remetem ao caos de Deleuze & Guattari (1992).

Define-se o caos menos por sua desordem que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. É um vazio que

não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência. É uma velocidade infinita de nascimento e de esvanecimento (Deleuze & Guattari 1992: 153).

“O caos caotiza, e desfaz no infinito toda consistência”, dizem os autores em outro trecho (Deleuze & Guattari 1992: 59). É um sistema aberto, conectável em dimensões variadas, passível de ser desdobrado, reversível, sensível a modificações insuspeitas, imprevisíveis. Não é uma totalidade ordenada constituída por seres estabilizados nas figuras de mortos, ancestrais, espíritos, deuses, fantasmas, monstros canibais, passíveis de serem localizados em lugares específicos de um cosmos organizado, uma vez que resiste bravamente a qualquer tentativa de classificação e/ou estabilização. É um todo, mas que totaliza seus componentes numa velocidade infinita. Um todo que não é um fora, mas um dentro; como o dentro e o fora de uma figura que dobra e se desdobra em cada forma do mundo material, das variadas formas de corpos humanos, seres terrestres, ctônicos, aquáticos e celestes. É desse fundo de velocidade infinita que formas aparecem como se fossem entidades, espíritos, ancestrais, fantasmas, donos, mas cuja existência enquanto tais se dissipa, “[...] suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem consequência” (Deleuze & Guattari 1992: 59).

O outro do humano, aquilo que chamamos alma ou espírito, não é uma coisa ou outra, mas ambas ao mesmo tempo, a depender do grau de velocidade na qual se apresenta para alguém, lembrando que sua aparecência tem curta duração, e o mesmo não se poderia dizer de seus efeitos sensíveis para outrem. Quando alguém que vê um espírito de um “dono de caça” que fora abatida ou sonha com um parente morto, é sinal de que as coisas não vão bem e que essa força caosmótica – esse mundo de velocidade infinita de nascimento e de esvanecimento – está prestes a capturá-lo, tornando-o outro de si mesmo. Tudo isto diz respeito aos mitos – ao mundo narrado pelos mitos, seu regime ontológico.

Com isto em mente, voltemos ao problema da metamorfose. A rigor, poder-se-ia apreciar nas narrativas krahó e akwẽ o mesmo questionamento feito por Calavia Sáez (2006: 335) em relação ao material mitológico Yaminawa, povo de língua Pano habitante da terra indígena Cabeceiras do Rio Acre e do rio Iaco (em território peruano): “[...] metamorfose ou transformação seriam termos pouco adequados para rotular esses episódios: translação, tradução, transubstanciação, transvestismo, transfiguração

poderiam se acrescentar à lista, sem ser, contudo, suficiente”.

O problema aqui é o inverso daquele antevisto por Melatti (2002) ao comparar o mundo sobrenatural dos Krahó e dos Marubo, pois não se trata da quantidade de categorias de espíritos que emergem nas descrições nativas, não é uma questão de extensão, mas sim de intensidade de relações. O problema é que a própria ideia de metamorfose parece trazer a suposição de que uma identidade originária e unificada se transforma em outras identidades essencializadas ao longo do tempo.

Nesses termos, não se trata de metamorfose. O corpo-espírito xamânico é a dobra de dois lados reversíveis que contém multiplicidades moleculares que se envolvem noutras, daí que a cada encontro extraordinário se impõe o refazimento das diferenças extensivas pelas virtualidades intensivas, estas últimas sendo o plano de onde provêm as diferenciações finitas e percíveis que compõem o mundo físico das qualidades sensíveis. Os corpos humanos, tal qual os conhecemos pós-espeiação mítica, continuam sendo aquelas composições heterogêneas, mas despotencializadas, feitas inertes pela “indústria” do parentesco e suas afecções relativamente molares. Não é à toa que, em todas as narrativas acima reportadas de iniciação ao xamanismo, o indivíduo está sozinho, sob a mira de outrem, quando irrompe sobre ele uma perspectiva outra, alterando a própria humanidade do caçador, e ele, solitário, desamparado do campo relacional que definia sua própria (perspectiva), isto é, o seu “corpo de parentes”, sucumbe a essa perspectiva que se altera ao transformar o próprio caçador.

Como já nos disse Lima (2002), o corpo não é substância, é efeito da perspectiva de outrem, que se altera a cada encontro, seja no mato, seja no sonho. Em sonho, a velocidade com a qual os corpos se alteram e se comunicam instabiliza ambos os entes relacionados pelo evento onírico – o tatu vira gente para, em seguida, virar tatu novamente e irromper outramente na figura de um parente morto que leva a outro ancestral não conhecido, e esse desdobramento de formas é virtualmente infinito, pois, logo ali adiante, antes de amanhecer o dia e a pessoa retomar suas atividades como parente de alguém, pode surgir outro ente qualquer que não se revela, apenas observa aquela pessoa – e ela então acorda perturbada.

Se estamos falando aqui de corpos como composições heterogêneas que se envolvem com outros corpos igualmente heterogêneos em suas composições, faz pouco sentido falar em metamorfose se a compreendemos como processo biológico, mais ou menos acelerado, real ou imaginário (como a lagarta em borboleta, ou do homem em lobisomem). As mudanças de forma são, pelo contrário, acontecimentos, eventos, aqueles “[...] momentos de indiscernibilidade entre o humano e o não-humano” (Viveiros de Castro

2006: 321), que caracterizam os sonhos, a inconsciência ou semi-consciência nas doenças graves, na quase-morte, nos rituais e em sessões xamânicas, quando os pajés convocam uma legião de espíritos para tomar o mesmo espaço ocupado pelos humanos. “É esta auto-diferença que define um espírito e que faz com que todos os seres míticos sejam espíritos” (Viveiros de Castro 2006: 324). Por isso sugiro falar em *caosmos* como Deleuze & Guattari e Viveiros de Castro, ao invés de *cosmos*, porque o primeiro coloca em primeiro plano uma estrutura reversível em que todos os seres que estão no mesmo mundo que o nosso têm um outro lado, assim como esse outro lado está em nós mesmos.

Como indica Pitarch para o caso etnográfico mesoamericano, o que chamamos de transformação sobrenatural ou metamorfose corporal pode ser mais bem entendido por meio “da figura da dobra”, remetendo ao significado de “virar algo do avesso”: “a pessoa ‘vira do avesso’ e mostra o lado interior de si mesmo, isto é, o outro de si mesmo. Desdobrando-se, o humano deixa de sê-lo e se situa em um estado análogo ao do espírito que o ataca [...]” (Pitarch 2018: 136). Se o tempo das dualidades diamétricas e concêntricas que mobilizam complexas estruturas de relações interpessoais remetem a um “[...] discreto homogêneo, nos termos do qual cada ser é só o que é, e só o é por não ser o que não é” (Viveiros de Castro 2015: 59), não garante uma estabilidade requerida pela noção de identidade, pois ao sonhar ou ao adoecer, ou num encontro extraordinário, impõe-se um regime de virtualidade intensiva (e infinita) prefigurada nos mitos.

O problema de quem é “o” humano numa determinada relação faz da iniciação ao xamanismo o umbral entre domínios reversíveis, assaz multidimensionais, que precisam se manter, ao menos provisoriamente, como distintos, uma distinção que relaciona ao separar. Daí a importância dos dualismos diamétricos e concêntricos que precisam ser continuamente reconstituídos pela dinâmica do parentesco que, afinal, circunscreve os adensamentos humanos na paisagem Jê centro brasileira. Ao colocar em foco os modelos diamétricos e concêntricos, como faz a etnologia Jê, resta como pano de fundo um domínio do dado, e o que é dado é a existência de um outro-mundo multidimensional caosmótico-rizomático. A iniciação ao xamanismo atualiza esse outro-mundo, fazendo-o intervir na vida das pessoas, dotando-as de sensibilidades xamânicas que podem ou não ser desenvolvidas ao se fazer alguém virar pajé – ou melhor, fazer com que alguém (man) tenha dentro de si um corpo-duplo, capaz de dobrar e desdobrar controladamente a relação cosmopolítica que subjaz à construção do parentesco.

A metamorfose, nesse sentido, é atributo da alma – não um processo orgânico. Não é que no sonho ou visão o caçador vire peixe ou tatu, como se mudasse de espécie, é que o tatu, o peixe, o gavião, a ema, o pequizeiro, a mandioca, a batata, enfim, são devires do

caçador ou do cultivador. O que ocorre nessas experiências com o sobrenatural não é a vivência imaginária de uma analogia com o animal, uma planta ou qualquer fenômeno “natural”, mas a criação de uma zona de vizinhança, de mútua afetação. “É em nós que o animal mostra os dentes como o rato de Hoffmanstahl, ou a flor, suas pétalas, mas é por emissão corpuscular, por vizinhança molecular, e não por imitação de um sujeito, nem proporcionalidade de forma” (Deleuze & Guattari 1997: 67).

Aos meus ouvidos, os espíritos dos quais fala Sawrepte soam exatamente como esses devires moleculares invisíveis abordados por Deleuze & Guattari:

[...] sim, todos os devires são moleculares; o animal, a flor ou a pedra que nos tornamos são coletividades moleculares, hecceidades, e não formas, objetos ou sujeitos molares que conhecemos fora de nós, e que reconhecemos à força da experiência, de ciência ou de hábito (Deleuze & Guattari 1997:67).

No caso do *sekwa*, há um devir imperceptível atuando sobre ele, “[...] uma potência molecular de captar microfenômenos, micropercepções, microoperações, e dá ao percebido a força de emitir partículas aceleradas ou desaceleradas [...] o imperceptível enfim percebido” (Deleuze & Guattari 1997: 77).

O que parece fundamental para entender o mundo vivido akwẽ é então um duplo processo originário: a especiação humanos/animais – tematizado no mito de origem do fogo culinário⁵ – que cria ao mesmo tempo a distinção entre os gêneros *ambâ/pikõ* (masculino/feminino)⁶; a separação entre este mundo e o outro mundo, não visível e não estável. Descrito por Sawrepte como o lugar onde habitam “espíritos”, imagens interiores dos seres que compõem “este-mundo” de materialidades percíveis variáveis, este outro mundo, material mas supra-sensível, imperecível mas instável, é um mundo de metamorfose generalizada; insuspeitas e infinitas, por certo, mas a metamorfose aqui não é processo orgânico objeto de percepção de um sujeito dele separado, e sim devir que implica o percebido tanto quanto, de outro ponto de vista, implica também o percebido. Os equívocos permitidos pela noção nem sempre são produtivos, e Calavia Sáez (2006) tem razão, nenhum dos termos disponíveis nos vocabulários correntes dos antropólogos e antropólogas resolveria a questão.

5 Ver sobre o mito de origem do fogo culinário entre os Akwẽ-Xerente em Moraes Neto (2020).

6 Ver a brilhante tese de Raposo (2019) sobre esse ponto.

Conclusão

Suponhamos que o dualismo Akwê-Xerente pudesse ser formulado da seguinte forma: este-mundo e outro-mundo. O lado de cá é o mundo das formas estáveis em variáveis formas de percibibilidade. Eu diria que seria essa a oposição que atravessa o pensamento xamânico de Sawrepte, o percível e o impercível, quando de nosso encontro etnográfico. O lado de lá é o mundo das formas instáveis absolutamente impercíveis, uma impercibilidade que supõe instabilidade metamórfica resistente a quaisquer formas que venham se estabilizar e se relacionar com o lado de cá, pois o que aparece para alguém deste lado, como um ente que vem do lado de lá, é uma forma que não se estabiliza. Assim, teríamos um lado de lá marcado pelo grau máximo de instabilidade, daí a impercibilidade característica daquele mundo; e um lado de cá marcado pela estabilidade que a percibibilidade instaura.

No que consiste esse dualismo? Certamente, não na oposição entre corpo, enquanto materialidade, e alma, enquanto imaterialidade, pois o que há aqui é antes um contínuo entre materialidades impercíveis e materialidades percíveis, entre materialidades invisíveis e materialidades visíveis. De um lado, este mundo de percibibilidade e morte; de outro, o lado de lá caracterizado pela impercibilidade e invisibilidade.

O dualismo entre este-mundo e o outro-mundo é reversível. “For unlike other expressions of counterpoints – for example, contraries, antitheses, or polarities (Needham 1987) – reversibles are opposites that self-contain themselves: at the limit they are their own shadow” (Corsín-Jimenez & Willerslev 2007:538). Como exprimiu Pitarch (2018: 154), “[...] uma dualidade não dualista, na qual os dois lados se requerem e se intercambiam [...]”. O lado de lá não é o além, o transcendental, porque está aqui, *ao lado* do lado de cá – é a sombra projetada pelo corpo que indexa este outro lado, que *ao lado* do lado de cá comporta também uma imagem que não prescinde de um corpo e de suas relações. A ausência de uma sombra coincide com a morte, quando o corpo jaz sepultado, dentro da terra. O invólucro da alma, propulsor da vida e do movimento, é a pele, sabemos, e dela projeta-se uma sombra; quando a sombra deixa de existir é porque seu invólucro tornou-se terra, projetando outras sombras, agora como espectros de mortos.

Os relatos de iniciação xamânica não deixam dúvida: os seres que habitam o mundo que percebemos ordinariamente têm um outro lado. Espíritos são acontecimentos para as pessoas, e os xamãs não são os únicos a experimentá-los. A expertise xamânica é justamente coordenar o impacto desse acontecimento, uma vez que este coloca o problema da multiplicidade de corpos. Trata-se do problema da reversão da “assimetria perspectiva”, para a qual Lima (2005) chama a atenção em relação aos Yudjá. O xamã, numa sessão

de cura, quando luta-dança contra espíritos malignos que “roubaram a alma” de alguém, deixando-a inerte na cama, deve impor sua perspectiva sobre a dos espíritos raptos, que estão impondo a sua sobre a “alma roubada” daquela pessoa doente. Assim sendo, trata-se de uma diplomacia e/ou guerra contra esses espíritos, ou seja, contra a capacidade que eles têm de se multiplicar, sendo outros de si mesmos, numa velocidade em que já não é mais possível estabilizar as diferenças pelas quais uma pessoa se constitui. Pois se trata disto: fazer com que essas diferenças se estabilizem de modo que uma perspectiva domine a relação. A estabilização parece corresponder para um dos polos à manutenção da forma que assume como objeto de ação de outro, mas essa estabilização dura apenas enquanto seu outro retribui algo em troca: alimento, afeto, música. Uma reciprocidade assimétrica.

Qualquer estabilização é, pois, um estado precário, como o mato que toma conta de uma roça quando seu dono não cuida. O cosmos deixa de ser descritível como uma estrutura que suporta patamares superiores e inferiores ocupados/habitados por seres com suas respectivas naturezas, para ser um caosmos no qual o que interessa agora são velocidades e intensidades, variações de formas-corpos e suas durações. Desse ponto de vista, me parece valer retomar uma oposição clássica que atravessava o pensamento xamânico de Sawrepte quando de nosso encontro etnográfico, aquela entre o perecível e o imperecível⁷.

Nesse sentido, a iniciação ao xamanismo entre os Akwẽ e os Krahó parece colocar um problema suplementar ao (multi)dualismo jê (Coelho de Souza 2002), prefigurado na articulação complexa das várias formas duais e ternárias que se dão a ver na vida social e cerimonial Jê. Se estamos lendo corretamente a formulação de Sawrepte feita para mim em meados de 2008 – “espíritos demais rondam minha vida desde que eu me entendo por gente” – a abertura para o “outro-lado” em que consiste a duplicação corpo/alma-espírito não é uma operação de adição, do “um” que se soma a um outro. Essa duplicação é antes figuração do múltiplo, um índice de multiplicidade que subjaz à constituição do mundo (do parentesco, das relações visíveis etc.) revelada no encontro com espíritos.

All binary opposition, in short, is the degeneration, in the mathematical sense of the term, of a ternary structure. Two is a limit case of three, or, we might also say, duality is but the minimal multiplicity and not a fundamental and self-subsistent structure—one that would be inherent to reality or thought (Viveiros de Castro 2012:10).

7 Essas são questões formuladas tardiamente em relação ao meu material de modo que não posso desenvolver aqui como gostaria, mas vale ao menos apontar. A partir da leitura da etnografia de Pierri (2018) sobre a cosmologia Guarani, fiquei me perguntando se talvez fosse o caso de considerar meus dados testando a potência analítica de uma oposição entre: materialidades perecíveis e materialidades imperecíveis como se fossem dois lados que se pressupõem e ambos se constituem um contra o outro, além de estarem presentes um no outro.

A multiplicação de perspectivas corresponde a uma multi-di-vergência de perspectivas que dilaceram as pessoas, quando por alguma razão não é possível coordenar as relações múltiplas que a fazem, e que se objetificam nelas. A ação xamânica é uma tentativa (sempre provisória e *ad hoc*) de coordenar os efeitos da multi-di-vergência de perspectivas que afetam a vida das pessoas quando elas sonham, adoecem ou se transformam em *sekwa*.

Em tese, diria Sawrepte, o que ocorria durante o dia era apenas uma sombra dos acontecimentos noturnos, no qual uma multidão de entidades não-humanas afeta as afecções humanas, despertando sentimentos assaz furiosos ou apaziguadores. Os próprios pensamentos de uma pessoa provêm de um outro mundo, “espiritual”, fazendo das pessoas em vigília entidades compósitas, nós de malhas tecidas entre humanos e não-humanos. O tempo da vigília, contudo, só pode ser apreendido nas regiões caosmóticas do sonho e do encontro com os espíritos. O que denominamos aqui “espíritos/almas” não é senão o lugar de convergência de variáveis que restam nas sombras, ou numa dobra de lados reversíveis. A imagem da dobra “[...] que distingue e articula os dois domínios [...] do universo indígena...” (Pitarch 2018: 131) capta o que Sawrepte teorizava para mim, no contexto de novas conversas nos idos de 2009 e 2010, sobre a existência das pessoas (humanas e não-humanas) na T/terra⁸ como um desdobramento entre um estado contínuo no qual o mito do fogo, o xamanismo e a morte seriam o horizonte – e um outro estado descontínuo, quando as diferenças perspectivas contidas nos corpos se mantêm como uma atualização das diferenças no plano do parentesco, daí as distinções entre metades exogâmicas, clãs e categorias de relacionamento.

Referências

AZANHA, Gilberto. 2005. “Os intelectuais indígenas e a proteção do ‘conhecimento tradicional’”. In: *XXIX Encontro Anual da ANPOCS*, Caxambu.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. 2002. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

8 A grafia “T/terra” é empregada aqui como “[...] lembrete da ‘polissemia’ do termo. Ou melhor, de seu potencial de equivocação, de espaço que abre para o encontro entre diferentes mundos. Assim, ainda que nem todos os conceitos e sentidos em jogo sejam expressos pela alternância T/t, usamos a expressão para sinalizar tanto os significados nela contidos quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: Planeta/solo, Globo/superfície, Concebido/vivido, Continente/conteúdo, Ego/oikos, cosmologia/economia, etc. O que está em jogo, esperamos que fique claro, não são portanto apenas as potências de uma palavra (e meia), mas todas as outras ‘palavras’ que ela evoca” (Coelho de Souza et al. 2016: 39).

- COELHO DE SOUZA, Marcela S.; BARBI, Rafael Costa e Santos; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; SOARES-PINTO, Nicole. 2016. *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas*. Projeto de pesquisa, Brasília.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora Unesp/ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- CORSÍN-JIMENEZ, Alberto; WILLERSLEV, Rane. 2007. "An anthropological concept of the concept: reversibility among the Siberian Yukaghirs". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(3): 527-544.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1992. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- _____. 1995. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia (Vol. 1)*. São Paulo: Editora 34.
- _____. 1997. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia (Vol. 4)*. São Paulo: Editora 34.
- GRAHAM, Laura R. 2018. *Performance de sonhos: discursos de imortalidade Xavante*. São Paulo: Editora da USP.
- LIMA, Tânia S. 2002. "O que é um corpo?". *Religião e sociedade*, 22(1): 09-20.
- _____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp/ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MAUSS, Marcel. 2003. "Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In: M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 185-316.
- MELATTI, Julio Cesar. 1970. "O mito e o xamã". In: C. Lévi-Strauss *et al.*, *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro Edições. pp. 65-75.
- MELATTI, Julio Cesar. 2002. "Dos Krahó aos Marubo: a aventura etnográfica". *Mana*, 8(1): 195-211.
- MELO, Valéria M. C. 2016. *O movimento do mundo. Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Amazonas.
- MORAIS NETO, Odilon Rodrigues de. 2007. *Sawrepte: imagens do Brasil Central*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- _____. 2020. *O mundo de Justiniano Sawrepte: sonhos, espíritos e mortos no Brasil Central*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- MORIM DE LIMA, Ana G. 2016. "*Brotou batata para mim*". *Cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*. Tese de Doutorado. PPGSA, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1942. *The Serente*. Los Angeles: The Southwest Museum.
- PIERRI, Daniel Calazans. 2018. *O perecível e o imperecível: reflexões guarani Mbya sobre a existência*. São Paulo: Elefante.

PITARCH, Pedro. 2018. "A linha da dobra. Ensaio de cosmologia mesoamericana". *Mana*, 24(1): 131-160.

RAPOSO, Clarisse M. dos A. 2019. *Sobre voragem e fertilidade: parentesco, nomeação e alteridade nos modos Akwê-Xerente de composição da vida*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal de Minas Gerais.

SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá indians of Mato Grosso*. Cambridge: Harvard University Press.

SOUSA FILHO, Sinval Martins. 2007. *Aspectos Morfossintáticos da Língua Akwe-Xerente (Jê)*. Tese de Doutorado. PPGLL, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. "Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 345-399.

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

_____. 2015. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2012. *Documenta Series 056: Eduardo Viveiros de Castro. 100 Notes, 100 Thoughts. Radical dualism: a meta-fantasy on the square root of dual organizations, or a savage homage to Lévi-Strauss*. Ostfildern: Hatje Cantz Publishers.

Recebido em: 25 de março de 2019.

Aceito em: 18 de setembro de 2019.

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 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, 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 nexo 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 Kumyka (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 prepararam-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 *-òhòny-*) para o *ijoina*. Os homens, em casa, dizem muitas vezes apenas *aròhònykre*, “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).

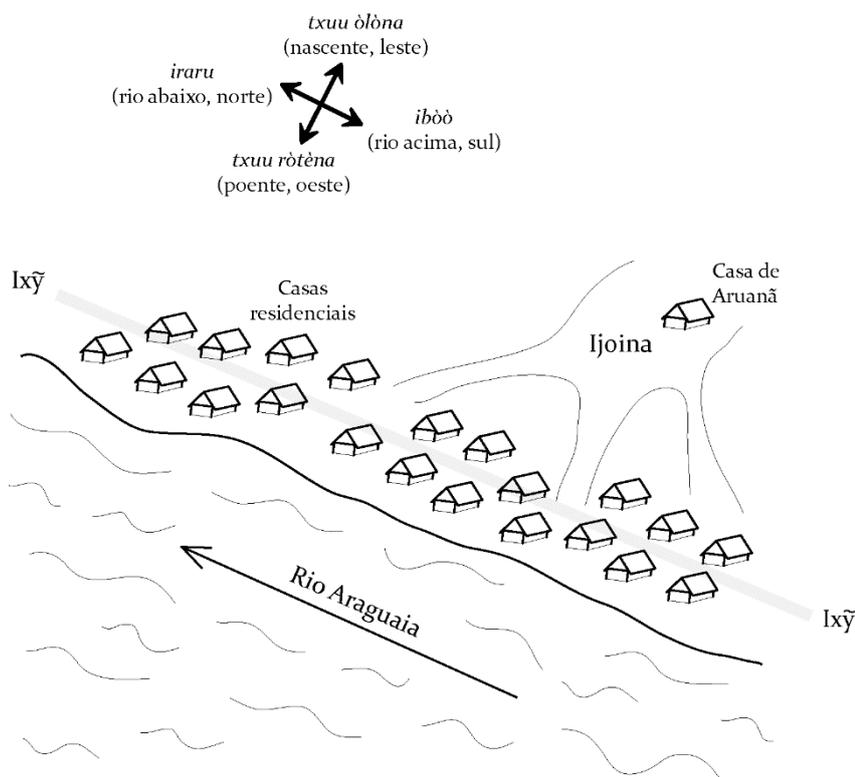


Figura 01: Plano das aldeias inỹ
Fonte: Elaborado pelo autor

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: *Diarỹ Kurikala wanire, ixỹjuõ waximỹhỹre*, “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/ [d̃] e /tx/ [tj̃], /d/ [d̃] e /j/ [d̃₃] 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 balar 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 raruènỹmỹhỹre*, "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, Hāwalõra (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”.

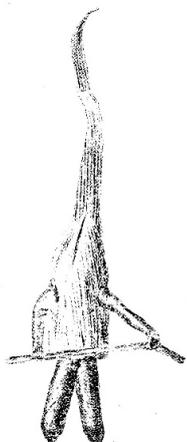


Figura 02: “Máscara iooní, imitação em cera”
Fonte: Krause 1940c.



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 Redenção 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.

O caçador xamã: etnoclassificação ambiental e socialidade
humano-animal entre caçadores Gavião *Pyhcop catiji*
(Amazônia maranhense)

Maycon H. F. de Melo
Doutor em Ciências Sociais - UFMA
Professor da Universidade UNICEUMA – MA
mayconmelodoc@gmail.com

Resumo

O objetivo deste artigo é descrever os conhecimentos a que os caçadores do povo Gavião, falantes Jê que vivem na Amazônia maranhense, recorrem na tentativa de controlar as capacidades agentivas dos animais ao torná-los comida ou adorno. Quando se encontram em atividades cinegéticas, caçadores e animais estão disputando condições de produção e reprodução, e a relação malsucedida entre eles desencadeia um processo de adoecimento e morte do caçador, de sua esposa ou filho. Argumento que os caçadores desenvolveram um sistema de etnoclassificação ambiental que distingue os animais frente aos domínios cósmicos e habitats que ocupam, quanto a seus aspectos morfológicos, a dimensão estética de seus corpos e a completa interdição aos humanos. Se a dualidade Jê entre vivos e mortos pode ser resolvida pela ação dos xamãs, a dualidade entre humano e animal pode ser pensada pela intermediação dos caçadores que, como os xamãs, agem como intermediários entre dois mundos diferentes, encontrando na classificação dos animais e ambientes uma dinâmica entre um mundo pensado e um mundo vivido.

Palavras-Chave: caçadores; etnoclassificação ambiental; xamanismo; Gavião *Pyhcop catiji*.

Abstract

The purpose of this article is to describe the knowledge that the hunters of the Gavião people, Jê-speakers who live in the Maranhão Amazon, resort to try to control the agentive skills of the animals when making them food or adornment. When they are engaged in hunting activities, hunters and animals are disputing conditions of production and reproduction, and the unsuccessful relationship between them triggers a process of illness and death of the hunter, his wife or child. I argue that hunters have developed an environmental ethnoclassification system that distinguishes animals from the cosmic domains and habitats that occupy, with respect to their morphological aspects, the aesthetic dimension of their bodies and its complete interdiction to humans. If the Jê duality between the living and the dead can be solved by the action of the shamans, the duality between human and animal can be thought through the intermediation of hunters, who, like shamans, act as intermediaries between two different worlds, finding in the classification of animals and environments a dynamic between a thought world and a lived world

Keywords: hunters; environmental ethnoclassification; shamanism; Gavião *Pyhcop catiji*.

A caça, os caçadores e os povos Jê

Os Gavião *Pyhcop catiji* vivem na parte sudoeste do Estado do Maranhão, na microrregião de Imperatriz. Estas terras situadas ao oeste fazem divisas com o Pará e ocupam a vertente oriental das bacias do Rio Gurupi, do alto e médio curso do Rio Pindaré, do médio curso do Rio Grajaú e do Rio Tocantins. A região é conhecida como a Pré-Amazonia Maranhense, e o ambiente em que vivem os Gavião se constitui nessa faixa de contato entre a floresta amazônica e o cerrado do centro-oeste. Para se chegar a qualquer aldeia é preciso seguir pelas estradas que cortam, além de fazendas, as áreas de cerrado e de vegetação secundária, que, nos pontos de declive, permitem enxergar longos trechos de floresta onde a mata se adensa, escurece e ganha outro nome: “Baixão”. É lá que os Gavião caçam.

Os animais da floresta, as “caça”, estão presentes no cotidiano do povo Gavião como fonte de alimento e enquanto elemento simbólico da sociocosmologia ameríndia. Eles nomeiam e classificam grupos cerimoniais e performances que mimetizam a estética e comportamento dos mesmos nos rituais. Os animais também estão presentes nos mitos que fazem referência a estes rituais e que narram a origem dos conhecimentos e tecnologias adquiridas na terra (Melo 2017). O ponto de partida para pensarmos a relação

entre os Gavião e os animais é a concepção, já bastante conhecida, do mundo ameríndio ser habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo seus próprios pontos de vista (Viveiros de Castro 1996, 2002a, 2002b). A intencionalidade e a reflexividade não seriam exclusividades da humanidade, mas estariam presentes em todos os seres do cosmos ameríndio, por isso, animal, vegetal e espírito poderiam ocupar a posição de sujeito nas relações com humanos (Descola 1986). Nas sociedades ameríndias, “tanto a caça quanto o caçador apreendem o ‘seu’ acontecimento de um duplo ponto de vista”, a caça é a afirmação do ponto de vista do homem pelo homem, a guerra é a apropriação do ponto de vista dos animais pelos animais (Lima 1996: 26-37).

Como uma das questões decorrentes deste debate, Fausto (2002) chama a atenção para a ideia de que, se animais podem ser sujeitos e, assim, humanos, matar animais caçando equivaleria a matar pessoas guerreando? Ao tratar da caça na Amazônia, o autor nos diz que humanos e animais estão imersos em um mesmo sistema sóciocosmológico no qual disputam condições de sobrevivência e reprodução. A questão que a caça coloca é que a transformabilidade dos seres, na Amazônia, tende a embaralhar, confundir, o que é humano com o que é animal, criando o perigo da inversão de posições entre predador e presa no “encadeamento dos ciclos predatórios” que não se encerram com o abate da caça. Isso porque “guerra e doença podem prestar-se a significar diferentes perspectivas sobre um mesmo evento: o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais” (Fausto 2002: 13).

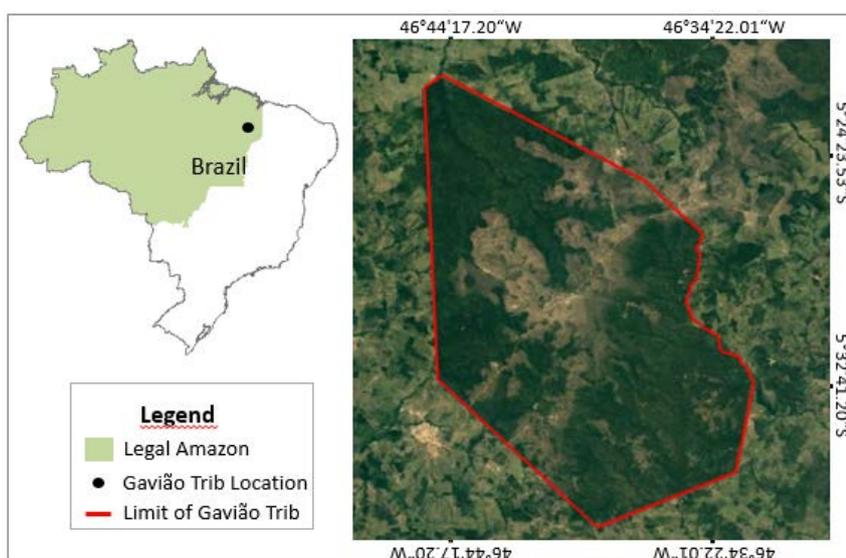


Figura 01 – Localização da TI Governador e da Aldeia Governador, Amarante do Maranhão, Maranhão, Brasil. Fonte: Elaborado por Fabrício Silva Brito, 2019.

Essa relação humano-animal não recebeu muita atenção dos pesquisadores que estudaram os povos Jê¹. O fato de poucas pesquisas se debruçarem sobre o tema das relações que os Jê estabelecem para além do círculo das casas, tomando tais relações com o exterior como determinantes das sociocosmologias destes povos, pode ser atribuído a uma herança do modelo de análise nos estudos Jê. Como legado do projeto Harvard-Central Brazil Research Project (HCBP), consolidou-se a ideia de que, nesse modelo, basicamente, “quando se trata do interior, fala-se de relações sociais e produção de pessoas, quando se trata do exterior, a socialidade se esgota e passa-se a tratar de modalidades de alteridade que aparecem como avessas à relação” (Cohn 2005: 22). O questionamento deste modelo², no qual localizo a relevância da relação humano-animal entre os Gavião, está na ideia de “diferença” elaborada por Overing (1984 *apud* Cohn 2005: 23), que sugere que as sociedades indígenas sul-americanas estariam submetidas a uma vida social fundada na noção de diferença, onde a “existência social só seria possível pela coexistência de ‘entidades’ e ‘forças’ diferentes, e pelo estabelecimento de relações adequadas entre elas”.

Entre os caçadores gavião, os riscos de inversão predador/presa permeiam toda a atividade da caça, e os conhecimentos que derivam da tentativa de controlar essa relação são fundamentais no entendimento das relações dos Gavião com os animais, na produção de pessoas e na interação entre grupos sociais. “Se é preciso se situar na perspectiva da presa por um instante para poder capturá-la, o *tête-à-tête* com a presa impõe determinações e estabilizações da perspectiva necessária para a garantia da caça” (Bechelany 2013: 331). A escassez de dados sobre essa relação humano-animal entre os povos Jê, com exceção da dissertação de Giannini (1991), é outro motivo que nos leva até as caças e aos caçadores. Este artigo traz trechos de minha tese de doutorado construída através de uma etnografia que se estende desde 2014, somando 13 meses de trabalho de campo com os Gavião *Pyhcop catiji* na Aldeia Governador (TI Governador).

Abordo essa tentativa dos caçadores gavião em controlar os riscos de inversão da posição predador-presa compreendendo como o sistema classificatório ambiental contruído por eles é, em si mesmo, uma forma de acessar tais potências agentivas dos animais, ou, dito de outro modo, uma forma de se aproximar do ponto de vista dos animais na floresta sem deixar de ser humano para que isso aconteça.

1 Com exceção de alguns trabalhos, como os de Carneiro da Cunha (1978) e Giralдин (2000, 2012), acerca da alteridade em torno da morte entre os Krahô e Apinajé, e na dissertação de Soares (2010), sobre as relações estabelecidas entre cosmologia, animais, plantas e o meio ambiente junto aos Ramkokamekra\Canela. Em outras dissertações sobre os Ramkokamekra\Canela, o tema aparece novamente, mas não é foco e nem problema das investigações (Oliveira 2008; Almeida 2009; Rolande 2013).

2 Sugiro a leitura de Coelho de Souza (2002), Fausto (2001), Cohn (2005), Gordon (2006, 2009) e Demarchi (2014).

Sistema de classificação ambiental: domínios do mundo animal e do cosmos

Os conhecimentos e suas formas de organização descritos nas investigações de etnobiologia apontam para uma visão que descreve a relação entre humanos e o mundo animal\vegetal naquilo que seria um processo de domesticação dos segundos pelos primeiros. Algo como uma transição do estado selvagem\natural do animal\planta, na natureza, para algo domesticado\cultural resultante da ação humana (Morim de Lima 2017).

Ao contrário dessa moderna visão binária, que distribuiu humanos e não humanos em polos inconciliáveis e hierarquizados, as teorias ameríndias têm nos mostrado que as plantas, assim como os animais, são pessoas vivas dotadas de agencialidade e não seres biológicos passíveis da ação humana (Descola 1998). Nessas abordagens da relação do homem com a natureza, é central o tema lévi-straussiano da abertura ao exterior para constituição do interior nas sociedades ameríndias, nas quais a vida social só seria viável pela coexistência de seres e forças distintas em relação entre si (Overing 1984). Assim, os vegetais e animais utilizados pelos Gavião e outros povos ameríndios não são bons apenas para comer ou pensar, mas são seres dotados de forças distintas daquelas humanas, que exigem o estabelecimento de relações adequadas entre os diferentes sujeitos, humanos e vegetais, em relação (Oliveira 2012; Lima 2017).

O conhecimento ecológico gavião sobre os animais indica uma multiplicidade de classificações baseadas em critérios cosmológicos, de habitat, morfológicos, estéticos e de completa interdição ao contato e consumo humana. Diferentes categorias se cruzam e são acionadas contextualmente, revelando, assim, uma multiplicidade de relações com ordens distintas de interações entre humanos e animais. As classificações indicam um amplo e sistemático conhecimento da fauna e flora construídos durante séculos através de uma observação sistemática e intermitente. Elas fazem parte de uma “ciência do concreto”, como disse Lévi-Strauss (1989), que opera por meio de uma lógica do sensível na qual as diferenças nas relações entre os seres nomeados e classificados indicam mais o interesse em pensar sobre eles do que o de satisfazer necessidades específicas.

A tentativa de identificar e abordar uma classificação gavião sobre o mundo natural está inspirada nas pesquisas de Oliveira (2012) com os Wajãpi, e de Morim de Lima (2017) com os Krahõ, ambas problematizando o reino vegetal, mas principalmente, no trabalho de Giannini (1991) com os Xikrin, essa última sobre classificação animal. Se as abordagens sobre classificações do reino animal e vegetal são aproximadas aqui, é porque os deslizamentos entre as categorias animal e vegetal são recorrentes no sistema de classificação gavião. Nesses trabalhos, guardadas suas diferenças, podemos dizer

que as autoras buscam mostrar a relevância de uma “elaboração cultural diferenciada” construída “a partir destes princípios de ordenação da percepção que os seres humanos têm da natureza” (Giannini 1991: 18-19). Há um longo debate, na Antropologia, sobre as classificações e taxonomias científicas quando relacionadas a conhecimentos baseados em uma lógica do “sensível”, uma vez que a primeira isola de sua análise traços sensíveis da relação sujeito/objeto. O esforço das abordagens que tomam como ponto de partida esse debate, assim como se pretende nesse texto, é o de compreender lógicas particulares dentro destes sistemas de classificação, e não reafirmar padrões universais (Lévi-Strauss 2012; Ingold 2000; Oliveira 2012).

Os Gavião *Pyhcop catiji*, assim como outros povos Timbira, se autodenominam *me heeh*, ou seja, “os da minha carne” ou “índio como nós” (Nimuendaju 1946; Melo 2017). Se buscarmos, como na taxonomia científica, um termo universal na língua gavião para animais, não o encontraremos. Os Gavião dividem o mundo animal em três grandes categorias que, grosso modo, podem ser glosadas como: *pryyhre* (animais selvagens, caça), *tep* (peixes e seres aquáticos) e *hÿc* (aves)³.

Categoria inicial	<i>Pryyhre</i>	<i>Tep</i>	<i>hÿc</i>
Aplicação dos termos em português	Animais caça selvagens	Peixes e seres aquáticos	Aves

Quadro 01 – Categorias iniciais para o reino animal

Fonte: Melo, 2017.

No caso dos minerais, para os Gavião, como é entre os Krahõ (Melatti 1978), tratam-se de seres desprovidos de *carõo* (alma), a substância vital que habita os corpos de animais, plantas e humanos. Em relação às plantas, parece-me que a etnoclassificação gavião segue aquela dos Xikrin segundo a qual os nomes derivam de características animais ou possuem o nome de um animal, acrescentando-se o termo traduzido por “remédio” (Giannini 1991).

De forma mais precisa, sobre a categoria *pryyhre* (animais selvagens, caça) posso

3 Essa discussão sobre a classificação e taxonomia gavião foi enriquecida pelo compartilhamento de dados feitos pela professora indígena Raquel Bandeira (Pÿn huc), que vive na Aldeia Governador. Minhas listas de animais, classificações, resguardos e remédios de caçadores se somaram com o levantamento que a professora fazia durante seu curso de Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Federal de Goiás (UFG) em 2015.

dizer que ela tanto se refere a todos os animais que não são peixes nem aves, sendo uma categoria inicial da classificação pragmática do mundo animal, quanto se refere diretamente aos animais considerados caça, enquanto categoria taxonômica. Essa categoria assume um sentido muito próximo da denominação *mru* entre os Xikrin, “que engloba tudo que não é peixe ou ave, como também tem o significado específico de caça” (Giannini 1991: 41). Para a autora, a classificação específica de caça ocorre no âmbito da alimentação: “*mru-mei*: caça boa, da qual todos se alimentam; *mru-kakrit*: caça sem valor, comum. Sua ingestão pelos humanos está limitada por tabus alimentares” (Giannini 1991: 45). No caso da classificação caça (*pryyhre*) para os Gavião, a subdivisão também ocorre no nível da alimentação, mas de acordo com o porte da caça e a quantidade de pessoas que ela pode alimentar.

<i>Pryyhre rohn</i>	animais de grande porte, de que muitos podem se alimentar: veado mateiro (<i>heeh-jãaxyh</i>), veado catingueiro (<i>carỹre</i>), caititu (<i>cruure</i>)
<i>Pryyhre'cryn</i>	animais de pequeno porte, de que poucos podem se alimentar: cotia (<i>coohquin</i>), macaco (<i>cohcuĵ</i>) tatu (<i>tun</i>), quati (<i>wacõo</i>) bicho-preguiça (<i>pỹtcỹc</i>)

Quadro 02 – Subdivisão da categoria pragmática *pryyhre*.

Fonte: Melo, 2017.

É importante dizer que, para os Gavião, aquelas três categorias que dividem o mundo animal (*pryyhre*, *hỹc*, *tep*) estão diretamente vinculadas a diferentes domínios cósmicos do universo: terra (*pji'cỹm*), céu (*cujcwaa'cỹm*) e água (*cu'cỹm*). Cada um destes domínios é habitado por seres de diferente natureza, segundo a qual a ação dos humanos deve se pautar durante a relação que vierem a estabelecer em momentos diferentes.

Domínios cósmicos	<i>pji'cỹm</i>	<i>cujcwaa'cỹm</i>	<i>cu'cỹm</i>
Aplicação dos termos em português	Seres humanos, animais e vegetais que vivem no chão.	Pássaros, seres míticos e almas que vivem no céu.	Peixes, anfíbios, cobras e seres míticos na água.

Quadro 03 – Domínios cósmicos

Fonte: Melo, 2017.

Na classificação dos domínios cósmicos não há referências sobre o habitat ou as características morfológicas dos animais que vivem nestes espaços. Já no caso da classificação das subdivisões do domínio cósmico da terra (*pji'cým*), ocorre uma classificação taxonômica independente daquela dos domínios cósmicos, relacionada e baseada no habitat de cada um dos animais. Podemos depreender, dessa diferença entre a classificação dos domínios cósmicos e da subdivisão do domínio cósmico “terra”, lógicas particulares de articulação decorrentes do aprendizado que os Gavião adquiriram no lócus que ocupam no mundo. Isso porque a classificação da “terra” não apenas decodifica a natureza, mas cria percepções baseadas nas experiências, ou seja, as percepções criam a própria natureza (Ingold 2000).

Os Gavião chamam a parte de seu território que fica no cerrado de *põo*, para as áreas de floresta amazônica, ou para floresta, mata, eles usam o termo *ehjrom*, e para as regiões de brejo, usam o termo *cu ehncoo*. Cada uma dessas subdivisões é habitada por um conjunto de animais que encontram nelas as condições mais favoráveis à sobrevivência e reprodução.

Subdivisões <i>pji'cým</i> (terra)	Animais que vivem em cada subdivisão
<i>Põo</i> (cerrado, chapada)	mambira (<i>pýtire</i>) veado catingueiro (<i>carÿre</i>), tatu-china (<i>raare</i>) tatu-peba (<i>awxit</i>), tatu (<i>tun</i>), camaleão (<i>cõc</i>), raposa (<i>xoorè</i>), cobra (<i>cangÿ</i>) criteh (sem trad.), tomre (sem trad.), ajeyyre (sem trad.)
<i>Ehjrom</i> (mata, floresta)	onça-pintada (<i>rop crooteh</i>), onça-parda (<i>rop capric</i>), onça-preta (<i>rop tyhcteh</i>), quati (<i>wacõo</i>), macaco (<i>coohcuj</i>), guandu (<i>croj</i>), bicho-preguiça (<i>pÿtcÿc</i>), veado-mateiro (<i>heehjãaxyyh</i>), cutia (<i>coohquin</i>), paca (<i>craa</i>), rato (<i>amxu</i>), caititu (<i>cruure</i>) macaco-guariba (<i>coohpyht</i>), cascavel (<i>cangÿ quin</i>), jararaca (<i>hapyhrutjacaare</i>), tucano (<i>ju'jut</i>), arara (<i>pÿn</i>)
<i>Cu ehncoo</i> (regiões com água, brejo)	jacaré (<i>meeh</i>), poraquê (<i>pypre</i>), sucuri (<i>ro'teh</i>), jiboia (<i>hÿycaa</i>), jabuti (<i>caprÿn</i>), lontra (<i>tiire</i>), ariranha (<i>tiiteh</i>).

Quadro 04 – Subdivisão do domínio cósmico terra (*pji'cým*) de acordo com os animais que habitam cada uma delas.

Fonte: Melo, 2017.

Conhecer a classificação do reino animal e de seus habitats faz parte de um conhecimento elaborado entre humanos e animais que não está presente apenas nos mitos, ou nos rituais, mas no trabalho na “roça”, na pesca, na caça, e dentro da aldeia. Para um caçador, é fundamental identificar os ambientes que compõem o território de caça, ainda mais tendo em vista a dinâmica sazonal de chuva e seca na região, que faz variar, durante o ano, o acesso aos locais de caça e os deslocamentos das próprias presas de caça. O uso dos territórios de pesca e caça, como o de coleta e roça, é cíclico, obedece às variações climáticas. O excesso ou a falta de água, por exemplo, fazem o acesso à caça e aos peixes mudarem durante o ano. Parte do conhecimento dessa relação entre humanos e animais está, justamente, na forma como humanos classificam estes animais e habitats, reconhecendo suas diferenças e o local onde vivem.

Etnoclassificação animal: corpo, estética e interdição humana

De modo diverso das classificações sobre os domínios do cosmos e da divisão do mundo animal, os Gavião acionam outras classificações levando em consideração as características morfológicas, estéticas e de completa interdição aos humanos vinculadas aos animais de caça⁴.

Os caçadores gavião dividem as caças em: *Pryyhre jōh eh'par* \ *Pryyhre jōh hōh'cra*, que são os animais com mãos \ pés; *Pryyhre jōh heehcu*, os animais com chifres; *Pryyhre jōh hō'toh*, que são os animais com patas almofadadas. Saber identificar o formato da pata de um animal é o mesmo que saber identificar uma pegada em um processo de localização da caça, ação vital à sobrevivência do povo Gavião. Saber identificar uma pegada é uma das primeiras lições de caça de todo caçador. Diferentemente da classificação que divide os animais em de grande porte ou de porte pequeno, numa relação baseada na alimentação, dividi-los de acordo com o formato de suas patas parece anteceder a ideia de consumo, destacando características morfológicas dos animais, que o caçador deve conhecer tanto para localizá-los na mata, quanto para evitá-los.

4 Os Gavião possuem animais domésticos como gatos e, principalmente, cachorros, assim como filhotes de animais abatidos que são trazidos para a aldeia e criados pelos humanos. No caso dos cachorros, uma narrativa mítica explica a origem da presença destes animais na aldeia, uma vez que um filhote foi roubado da aldeia dos cachorros e levado a aldeia dos humanos (Melo 2017). A classificação e a relação dessa categoria de animais ficará para trabalhos posteriores, pois carece de dados etnográficos e reflexão mais apurada. Em relação aos cachorros utilizados em expedições de caça, que também vivem na aldeia, parece-me que eles guardam uma qualidade “artefactual”, de algo construído, assim como foram construídos os animais nos tempos míticos para os Karitiana (Vander Velden 2016).

<i>Pryyhre jōh eh'par</i>\Pryyhre jōh hōh'cra (animais com mãos\pés)	quati (<i>wacōo</i>), mambira (<i>pytre</i>), guandu (<i>croj</i>), tatu-china (<i>raare</i>) tatu-peba (<i>awxit</i>), tatu (<i>tun</i>), macaco (<i>coohcu</i>), rato (<i>amxu</i>).
<i>Pryyhre jōh heehcu</i> (animais com cascos)	veado mateiro (<i>heehjāaxyh</i>), cutia (<i>cooquin</i>) caititu (<i>cruure</i>)
<i>Pryyhre jōh hō'toh</i> (animais com patas almofadadas)	onça-pintada (<i>rop crooteh</i>), onça-parda (<i>rop capric</i>), onça-preta (<i>rop tyhcteh</i>), gato do mato (<i>ropre</i>)

Quadro 05 – Subdivisão da classificação taxonômica pryyhre

Fonte: Melo, 2017

Outra classificação também antecede a idéia de consumo das caças, uma vez que está baseada na dimensão estética que possuem tais animais para os caçadores. Os caçadores dividem os animais entre aqueles que não possuem grafismos no corpo e aqueles que o possuem. São tidos como animais com grafismos: paca (*craa*), onça (*rop*), tamandua bandeira (*pyteh*) e capivara (*cocrýt*). Estes grafismos, em específico, são tidos como referência entre aqueles que carregam traços identitários dos Gavião, e frequentemente são utilizados nas pinturas corporais que não seguem uma prescrição ritualística específica ou estão presentes na superfície de diferentes tipos de objetos.

Além dos animais com grafismo, há um grupo de pássaros classificados e divididos por terem a capacidade de compreender a língua humana. São pássaros que “falam a nossa língua”: papagaio (*cryj*), arara (*pyn*) e o periquito (*crehre/quitre*). Estes exemplos indicam que, ao contrário das classificações anteriores, baseadas no nível da alimentação e da caça, os Gavião possuem outras classificações animais que se referem não ao consumo, mas à utilização dos animais, ou de partes deles, para decoração corporal.

Classificação	Animais
Animais com grafismo – grafismos	paca (<i>craa</i>), onça (<i>rop</i>), tamandua bandeira (<i>pyteh</i>), bicho-preguiça (<i>pytcyc</i>), capivara (<i>cocrýt</i>)
Pássaros que “falam a nossa língua” – penas	papagaio (<i>cryj</i>), arara (<i>pyn</i>), periquito (<i>crehre/quitre</i>)

Quadro 06 – Subdivisão dos animais de acordo com sua utilização na decoração corporal

Fonte: Melo, 2017.

Pois bem, vimos no início do artigo que o modelo de relação dos ameríndios com os animais, que aqui estão na posição de “outro”, está relacionado a aproximação e afastamento de potencialidades específicas à formação do corpo humano (Fausto 2001). No caso do povo Gavião, existe um grupo de animais em relação aos quais o risco da aproximação dos caçadores é tão grande que eles sequer são tocados, não podendo ser mortos ou ingeridos, inclusive, pouco se fala sobre eles. Trata-se de um grupo de nove pássaros que possuem em comum uma relação direta com a morte de outrem, ou seja, de um desconhecido que pode ser humano ou animal.

A relação que os pássaros desta subdivisão têm com a morte acontece através do seu canto e do consumo de carne morta ou extremamente “reimosa”, o que sugere diferentes capacidades agentivas entre esses animais da mesma subdivisão. Também pela vocalização, pelo canto, os pássaros demonstram suas capacidades premonitórias vinculadas com a morte ou o mal agouro.

Pássaro (<i>pryyhre jaraa</i>)	Espécie em português	Característica/"jeito"
<i>Picãh</i>	Anu-branco	Com o canto avisa quando alguém morre, quando alguém vai chegar ou quando alguma coisa grave aconteceu.
<i>Tewtew</i>	Quero-quero	Cantam em grupo adivinhando a morte.
<i>Titi</i>	“Saci”	É alma de gente morta cantando.
<i>Pyrre</i>	(s/t. pássaro pequeno, penas pretas)	Canta sobre os seres na floresta, denunciando sua presença a presas e predadores.
<i>Jõjehnteh</i>	Urubu-de-cabeça-preta	Localiza animais mortos.
<i>Coh'cryhtteh</i>	Urubu rei	Abre a carcaça de animais mortos.
<i>Xun</i>	Urubu-de-cabeça-vermelha	Come animais mortos.
<i>Hỳc</i>	Gavião cariojó	Come todo tipo de animal, inclusive cobras venenosas.
<i>Hỳc cahyyh hỳcre</i>	(s/t. gavião de pequeno porte com penas brancas e pretas)	Andam em grupo e advinham coisas ruins que irão acontecer.

Quadro 07 - Subdivisão dos animais de acordo com interdição alimentar

Fonte: Melo, 2017.

O primeiro destes pássaros é *Hỳc* (gavião carijó), temido porque “come tudo, até cobra”, um predador que não tem limites ou restrição daquilo que vai comer, como me disseram os caçadores. Outros três deles, o *Coh’cryhtteh* (urubu rei), o *Jōjehnteh* (urubu-de-cabeça-preta) e o *Xun* (urubu-de-cabeça-vermelha) são, na verdade, uma “equipe” onde o urubu rei é o “chefe”. É ele quem vai abrir a carcaça do animal morto, depois do urubu-de-cabeça-preta tê-lo localizado, para que depois, de aberta a carcaça, o urubu-de-cabeça vermelha venha comer a carne em putrefação. O pássaro *Pỳrre* (sem trad.), ao cantar sobre algum animal ou humano na floresta, denuncia a presença desse outro, seja aos predadores ou presas, colocando em risco a vida de quem estava escondido para matar e não ser morto. No caso do *Picãh* (anu-branco) e *Tewtew* (quero-quero), a vocalização anuncia a morte de alguém, e no canto do *Titi* (s/t) é a própria alma desse alguém quem canta.

Caso alguém venha a descumprir as interdições que recaem sobre estes pássaros, estarão sujeitos a uma sequência de ações em que, gradativamente, as características humanas, como o convívio social, a fala, a participação nos rituais, a pintura corporal, vão sendo substituídas por características animais, a ausência de fala, de convívio social, o isolamento na floresta, um corpo amarelado, até a “perda do juízo” e a morte.

A preocupação maior em descrever estas categorias de classificação esteve em tornar visível como, no objetivo de classificar o mundo animal, os Gavião acionam classificações que levam em consideração a distinção entre os níveis de especiação do cosmos, as divisões do plano terreno, do reino animal, do porte dos animais (vinculado à alimentação), da morfologia dos animais, de suas dimensões estéticas presentes nos grafismos e em suas habilidades humanizadas, assim como na completa interdição dos mesmos ao humanos. O movimento que busco fazer aqui, de sair da taxonomia científica e adentrar em outras formas de classificação, nos conecta a uma diversidade de domínios dos processos de conhecimento acionados pelos caçadores gavião na ação classificatória dos animais que não cabe nas taxonomias ocidentais. A crítica que Oliveira (2012: 39) faz sobre o modo como são comparados o conhecimento científico e os regimes de conhecimento dos Wajãpi resume bem esta questão:

- 1) o polo da ciência é tomado como dado, um acesso privilegiado ao real, implicando necessariamente na hegemonia epistemológica da ciência sobre os demais regimes de conhecimento; 2) o isolamento das taxonomias, tanto científica quanto indígena, de seus contextos de (re) produção, limita e empobrece o entendimento do material de análise.

Após percorrer as classificações dos animais, percebendo o modo como articulam diferentes domínios do conhecimento com base em experiências e engajamentos distintos dos caçadores com o meio, posso dizer que as categorias não são apenas uma forma de decodificar os aspectos biológicos dos animais e do meio ambiente. As categorias utilizadas são uma forma de acesso ao modo como os Gavião percebem o mundo a sua volta e, a partir disso, constroem seus regimes de conhecimento.

Caça, xamanismo e etnoclassificação – um caçador xamã

No caso da subdivisão dos pássaros interditos e na consequência fatal que acomete quem quebra a interdição, a ideia de que a doença causada por animais é uma forma de “predação familiarizante” (Fausto 2001, 2002) direcionada aos humanos fica bem compreensível. O corpo dos animais, para os Gavião, é composto das mesmas partes que um corpo humano: a carne (*heeh*), o couro/pele (*cý*), o sangue (*capruu*), os ossos (*eh’heh*) e a alma (*carõo*). Qualquer uma dessas partes, quando acionadas de forma equivocada, desencadeia processos de adoecimento que podem levar a morte o caçador e os membros próximos de sua família, como esposa e filho.

Como foi dito, o que é doença para os humanos pode ser guerra para os animais. A doença, para alguns povos na Amazônia, está relacionada à “agressões sobrenaturais”, que se constituem em ataques aos princípios vitais da vítima e de sua gradativa transformação na imagem dos seres agressores, que finda com a morte (Albert 1985; Barcelos Neto 2008; Almeida 2012). No caso das etnografias com povos Timbira, sabemos que a “alma” que habita os humanos, animais e vegetais pode, em uma relação malsucedida entre estes seres, agir sobre os princípios vitais dos humanos causando adoecimento e morte (Carneiro da Cunha 1978; Crocker 1990; Giralдин 2014; Melo 2017). Do mesmo modo que os vivos correm o risco de serem “levados” pelos mortos – por exemplo, nos casos de sonho, adoecimento ou em momentos de contato próximo com as “almas” –, os caçadores correm o risco de serem transformados em animais em um processo que se inicia com o malsucedido contato com as caças na floresta, seguido de adoecimento e morte.

Certa vez um caçador gavião com anos de experiência se perdeu na mata, nu, sem água ou comida, durante três dias. Ele contou que, no pôr do sol, avistou uma cutia na outra margem do brejo; sem querer se molhar, despiu-se e, quando preparava para atravessar, foi avistado pela cutia que o olhou nos olhos. Ele atirou e apenas baleou o animal que fugiu, algo que, segundo ele, já havia sido recorrente em suas últimas expedições de caça. Determinado, ele atravessou o brejo, e mais a frente encontrou a cutia e atirou, mas,

novamente, errou. Seguiu o rastro da cutia e, quando deu por si, estava perdido na mata. O fato de ter se perdido em uma região que, a princípio, conhecia, foi visto como um tipo de retaliação do “dono” das cutias (*coohquin jōh pa’heeh*) por ele ter matado e baleado muitos animais dessa mesma espécie. O fato de ter sido deixado nu, sem água e comida na mata, ou melhor, tendo que prover sua fonte de água e comida, era outro indicativo do objetivo da “alma da cutia”, de deixá-lo como “bicho”, distante das afeições humanas, como ele mesmo dizia.

Neste caso narrado, o caçador não respeitou um dos códigos que os caçadores conhecem, de não matar muito animais da mesma espécie ou baleá-los aleatoriamente, pois os mesmos retornam às suas “casas” e contam o acontecido para as outras cutias, que passam a se esconder ou a se vingar do caçador ganancioso. No caso da caça entre os Arara, Teixeira-Pinto (1997) analisa a relação entre xamãs e os senhores dos animais⁵, na qual as condições de liberação dos animais a serem abatidos é a predação de almas dos mortos pelos senhores dos animais, que permitem a relação manter-se em equilíbrio.

Se os animais em guerra com o caçador tentam atingir seus princípios vitais e levá-lo ao seu mundo, o caçador, caçando, tenta se relacionar com as capacidades agentivas dos animais, “seduzi-los” para transformá-los em comida ou adorno⁶. Para os caçadores Yukaghirs, na Sibéria, “pessoas são caçadores e também são caçadas”, a caça é vista como um processo de “sedução sexual”,

o caçador objetiva seduzir sexualmente o animal, para este "entregar-se" a ele, do mesmo modo que ele se arrisca a ser seduzido pelo espírito do animal. Nois dois casos, considera-se que a vítima seduzida perde sua aderência à espécie original e experimenta uma metamorfose irreversível em sua contraparte predatória (Willerslev 2013: 58).

A forma como os caçadores agem com os animais em uma caçada tem paralelo com a forma com que os xamãs agem com os espíritos em um sonho. Viveiros de Castro (1996: 119) destacou a relação essencial que o “perspectivismo” tem com o xamanismo, em que há um “peso cosmológico conferido à predação cinegética, à subjetivação espiritual dos animais e à teoria de que o universo é povoado de intencionalidade extra-humanas dotada de perspectivas próprias”. Ao pensar a relação entre xamã e caçador numa perspectiva na qual o xamanismo é menos visto como propriedade individual e mais como força com

5 Sobre a noção de senhor, chefe ou dono, que caracteriza um modo de relação generalizado na Amazônia entre humanos e não humanos, pessoas e coisas, ver Fausto (2008).

6 Remédios também podem ser produzidos a partir dos animais (Melo 2017). No entanto, transformá-los em remédio, comida ou adorno não exconjura a alteridade presente nestes seres.

que diversas práticas e pessoas podem se relacionar, podemos indicar relações no ato de caçar que estão além da “ideologia venatória”. Se a relação humano-animal é central na Amazônia, e o animal é o protótipo extra-humano do Outro (Viveiros de Castro 2002; Descola 1998), o xamanismo talvez teve mais espaço que a caça no perspectivismo amazônico “justamente por uma carência de material etnográfico qualificado”. Porém, “a sugestão do perspectivismo está na impossibilidade de se pensar o xamanismo e caça desvinculados um do outro” (Garcia 2016: 132).

O xamã age como um intermediador entre mundos diferentes, o dos mortos e o dos vivos, buscando maneiras de controlar essa relação sem se deixar ser captado pelo outro lado, mantendo a condição humana frente à interação com o não-humano (Viveiros de Castro 1996). Essa tentativa deliberada de transitar entre mundos diferentes coloca os caçadores em uma posição parecida com aquela dos xamãs, a de comunicadores entre mundos e seres diferentes⁷. É esse o mesmo princípio de interação adotado pelos caçadores gavião, só que em outro par em constante oposição, humanos e animais, que se manifesta não dormindo em sonho ou “visagem”, como entre os xamãs, mas na floresta, caçando⁸. Esse princípio encontra no sistema de classificação que descrevemos anteriormente uma interdependência, uma dinâmica prática entre mundo vivido *versus* mundo pensado.

Os Gavião possuem diferentes técnicas de caça que estão relacionadas com o período do dia (manhã/tarde/noite), do ano (estação seca/estação chuvosa) e do meio onde será desenvolvida (mata, cerrado, brejo). A caça ocorre geralmente no modo de “espera”, diurna ou noturna, que consiste em localizar uma área com fluxo de animais, seja devido à presença de água ou de alimento, montar uma pequena estrutura com cipó e galhos em uma árvore próxima a esse local e a cerca de sete metros do chão, armar uma rede, sentar e aguardar a caça vir comer ou beber. Outra técnica muito utilizada é a “varrida”, na qual, depois de localizar uma região de movimento de presas de caça, o caçador faz uma pequena “estrada” cortando, na largura de mais ou menos um metro, os galhos e matos que estão no seu caminho. Depois, ele “varre” cuidadosamente o chão: assim, quando a caça se aproximar, ele pode escutá-la pisando nas folhas e se aproximar pela “varrida” ser ouvido pela presa.

Na floresta, os Gavião realizam outra técnica de caçada diurna, na qual se dividem em duplas e percorrem, um ao lado dos outros, uma ampla área de caça. Procuram animais

7 A expressão “comunicadores” me foi sugerida por Marcela Coelho de Souza em comunicação pessoal, durante a realização do VI Seminário Timbira em Carolina-MA, 2015. A expressão mantém tanto a diferença que existe entre um xamã e um caçador quanto aquilo que existe em comum, o fato de serem objetos de comunicação entre mundos e seres com naturezas distintas.

8 Isso ocorre da mesma forma que o caçador também sonha e o xamã se relaciona com o duplo de animais.

no topo dos árvores, em “ninhos” produzidos com folhas acumuladas nos pontos altos e, quando os localizam, avisam com assovios o companheiro para atirarem ao mesmo tempo e aumentarem as possibilidades de êxito.

Quando vão a chapada/cerrado, os caçadores costumam levar cães de caça que farejam os animais, os localizam e começam a latir, acuando o bicho em alguma toca ou “bola” de mata e, assim, indicam ao caçador sua localização. Por fim, uma modalidade de caça que tem se tornado recorrente é a caça de tatu com “badoque”, uma armadilha feita com galhos, fios de nylon e uma arma de fogo confeccionada de forma artesanal, que parece um revólver sem cabo. Após localizar a “varrida” do tatu, o caminho deixado pelo animal na mata por onde passa constantemente, o caçador cuidadosamente arma o “badoque”, cruzando um fio pelo caminho do tatu que, ao esbarrar levemente na linha, aciona o disparo da arma de fogo.

Essa descrição rápida sobre as modalidades de caça indicam a relevância que o sistema de classificação gavião possui dentro da relação de sedução estabelecida entre caçador e caça. Posso dizer que o registro e identificação dos sistemas de classificação dos animais, habitat e do cosmos que temos até agora está em uma fase inicial, carece de mais trabalho de campo e de ação conjunta com outros profissionais, como biólogo(a) s⁹. Resta, por fim, estabelecer as conexões entre esta dimensão inteligível e sensível que as classificações apresentam, bem como sua relação com o a teoria do “perspectivismo ameríndio”, formulada por Viveiros de Castro (2002), e que embasa a analogia feita entre caçador e xamã na qual o sistema de classificação atuaria de maneira a afastar os riscos da inversão predador/presa¹⁰.

Oliveira (2012) propôs esse movimento de análise com o qual buscamos diálogo. Para a autora, são centrais dois pontos que seguiremos aqui. O primeiro referente à relevância da abordagem estruturalista de Lévi-Strauss sobre a percepção, que podemos ver nas Mitológicas, em que o foco está na capacidade do pensamento ameríndio em mover aspectos empíricos apreendidos pelos sentidos à categorias inteligíveis, categorias empíricas como “cru e cozido, fresco e podre, molhada e queimado etc [...] pode servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições” (Lévi-Strauss 2010: 19). O segundo é a referência que a obra de Tim Ingold (2000, 2008) oferece ao elaborar o conceito de percepção como um engajamento ativo estabelecido

9 Um projeto de identificação e catalogação do sistema de classificação das plantas medicinais está em curso com a bióloga Prof. Dra. Rita Miranda, conta com duas alunas de graduação e uma do Mestrado em Meio Ambiente da Universidade UNICEUMA, em São Luís-MA.

10 Essa abordagem, que está sendo explorada em outros artigos e projetos, é muito bem desenvolvida no trabalho de Oliveira (2012).

entre corpo, mente e ambiente.

Consiste, antes, em um tipo de esquadramento de movimentos, realizado pelo corpo todo – ainda que de um local fixo – e na qual os dois procuram por, e respondem às, modulações ou inclinações no ambiente ao qual está sintonizado. Como tal, a percepção não é uma operação “dentro-da-cabeça”, executada sobre o material bruto das sensações, mas ocorre em circuitos que perpassam as fronteiras entre cérebro, corpo e mundo (Ingold 2008:02).

Ingold elabora uma crítica à perspectiva ocidental de precedência da visão sobre os outros sentidos na constituição da percepção, apoiado na fenomenologia de Merleau-Ponty, na qual o corpo, a “carne”, é resultado da comunhão entre o corpo humano e o corpo do mundo. Corpo e sentido são pensados em uma mesma ação, numa mobilização conjunta voltada para a ação no mundo e constituinte da experiência humana. Ao deslocar o foco do sujeito, Ingold nos leva a pensar “a vida e seus fluxos e linhas que ganham forma nos materiais que nos constituem a todos que fazemos parte do ambiente-mundo” (Steil; Carvalho 2014: 09). Se os mecanismos de apreensão do mundo estão relacionados com uma habilidade de engajamento nesse mundo, buscamos, por fim, uma descrição dessa percepção dos caçadores mobilizada para o reconhecimento dos animais e meio ambiente através de seus movimentos, rastros e ações desempenhadas com outros seres do meio na floresta: um aprendizado pensado enquanto modalidade de engajamento no mundo.

Nas modalidades de caça, os sentidos da percepção do caçador são fundamentais para o êxito na caçada e para que se evite o risco da inversão predador/presa. O complexo conhecimento que se elabora a partir do engajamento com o meio, no qual todos os sentidos são mobilizados na construção da experiência, pode ser percorrido etnograficamente através da descrição dos usos dos termos acionados na percepção do mundo/floresta: ouvir, ver, tocar, provar e cheirar.

Na língua gavião, a palavra utilizada para ouvir é *hapac’cym* (*hapacree* = ouvido; *cym* = algo dentro de outra coisa), e está relacionado a outras palavras, como saber e conhecer (*hapacree pex*), indicando que audição e conhecimento estão intimamente ligados. Na dinâmica das relações sociais na aldeia, ouvir os mais velhos, ser “aconselhado”, é sinal de sabedoria¹¹. Ouvir também é fundamental para compreender as relações que

11 O aprendizado baseado na audição se inicia nos primeiros meses de vida, quando o recém-nascido passa parte das manhãs na casa do seu epônimo (aquele a quem pertence o mesmo conjunto de nomes transmitido ao recém-nascido) com o objetivo de “pegar o jeito” dos mais velhos. Estes momentos são baseados em afeto e comunicação, nos quais, por meio da audição e do compartilhamento de substâncias, a criança constrói valores considerados importantes na formação do humano (Melo 2017).

estão sendo estabelecidas dentro da floresta por outros seres, animais e não humanos. A aguçada audição dos caçadores permite que identifiquem e localizem os animais (presa/predadores), bem como os possíveis riscos que criam através da proximidade com o ser humano. Os caçadores gavião recorrem a uma classificação dos animais que se baseia no formato de suas patas. A classificação cobre dois saberes correlacionados, primeiro na identificação das pegadas deixadas pelos animais no chão, fundamental na ação cinegética baseada na localização e perseguição que os Gavião realizam e, segundo na identificação dos sons que tais animais emitem quando se deslocam pela floresta. Animais com mãos/pés emitem um som de folhas sendo espalhadas quando se deslocam, animais com cascos emitem som de folhas sendo perfuradas, e animais com patas almofadadas praticamente não emitem som quando se deslocam, o que aumenta os riscos ao redor destas espécies.

O verbo gavião utilizado para a palavra “ver” é *hõmpohn*. Se a visualização dos rastros sugere o som que é emitido pelos animais quando se deslocam, é a visão dos caminhos e picadas que leva humanos até estes animais. Os caminhos a serem seguidos são orientados por marcas no chão, pelas estradas e picadas, mas também por características do ambiente, como vegetação e relevo. Muitas vezes pude observar que uma ou outra destas marcas desapareciam durante as caminhadas, sendo que, nestes momentos, os caçadores recorriam a outras fonte de orientação, como a memória adquirida em deslocamentos anteriores.

Quando querem se referir ao sentido do tato, os Gavião utilizam a palavra *eh'tyt*, que está ligada ao sentido de “pegar algo”. A ideia de pegar algo e a identificação de sua textura são muito bem visíveis na distinção entre duro (*eh'tyj*) e mole (*eh'pec*), que é muito usada para falar das características de formação do humano¹². A experiência tátil das crianças, que acompanha a descoberta do mundo animal por meio dos animais de caça abatidos, que são manipulados e tasteados antes de serem preparados para o consumo na aldeia, se repete na descoberta do mundo vegetal. O toque na folha, no tronco, nos frutos, semente, raízes e seiva é indicativo das qualidades do vegetal que se procura enquanto fonte de alimento como do animal que se busca em uma caçada.

No que se refere ao paladar, a palavra gavião que se aproxima é *eh'cohr* (provar/comer). Assim como ocorre nos resguardos da couvade, os caçadores possuem um sistema de resguardo baseado na alimentação e na evitação do sexo. Um caçador come sempre “frio”, de preferência alimentos que não tenham sido preparados no fogo, ou se o foram, que

12 As crianças nascem “moles” e saem dessa condição progressivamente enquanto recebem os cuidados necessários para se tornarem humanas (nominção, pintura corporal, alimento, práticas ritualísticas, cooresidência). Os velhos, aqueles sadios e em atividade, são considerados “duros” porque já passaram por todas essas fases de humanização (Melo 2017).

estejam literalmente frios. A diferença de temperatura seria percebida pelos animais na floresta e deixaria o caçador panema. Do mesmo modo, o sexo é constantemente evitado, pois o cheiro que o ato sexual desencadearia permaneceria no corpo do caçador por dias e seria percebido pelas caças, denunciando sua presença, mesmo a distância (Melo 2017).

Por fim, resta o sentido do olfato, do cheiro (*ehjpyr*). O vocabulário que identifiquei relacionado ao olfato também tem as palavras “cheirar mau” (*eh'cro'teh*) e “não ter mau cheiro” (*cohxwaa*). A capacidade de perceber o cheiro, se cheira mau ou se não tem mau cheiro, é muito importante porque apresenta inúmeros riscos aos humanos no contato com seres Outros. Como comenta Oliveira (2012) em relação ao olfato para os Wajãpi, o forte odor exalado por animais, presas ou predadores, é um indicativo da sua presença e alerta ao caçador ou quem quer que esteja na floresta. Para os Gavião, essa relação também é visível, no entanto, através de fragrâncias muitas vezes imperceptíveis ao olfato humano que desencadeiam uma série de ações benéficas ou maléficas, algo muito comum no contexto das atividades cinegéticas, no uso de plantas medicinais e na decoração corporal. Dentre as estratégias dos caçadores, alguns “remédios de caça” são manipulados com vegetais que limpariam o corpo do caçador e, ao mesmo tempo, o colocariam numa relação paralela com os animais que, inebriados com o cheiro do remédio, que tem o mesmo odor que eles, tornar-se-iam mansos, sem se assustar com o cheiro do humano imperceptível devido ao remédio (Melo 2017). Do mesmo modo que fragrâncias são utilizadas para aproximar seres outros, elas também são utilizadas para afastá-los nos casos em que uma ação maléfica usa o odor enquanto vetor para causar danos na saúde do homem.

A relação do odor com a caça é um bom exemplo para mostrar como o olfato, e, na verdade, todos os sentidos, são educados e constituídos no engajamento dos caçadores no ambiente. Trata-se de algo como uma “educação da atenção” (Ingold 2010), na qual ouvir, ver, tocar, provar e cheirar não são sentidos inatos aos seres humanos, mas constituídos segundo aspectos específicos de cada sociedade.

Quando Ingold critica a separação corpo e mente, bem como a seus desdobramentos, sensação e percepção, natural e cultural, ele quer tratar a percepção não como um mecanismo de identificação ou apreensão do mundo (Ingold 2010). A percepção é mais pensada enquanto uma habilidade de engajamento e ação do ser no mundo, algo que, acionado na relação entre os caçadores e os animais, nos indica distintos e imbricados modos de conhecimento. O esforço empreendido em pensar a condição humana imersa no mundo ao mesmo tempo que apresenta o corpo enquanto condição material de sua existência, também o identifica enquanto lugar da revelação do homem no mundo. Dentro

dessa dialética, é possível reconhecer como o conceito de paisagem contribui nessa discussão. Paisagem é pensado enquanto algo correlato à corporeidade, um espaço de percepção definido pelo engajamento, onde ao mesmo tempo o lócus do ser no mundo é o lócus de revelação do ser no mundo. O modo como corpo e paisagem são pensados por Ingold enfatiza “a dinâmica dos processos temporais e sociais que dão forma ao ambiente” (Steil; Carvalho 2014: 37). Como o próprio Ingold diz:

(...) the landscape takes on its forms through a process of incorporation, not of inscription. That is to say, landscape formation is not a matter [...] of transforming ‘a sheer physical terrain into a pattern of historically experienced and constituted space and time’, as though the physical world pre-existed as a blank slate, a mere substrate of formless materiality, awaiting the impress of cultural significance. Human beings do not, in their movements, inscribe their life histories upon the surface of nature as do writers upon the page; rather, these histories are woven, along with the life-cycles of plants and animals, into the texture of the surface itself (Ingold 2000: 198).

As paisagens, pensamos a floresta, o cerrado e as áreas de brejo, são concebidas dentro da vida de cada caçador e formadoras de conhecimentos, do mesmo modo como a vida de cada um deles é tecida dentro das paisagens, ou seja, da floresta, do cerrado e áreas de brejo. Ao romper com a separação entre organismos e ambiente, assim como com a separação entre sensação e percepção, Ingold nos permite pensar que a percepção dos caçadores gavião, apoiada em outras experiências de caça com os animais, não é o oposto da observação. A experiência com os animais, baseada na participação e engajamento no mundo, é condição primeira de toda observação e das classificações que estabelecem o nexos entre o inteligível e o sensível, uma vez que corpos e mundos estão imersos em processos de constante criação que se refletem nos diferentes processos de conhecer.

Na tentativa de abordar esse tema que envolve percepção e o “perspectivismo ameríndio”, Oliveira (2012) nos lembra que a perspectiva não deve ser pensada apenas como uma visão sobre o mundo, mas sim como a constituição de uma multiplicidade de mundos. Há o pressuposto de uma comunicabilidade entre as perspectivas, mas que devem manter-se separadas, a não ser no caso de xamãs ou daqueles que carregam atributos para esse trânsito. Nesse caso, a autora sugere

uma distinção analítica entre perceber como e conceitualizar como. Se a cultura é uma, a conceitualização e a representação também o são, mas a percepção pertence a um modo diferente, como uma afecção constituinte

de corpos distintos: os diversos seres não “vêm como” humanos, mas conceitualizam como humanos (Oliveira 2012: 150).

Se as percepções são elaboradas devido às distinções entre sujeitos, e se sujeitos não existem por si mesmo, mas em relação uns com os outros, a percepção é a própria relação onde mundo e sujeito interagem. As “sensações percebidas diversamente por cada habitante do cosmos também podem estabelecer uma comunicação cruzada entre os diferentes seres” (Oliveira 2012: 151).

Quando um caçador desatento caminha pela mata sem reconhecer diferentes habitats, os animais que ali habitam e seus modos de agir, ele revela sua condição humana e falha no que seria uma tentativa de “enganar” a presa, ou seja, de assimetrizar a relação entre predação e reciprocidade que existe entre eles sem garantir a posição de predador ao homem (Bechelany 2013). Como na atividade da caça entre os Awá-Guajá, se os caçadores são vistos como “guaribas” é porque eles “se tornam guaribas para caçar” com base em “um profundo conhecimento dos hábitos animais” (Garcia 2011: 330).

Outro exemplo dessa comunicação cruzada de percepções entre seres distintos é o cheiro que a relação sexual deixa no corpo do caçador. O que para o homem está relacionado ao prazer, a um ato que gera vidas humanas, para o animal é “catinga” que fica no corpo humano durante dias e serve para identificá-lo na mata. O animal que percebe o cheiro torna-se arisco e a caça, sem êxito. Também posso mencionar o paladar do caçador contruído com base em certos alimentos e ingeridos em temperatura ambiente, nunca quentes. A sensação agradável que distintos alimentos trariam ao caçador quando consumidos sob um preparo ao fogo tornar-se-ia um elemento denunciador da sua presença, responsável por causar um mal estar térmico nos animais.

Por isso, nesse mundo onde as fronteiras entre o que é humano e o que não é são tão fluidas e o risco de quem as ultrapassa é pago com a morte, é preciso muito cuidado e conhecimentos que busquem mediar essa relação.

Considerações finais

Ao pensar nas classificações dos Gavião acredito que, assim como os etnônimos, que são produzidos a partir de uma relação de vivência e de experiência com determinado lugar (Melo 2017; Soares; Melo 2018), penso que as classificações animais também são elaboradas segundo um modo de experiência vivida ao longo de gerações com o meio ambiente e os animais da região.

A breve discussão que faço sobre as classificações que os Gavião atribuem aos animais e ao meio ambiente me sugerem que classificar um animal é lhe atribuir características morfológicas e de habitat. Assim, é possível conhecer e diferenciar, entre cada um deles, suas capacidades agentivas nos espaços que habitam, capacidades às quais o caçador está submetido no ato de caçar, quando se alimentar da caça, e no uso de adornos com matéria-prima extraída de fragmentos do corpo das presas. Esse sistema de classificação ambiental parece-me algo como uma tentativa dos Gavião em se aproximar, mesmo que conceitualmente, da forma/ser animal e de suas capacidades agentivas.

Quando está discutindo as questões do caçador juruna, Lima (1996) diz que a imoderação verbal com os porcos durante a caçada, ou seja, a ação do caçador que o coloca muito próximo da perspectiva da caça, poderia levar os caçadores à morte. Acredito que, no caso do sistema de classificação ambiental que descrevi aqui, assim como nos resguardos dos caçadores e “remédios” que manipulam para caçar, a ideia é também essa, de manter a condição humana no fluxo de relação com os animais; mas o sentido da relação com a alteridade animal é o oposto (Melo 2017). Ou seja, ao contrário dos caçadores juruna que, para manterem sua condição de humanos, não se aproximam das perspectivas dos porcos, os caçadores gavião precisam saber se aproximar o bastante da perspectiva não humana sem correr o risco deles próprios se tornarem animais. A estratégia criada pelo caçador gavião em se aproximar da perspectiva das caças para fazer valer sua condição de humano e predador é uma forma de controlar os riscos de inversão da posição predador/presa.

Se consideramos que as sociedades indígenas sul-americanas estão submetidas a uma vida baseada na diferença, na coexistência de forças e entidades diferentes que precisam do estabelecimento de relações adequadas entre elas, é através desse sistema de classificação ambiental, das restrições e manipulação de substâncias, que os caçadores gavião conseguem se aproximar da perspectiva das caças enquanto forma de manter sua condição de predador e humano. Uma vez mantidas estas condições, o caçador pode dar sequência ao processo de transformar esse “outro”, o animal, em alimento ou adorno, ou seja, em algo humano.

Referências

ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps de cendres. Représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de Doutorado. Laboratoire d’Ethnologie et de Sociologie Comparative, Université de Paris X.

ALMEIDA Mônica. 2009. *A construção do ser Canela: dinâmicas educacionais na aldeia Escalvado*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais/ Universidade Federal do Maranhão.

ALMEIDA, João Carlos A. Souza de. 2012. *Tapanawanã: música e sociabilidade entre os yawalapiti do Xingu*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Universidade Federal de Santa Catarina.

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2008. *Apapaatai. Rituais de Máscaras no Alto Xingu*. São Paulo. Edusp.

BECHELANY, Fabiano Campelo. 2013. "Ideologia venatória na Amazônia: notas sobre a caça na etnologia das Terras Baixas da América do Sul". *Espaço Ameríndio*, 7(1): 310-344.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Hicitec.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

COHN, Clarice. 2005. *Relações de diferença no Brasil Central – os Mebengokré e seus Outros*. Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP.

CROCKER, Willian H. 1990. *The Canela (Eastern Timbira), I: An ethnographic introduction*". Washington: Smithsonian Institution Press (Smithsonian Contributions to Anthropology, 33).

DEMARCHI, André L.C. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx: Fazendo Cultura Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó*. Tese de Doutorado. Programa de Pós graduação em Sociologia e Antropologia/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DESCOLA, Philippe. 1986. *La Nature Domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

_____. 2002. "Banquete de gente. Comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana*, 8(2):7-44.

GARCIA, Uirá Felipe. 2011. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*. Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP.

_____. 2016. "Caça: um verbete". *Teoria e Cultura: Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*, 11(2): 1-6.

- GIANNINI, Isabel. 1991. *A ave resgatada: a impossibilidade da leveza do ser*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/FFLCH/USP.
- GIRALDIN, Odair. 2000. *AXPÊN PYRÁK: história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje*. Tese de Doutorado. PPGAS/IFCH/UNICAMP.
- _____. 2012. "A morte, o morrer e o morto entre os Timbira". In: *28ª. Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo.
- _____. 2014. "Morte e mortes Apinaje". *Revista Nanduty*, 2(2): 101-112.
- GORDON, Cesar. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo: Ed.UNESP.
- _____. 2009. "O Valor da Beleza: reflexões sobre uma economia estética entre os Xkirin (Mebengokre-Kayapo)". *Série Antropologia*, 424, Brasília: DAN/UnB.
- INGOLD, Tim. 2008. "Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento humano". *Ponto Urbe*, 3: 1-52.
- _____. 2000. *The perception of the environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- LIMA, Tania S. 1996. "O dois e seu múltiplo. Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi". *Mana*, 2(2): 21-47.
- LIMA, Ana Gabriela Morim de. 2017. "A Cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô". *Mana*, 23(2): 455-490.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1989. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.
- _____. 2010. *O Cru e o Cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify.
- MELO, Maycon H. F. de. 2017. *O Nome e a pele: nomeação e decoração corporal Gavião (Amazonia maranhense)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais/Universidade Federal do Maranhão.
- OLIVEIRA, Ana Caroline Amorim. 2008. *Ritos, corpos e intermedialidade: análise das práticas de resguardos de proteção ente os Ramkokamekra/Canela*. Dissertação de Mestrado. CFCH/Universidade Federal de Pernambuco.
- OLIVEIRA, Joana Cabral. 2012. *Entre plantas e palavras. Modos de constituição de saberes entre os Wajãpi*. Tese de Doutorado. PPGAS/FFLCH/USP.
- ROLANDE, Josinelma Ferreira. 2013. "*Moços feitos, moços bonitos*": a ornamentação na prática Canela de construir corpos bonitos e fortes. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/Universidade Federal do Maranhão.

SOARES, Ligia Raquel Rodrigues. 2010. *Amji Kin e Pjê cunêa: cosmologia e meio ambiente para os Ramkokamekra\Canela*. Dissertação de Mestrado. Pós Graduação em Ciências do Ambiente/Universidade Federal do Tocantins.

SOARES, Ligia R. R.; MELO; Maycon H. F. de. 2018. “Redes de relações Timbira: estudo de caso a partir dos etnônimos em uso pelos Ramkokamelra\Canela e os Gavião Pyhcop catiji”. *Revista Pós Ciências Sociais*, 15(29): 35-57.

STEIL, Carlos Alberto; CARVALHO, Isabel de Moura. 2014. “Epistemologias ecológicas: delimitando um conceito”. *Mana*, 20(1): 163-183.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. 1997. *Ieipari: sacrifício e vida social enter os índios Arara (Caribe)*. São Paulo: Ed. Hucitec/ANPOCS/Ed. UFPR.

VANDER VELDEN, Felipe. 2016. “Como se faz um cachorro caçador enter os Karitiana (Rondônia)”. *Teoria e Cultura: Revista do programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF*, 11(2): 25-35.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*, 2(2): 115-144.

_____. 2002a. “O problema da afinidade na Amazônia”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2002b. “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”. In: _____. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

WILLERSLEV, Rane. 2013. “Percepções da presa: caça, sedução e metamorfose entre os Yukaghirs da Sibéria”. *Anuário Antropológico*, 37(2): 57-75.

Recebido em: 12 de março de 2019.

Aceito em: 29 de agosto de 2019.

Produzindo trocado: fertilidade e alteridade entre os Akwẽ-Xerente

Clárisse Raposo

Doutora em Antropologia Social/Universidade Federal de Minas Gerais

clarisseraposo13@gmail.com

Resumo

Esse artigo é resultado de pesquisa realizada entre os Akwẽ-Xerente, povo jê habitante do Brasil Central, cujas terras estão localizadas numa região compreendida entre o médio curso do rio Tocantins e o rio Sono. Procura-se sublinhar a relação intrínseca entre cosmologia, organização social e construção da pessoa, destacando as relações de gênero percebidas a partir do vínculo conjugal. Busca-se, ainda, considerar a maneira como reprodução e diferenciação estão implicadas nos modos akwẽ-xerente de composição da vida.

Palavras-chave: Akwẽ-Xerente; parentesco; gênero; Jê.

Abstract

This paper is the result of a field research carried out amongst the Akwẽ-Xerente, a Ge-speaking people living in Central Brazil whose lands are located in a region halfway through the course of the Tocantins River and the Sono River. It is sought to outline the intrinsic relationship between cosmology, social organization and the processes of construction of akwẽ-xerente personhood, highlighting the gender relations perceived from the marital bond. Furthermore, it endeavors to take into account the manner in which reproduction and differentiation are implied in the akwẽ-xerente way of composition of life itself.

Key-words: Akwẽ-Xerente; kinship; gender; Ge-speaking people.

O presente artigo tem por objetivo oferecer uma interpretação sobre um tema bastante clássico na literatura etnológica sobre os povos de língua jê e bororo, mas pouco desenvolvido na bibliografia específica sobre os Akwẽ-Xerente: as concepções nativas envolvidas nos processos de reprodução e sua relação com as segmentações sociocósmicas que dividem esses povos tantas vezes ao meio.

Advirto o leitor que este trabalho constitui um resumo parcial de uma pesquisa circunscrita ao contexto mais amplo de minha pesquisa de doutorado, no âmbito da qual desenvolvi, junto a esse povo, uma etnografia acerca de suas relações de parentesco e do seu ritual de nominação, destacando as relações de gênero envolvidas nesses modos de construção da pessoa e de perpetuação da vida. Portanto, grande parte da fundamentação etnográfica que orienta a proposta aqui contida terá de ser mencionada apenas em linhas gerais, prescindindo dos detalhes que poderiam conferir-lhe uma coloração mais intensa. Pretende-se, no escopo dessa síntese, apenas ressaltar a existência de uma estrutura recursiva, posta em sua socialidade e atualizada em diferentes amplitudes relacionais, tornando possível entrever que a maneira como esse povo organiza suas alianças, o vínculo conjugal e as relações de gênero nele implicadas, está referida a determinados pressupostos cosmológicos acerca da condição humana denotada pelo termo *akwẽ*.

Os Akwẽ-Xerente, juntamente aos A'wẽ-Xavante e Xakriaba, formam o ramo central dos povos jê¹. Ocupam atualmente uma área de 183.245,902 hectares no município de Tocantínia – TO, no médio curso do rio Tocantins, divididos entre duas terras indígenas contíguas, porém demarcadas e homologadas em épocas distintas: a TI Xerente (demarcada em 1976, mas homologada somente em 1989) e a TI Funil (demarcada em 1982 e homologada em 1991). Totalizam hoje uma população em torno de 3356 pessoas, dividida em mais de 56 aldeias².

De maneira muito específica, os Akwẽ dizem compor um mesmo povo. No entanto, constituem-se divididos e diferenciados segundo critérios diversos que, muitas vezes, se interpenetram, sejam eles políticos, territoriais ou sóciocosmológicos. Apesar de se influenciarem mutuamente, esses critérios que regem suas linhas de fissão seguem lógicas operativas distintas. É preciso, pois, manter nas nossas descrições a clareza sobre que tipo de distinção funciona como gatilho relacional em cada contexto, ou sobre como diferentes modos de diferenciação operam em conjunto, de tal forma a produzir o quadro que pretendemos descrever. Alinhamentos políticos, por exemplo, podem muitas vezes

1 Nesse artigo usarei o termo Akwẽ, preferencialmente, pois trata-se do etnônimo usado por esse povo para se referir a si mesmo. Mas também mobilizo a forma composta Akwẽ-Xerente, usada no título, para diferenciá-los dos A'wẽ-Xavante, algumas vezes também referidos como Akwẽ na literatura etnológica.

2 Dados do Sistema de Informação da Saúde Indígena SIASI/SESAI, 2014.

recortar grupos de pessoas que se concebem como parentes, formando o que outros autores denominaram “facções”.³ No entanto, isso não quer dizer, necessariamente, que seja produzida uma mudança no conceito nativo de parentesco e nos respectivos critérios de classificação que atuam na identificação mútua das pessoas. O mesmo vale para os aspectos territoriais, que contam bastante no engendramento de diferenciações internas, mas que também não são determinantes exclusivos na produção de laços concebidos como “parentesco” pelos próprios Akwẽ.⁴

Éramos feito bicho, feito irmãos

De todos os múltiplos modos de diferenciação que esse povo maneja na condução de sua vida no mundo, aquele que me parece mais fundamental é o que está posto por sua cosmologia e que se repõe perenemente nos processos cotidianos de construção da pessoa, a saber, o que dizemos ser suas “metades” e “clãs”. É como se todas as operações que podem fundi-los ou separá-los no plano sócio-político se desdobrassem das primeiras divisões de suas gentes colocadas como fundamento mesmo de suas possibilidades de existência.

De acordo com sua cosmologia, os Akwẽ se dividem em metades exogâmicas (*ĩ-kuiwa*: um dos elementos de um par): os *Īsapto Tdêkwa* e os *Īsake Tdêkwa*, cujos motivos gráficos ostentados nas pinturas corporais de seus membros figuram como variações do círculo e do traço, respectivamente. A metade *Īsapto* está associada a *Waptokwa* (Sol, mas também: nosso pai, causador, germinador) e a metade *Īsake*, a *Wairê* (Lua), os dois entes míticos criadores do mundo tal como o vemos hoje. Cada uma das metades está dividida entre três clãs (*ĩ-snãkrda*: meu começo, meu princípio, raiz de árvore, origem germinativa): os *Kuzâ Tdêkwa* (Donos do Fogo), os *Kbazi Tdêkwa* (Donos do Algodão) e os *Krito Tdêkwa* (Donos do Jogo da Bola de Borracha) compõem a metade *Īsapto*; os *Wahirê Tdêkwa* (Donos do Traço do Talo de Buriti), os *Krozake Tdêkwa* (*dakro*: têmpera; *ĩsake*: linha, traço) e os *Krãiprehi Tdêkwa* (*krã*: cabeça; *pre*: vermelho; *hi*: osso) compõem a metade *Īsake*.

3 Ver Maybury-Lewis (1979), Farias (1990), DePaula (2000) e Schroeder (2006) sobre a relação entre política e parentesco entre os Akwẽ.

4 Os Akwẽ possuem denominações específicas para se referirem aos habitantes de conjuntos de aldeias que se adensam em diferentes regiões de seu território: os *Kûmrãitdêkwa* (os Donos do Mato da Beira do Rio) são aqueles que habitam as regiões próximas ao rio Tocantins, os *Ktêkakûtêkwa* (os Donos da Pedra Branca do Rio, se referindo a uma formação rochosa de coloração clara presente no rio Sono) é a denominação para os habitantes das aldeias próximas a esse local, os *Sakrêpratdêkwa* (Donos do Pé da Montanha) são aqueles que habitam a região do Funil, cujas aldeias se encontram próximas a uma região de serras.

O pertencimento às segmentações de natureza clânica é transmitido através da linha paterna, de modo que os filhos de um casal, independentemente do sexo, irão invariavelmente compor as gentes do pai, portando em seus corpos as insígnias clânicas correspondentes através da pintura.

As relações cerimoniais que se dão entre pares de clãs específicos de metades opostas são de suma importância para a socialidade akwẽ. Incluem obrigações mútuas nos ritos funerários, atuação na imposição dos nomes pessoais femininos e masculinos e na realização do ritual de casamento, confrontações discursivas cerimoniais (*rõmkreptkã*) etc. Cada clã de uma metade mantém relações cerimoniais com um clã específico da outra metade: a essa relação os Akwẽ denominam *dasisdanãrkwa*, definindo aqueles que têm a prerrogativa de resposta. Da mesma forma, não é considerado correto que os membros de determinado clã ornamentem a si mesmos durante as cerimônias, cabendo à outra pessoa que seja pertencente a um clã da metade oposta a tarefa de fazê-lo.

As metades e clãs possuem, ainda, aspecto exogâmico, de modo que é preciso casar com alguém do outro lado. A essas gentes com quem se casam, àqueles que compõem a metade oposta, de modo geral, os Akwẽ denominam *dasiwaze* (*da*: prefixo que define a condição de humanidade; *si*: partícula reflexiva; *waze*: respeito, reserva, vergonha, evitação)⁵. Àqueles que pertencem à mesma metade, denominam *wasiwadi* (*wa*: pronome possessivo da 1ª pessoa do plural; *si*: partícula reflexiva; *wa*: pronome pessoal “eu”; *di*: partícula com que se forma o predicativo; “os que são como eu”, “os que são parte de mim”, “nossos parentes”, foram todos termos oferecidos a mim como tradução).

Sobre as segmentações de seu povo, Getúlio Darêrkêkwa, ancião da aldeia Brejo Comprido, me explicou o seguinte:

Esse vem de antigo mesmo, aí que veio começando de lá pra cá. Antes todo bicho era como gente mesmo, depois foi virando aquele do mato, e aí é que foi existindo divisão de Akwẽ, os clãs, os *dakrsu* (classes de idade), os nomes de *pikõ* (mulher) de *ambâ* (homem). É por isso que nós estamos aqui, de primeiro até hoje. (Getúlio Darêrkêkwa, aldeia Brejo Comprido, julho de 2008. In: Raposo 2019: 139)

Rondon Wazakru, outro ancião, comentou o assunto como se segue:

Do início, o povo que tinha era tudo igual, como daqui numa linha só, era tudo feito irmão. Aí foi virando toda caça, todo bicho do mato. Esse

5 Schroeder (2006) propõe traduzir o termo como “nosso respeito humano recíproco”.

que ficou feito gente é Akwẽ. E, de lá pra cá, é desse que vem a pintura, a dividição nossa pra aprender a chamar, a conhecer pra respeitar. (Rondon Wazakru, aldeia Brejo Comprido, julho de 2008, In: Raposo 2019: 139).

As falas dos anciões remetem ao mito de preensão do fogo do Jaguar, a partir do qual os Akwẽ explicam a origem da divisão de suas gentes entre os diversos clãs, bem como a difusão extensiva das várias espécies animais que passaram a compor o mundo. Trata-se de uma variação do tema do Desaninhador de Pássaros⁶ na qual, após uma incursão ao mato atrás de filhotes de araras vermelhas, um rapazinho foi abandonado por seu cunhado tomador no alto de uma árvore e, de lá, resgatado por Onça, que o levou até a sua morada, onde cuidou dele até que se tornasse um jovem forte e maduro, oferecendo-lhe carne assada, instrumentos de caça e a pintura corporal. O rapaz, constantemente ameaçado pela fêmea Jaguar que tentou devorá-lo, retorna a sua aldeia com um cesto enorme repleto de carne assada, ornamentado e portando os instrumentos de caça com os quais Huku (Onça) havia lhe presenteado. Os Akwẽ não conheciam o fogo: se transformavam o tempo todo e não conseguiam se diferenciar. Portanto, comiam a carne crua uns dos outros ou se alimentavam de madeira podre. Ao chegar à aldeia de seu povo com a boa nova, o rapaz narrou tudo o que lhe aconteceu ao seu tio materno que, então, organizou uma incursão até o mato onde Onça havia escondido o enorme tição de jatobá contendo o fogo primordial. Durante a expedição de captura do fogo, muitos dos que se aproximaram e tentaram transportá-lo, sem sucesso, se transformaram definitivamente em animais. Quando, finalmente, o enorme jatobá foi levado ao centro da aldeia por Suçuapara, o fogo foi repartido. Simultaneamente, os Akwẽ se dividiram em clãs. Aqueles parentes do desaninhador de pássaros tornaram-se os Kuzâ Tdêkwa, donos do fogo⁷.

Raimundo Ktâpomêkwa, comentando uma versão desse mito, narrada por Viturino Krunõmrĩ e registrada numa publicação organizada pelo CIMI, nota que:

Na época da descoberta do fogo, muitos dos que participaram, viraram bicho: tatu-peba, galinha d'água, nambu. Todos viraram bichos. Na hora da repartição do fogo, houve a dividição dos Akwẽ em partidos. (Wewering 1991: 36).

6 Ver as “Variações Jê”, desdobradas a partir do mito bororo, em Lévi-Strauss (2004[1964]).

7 Existem vários registros desse mito feitos por outros autores. Ver, por exemplo, M12, na sexta variação Jê em Lévi-Strauss (2004[1964]) que a compilou em suas análises a partir dos registros de Nimuendaju (1944). Registrei uma versão narrada por Kumnãse em Raposo (2019), da qual parto para apresentar resumidamente os traços gerais da narrativa, conforme expostos acima.

A outra narrativa na qual os Akwẽ mencionam o surgimento das segmentações clônicas dá conta de sua origem ctônica⁸. Alguns narradores contam que a pintura dos respectivos clãs e a concomitante diferenciação de suas gentes foi consequência de uma incursão ao mundo subterrâneo. Mas, ao contrário do mito da descoberta do fogo de cozinha, que ressalta a gênese dos Kuzâ Tdêkwa, clã primevo da metade Ísapto, essa história nos conta sobre a origem das partições Ísake, notadamente a gênese dos Wahirê Tdêkwa, seu clã “mais velho”. O mito descreve um episódio durante o qual um homem lançou-se numa perseguição de caça a um tatu-canastra. Esse homem foi levado por Tatu até a sua aldeia subterrânea onde todos estavam ornamentados, festejando e cantando. Ao retornar à superfície, contou ao seu povo sobre tudo o que vira e disse-lhes que, doravante, se pintaria como Wahirê. Ele ofereceu, então, as outras pinturas que tinha visto nos corpos da gente do fundo da terra aos seus irmãos mais novos. Estes últimos escolheram se pintar como Krãiprehi e Krozake.

Numa ocasião em que me explicava em que consistia a relação entre os *dasisdanãrkwa*, o ancião Skrawẽ, da aldeia Ssuĩrêhu, narrou esse mito e disse-me que, antes disso, não havia *dasisdanãrkwa* e que os Akwẽ “eram todos misturados, feito bicho do mato”. Segundo ele, depois que o homem e seus irmãos mais novos escolheram as suas pinturas, tornando-se os Ísake Tdêkwa, resolveram realizar um Dasĩpsê (*da*: partícula que denota condição de humanidade; *si*: partícula reflexiva; *psê*: belo, bom), ritual no qual, na atualidade, os Akwẽ conferem seus nomes pessoais, tal como aquele homem havia visto na aldeia da gente subterrânea. Nessa cerimônia, os Ísake Tdêkwa teriam pintado os outros homens maduros com as pinturas que sobraram, justamente aquelas que caracterizam os Ísapto Tdêkwa (Donos do Círculo). Quando todos haviam escolhido suas pinturas, realizaram uns diante dos outros o *rômkreptkã* (discurso cerimonial) e propuseram casar com as filhas dos seus *dasisdanãrkwa*. “O clã é por causa de *pikõ* (mulher), para respeitar e casar com a mulher do outro”, dizia Skrawẽ.

As narrativas acima parecem apontar para um processo de diferenciação ontológica a partir da passagem de uma condição de indiferenciação, envolvendo a animalidade, mas também a germanidade - ambas condições remetidas à multiplicidade intensiva ou ao fluxo relacional difuso - até o desdobramento das gentes que passaram a compor o nexo de relações entre os Akwẽ (gente, humanos) e entre estes e suas presas, os *kbazêĩprã* (caça), como nomeiam os animais. Esse desdobramento atua como uma espécie de vórtice expansivo, diferenciando os Akwẽ e os animais, mas abrangendo também o

8 Há uma versão desse mito narrada por Valci Sinã em Wewering (2012). Diferentes narrativas desse mito foram contadas a mim por W. Prawãmêkwa e por C. Skrawẽ, mencionadas em Raposo (2019), nas quais me baseio para oferecer o resumo acima.

campo dos germanos que, considerando a idade relativa, passam a compor os diferentes clãs de mesma metade, até a constituição das gentes da outra metade, os afins, com a instituição das trocas matrimoniais. Tal diferença demanda modos de relação adequados, caracterizados por condutas de troca e respeito, aquelas atitudes que afirmam o modo de vida genuinamente humano e a forma de se fazerem belos a partir dos seus outros, como denota, afinal, o termo *Dasĩpsê*. Há, portanto, uma concomitância entre a dispersão extensiva das formas vivas no mundo e o surgimento das gentes que compõem o campo de relações cerimoniais e matrimoniais entre os próprios *Akwẽ*.

Fazer-se humano é, com efeito, manter-se diferente dos animais, e isso só é possível ao fazerem-se diferentes entre si mesmos através da negação do fluxo difuso pressuposto na condição de germanidade generalizada, porque ambas as diferenças remetem a um estado de relacionalidade intensiva contra o qual a própria profusão dos entes vivos foi engendrada.

Penso ser exatamente por isso que os clãs guardam em si mesmos a diversidade de formas dos entes vivos (animais, elementos da paisagem, adornos, etc) às quais estão referidos os seus conjuntos de nomes. Os nomes distinguem tudo o que existe na morada viva dos *Akwẽ*.

Podemos dizer, então, que os agrupamentos de natureza clânica não são grupos baseados no compartilhamento de laços genealógicos, nem definem pertencimentos estritamente sociológicos. Mas que são, antes, unidades cosmológicas que enfeixam, cada uma, uma multiplicidade de formas vivas, atemporais, testemunhas do começo do mundo, expressas no seu conjunto de nomes. Algo semelhante ao que descreveu J. Crocker (1985: 78-79) para as segmentações clânicas dos Bororo: não se trata de unidades de compartilhamento de um sangue comum por meio da descendência de um único ancestral humano, mas de segmentações que remetem às formas categóricas dos entes que compõem a paisagem existencial desses povos. É por isso que a reprodução e a diferenciação dos clãs é também um processo de expansão da própria vida no mundo.

A existência do não-humano é imanente ao modo de reprodução e diferenciação entre os humanos denotados pelo termo *Akwẽ* e vice-versa. Os clãs são, portanto, canais/caminhos de germinação da vida (*ĩ-snãkrda*: minha origem, raiz germinativa) que remetem às condições cósmicas de onde provém a potência criadora, atualizada constantemente nos relacionamentos e nos corpos das pessoas *akwẽ* através dos nomes, mas também nos processos de reprodução envolvidos nas relações matrimoniais.

Para os *Akwẽ*, portanto, uma coisa é indissociável da outra, de modo que as narrativas míticas atrelam a diferenciação de suas gentes ao próprio idioma do parentesco,

enquanto modo de fabricação da humanidade.

Penso ter sido esse o aspecto intuído por Maybury-Lewis (1979: 235-241), quando, ao comparar os seus dados sobre os Jê Centrais àqueles descritos por seus colegas do HCBP (Harvard-Central Brazil Project) que se debruçaram sobre os sistemas sociais dos Jê Setentrionais, ele atentou para uma diferença significativa no modo como esses dois conjuntos de povos expressariam o seu dualismo. Para esse autor, são as relações de parentesco, elas mesmas, que exprimiriam, entre os Jê Centrais, as diferenças categóricas colocadas pelo dualismo cósmico. Por isso, suas metades sociocósmicas (patrilineares e exogâmicas) operariam estruturalmente tanto na constituição dos grupos domésticos quanto em suas relações cerimoniais, e não exclusivamente a partir de seu complexo cerimonial, como seria o caso entre os Jê do Norte. Nesse sentido, sublinhou que, entre os Xerente e os Xavante, não seria possível entrever uma diferença essencial entre os mecanismos de transmissão da substância corporal e aqueles da transmissão dos nomes, tal como aconteceria entre os povos Timbira, por exemplo⁹. Daí também, inclusive, o intenso impulso centrífugo e dispersivo que caracteriza a formação das aldeias entre os Jê Centrais, remetido à dinâmica das disputas políticas tanto na estruturação dos grupos domésticos, quanto nas atividades ensejadas por grupos de viés androcêntrico que atuam em sua vida cerimonial.

Com efeito, entre os Akwẽ-Xerente, os nomes, enquanto dispositivos da potência criativa e da capacidade de externalizar/internalizar a diferença categórica entre as formas dos entes vivos, são transmitidos pelos mesmos canais através dos quais se dá a transferência da substância geradora dos corpos. Não por acaso, a palavra akwẽ para “nome” é *danĩsize* (*danĩ*: carne humana; *si*: indica ação reflexiva ou recíproca; *ze*: partícula que substantiva o termo anterior). Os nomes são palavras com substância de vida.

Ora, mas isso é o mesmo que dizer, então, que esse princípio gerador de diferenças é imanente ao modo como os Akwẽ se constituem, se refazem e perduram no mundo, não só partir do ritual de nomeação, mas a partir das relações domésticas colocada pelo vínculo conjugal.

Em suma, antes de estarem diferenciados por meio dos clãs, eram “feito bichos, feito irmãos, não sabiam se respeitar”, como dizem os anciões insistentemente. Somente a partir da especiação clânica foi possível que um modo de reprodução eminentemente

9 Para um resumo do célebre modelo de oposição complementar entre nominadores e genitores que caracterizaria o “sistema social” dos Timbira, ver Melatti (1976), para os Krahó, e DaMatta (1976), para os Apinajé. Tanto a oposição entre nome e substância, quanto a dicotomia entre centro e periferia da qual ela é derivada, característica das análises dos pesquisadores do HCBP, foram questionadas por Coelho de Souza (2002) em sua revisão sobre o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. Devo grande parte de minha interpretação às pistas e sugestões dessa autora a esse respeito.

humano se instituísse. Esse ato, a um só tempo de criação, de diferenciação e de reprodução encontra na troca matrimonial, na relação conjugal e na gestação dos filhos sua forma prototípica.

Aqui é tudo trocado

Venho tentando pensar sobre as comunicações possíveis entre os diversos níveis da estrutura de relações akwẽ, ressaltando as implicações entre as dimensões analíticas a que chamamos organização social e cosmologia. Nesse movimento é fundamental, a meu ver, atentar para a mútua constituição entre a estrutura (que é também um processo) de diferenciação grupal – suas segmentações internas e externas - e os modos de construção da pessoa.

Conceitualizar o que seria, para os Akwẽ, aquilo que chamamos de “descendência” é, portanto, crucial, percebendo de que modo tal configuração patrilinear, pressuposta no dualismo das metades sociocósmicas, atua junto aos processos de fabricação do parentesco a partir da dinâmica conjugal. Como notou Coelho de Souza (2002: 383) a esse respeito, “não se trataria mais então de medir o peso relativo da consubstancialidade, da coresidência e da descendência, como se soubéssemos de antemão o que esses elementos – sem dúvida presentes no parentesco akwẽ - significam”. Assim, ao invés de negligenciar ou minimizar a atuação dos “grupos de descendência” que, afinal, existem, ou de subsumi-los à cognação ou aos mecanismos de estabelecimento da distância social e/ou política, procuro pensar como essas segmentações interagem e participam do processo de construção da pessoa.

Se, como salientou Maybury-Lewis (1979), os Akwẽ não fazem uma distinção clara entre substância física e persona social e se os grupos de descendência clânicos atuam também na estruturação dos grupos domésticos, então devemos extrapolar as interpretações politicistas, privilegiadas por esse autor na sua análise das “categorias culturais dos Jê Centrais”, e nos debruçar sobre a natureza ontológica desses segmentos e sobre como eles se vinculam aos modos akwẽ de criação e composição do parentesco e dos corpos.

Façamos antes algumas considerações sobre a terminologia de relações dos Akwẽ e o modo como ela organiza as suas possibilidades de aliança.

De acordo com sua terminologia e com as conceituações particulares que a modelam, o critério de afiliação clânico impede a inclusão dos afins efetivos à categoria nativa dos parentes, cindindo diametralmente o universo cognático em termos de igualdade e

diferença. Os Akwẽ se casam, portanto, com humanos que não são considerados parentes: os *dasiwaze*¹⁰. Embora obviamente existam uniões minoritárias entre pessoas de uma mesma metade ou, mais raramente, entre cônjuges de mesmo clã, há uma preponderância inquestionável da exogamia de metades, fato inclusive já ressaltado por outros pesquisadores¹¹. Apesar de serem toleradas ou se imporem à resignação dos parentes de ambos os parceiros conjugais, de modo geral as pessoas costumam condenar moralmente esse tipo de relação e dizer que os parceiros envolvidos estão a fazer como os bichos: *mã tô tsĩwamnãrĩ* (“estão virando bichos”) é a expressão usada com frequência para qualificar as uniões incestuosas.

Certa vez, ao se referir aos relacionamentos dessa natureza, Kumnãse se expressou de modo enfático, dizendo não entender a escolha daqueles que, ao casar no mesmo clã, estariam “bagunçando o respeito”: “Se casar no mesmo clã, com parente próprio, como é que eu vou colocar nome nos meus filhos? Como é que eu vou pintar meus filhos? Quem é que vai me enterrar depois que eu morrer? Esses mais novos não tem cabeça, não sabem pensar”.

Os Akwẽ gostam de dizer que possuem parentes - *wasiwadi* - em todas as aldeias, assim como os *dasiwaze* são considerados igualmente difundidos. A partir de algumas poucas informações sobre o sexo e idade relativa, são capazes de, considerando o pertencimento clânico, deduzir os termos adequados para se referir a alguém, segundo sua terminologia. De modo que, a despeito da inexistência de relações próximas que, no caso de existirem, irão sempre se impor definindo o cálculo classificatório, toda pessoa poderá ser potencialmente localizada segundo esse sistema de coordenadas.

A esse respeito, Krtidi, minha anfitriã na aldeia Ssuĩrêhu, que em determinada ocasião planejava comigo uma visita à aldeia Mirassol para acompanhar a realização de um Dasĩpsê, observou: “Eu não tenho vergonha de ir, o Luíz (ancião da aldeia Mirassol) é meu parente, cabeça do Kbazi. Me chama de *pkõiti* (neta), sou *hidba* (irmã de homem) deles (se referindo aos filhos de Luíz). Eles também tratam meu esposo com respeito, chamam de *ĩ-zakmõ* (genro ou cunhado tomador)”.

10 O termo *waze* (respeito, reserva), presente na composição da palavra usada para denominar os afins, evoca o complexo de evitação/vergonha, característico entre os povos jê, e que governa as relações entre pessoas que pertencem a segmentações distintas. Os Akwẽ, de modo geral, esperam hostilidade de seus afins. A contenção desse afeto, no entanto, é mediada por uma série de condutas cuidadosamente polidas observadas entre pessoas postas nessa relação. Estou ciente da distinção analítica que deve ser observada entre maternos e paternos, de um lado, e entre consanguíneos e afins, de outro, conforme salientou Viveiros de Castro (2002). No entanto, é exatamente sobre a relação entre as categorias e práticas nativas e nossas categorias analíticas que me proponho a pensar ao sinalizar o diametralismo que recorta a construção do parentesco entre os Akwẽ.

11 Para a confirmação da exogamia de metades a partir de uma base estatística, ver Farias & Lopes da Silva (1992) e Schroeder (2006).

Segundo Schroeder (2006: 169-173), que realizou um estudo minucioso do sistema de parentesco e sobre as trocas matrimoniais entre os Akwẽ, eles organizam suas possibilidades de aliança de acordo com uma terminologia de feição oblíqua omaha. Mas, ao invés de deixar os laços finais abertos, o sistema de alianças akwẽ sobrepõe cruzados e afins, assinalando o casamento preferencial entre FZD e MBS classificatórios, sobrinha e tio materno, respectivamente. Por outro lado, um homem não deve redobrar o casamento de seu pai, o que faz com que sua prima cruzada matrilateral seja interdita ao casamento. Esse autor ainda observa que os Akwẽ expandem o cálculo classificatório na busca de possíveis mulheres desposáveis, ampliando o campo das “irmãs” através do que ele chamou de “unidade de sibling”, operando segundo a divisão das metades patrilineares. Expandindo o campo das irmãs, expandem-se igualmente as possibilidades de classificação de suas filhas enquanto esposas potenciais: as filhas de irmãs ou filhas das tias paternas - *krêmzu*. Combinando esse aspecto com a feição oblíqua da terminologia, percebe-se que o casamento entre FZD e MBS é função do casamento entre ZD e MB, o que faz esse autor definir o sistema de aliança como patri-avuncular. Isso é, inclusive, condizente com o termo usado para ego feminino para se referir aos filhos/as de irmão - “netos” – o que indica a presunção do avunculado, ao passo que ego masculino os/as tomaria por “filhos/as”. Por outro lado, ao considerar os graus proibidos, ou seja, o casamento de ego masculino na patrilinea da mãe (com as MBD), o cálculo é feito “genealogicamente”, de modo que apenas a linha da mãe será interdita e não todo seu clã. No que diz respeito aos casamentos de ego feminino, ademais, o autor indica que a maioria dessas uniões ocorre com um homem do mesmo clã da mãe, ou seja, com alguém cujo clã doou uma “irmã” na geração anterior.

Em suma, o sistema de trocas matrimoniais akwẽ não prevê a troca direta de irmãs - sendo WB (aikârê) e ZH (ĩ-zakmõ) diferenciados pela terminologia - inserindo as pessoas numa estrutura assimétrica *pari passu* à realização de cada casamento. Com efeito, na efetivação de cada vínculo conjugal, sempre serão consideradas três linhas: a patrilinea de ego, a patrilinea da esposa de ego e a patrilinea da mãe de sua esposa. Mas, considerando a troca patri-avuncular juntamente ao cálculo classificatório, sempre que dois homens de metades distintas se casam com mulheres da outra metade, considera-se que um casou com a “irmã” ou “filha” do outro, o que faz com que, do ponto de vista diacrônico, haja sempre uma inversão dos fluxos assimétricos a partir de suas alianças e a efetivação de uma troca entre metades.

Como vimos a partir dos apontamentos de Schroeder (2006), nesse sistema, doadores e tomados de mulheres alternam suas posições ao longo do tempo, mas sem

nunca (con)fundirem-se uns com os outros: continuam sendo o outro para cada um.

Considerando, pois, essa dinâmica formal em conjunto com determinadas relações que formam os grupos domésticos e com a teoria nativa em torno da concepção e da procriação, é possível inferir que, entre os Akwẽ (ao contrário dos povos timbira, por exemplo), os afins não são completamente assimilados aos grupos conjugais de modo a reproduzir um meio de interioridade inclusiva definido pelo grau de distância. O dualismo akwẽ, expresso em suas metades exogâmicas e cindindo a cognação, é um modo de anti-totalização do *socius* que repõe a diferença categórica entre parentes e não-parentes no cerne do processo de produção da pessoa engendrado pelo casamento. Como nos ensina sua cosmologia, as diferenças clânicas são imanentes à constituição dos Akwẽ enquanto humanos. Tais diferenças são tanto a condição para a realização de suas alianças como também o seu efeito. Esse processo de diferenciação, ontológica e sociológica a um só tempo, passa, necessariamente, pela relação entre os gêneros.

Vejamos alguns aspectos em que isso se evidencia.

Na configuração particular da organização social akwẽ, a convivência da regra de filiação patrilinear e da regra de residência uxorilocal faz com que os homens sejam, do ponto de vista feminino, outros com os quais elas precisam se relacionar. Os grupos domésticos são fecundados pela alteridade dos homens que circulam entre eles, ao mesmo tempo em que esses próprios grupos se transformam no decorrer do processo responsável por sua reprodução.

Quando um genro recente chega à casa de sua esposa, ele será considerado um estrangeiro. Mas, com a morte de seu sogro e na medida em que seus filhos nascerem, eles pertencerão às suas gentes, e é a própria esposa que ocupará, no seu grupo de procriação, uma posição semelhante àquela de seu marido quando do início do casamento. Esse ciclo de transformação dos grupos domésticos se reinicia perenemente com o casamento das filhas de um casal, quando novamente sua composição será alterada com seus membros trocando as posições relativas. Mas as casas, assim como as aldeias, serão sempre formadas por pessoas que mantêm entre si uma diferença que é referida simultaneamente pelo idioma do parentesco e de sua negação.

Essa disjunção que, como sinalizado anteriormente, se assenta nos pressupostos cosmológicos sobre a origem do mundo e do humano, também projeta consequências no relacionamento entre os cônjuges e na criação das crianças. Ou seja, tal aspecto se atualiza num conjunto de práticas e concepções que orientam a vida cotidiana, não se restringindo a uma visada formal do sistema de parentesco ou aos vínculos classificatórios. Podemos dizer, assim, que uma mãe será uma espécie de outra com relação aos próprios filhos, na

medida em que é a alteridade posta entre ela e seu esposo a relação por meio da qual novos seres humanos serão gerados. Em certo sentido, é como se as mulheres precisassem continuar sendo outras. Veremos adiante de que forma.

As mulheres akwẽ explicitam este aspecto dizendo que “produzem trocado”, se referindo à sua relação com seu marido e à gestação de crianças. Elas são, aos seus próprios olhos, literalmente, produtoras de diferença. Certa vez, me disse Sdupudi:

Aqui no Akwẽ é tudo trocado, a pintura, o casamento, o enterro. Nós produzimos os filhos que pertencem a eles. Se largar, a gente vai dar de graça, porque é o tio que recebe. (*Tare damt kra wa*, ou “dando o filho de graça”, “largando o filho”). A gente sofre (parto), mas quem recebe é o tio. O homem só despeja o *danĩ waku* (sêmen) na gente, dizem que *pikõ* (mulher) é só o *sakukrê* (cavidade onde se guarda algo). (Sdupudi, aldeia Ssuirehu, 2015, in RAPOSO 2019:184)

Para compreendermos o sentido da colocação de Sdupudi, é necessário, primeiramente, considerar a posição do tio materno em relação a sua sobrinha, bem como a sua posição no que tange às trocas matrimoniais.

Vimos acima que o casamento se dá preferencialmente entre *krêmzu* e *nõkrêkwa*, sobrinha e tio materno, respectivamente. Mas, dentre todos os homens que ocupam essa posição em relação a uma mulher, há aquele que figura como uma espécie de versão amplificada dessa posição, referido como “tio de amarração”, *danõkrêmkwa*, o “dono da sobrinha”, segundo a tradução literal do termo. É preciso diferenciar, então, o *nokrêkwa*, cônjuge potencial para ego feminino, do tio de amarração propriamente dito.

Logo que uma menina nasce, um dos irmãos (classificatório ou real) de sua mãe se oferece para “amarrá-la”. Ele vai confeccionar um cordãozinho de embira e amarrá-lo ao pescoço de sua pequena sobrinha, tornando-se, assim, o seu tio de amarração. Entre esse tio em especial e a sobrinha se estabelecerá um vínculo vitalício no âmbito do qual são acumuladas funções cerimoniais importantes. Não será permitido o casamento entre os dois, mas é o tio de amarração quem decidirá o futuro matrimonial da sobrinha, definindo a escolha do cônjuge entre aqueles que são da sua própria metade e que estão em posição análoga em relação a ela (MB), ou seja, entre seus irmãos ou filhos classificatórios.

Por ocasião do casamento da sobrinha, o *danõkrêmkwa* irá organizar uma caçada e, trazendo sua *krêmzu* nos braços, irá oferecer a carne de caça aos parentes agnáticos do noivo, ou seja, aos seus próprios parentes. Receberá também desse último um pagamento pela virgindade da sobrinha, simbolizada pelo colar de dente de capivara que é amarrado

pelo tio em seu pescoço durante a cerimônia, juntamente com as cordas de embira, amarradas em seus tornozelos. Essa será a terceira vez que a sobrinha será “amarrada” pelo tio: ao nascer, na sua nomeação e no casamento.

A posição do tio materno em relação a sua sobrinha foi muitas vezes interpretada como sendo assemelhada a uma espécie de paternidade, dado o seu papel de “protetor” da sobrinha, tal como sugerido por Lévi-Strauss (1952) a partir das descrições de Nimuendaju (1942). Maybury-Lewis (1979) também o aproxima de seu correlato entre os Xavante, para quem o tio materno é considerado uma espécie de pai – *ĩ-mumãwapte*. Mas, entre os Akwẽ-Xerente, como, aliás, notou Schroeder (2006), o *nõkrêmzukwa* age, em vários sentidos pertinentes, como um esposo virtual de sua *krêmzu*. Apesar de estar excluído do casamento com esta, ele, ao invés de atuar como um “pai”, figura como uma espécie de esposo superlativo a quem se cedeu as prerrogativas cerimoniais em relação à sobrinha. Um “afim sem casamento”, para usar a expressão de Viveiros de Castro (2002) e, por isso mesmo, um “super afim”¹². Podemos dizer, ainda, que o tio de amarração é, precisamente, o “dono” de sua sobrinha, nos termos de Fausto (2008), (mas também dos próprios Akwẽ, como denota a tradução da palavra para “tio”) que a amarra e “amansa” sucessivamente para entregá-la a um dos seus: esse sim que irá desposá-la.

Isso nos permite considerar o casamento entre os Akwẽ como um processo de “predação familiarizante” (Fausto 2008) que, ao mesmo tempo, sinaliza a relação de afinidade virtual que possibilita/cria/determina a afinidade real através de inúmeras mediações cerimoniais. Tais mediações, reforçadas pelo ato de amarração, vão desde o nascimento de uma mulher, passando por sua nomeação, até chegar à consumação do vínculo conjugal.

No ritual de casamento, esse aspecto está especialmente evidenciado. A oferta cerimonial de alimento durante o casamento dos Akwẽ foi algumas vezes interpretada como ininteligível, já que ocorreria entre o tio materno da noiva e os parentes do noivo, ou seja, entre aqueles membros de uma mesma metade¹³. Mas veja-se que o tio não oferece qualquer alimento, mas sim carne de caça. Se considerarmos o tio de amarração da noiva como uma espécie de “dono” ou “afim superlativo ou metafórico” perceberemos que a caça que ele oferta é um índice de sua própria sobrinha. A imagem da noiva durante a cerimônia de casamento, amarrada e acompanhada pelo tio, portando o cesto repleto desse alimento acima da sua cabeça é emblemática: é ela que está sendo oferecida enquanto metaforização de uma relação de predação. Ao mesmo tempo, a relação conjugal que o ritual institui

12 Em Raposo (2019), avancei uma interpretação sobre a posição do tio materno enquanto “terceiro incluído”, tal como definido por Viveiros de Castro (2002).

13 Tal como apontado por Lévi-Strauss (1952).

aponta exatamente para a contenção da relação de predação. Os anciões dizem em seus discursos durante a cerimônia: “não vá apenas experimentá-la (*têwa*), e sim cuidar e zelar por ela”. O que um esposo real “paga” ao tio de amarração de sua mulher é ela mesma, ou seja, o tempo decorrido no seu processo de maturação/criação, que é também o período transcorrido entre o casamento de seu pai e o seu, assim como o tempo decorrente entre ele mesmo e o tio de sua mulher ou entre esta e suas tias paternas.

O ritual de casamento, através da relação entre o tio de amarração e a sobrinha, objetifica e condensa, portanto, um processo que se define no tempo. Certa vez, ouvi um homem dizer à sua esposa, em tom jocoso: “*Krêmszurê!* Não tenha medo, eu já te criei, vamos fazer *dasihuri* (encher-se, fartar-se, tornar-se repleto, se referindo sexo)”. Note-se também que os parentes agnáticos da noiva não podem se alimentar da caça oferecida, o que configuraria uma espécie de incesto ou de canibalismo metafóricos, mas seus “parentes” uteridos sim. O alimento ofertado pelo tio não está sendo dado em troca de algo, ele está no lugar da sobrinha.

Maybury-Lewis (1979), embora não tenha discorrido sobre a relação entre tio materno e sobrinha entre os Akwê-Xerente, se restringindo a alusões aproximativas do vínculo entre tio e sobrinho com o caso Xavante, interpretou a interdição da linha materna para o casamento de ego masculino como sendo remetida ao fato de os maternos terem sido assimilados no grupo doméstico e, portanto, aparentados em decorrência do casamento do pai na G+1. Ora, mas se fosse assim, uma mulher não poderia casar com um tio materno sem incorrer em incesto. A meu ver, o motivo dos maternos serem proibidos, do ponto de vista de um homem, é exatamente porque, tomando novamente uma mulher na linha onde seu pai tomou uma esposa, sem dar uma filha em troca, o risco é de ultra afinizá-los, convertendo sua afinidade (controlada pelo “respeito”) numa relação de predação. Por outro lado, a amarração da sobrinha pelo tio mantém os termos separados ao mesmo tempo em que permite que as trocas continuem gerando pessoas humanas, sem se atualizar em incesto, tampouco em predação. A amarração é uma “relação que separa” (nos termos de Strathern 1988), assim como o sexo. Não se faz sexo com o mesmo sem que se perca a humanidade.

Entre os Akwê, é como se todo casamento fosse uma operação ambivalente que contém, no sentido de “guardar” e de “deter”, uma remissão latente à predação. A voragem do fogo (e) do jaguar é também sua potência criativa. São os homens que se apropriam dessas capacidades através do ritual. Portanto, seus poderes reprodutivos estão intrinsecamente ligados ao ímpeto predatório¹⁴.

14 Em Raposo (2019), demonstrei esse aspecto através da descrição e análise do ritual de nomeação.

A própria relação sexual carrega essa ambivalência. O ato sexual é referido pelos Akwẽ pela expressão *krêpuku* (perfurar, ferir a vagina), ou *dasihuri* (tornar-se cheio, fartar-se) e, ao mesmo tempo, como *kmã hâimba* (fazer alma/vida). Tais extensões analógicas entre esses diversos sentidos indicam que a criação da vida está associada ao seu consumo agonístico, denotando simbolicamente o ato de comer, devorar, consumir, ferir e, ao mesmo tempo, de se satisfazer, tornar-se repleto.

Sugestivamente, toda a etiqueta da corte entre os Akwẽ é permeada por atitudes ambíguas e disposições sutis que remetem a essa imagística da predação. Nos bailes de forró ou nos torneios de futebol, por exemplo, quando é comum o deslocamento de pessoas entre as aldeias, ouvi muitas vezes moças solteiras dizerem ter medo dos *aimmākārê*. Esse é um termo genérico usado por uma mulher para se referir a qualquer rapaz solteiro que não seja parente. A palavra pode ser traduzida como “o cunhado doador do seu pai”, ou seja, o tio materno. Falavam isso de uma maneira divertida e insinuante, como se o medo fizesse parte de uma postura de reserva que era ao mesmo tempo uma expectativa. Ouvi, ainda, muitas mães dizerem sentir medo de deixarem suas filhas andarem nas outras aldeias sozinhas, alegando que algum rapaz poderia lhes fazer mal caso elas negassem manter relações sexuais com ele. Ademais, são sintomáticos os casos de adoecimento de mulheres atribuídos a mazelas lançadas por xamãs que foram rejeitados em alguma ocasião. Nesse contexto, é dito que o xamã as está devorando ou roubando. Certa vez, ouvi de uma mulher já madura que, mesmo sendo *mrôto* (mulher solteira/separada), ela andava com medo de homem e do *dazdu* (pênis). Isso porque, quando jovem, já tinha adoecido muito. Contou que quase teria morrido por conta da “porqueira de *sekwa* (xamã)”¹⁵. Seu corpo havia ficado coberto de feridas, “despelou todo”, levou muito tempo para se curar. Observou que, mesmo sendo ainda forte, não queria mais saber de fazer sexo¹⁶.

Algumas mulheres mencionam inclusive o fato de terem sido acometidas por feridas nas coxas logo depois que começaram a se relacionar sexualmente com seus maridos, remetendo a causa dessas mazelas ao ímpeto agressivo do esposo nos primeiros anos de casamento. Dizem que “depois que vai amansando, e as feridas somem”. Certa

15 Como é comum em todo o universo ameríndio, os xamãs são estimados e temidos porque detêm a potência sobre os processos de adoecimento. Eles podem tanto curar quanto adoecer. Para uma descrição das práticas xamânicas entre os Akwẽ e sua ligação com a afinidade ver Melo (2017). Em Raposo (2019), propus uma interpretação sobre essa relação, apontando a analogia que pode ser entrevista entre o vínculo entre o *sekwa* e seus espíritos-donos e a relação entre tio materno e sobrinha.

16 Isso não quer dizer que o sexo não seja algo desejado pelas mulheres, tampouco raramente consumado, mas, de todo modo, é interessante que o idioma do medo perpassa essas memórias, bem como seja uma espécie de etiqueta de sedução e da corte feminina. Ao ressaltar tais aspectos, não busco dar a entender que as relações de gênero sejam sempre hostis e que os casamentos não se consumem em relações de respeito e afeto duradouros. Apenas aponto a ambivalência frequentemente presente nas relações sexuais/afetivas entre homens e mulheres.

vez, uma mulher idosa me disse que os casamentos atuais seriam mais voláteis que os de antigamente porque as moças de hoje “não sabem sofrer”, fazendo alusão às cordas de embira amarradas pelo tio aos seus tornozelos quando de seu próprio casamento. Waktidi, anciã da aldeia Ssuĩrêhu, ao me contar sobre as negociações envolvendo o casamento de uma de suas netas, disse-me: “Nós não estávamos confiados, como poderíamos saber? Mas o tio veio e conversou muito mais nós, fez discurso. Foi amansando, amansando... até que aceitou. É assim. Muitos vão juntar, mas se larga logo. Mas se o tio segurar mesmo, se for bem amarrado, aí não larga”.

Existe, pois, toda uma imagem do “amansar” e do “amarrar” perpassando as elaborações sobre o vínculo conjugal, ao passo que o sexo, não mediado por esse vínculo, poderá ser veículo de relações predatórias. Mas, mesmo no casamento, existe o perigo das relações deslizarem e atualizarem esse afeto. Se um marido não zela bem de sua esposa, passando longos períodos fora de casa, ou sem lhe trazer carne e outros bens de consumo, assim como se ele for considerado agressivo ou “pesado” (*prêdi*), ela decai magra e pálida. Nessas ocasiões, a mulher dirá que ele a estará comendo em demasia, ou roubando, *sôhuri*. No lugar de satisfazer mutuamente, tal como denotado pelo termo *dasihuri*, o sexo poderá ser roubo.

Ao longo do casamento, portanto, a alteridade entre os cônjuges nunca é totalmente abolida. É por isso, precisamente, que o casamento produz pessoas humanas sem consumir o potencial de diferença necessária para que novos humanos sejam gerados. A relação conjugal normalmente é permeada pelo companheirismo e por uma afetividade que passa de reservada a risonha ao longo dos anos. Mas, sempre que houver um desentendimento entre um casal, uma sogra poderá advertir o seu genro: “respeite a sua mulher, pois ela não é sua parenta”. Da mesma forma, um pai poderá dizer aos seus filhos: “respeitem sua mãe, pois ela não é sua parenta”. A diferença categórica entre o casal não é completamente obliterada e é sempre lembrada em momentos de descontentamento ou indisposição.

Com efeito, o vínculo conjugal poderia ser compreendido muito mais nos termos da troca e da mediação que propriamente em termos da consubstanciação. Os filhos, eles mesmos, são concebidos pelas mulheres como frutos de uma relação de troca, ou melhor, eles a objetificam: mães “produzem trocado”. No caso de uma separação, inclusive, o pai terá o direito de levar os filhos consigo, caso queira fazê-lo, o que acontece frequentemente. A resignação de uma mulher diante de uma situação como esta não reduz, no entanto, o seu sofrimento. Ouvi muitas vezes de mulheres que comentavam sobre o motivo de terem se separado de seus antigos esposos algo parecido com o que disse uma delas a esse respeito: “ele não me dava nada, não me procurava mais e não trazia nada pra dentro de

casa. Ainda bem que não fiz filho pra ele que era um sovina”. Ou, por outra, nas discussões entre casais, uma mulher ressentida dizia a seu esposo: “Eu posso te largar. Eu vou fazer filho pra outro, eu sei fazer filho pra outro!”

Tais desentendimentos entre casais podem adquirir dimensões mais amplas, acionando contendas entre os parentes de ambos os lados e despertando hostilidades clônicas latentes, provocando a fissão de aldeias. Hirêki, ao comentar sobre uma dessas querelas deflagradas por um certo casamento desfeito, me disse: “Você já sabe como é o jeito do Akwẽ, não é Smĩki? É tudo Akwẽ, mas estamos sempre discutindo, brigando e nos separando. Aqui no Akwẽ é tudo dividido”.

Ademais, apesar da relação entre a mãe e seus filhos ser envolta pelo cuidado e ternura, a alteridade que persiste a esse vínculo é enfatizada de diversas formas, além do fato dos filhos poderem lhes ser retirados em caso de separação. Segundo as concepções em torno da gestação, a criança é formada exclusivamente pelo sêmen do homem (*dani waku* – donde, *danĩ* quer dizer “carne humana” e *waku*, “seiva”, “suco”). Essa é a substância da qual é feito o corpo da criança. É preciso vários intercursos sexuais para que a criança cresça dentro do ventre materno. No entanto, para ser capaz de engravidar e transformar esse sêmen em seu ventre em uma criança, é fundamental que a mulher mantenha um fluxo sanguíneo saudável e vigoroso, dentro do corpo e fora dele, ao longo de suas regras. Para tal, ela deve se manter ativa, bem disposta e sociável, mas também “se guardar”, observando certos cuidados com a alimentação e práticas comportamentais específicas durante o período menstrual. Mas isso não quer dizer que mãe, pai e criança sejam “consustanciados”. A potência das substâncias sexuais masculinas e femininas na fabricação das crianças é justamente essa. Extrair agência uma da outra, sem que elas se coadunem.

Nas práticas de resguardo pós parto, por exemplo, há uma diferença significativa entre as proscricões obedecidas pela mãe e pelo pai do recém-nascido. Espera-se que a mãe verta completamente o sangue que ficou contido em seu corpo no processo de fabricação do bebê. Se o resguardo for quebrado, o sangue que deve circular vigorosamente para que seja mantida a saúde plena da mãe ficará parado em regiões específicas do seu corpo, provocando adoecimento. É o sangue parado que faz adoecer. E verter o sangue pós parto é, num certo sentido, separar os corpos da mãe, do pai e da criança. Muitos alimentos que a mãe pode incluir durante a gestação são manejados como auxiliares na correta expulsão do corpo do bebê do ventre materno, como a raia e a pomba verdadeira, por exemplo. Uma mulher também irá incluir em sua dieta, durante o resguardo, substâncias feitas de ervas para ajudar na correta emanção do sangue no pós-parto. Assim que o sangue for

completamente vertido, a mãe poderá reintroduzir pouco a pouco os alimentos que evitou durante a gravidez e o resguardo. O leite será provido tanto pelo sêmen do pai acumulado pelos intercursos sexuais durante a gravidez, quanto pelo consumo de carne nessa fase. Uma mulher sem o sêmen de um homem não produz leite e, sem carne, terá o leite fraco. Mas, depois que a criança nasce, a mãe evita a carne de determinadas espécies animais consideradas muito pesadas ou quentes, dando preferência para o consumo de animais domesticados, como gado e galinha, pelo mesmo motivo que se abstêm do sexo. Carne e sêmen, nesse sentido, são concebidos como substâncias análogas que são transformadas no corpo materno por meio da correta circulação sanguínea, a fim de nutrir e gerar a criança a partir da relação estabelecida entre o sangue e as potências criativas de seu esposo. Mas essa relação tem de ser colocada em suspenso depois do parto, para que seu sangue, separado da criança e do marido, volte a fluir na medida mesma em que sua criança cresce e se fortalece. O sangue da mulher é, pois, concebido mais como uma substância transformadora e catalizadora do que propriamente criadora ou condensadora. Por isso, está intimamente ligado ao processo de maturação dos corpos. Uma senhora me disse certa vez, por exemplo, que ficara velha rápido porque havia “pegado muita criança” (atuado como parteira) durante sua vida e entrado com frequência em contato com o sangue das mulheres durante o parto, o que fez com que adquirisse cabelos brancos precocemente.

Por outro lado, o resguardo seguido pelo pai da criança é de natureza distinta daquele a que se submete sua esposa. O seu sêmen, substância criadora da criança, ao invés de ser vertido, precisará ser contido. Existe uma ligação substantiva entre o pai e seus filhos de modo que o homem deverá se abster tanto do sexo quanto das demais atividades que provoquem o dispêndio de sua potência masculina, notadamente a caça, até que o corpo da criança esteja suficientemente forte. A quebra do resguardo por um homem não prejudica tanto a ele mesmo (como no caso da mãe), mas, sobretudo, a seu filho. Além disso, há uma abertura plenamente cósmica entre o pai e filho recém-nascido porque é ele o portador/doador de sua alma-vida (*dahâimba*). Da mesma forma que a atividade de caça depende a força e a substância que devem ser contidas nos corpos do pai e da criança, o contato predatório do homem com espécies predadoras provocará a vingança por parte dessas outras gentes que poderão levar à morte do recém-nascido. Se um homem matar uma onça ou uma sucuri durante o resguardo isso será especialmente letal para seu filho, mas algumas espécies de peixe de couro também deverão ser evitadas. É através do pai que se dá a abertura da alma-vida da criança a outras camadas cósmicas.

Portanto, ao considerar os papéis de homens e mulheres na reprodução e na dinâmica de formação dos grupos domésticos, podemos dizer que as mulheres ocupam

uma posição mediadora e disjuntiva na fabricação da pessoa e do parentesco. “Produzir trocado”, nesse sentido, seria não só produzir parentes a partir do Outro, como também produzir parentes para o Outro. A diferença está posta desde o início como condição das relações e é repostada infinitamente como o efeito delas. Torna-se compreensível, ainda, o fato de que, nas narrativas míticas, a diferenciação clânica esteja ligada frequentemente às mulheres e à instituição das trocas matrimoniais.

Nome, afinidade e reprodução

Entre os Akwẽ, é o tio de amarração que atua como nomeador de sua sobrinha e sua classe de idade (*dakrsu*) é que detém os cantos necessários para a imposição do nome.

Os nomes femininos são nomes de animais dos quais os homens se apropriam a partir de uma fase do ritual que antecede a nominação feminina, chamada Kbazêĩprãirê (festa da caça), durante a qual eles devêm animais e se lançam sobre as mulheres¹⁷. Tais nomes são compostos normalmente pelo nome da espécie de um animal seguido pela partícula *di*, que forma o predicativo. Por exemplo, Arbodi (morcego+di), Aptudi (abelha+di), Sekwahidi (libélula+di), etc. Além disso, essa partícula, colocada após o nome de determinada espécie, quer dizer também “barriga”, “ventre”. Esse aspecto não está presente na formação dos nomes masculinos, de modo que, sendo associada exclusivamente aos nomes femininos, sugere uma possível qualidade/condição das mulheres que relaciona seu ventre e a animalidade cósmica.

O linguista Souza Filho (2007: 54) propõe que o sufixo “di”, nos nomes femininos, expressa, para alguns falantes, uma correlação que pode ser explicada por um processo de contiguidade ou afinidade: “o -di quer dizer que a pessoa está cheia do animal que lhe dá nome”. Ora, se considerarmos a teoria da concepção entre os Akwẽ, comentada acima, e o fato dos homens devirem animais na nominação feminina, podemos sugerir que os nomes femininos estão relacionados ao ato de fecundação em que os ventres das mulheres se tornam “cheios” através da preensão da potência reprodutiva das gentes-animais pelos homens. Nomear é também reproduzir, germinar, fazer crescer. Se, tal como sinalizado

17 Ao que tudo indica, essa fase do Dasĩpsê estava envolvida, no passado, na finalização da reclusão dos jovens iniciados, conforme apontado por Nimuendaju (1942). A relação da nominação feminina com as classes de idade sinaliza, ainda, a sua ligação com a iniciação e os processos de amadurecimento dos homens. Avancei uma interpretação a esse respeito em Raposo (2019), onde ofereci também uma descrição sobre a nominação masculina, bem como uma interpretação sobre a diferença e a conexão entre os processos de imputação dos nomes de homens e mulheres durante o Dasĩpsê. Dada a complexidade do tema, não poderei descrever as operações rituais no escopo desse artigo, nem me aprofundar na interpretação de seu sentido, apenas mencionar rapidamente a pertinência da imputação dos nomes nos processos de reprodução.

por Maybury-Lewis (1979), os nomes são transmitidos pelos mesmos canais em que se dão a transmissão da substância que forma os corpos, podemos entrever o sentido de sua imputação pelo tio de amarração, no caso das mulheres.

Os nomes são referidos à potência criadora advinda do desdobramento do mundo e da criação dos vários entes que o compõem. Tal potência é incorporada à masculinidade dos homens através do seu ímpeto predador, e substanciada no seu sêmen. Mas é em face das mulheres, nomeando-as, que os homens “crescem” e se fazem completos, ao mesmo tempo em que se tornam aptos a multiplicar e fazer crescer suas gentes. Dar nome às mulheres é encher seu ventre de potência criativa para gerar outros seres humanos. Por isso, as operações envolvidas na nomenclatura feminina, do ponto de vista do par nominador-nominada, estão referidas à afinidade, e não à descendência. Ao ser nomeada, uma mulher fica cheia do animal/potência que lhe deu o nome, assim como fica cheia de sêmen de seu marido na gravidez.

Os nomes masculinos, por outro lado, são nomes de ancestrais e são conferidos através da linha agnática, normalmente de avô para neto. Ora, os homens, por assim dizer, recebem sêmen apenas de seus pais e ascendentes masculinos que, uma vez mortos, tornam-se outros. Ao devirem animais, os homens assumem a face afim dos ancestrais, sua face diante dos vivos¹⁸. Mas é diante das mulheres que suas capacidades procriativas são efetivadas, são elas que os afinizam.

Os nomes entre os Akwẽ, estão implicados nos processos de procriação, pois eles são a condensação das capacidades geradoras, extraídas dos espíritos animais e corporificadas nessas palavras cheias de substância.

Nota-se que as relações entre homens e mulheres, tanto na conjugalidade quanto na nomeação, estão sempre correndo o risco de romper um limite muito tênue entre reprodução e predação. Daí a importância das mediações rituais no manejo das potências cósmicas de onde derivam as forças reprodutivas. Ao amarrar a sua sobrinha e ao nomeá-la, o tio materno garante, em certo sentido, que sexo não seja predação e que o seu efeito seja a reprodução de seres humanos e não a transformação animal. Por isso o papel emblemático do tio de amarração enquanto síntese dessas duas posições: reprodução e predação. Ele não casa com sua sobrinha, mas a nomeia para que os Akwẽ possam multiplicar sua gente e continuar sendo humanos.

18 Morais Neto (2018) vem refletindo sobre a escatologia e o xamanismo entre os Akwẽ. É dele a informação de que existe um ciclo de transformações do *dahâimba* percorrido após a morte, de modo que ele se bifurca, a depender da perspectiva, em uma face referida ao parentesco e outra referida aos espíritos-donos-animais. Em Raposo (2019), procurei pensar esse aspecto, colocado pelo autor, em sua conexão com a nomenclatura masculina e com o parentesco, algo que só poderei insinuar no escopo desse artigo.

No mito de preensão da mulher primordial, o aspecto predatório da relação entre os gêneros está especialmente sugerido, bem como sua potência transformadora:

Antigamente não existiam mulheres, e os homens eram homossexuais. Um deles ficou grávido e, como não podia parir, morreu. Um dia, alguns homens viram, refletida nas águas de um riacho, a imagem de uma mulher escondida do alto de uma árvore. Durante dois dias, eles tentaram pegar o reflexo. Finalmente, um homem levantou os olhos e viu a mulher; Fizeram-na descer, mas, como todos os homens a queriam, eles a cortaram em pedaços e os repartiram. Cada um deles embrulhou o seu pedaço numa folha e colocou o pacote numa fenda da parede de sua cabana (como se costuma fazer para guardar objetos). Depois foram caçar. Na volta, foram precedidos por um batedor, que constatou e avisou os outros que todos os pedaços haviam se transformado em mulheres. À suçarana, que tinha ficado com um pedaço de peito, coube uma bela mulher; à seriema, uma mulher magra, pois ela havia puxado excessivamente o seu pedaço. Mas cada homem ficou com uma mulher e, a partir de então, quando iam caçar, levavam as mulheres com eles". (Nimuendaju 1939, *apud* Lévi-Strauss 1962: 139).

No que tange às relações cotidianas, nesse sentido, há um problema, a meu ver, em se imaginar a relação sexual entre os Akwẽ como algo fluido, livre e desimpedido, associando o fluxo de relações entre os cônjuges e parceiros sexuais àqueles que vigoram entre parentes: a partilha de sexo e alimento, pensada como fazendo parte de um mesmo pacote de disposições morais e de um mesmo nexos relacional. No caso Akwẽ, pelo menos, as trocas sexuais devêm das (e estão sempre sujeitas às) mediações rituais, à etiqueta da afinidade que define os pagamentos e a troca (e não a partilha). Mas também podemos conceber as relações sexuais como referidas à predação mítica, estando sujeitas, inclusive no cotidiano, a serem um canal ao feitiço e ao adoecimento. É exatamente isso que o casamento e a conjugalidade evitam: as relações sexuais não devem nunca, embora possam, retornar à predação.

Considerações

Os aspectos levantados acima se relacionam diretamente à celebre divisão posta pela bibliografia Jê entre “nominadores” e “genitores” (Melatti 1976), por meio da qual a construção da pessoa nesses povos estaria assentada na separação entre a substância física e aqueles mecanismos cerimoniais responsáveis pela criação da persona social, incluídos aí os nomes.

Coelho de Souza (2002: 479) demonstrou, a partir de uma ampla revisão da bibliografia sobre os povos Jê, que os nomes bem poderiam “seguir o mesmo caminho que a substância física”, ou estarem destinados à mesma finalidade das relações de substância, qual seja, a de fabricar parentes. Para a autora, os nomes também constituiriam um aspecto dos corpos das pessoas construídas como humanas. No caso dos Jê Setentrionais (sobretudo dos Timbira), no entanto, as relações onomásticas produziriam parentesco ali onde a co-procriação não pode ocorrer, ou seja, a troca de nomes estaria em oposição complementar à troca de corpos, tal como demonstrado por Ladeira (1982): troca-se nomes com quem não troca-se cônjuges.

No caso Akwê, como tentei apontar, não há essa oposição complementar, de modo que nomear é também reproduzir. Mas, reproduzir é também diferenciar. Os Akwê estão constantemente se fazendo enquanto outros de si mesmos, porque o parentesco pleno, epitomizado na condição de germanidade generalizada mencionada no mito, é também a perda da humanidade.

Ao sublinhar algumas das conexões que podem ser entrevistas entre organização social e cosmologia, bem como aquelas entre afinidade e nominação, pretendi ressaltar que todas essas relações estão mutuamente referidas, sendo, portanto, o índice umas das outras, mais que sua antítese.

Referências Bibliográficas

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. PPGAS-MN/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CROCKER, Jon Christopher. 1985. *Vital Souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. The University of Arizona Press.

DA MATTA, Roberto. 1976. Uma reconsideração da morfologia social apinajé. In: SCHADEN, Egon (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

DE PAULA, Luís Roberto. 2000. *Dinâmica Faccional Xerente: esfera local e processos sociopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação de Mestrado. FFLCH/Universidade de São Paulo.

FARIAS, Agenor. 1990. *Fluxos Sociais Xerente: organização social e dinâmica das relações entre as aldeias*. Dissertação de Mestrado. FFLCH. Universidade de São Paulo.

FAUSTO, Carlos. 2008. “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”, *Mana*, 14(2): 329-366.

LADERA, Maria E. 1982. A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao

estudo do parentesco timbira. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004 [1964]. *O Cru e o Cozido (Mitológicas v.1)*. São Paulo. Cosac & Naify.

LOPES DA SILVA, Aracy; FARIAS, Agenor. 1992. Pintura Corporal e sociedade: os partidos Xerente||. In VIDAL, Lux (org.) *Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética*. São Paulo: Studio Nobel/ Editora da Universidade de São Paulo/Fapesp.

MAYBURY-LEWIS, David. 1979. Cultural Categories of the Central Gê. In: *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Harvard University Press.

MELATTI, Júlio C. 1976. Nominadores e Genitores: Um aspecto do dualismo Krahô. In: SCHADEN, Egon. *Leituras e etnologia brasileira*. São Paulo, SP: Cia. Editora Nacional.

MELO, Valéria. 2016. *O movimento do mundo: cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwẽ-Xerente*. Tese de doutorado. PPGAS. Universidade Federal de Amazonas.

MORAIS NETO, Odilon. 2018. *Eu, um índio: etnobiografia, parentesco e xamanismo no Brasil Central*. Exame de qualificação. Prospecto da Tese a ser apresenta ao DAN/UnB para obtenção do título de Doutor.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1942. *The Serente*. Los Angeles. The Southwest Museum.

RAPOSO, Clarisse. 2019. *Sobre Voragem e Fertilidade: parentesco, nomeação e alteridade nos modos akwẽ-xerente de composição da vida*. Tese de doutorado. PPGAN. Universidade Federal de Minas Gerais.

SCHROEDER, Ivo. 2006. *Política e Parentesco nos Xerente*. Tese de Doutorado, PPGAS. Universidade de São Paulo.

SOUZA FILHO, Sinval. 2007. *Aspectos Morfossintáticos da Língua Akwẽ-Xerente*. Tese de Doutorado. PPGLL. Universidade Federal de Goiás.

STRATHERN, Marilyn. 2002 [1988]. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora da Unicamp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. O Problema da Afinidade na Amazônia. In: *A Inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

WEWERING, Sílvia. (org.). 2012. *Povo Akwẽ-Xerente: vida, cultura e identidade*. Belo Horizonte: CIMI/Ed.Rona.

Recebido em: 09 de junho de 2019.

Aceito em: 29 de agosto de 2019.

“Não sou homem para estar aqui”: as *menire* [mulheres] Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá e a política dos brancos de Belo Monte

Thais Mantovanelli
Pós-doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSCar
thaisremantovanelli@gmail.com

Para [Roy] Wagner, os ocidentais criam o mundo intelectual ao tentar sistematizá-lo; os povos tribais criam seu universo de convenções sociais inatas ao tentar modificá-lo ou interferir nele.

Marilyn Strathern, 2012, p. 43

Resumo

O presente artigo descreve o engajamento das *menire*, mulheres Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá em um ciclo de reuniões com representantes técnicos da empresa Norte Energia, maior concessionária da usina hidrelétrica de Belo Monte, instalada na Volta Grande do Xingu, Amazônia paraense. Interessadas na continuidade de seu projeto de extração de óleo de coco babaçu, as *menire* posicionaram-se frente ao corpo técnico empresarial para reivindicar suas demandas, evidenciando importantes críticas ao funcionamento burocrático das medidas de compensação do Plano Básico Ambiental Componente Indígena (PBA-CI), uma exigência dos órgãos de licenciamento ambiental para a construção e operação da hidrelétrica. A forma de engajamento das *menire* no ciclo de reuniões é tomada como inspiração analítica sobre a questão do par homem-mulher e sua associação com os gêneros feminino e masculino que anima a literatura etnológica sobre povos do Brasil Central. Para cumprir seu objetivo, o artigo dedica especial atenção aos esforços etnográficos e teóricos de Maybury-Lewis na coletânea por ele organizada em 1979, obra clássica aos estudos em etnologia indígena.

Palavras chaves: Etnologia indígena, Belo Monte, mulheres Mëbengôkre Xikrin, Reunião.

Abstract

This article describes the engagement of the *menire*, Mëbengôkre-Xikrin women from the Trancheira-Bacajá Indigenous Land, in a cycle of meetings with technical representatives of the company Norte Energia, the largest concessionaire of the Belo Monte hydroelectric plant, located in Volta Grande do Xingu, in the state of Pará. Interested in the continuity of their project for the extraction of babassu coconut oil, the *menire* positioned themselves in front of the technical staff to claim their demands, highlighting important criticisms of the bureaucratic operation of the compensation measures of the Basic Environmental Component Indigenous Plan (PBA-CI), a requirement of the environmental licensing bodies for the licensing of the hydroelectric plant. The form of engagement of the *menires* in the cycle of meetings is taken as an analytical inspiration on the question of the man-woman pair and its association with the female and male genders that animates the ethnological literature about the groups of Central Brazil. To achieve its objective, the article pays special attention to the ethnographic and theoretical efforts of Maybury-Lewis in the collection that he organized in 1979, a classic work for studies in indigenous ethnology.

Key words: Indigenous ethnology, Belo Monte, Mëbengôkre Xikrin women, Meeting.

(...)

“Eu não sou homem para estar aqui”. Essa foi a assertiva pronunciada pelas *menire*, mulheres Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trancheira-Bacajá, no início do ciclo de reuniões com representantes da Norte Energia, na cidade de Altamira em meados de agosto de 2018¹.

O ciclo de reuniões teve duração de dois dias e duas noites e sua realização foi efeito de uma convocação das mulheres para “mostrar seu pensamento” com relação à continuidade de seu projeto de extração de óleo de coco babaçu por meio da instalação e operação de duas mini-usinas em duas aldeias da Terra Indígena Trancheira-Bacajá, doravante TITB.

1 Tenho realizado pesquisa junto aos Mëbengôkre-Xikrin da Terra Indígena Trancheira-Bacajá desde 2011, época de realização de estudos de impacto ambiental do rio Bacajá, tributário do rio Xingu em sua Volta Grande, em decorrência do processo de licenciamento e construção da usina hidrelétrica de Belo Monte. Desde então tenho me dedicado a discutir o processo de licenciamento e construção do empreendimento com destaque para os impactos ecológicos, etológicos, econômicos, sociais e culturais decorrentes dele (ver: Mantovanelli 2017). Agradeço a Clarice Cohn, orientadora da tese de doutorado e supervisora da pesquisa de pós-doutorado, pela parceria de trabalho e pelo engajamento na luta contra Belo Monte e seus efeitos nefastos aos modos de existência desse povo indígena e outros povos da região. Sobre Belo Monte e a questão indígena ver: Oliveira & Cohn (2014).

A Terra Indígena Trincheira-Bacajá é localizada na região sudeste da Amazônia paraense e entrecortada pelo rio Bacajá, afluente direito do rio Xingu em sua Volta Grande, que têm sofrido sérios impactos com a construção de Belo Monte e a diminuição drástica do volume de água, desviada para o reservatório principal da usina para alimentação das turbinas geradoras de energia.

As *menire*, mulheres Mëbengôkre-Xikrin da TITB, engajaram-se a partir de 2013 na execução de projetos com apoio da Funai (Fundação Nacional do Índio), TNC (The Nature Conservancy) e UFSCar (Universidade Federal de São Carlos) no âmbito do PNGATI (Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial em Terras Indígenas). Desse engajamento resultou sua participação, em 2016, também com apoio das instituições mencionadas, no PDRSX (Plano de Desenvolvimento Sustentável do Xingu), com o projeto de beneficiamento e produção de óleo de coco babaçu ².

O PDRSX é um programa intersetorial composto por representações das esferas públicas (federal, estadual e municipal) e organizações da sociedade civil com o objetivo de apoiar o desenvolvimento sustentável na região. Criado em 2010, o PDRSX, ligado à PNDR (Política Nacional de Desenvolvimento Regional), teve sua fonte de recursos avinda do edital do leilão da Agência Nacional de Energia Elétrica (Aneel) para contratação da energia proveniente de Belo Monte. O edital do leilão compeliu a Norte Energia SA a investir 500 milhões de reais no PDRSX em projetos para redução das desigualdades regionais intensificadas com Belo Monte. Em maio de 2019, por meio de decreto presencial, o Comitê Gestor do PDRSX foi extinto gerando a paralização de mais de trezentos projetos na macrorregião do Xingu ³.

Com a paralização do Comitê Gestor do PDRSX, o projeto das *menire* para produção e comercialização de óleo de coco babaçu perdeu sua principal fonte de financiamento, que já vinha sofrendo um significativo declínio de aporte de recurso desde o ano anterior devido à redução dos mesmos para execução de projetos no âmbito do programa.

As *menire* da TITB, negando-se a aceitar o fim do financiamento e das atividades de seu projeto de extração de óleo de coco babaçu, convocaram o setor de Gerência de Assuntos Indígenas (GAI) da concessionária Norte Energia, responsável pelo acompanhamento e monitoramento das ações mitigatórias dos programas do PBACI (Plano Básico Ambiental - Componente Indígena), para subsidiarem as atividades do projeto. A convocatória

2 Maiores informações sobre o desenvolvimento do projeto das *menire* pode ser visto em: Tselouiko, S. (2018).

3 Os impactos da paralização do PDRSX sobre os projetos sustentáveis em curso da região foram reportados pelo Instituto Socioambiental (ISA): <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-xingu/apos-fim-do-comite-que-cuidava-de-acoes-socioambientais-de-belo-monte-futuro-na-regiao-e-incerto>.

resultou no ciclo de reuniões em 2018, mencionado no início deste artigo.

A intenção deste artigo, inspirado nas ações de convocar e convidar as mulheres Mëbengôkre-Xikrin para essas reuniões, é evidenciar o problema da ineficácia que marca as ações e os programas de mitigação vinculados ao Programa Básico Ambiental Componente Indígena de Belo Monte. Ao contrário do que se pretendem, a saber, mitigadores de impactos, esses projetos e programas, em geral, promovem a intensificação da escala dos impactos do barramento do rio Xingu. Essa escala de impacto possui um nível mais difícil de mensuração do que os impactos ecológicos, digamos assim, do empreendimento. A complexidade dessa mensuração é resultado de argumentos técnicos financeiros sobre a gestão de projetos que justificam a ineficácia de suas ações como sendo de responsabilidade de entraves burocráticos de sistemas de contratação, prestação de contas, regras de uso de recurso e circulação de documentos.

Tornar evidente essa ineficácia, a partir da convocação das *menire* para a realização de reuniões com o setor técnico burocrático do empreendimento permite que se visualize um desdobramento desse impacto em outra escala: o tratamento das mulheres Mëbengôkre-Xikrin por parte dos funcionários do mercado científico da indústria barrageira como incapazes de compreender os engenhosos processos burocráticos da gestão dos projetos. Esse cálculo barrageiro as coloca num lugar de oposição em relação aos homens Mëbengôkre, que falam português e conseguem compreender melhor os mecanismos ardilosos da burocracia dos projetos. Seguindo esse raciocínio, os homens Mëbengôkre estariam numa posição privilegiada, do ponto de vista do corpo técnico da Norte Energia, por expressarem maior conforto no acionamento e no entendimento da gramática da indústria dos projetos e seus meandros ardilosos.

As ações de engajamento das *menire* por meio da convocação de reuniões com o corpo técnico da burocracia de acompanhamento de projetos de mitigação e compensação da Norte Energia são tomadas aqui como ações de resistência. Resistência no sentido defendido por Vieira (2018) ao se referir às práticas micropolíticas de quilombolas de Caetité que recusam serem tratados como pessoas pobres e ignorantes por representantes de empresas desenvolvimentista instaladas na região. Resistência como ação de “descentrar perspectivas, estranhar consensos e interromper convergências”. Resistência como uma prática corporal afectiva das mulheres Mëbengôkre-Xikrin de imposição da estética contra a política, no movimento de negar-se ao esquema mortífero de “confiscação da vida” (Villela, 2018) ⁴ por agências estatais-empresariais capitalísticas.

O artigo será dividido em duas partes. A primeira parte terá como intenção descrever

4 VILLELA, Jorge; Carrasco, Alexandre. Seminário de Filosofia e Antropologia da UNIFESP. 2018.

o modo de engajamento das mulheres Mëbengôkre-Xikrin nas reuniões com o setor técnico burocrático do Plano Básico Ambiental Componente Indígena e suas críticas à ineficácia desse setor a partir das práticas de exibição realizadas por elas, descritas enquanto ações de persuasão e resistência. A segunda, discorrerá sobre essas práticas de exibição detendo-se na diferença, por elas salientada, com relação aos homens Mëbengôkre-Xikrin. Essa diferença será tomada como importante característica de funcionamento da cultura mëbengôkrê, traduzida pelo conceito metassemântico de *kukràdjà*, permitindo operar uma repotencialização estranhada ou descentrada do debate sobre dualismo, fundamental aos trabalhos de Maybury-Lewis e seus esforços de descrição comparada dos povos Jê do Brasil Central, na publicação do que se tornou referência clássica na etnologia sul-ameríndia, o livro *Dialectical Societs*.

As *menire*, mulheres Mëbengôkre-Xikrin e as reuniões com a Norte Energia: estética contra política dos brancos de Belo Monte

Oito caminhonetes, fretadas pela GAI (Gerência de Assuntos Indígenas), saíram da cidade de Altamira para buscar as mulheres Mëbengôkre-Xikrin da TITB que haviam convocado reuniões com os setores técnico burocráticos da Norte Energia para definição das ações necessárias para continuidade da realização do projeto de extração do óleo de coco babaçu. Conforme informações circuladas via rádio para as aldeias, as reuniões contariam com a presença de empresas terceirizadas contratadas para execução dos projetos de “atividade produtiva” e de “fortalecimento institucional” do Plano Básico Ambiental Componente Indígena ⁵.

Ao chegarem à cidade, as caminhonetes deveriam deixá-las no hotel chamado de Castelo, localizado na BR 230, mais conhecida como Transamazônica, e distante cerca de 15 km de Altamira. Ao perceberem que esse seria o lugar de sua hospedagem e da realização das reuniões com o corpo técnico da Norte Energia, as mulheres, recusaram-se a permanecer no local, impedindo os motoristas das caminhonetes a irem embora. Elas esperaram a chegada de todos os veículos e com eles seguiram para outro hotel, chamado Dalas, localizado na cidade de Altamira e próximo à região central do município. Conforme

5 Esses programas foram divididos em quatro eixos: eixo relacional, contendo os programas de fortalecimento institucional e de comunicação para não indígenas; eixo territorial, contendo os programas de gestão territorial indígena; eixo econômico cultural, contendo programas como educação escolar indígena, saúde indígena, atividades produtivas, patrimônio cultural material e imaterial, infraestrutura, realocação e reassentamento dos índios moradores de Altamira e da Volta Grande do Xingu; e eixo ambiental contendo o programa de supervisão ambiental do meio físico e biótico. O documento pode ser encontrado em: https://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/PBA_-_revisado_2.pdf.

suas orientações, eu segui para encontrá-las nesse hotel. Três pessoas que compõem o corpo técnico do GAI (Gerência de Assuntos Indígenas) também chegaram ao local poucos minutos após minha chegada. As pessoas do GAI estavam uniformizadas com suas camisas de manga longa azul-claro estampando a logomarca da empresa concessionária. Uma dessas pessoas disse-me não ter entendido porque as *menire* estavam zangadas com a reserva no hotel Castelo, já que o hotel possui um espaço maior para reuniões e tem um "bonito gramado". Antes de minha reação, as caminhonetes começaram a chegar. Cada mulher expressou seu descontentamento para as pessoas representantes do setor técnico-burocrático da Norte Energia. Algumas mulheres pediram auxílio para tradução de suas falas de descontentamento, outras não ⁶.

As *menire* disseram que não ficariam hospedadas naquele hotel, devido a sua localização longe da cidade. Estar longe da cidade seria submeter-se ao desejo do corpo técnico da empresa concessionária em mantê-las longe do escritório da Norte Energia, situado na cidade de Altamira. Essa é atitude técnico-empresarial-barrageira bastante comum, desde o início do licenciamento do empreendimento. Na maioria dos eventos organizados e financiados por empresas operadoras dos programas do PBA, o hotel Castelo é sempre a primeira opção. Como já foi me dito numa ocasião por um membro desse corpo técnico: "Aqui no Castelo é muito melhor, os índios ficam longe da cidade, fica mais difícil invadirem o escritório e ficam longe das bebidas alcoólicas também, não é verdade?".

As mulheres desceram das caminhonetes com algumas de suas crianças, trazidas consigo, que rapidamente passaram a explorar os espaços do hotel na região central da cidade. Rapidamente também dois carrinhos de sorvete pararam por ali. As crianças pegaram os sorvetes e as mulheres disseram que "os *kuben* [estrangeiros, brancos, não-índios] da Norte Energia" pagariam por eles. Homens e mulheres Mëbengôkre-Xikrin referem-se aos brancos associados ao empreendimento de Belo Monte como *kuben do ngô beyêt*. *Ngô beyêt*, Belo Monte, tem como tradução literal água suja, água parada, água barrada, água presa.

Na recepção, o funcionário do hotel não compreendia como operar a separação das mulheres nos quartos disponíveis para hospedagem. O primeiro cálculo feito por ele foi dividir o numero total das mulheres pelo número de vagas em cada quarto, de modo

6 A maioria das mulheres Mëbengôkre-Xikrin não se expressa em português. Essa atitude, como eu pude compreender ao longo de meu trabalho de campo durante o doutorado, associa-se mais a uma posição e a uma etiqueta das *menire* do que ao suposto fato de que elas não sabem falar português. Ngrenkarati, que costuma se expressar em português em diversas situações, disse-me que "essa língua que vocês brancos falam é muito da feia, é feia mesmo e nós *menire* não gostamos de falar essa fala de vocês".

que elas se organizassem para ocupação das vagas. As *menire* recusaram essa divisão, que consideraram incorreta, feia, não condizente com seus modos de ocupação e habitação de espaços. Isso porque seria um erro dividirem-se aleatoriamente nas vagas disponíveis nos quartos. Era preciso, ao contrário do cálculo feito pelo funcionário do hotel, seguir certos arranjos relacionados com procedimentos éticos e estéticos de ocupação de espaço e convivialidade. Esses procedimentos seguem, por sua vez, uma série de cálculos que precisam levar em conta relações de consanguinidade, afinidade e amizade formal. Nesse sentido, algumas mulheres não deveriam dividir o mesmo quarto, levando em conta esses arranjos de proximidade e distância que inspiram suas práticas cotidianas de convivialidade. Elas não estavam dispostas a negociar e ignorar esses procedimentos, fundamentais ao conjunto ético e estético que envolvem a praxiologia de sua cultura, *kukradjá*. Frente a essa recusa, deu-se início outros cálculos para ocupação das vagas dos quartos. Com uma chave na mão o funcionário dizia: “nesse quarto cabem três pessoas”. As *menire* aproximavam-se e decidiam quem iria dividir aquele espaço, contando com as crianças que cada uma delas trazia consigo. Após três horas de arranjos e rearranjos, as *menire* seguiram para os quartos, conforme suas designações sobre quem poderia dividir o quarto com quem. Alguns quartos com espaço para hospedagem de quatro pessoas, por exemplo, foram ocupados por duas mulheres, causando muita irritação no corpo técnico-burocrático da Norte Energia.

O espaço da garagem do hotel foi ocupado por elas, onde permaneceram o resto do dia fumando cachimbos, conversando e observando as crianças, tal como fazem nas aldeias em frente a suas casas. A ocupação das *menire* desse espaço impediu que carros estacionassem, durante o tempo de sua estadia, no local.

Na manhã seguinte, deu-se início às reuniões na sala de auditório do hotel. Três homens Mëbengôkre-Xikrin haviam sido convidados pelas *menire* para participar como tradutores. Eles foram selecionados para essa tarefa, segundo elas disseram, por vinculados às associações indígenas ABEX (Associação Bebô Xikrin) e IBIKRIN (Associação Instituto Bepotire Xikrin) e por dominarem o português.

Os funcionários e as funcionárias do setor de acompanhamento dos projetos e programas do PBA CI, GAI, sentaram-se em cadeiras da plateia, deixando vazia a mesa que a defrontava. As *menire* solicitaram que as pessoas do corpo técnico ocupassem aquela mesa para falarem de frente a ele. Com esse reposicionamento, as *menire* iniciaram suas falas, seguindo também uma etiqueta de ordenamento de suas elocuições: primeiro as mais velhas, depois as mulheres de caciques atuais, e por último as mulheres dos guerreiros ⁷.

7 Essa é a mesma etiqueta adotada pelos homens Mëbengôkre-Xikrin em situações de reuniões com membros de organizações institucionais-políticas-empresariais dos setores técnico-burocrático do

Todas as mulheres presentes falaram na língua mēbengôkrê, incluindo as que costumam falar português.

Todas as mulheres iniciaram suas falas com essa expressão "Eu não sou homem para estar aqui". E, da mesma maneira como fazem os homens em reuniões ou em verbalizações cerimoniais, suas falas repetiam em termos de forma de expressão e conteúdo do que tinha sido dito na fala anterior.

Antes de me deter na assertiva inicial da fala das mulheres que inspira esse artigo, considero importante, deter-me nas práticas de exibição dessas falas. Meu procedimento de destaque das falas das *menire* não irá respeitar a relação entre a interlocutora e a forma-conteúdo de cada verbalização. Isso porque, pretendo evidenciar um efeito desejado no modo de expressão mēbengôkrê em situações de reunião com brancos. O efeito é a e veiculação da imagem associativa entre *kaben pudjy* e *kaben tox*, uma fala única e uma fala forte.

A associação entre essas duas imagens de fala, falar uma fala só e falar uma fala forte ou dura, é a expressão da fala correta, *kaben mejx*, em contextos de reunião com brancos. Dito de outro modo, quando se tem os brancos como convocados a uma reunião, os Mēbengôkre-Xikrin, homens e mulheres, operam procedimentos de visibilização de si mesmos como um povo parente, que fala junto, fala duro e fala uma fala só. Nessas situações, suas relações de conflito ou suas posições discordantes são invisibilizadas dando lugar a essa imagem que "mostra o pensamento", ou seja, que mostra uma certa prática conceitual da expressão metassemântica *kukradjá*. Essa imagem tornada aparente pelo procedimento ético e estético de verbalização de homens e mulheres Mēbengôkre-Xikrin em reuniões com brancos, essa gente convocada, tem efeitos políticos que operam críticas significativas ao que chamei de política dos brancos de Belo Monte, marcada pelo idioma do egoísmo e da sovinice (Mantovanelli 2017), e que se potencializou com o advento da intensificação da cadeia de impactos associada ao empreendimento hidrelétrico.

As falas dos brancos nas reuniões são, em geral, descritas pelos Mēbengôkre-Xikrin, homens e mulheres, como imprecisas, tortuosas, mentirosas e confusas. Contra esse tipo de fala dos brancos, quero argumentar, as mulheres Mēbengôkre-Xikrin operaram suas práticas de verbalização, reiterando aspectos significativos de seu modo de existência que resiste às imposições técnico-burocráticas da política dos brancos, sobretudo aqueles associados a Belo Monte. Por esse motivo, as falas das mulheres assumirão aqui a forma de uma fala única [*kaben pudjy*], uma fala forte [*kaben tox*] que juntas expressam a fala

— mundo dos brancos. Ela corresponde a uma etiqueta de verbalização característica das falas cerimoniais mēbengôkrê, como pode ser notado em Lea (2012).

correta e verdadeira [kaben mex] mēbengôkrê.

Eu não sou homem para estar aqui.
 Eu não queria estar aqui.
 Eu não queria ter que estar aqui.
 Eu estou aqui e meus netos e minhas netas choram na aldeia minha
 ausência.
 Meus netos e minhas netas me querem na aldeia.
 Para que eu estou aqui?
 Estou aqui para mostrar minha fala forte e dura.
 Essa é a fala que é nossa, das *menire*.
 Nós somos um povo só, os homens e as mulheres Mēbengôkre.
 Meu pai e minha mãe são Mēbengôkre.
 Minhas avós e meus avôs são Mēbengôkre.
 Nós, homens e mulheres, trabalhamos juntos.
 Nós, homens e mulheres, temos nossos conhecimentos.
 Eu cheguei aqui muito brava, estou aqui muito brava.
 Estou aqui para mostrar nossa fala.
 Estou aqui para mostrar nosso pensamento.
 Estou aqui para mostrar nosso pensamento e ir embora.
 Nós, *menire*, nunca viemos aqui falar com vocês.
 Agora estamos aqui com esse pensamento para continuar nosso projeto.
 Estamos aqui para dizer que precisamos de um caminhão.
 Um caminhão para carregar nosso babaçu.
 Eu não vim aqui à toa.
 Nós mulheres trabalhamos muito, fazemos muitas coisas.
 Temos nossas roças, fazemos o nosso kī [forno de pedras] para assar
 batata.
 Assamos as comidas que todos nossos parentes comem.
 Eu não quero estar aqui, tenho muita coisa para fazer na aldeia.
 Nós, *menire*, não estamos à toa na vida.
 Nós fazemos a tinta e pintamos os corpos das pessoas.
 Pintamos nossos filhos, nossas filhas, nossos netos, nossas netas.
 Nós pintamos nossos maridos.
 Pintamos nossos irmãos, nossas irmãs, nossas amigas formais.
 Essa barragem é horrível.
 Essa barragem só faz coisa horrível.
 Nós nunca quisemos barragem na nossa vida.
 Nós nunca quisemos ver o rio acabar e secar.
 Vocês ficam só sentados aí.
 Vocês ficam parados no mesmo lugar sem fazer nada para nós.
 Esse é o trabalho de vocês? Ficar parado como a barragem?

A barragem roubou nossa água.
 A barragem roubou nosso peixe.
 A barragem roubou nossos animais.
 Será que vamos ficar paradas e morrer com os peixes?
 Vocês devem ouvir nossa fala e fazer o que estamos dizendo para fazer.
 Esse é o trabalho que deve ser de vocês.
 Agora a vida ficou difícil.
 Agora estamos fazendo esse projeto.
 A culpa disso é de vocês que trabalham com a barragem.
 Agora vocês devem fazer o que estamos dizendo.
 Eu não falo mentira e eu não sou fraca.

As *menire* falavam apontando facões para o corpo técnico na mesa defronte às cadeiras da plateia. Em alguns momentos, após a tradução de alguns dos homens convidados por elas a participarem da reunião, membros da mesa tentavam responder. Assim que essa tentativa de resposta começava, elas tiravam os vestidos e iniciavam um canto forte, dançando de modo circular, interrompendo com seus corpos pintados em movimento e seus cantos entoados a resposta do corpo técnico. O canto em uníssono é uma boa imagem sobre o modo de expressão da fala única [*kaben pudjy*] e da fala forte [*kaben tox*] das mulheres na reunião.

Essa intervenção ética, estética e cromática das *menire*, cujos corpos estavam compostos por adornos de miçangas e devidamente pintados com jenipapo e urucum, assumia a forma de uma resistência contra as enunciações das falas mentirosas, tortuosas e confusas dos brancos de Belo Monte. Elas estavam engajadas num movimento para se fazerem ver e ouvir por esses brancos, pelos técnicos e pelas técnicas do setor de Gerenciamento de Assuntos Indígenas (GAI) da Norte Energia. Uma resistência ética e estética contra a política fracassada dos brancos da barragem, contra o egoísmo das justificativas técnico-burocráticas do empreendedor para se esquivar de ações efetivas de mitigação de impacto.

O setor técnico-burocrático da Norte Energia é referido pelas *menire* como *Gaia*. Essa referência que se relaciona com uma ação usual dos e das falantes da língua mēbengôkre em acrescentar a letra “a” ao final de palavras terminas em “i”⁸, assume aqui, inspirada na intervenção das *menire* na reunião com os brancos de Belo Monte, a forma tentacular do monstro gigante e sem cabeça descrito por Stengers (2015) em relação à intrusão de

8 O que se pode verificar ao modo como os e as falantes da língua mēbengôkre referem-se à Funai quando mencionam a sigla do órgão indigenista.

Gaia que marca a irrupção do Antropoceno ⁹, como uma nova era geológica pautada por catástrofes ecológicas e sociais advindas das práticas capitalísticas e desenvolvimentistas de exploração de recursos naturais. O mostro sem cabeça, formado pelo encontro entre estado, empresa e ciência opera o funcionamento da máquina de produção capitalística, promotora de empreendimentos do tipo de Belo Monte, cuja justificativa governo-empresarial atrela-se ao argumento de um mal-necessário, e se apresenta como única alternativa possível para o desenvolvimento econômico-energético nacional.

Esse é o caso da hidrelétrica de Belo Monte, como mostra Fearnside (2015), cuja proposta, apesar de alvo de críticas ambientais e sociais, foi guiada pelo setor elétrico como exemplo de empreendedorismo energético sem que a questão dos impactos fosse evidenciada em seus discursos ¹⁰.

“Barrageiros”, ou construtores de barragens, representam uma classe a parte na sociedade brasileira (veja Fearnside, 1989, 1990). A barragem de Belo Monte tem um lugar especial na cultura dos barrageiros. Um dos engenheiros envolvidos no planejamento da barragem explicou a natureza especial da obra assim: “Deus só faz um lugar como Belo Monte de vez em quando. Este lugar foi feito para uma barragem”. (Fearnside, 2015, p. 238).

O processo de licenciamento de Belo Monte, ainda segundo o autor, é um exemplo significativo do tratamento do licenciamento e dos estudos de impacto ambiental como uma mera formalidade por parte da concessionária Norte Energia para legalização de uma decisão já tomada.

Belo Monte e sua engenharia social de gestão das catástrofes etológicas, incluindo os programas de mitigação de impacto do PBA CI (Plano Básico Ambiental Componente Indígena) tem operado uma constante e silenciosa confiscação da vida dos povos indígenas da região, com a intenção nefasta e revestida de consciência social de transformar o

9 Feministas engajadas em lutas ecológicas, anticapitalistas como Mariarrosa Dalla Costa, Marisol de la Cadena, Maria Lugones, Donna Haraway, Ana Tsing referem-se a confiscação da vida como consequência de um fundamento antropocêntrico nas formas de dominação em curso no planeta. Ver: Haraway (2016) para sua proposta de pensar a vida para além-do-humano; e para uma apreciação desse debate sobre ecologia feminista e antropoceno, ver: Maizza & Vieira (2018).

10 Nas palavras do autor: “Em 13 de julho de 2005 o Congresso Nacional aprovou em tempo recorde a construção de Belo Monte mesmo sem um EIA/RIMA aprovado, e logo em seguida várias ONGs entraram com uma representação na Procuradoria Geral da República contestando a decisão, e a Procuradoria da República no Estado do Pará pediu uma Ação Direta de Inconstitucionalidade contra o Decreto Legislativo (no. 788), feito sem consulta às populações afetadas, entre outras falhas”. (Fearnside, P; 2015, p. 236).

vitalismo desses coletivos em público-alvo de projetos e programas de mitigação. O grupo empreendedor, principalmente no seu balcão de negócios de projetos para “melhoria da vida dos povos indígenas”, apresenta esses programas de duas maneiras: como o grande gargalo econômico do empreendimento, o que fez e faz encarecer a obra e seu funcionamento; e como exemplo de assistencialismo social dos empreendedores da barragem.

Não ser homem: práticas de exibição das *menire*, mulheres Mëbengôkre-Xikrin

Quero agora convidar o debate sobre os sistemas dualistas como característica social dos povos Jê-Bororo, inaugurado por Maybury-Lewis e consolidado com a publicação do *Dialectical Societies*. A proposta desse convite é deslocar ou descentrar o tema do dualismo e da dialética como expressão cultural desses povos e voltá-lo para o par homem e mulher entre os Mëbengôkre-Xikrin a partir da fala das *menire* nas reuniões com o corpo técnico da Norte Energia.

Não é a proposta de este artigo esgotar os debates decorrentes e suscitados pelo esforço de pesquisadores e pesquisadoras do Projeto Havard Brazil-Central, tampouco situar os diálogos desse debate com os argumentos de Lévi-Strauss, acerca do princípio da reciprocidade e dos sistemas ternários¹¹. Interessa para composição argumentativa acionada aqui reativar a questão do dualismo ou dos sistemas dualistas através da importância da imagem de complementaridade para lançar foco ao par homem e mulher como evidenciado nas falas das *menire*. Importante salientar que complementaridade assume, do ponto de vista da reflexão etnográfica em curso aqui, um caráter de instabilidade e abertura, antes de ser referida como uma totalização dialética da sociedade para manutenção de harmonia e estabilidade. O conceito de complementar ou de complementaridade relaciona-se mais com engajamentos e conexões entre sujeitos de ações, relações feitas em ato e práticas de visualização e exibição do que com um projeto social de fechamento para manutenção harmônica de suas relações¹².

11 Um bom comentário analítico-descritivo é feito por Sztutman (2002).

12 Inspiro-me aqui nos debates críticos realizados por Cohn (2005) e Coelho de Souza (2002) sobre o efeito de “fechamento” que o esforço comparativo do Havard Central-Brazil Project imprimiu aos povos Jê. Esse efeito, segundo as autoras, perdurou bastante tempo e cunhou conceitos associados a esses povos como grupos transmissores, dialéticos, totalidades auto-reprodutivas. Descrições etnográficas alternativas a esse modelo estanque do “fechamento Jê” operaram a criação e a veiculação de outras imagens mais dinâmicas e transformacionais para descrição das relações sociais desses povos, levando em conta a importância do faccionalismo (Verswijver 1992), as transformações históricas com intensificação do contato com setores da sociedade nacional (Turner 1993), os sistemas de circulação de nomes entre Matricasas (Lea 2012), importância das guerras como mecanismo de produção de pessoas, captura

Um dos efeitos da publicação do clássico de Maybury-Lewis, ao descrever a centralidade do dualismo, ou melhor, dos sistemas dualistas entre os povos Jê do Brasil Central foi a disseminação da distinção homem e mulher nesse sistema social, principalmente com relação à hipótese de uma oposição complementar desse par no plano das atividades cotidianas de trabalho, nas execuções rituais e nos modos, digamos, de ocupação especial e visualização social das aldeias. Nas palavras do editor do volume:

Os Jê e os Bororo possuem uma visão binária do universo. Eles afirmam explicitamente que suas sociedades são imbuídas com oposições porque as oposições são imanentes à natureza das coisas. Os ensaios deste volume mostram como cada sociedade se esforça para criar uma síntese harmônica que supere ideias, categoriais e instituições antitéticas que constituem seus modos de vida. É claro que a vida cotidiana não pode ser tão facilmente canalizada. A dinâmica da ação social no Brasil Central impõe severas deformações aos sistemas. Em alguns casos, essas deformações parecem mover-se fora de seu modo dualista. Em todo caso, Os Jê e Bororo, tal como o conhecíamos, ainda estavam tentando viver segundo suas tradições filosóficas. Eles ainda tentam atingir a síntese das oposições e criar balanço e harmonia a partir das instituições opostas. Nesse sentido, eles são verdadeiras sociedades dialéticas. (Maybury Lewis, 1979, p. 13; tradução minha).

Um importante reforço desses argumentos da oposição complementar prático-conceitual de homens e mulheres, sobretudo entre os povos Mëbengôkre, pode ser associado à extensão de outra oposição entre social e doméstico, político e natural. Essa analogia extensiva parecia poder se justificar pelo aspecto espacial, portanto visual, das aldeias desses povos. Casas circulares, formando a borda do círculo, e um ou dois pátios centrais chamados *ngàb* traduzido simultaneamente por casa dos homens, casa dos guerreiros, casa do meio. Esse modelo sócio-espacial foi considerado por Turner (1979) como motor de funcionamento para relações cotidianas dos povos Mëbengôkre fundamentadas, sobretudo, pelo sistema uxorilocal que imprime a dominação entre categorias de idade dos homens maduros (com crianças) pelos homens imaturos (sem crianças). Ao reterem as filhas nas casas natais, os homens podiam dominar seus genros numa formalização de dominação política dos mesmos.

de bens e capacidades (Cohn 2005), o consumo de mercadorias industriais (Fisher 2000). O que essa produção bibliográfica sustenta é que são justamente as apropriações das inovações, capturadas de agentes externos, que marcam a especificidade do sistema sociocsmológico Mëbêngôkre: busca e produção de distintividade e beleza. Nas palavras de Demarchi (2014), os povos Mëbêngôkre estariam mais associados a uma “tradição da invenção” do que a uma “invenção da tradição”.

Seguindo esse modelo sócio espacial e de residência pós-marital uxorilocal, defendido por Turner (1979), as mulheres, vinculadas às casas, e ocupantes da periferia do círculo da aldeia, estariam relegadas ao espaço do doméstico ou voltadas ao domínio da natureza; enquanto os homens, ocupantes da casa do meio, espaço cerimonial por excelência, estariam associados ao espaço do público voltados ao domínio das relações políticas e culturais propriamente ditas.

É indiscutível a relevância do esforço etnológico e comparativo que animou os autores e as autoras do livro editado por Maybury-Lewis, sobretudo no que diz respeito ao seu método de realização pautado por pesquisas de campo extensas, realização de encontros para discussão dos resultados e formulação dos princípios para um exercício de “comparação controlada” (Maybury Lewis, 1979, p. 03). Apesar disso, críticas etnográficas e analíticas foram desenvolvidas em relação a um efeito concernente ao livro que ficou conhecido como “fechamento Jê” (Coelho de Souza 2000; Cohn 2005). Esse efeito gerou consequências como à assunção de uma demasiada estabilidade e repetição de padrões sociais vinculadas aos povos do Brasil Central.

Vanessa Lea (1994, 1999) elaborou uma potente crítica etnográfica, inspirada pelo debate da literatura feminista, a esse argumento da estabilidade imprimida nas descrições da relação existente entre as oposições homem-mulher, centro-periferia, cultura-natureza, público-doméstico. Seus argumentos foram, e ainda são, potentes e provocativos. Lançando mão do argumento conceitual de Dumont (1980) sobre englobamento do contrário, Lea operou uma inversão na relação co-extensiva entre esses pares duais. Para isso, a autora também tomou como esquema de visibilização de seu argumento crítico a espacialidade das aldeias dos povos Mëbengôkre. O argumento da autora defende que as casas periféricas, às quais nomina Matricasas, cujas donas são as mulheres, como se pode confirmar pelo sistema uxorilocal de afinidade e casamento, englobam o centro ou a casa central, reconhecidamente um espaço de ocupação dos homens. Para a autora, as Matricasas englobam o sistema ritual, o espaço do público e do político sendo responsáveis pela circulação dos nomes e das prerrogativas cerimoniais rituais. Assim, as Matricasas, longe de serem espaços a-políticos, são as responsáveis pelo movimento re-produtivo do sistema sociocultural dos povos Mëbengôkre.

Com essa discussão em mente, gostaria de problematizar quais as maneiras mais adequadas de descrição etnográfica-analítica do par homem-mulher nos procedimentos de funcionamento do complexo cultural *kukràdjà* fundamental ao movimento ético e estético dos povos Mëbengôkre-Xikrin, levando em conta a assertiva das mulheres na reunião? Quais as melhores composições analíticas analógicas para referência a esse par conceitual?

A primeira imagem que considero necessária evidenciar é a diferença entre os atos de convidar e de convocar, ações realizadas pelas *menire*, que aparecem também como ações comuns na organização burocrática de reuniões de modo geral ¹³. Minha interpretação inspira-se no fato de que diferentemente do corpo de técnicos da Norte Energia presente, convocado por elas a se posicionarem a sua frente, defronte as cadeiras ocupadas por elas na plateia, contra o qual estabeleceram exhibições de afrontamento, os homens Mëbengôkre são tomados como seus convidados, como aqueles com quem se aliam e se engajam para realização de uma ação, a saber, “mostrar seu pensamento” na situação de reunião.

Se a estética de visualização das aldeias Mëbengôkre fornece uma imagem profícua para a descrição de operação do complexo *kukràdjà*, seus regimes de existência, arrisco argumentar que a estética da posição espacial do conjunto de pessoas que foram convidadas e convocadas na reunião propicia também uma imagem poderosa do modo do engajamento das *menire* na reunião com os brancos de Belo Monte.

Os homens Mëbengôkre-Xikrin convidados por elas como seus tradutores, bem como os homens Mëbengôkre-Xikrin ao qual se referem na assertiva que iniciou suas falas podem ser descritos como estando a seu lado, compondo com elas o lugar das cadeiras da plateia e dividindo com elas o microfone. Contrariamente, o corpo técnico da concessionária Norte Energia, situado na mesa defronte a elas, os convocados, ocupam um lugar de oposição, contra quem estabelecem um contraste, contra quem se exhibe o facão ¹⁴.

Não ser homem para estar ali, em reunião com setor burocrático da Norte Energia, marca, por um lado, diferenças éticas e estéticas das *menire* em relação aos homens Mëbengôkre. Isso não quer dizer que elas estejam reivindicando uma igualdade social por estarem inseridas em relações de assimetria ou oposição hierárquica com esses homens. Não se trata de uma reivindicação feminista, como as que foram feitas pelas mulheres ocidentais no feminismo da primeira onda.

As *menire*, quando dizem não serem homens, não afirmam como contrapartida óbvia uma condição de subjugação, exercida por eles, como se eles fossem os seres sociais por excelência ou por determinação biológica. O que a fala das *menire* permite mostrar é, ao contrário do que poderia supor um idioma da subjugação feminina pelo dominador masculino, um elogio à diferença, essa sim fundamental para os procedimentos corretos

13 Um instigante debate teórico-metodológico sobre como proceder quando se pretende etnografar reuniões pode ser visto em BROWN et. al. (2017).

14 Importante mencionar nesse sentido a instigante reflexão de Coelho de Souza (2000) sobre a operação conceitual linguística dos povos Jê, como os Kisedje, de associação dos parentes vivos como humanos em contraste com os mortos e dos parentes vivos índios em contraste com os brancos ou grupos de outros regimes étnicos.

de seus regimes de existência, para a produção da beleza e da distintividade tão evidentes na práxis mēbengôkrê de sua cultura, *kukràdjà*.

Elas disseram “nós, povo mēbengôkrê/ homens e mulheres trabalhamos juntos”. Essa fala permite que consideremos o fato de que as mulheres precisam e fazem certas coisas, enquanto os homens precisam e fazem outras coisas. Esses conjuntos de conhecimentos práticos diferenciais, argumento, em concordância com as reflexões de Cohn (2005), exibem certos modos de funcionamento do complexo cultural *kukràdjà*, interessado na produção de corpos, pessoas, engajamentos, conexões e etiquetas que priorizam a beleza, o cromatismo, a diferença, a circulação e o movimento. Uma prioridade que simultaneamente repele a feiura, o monocromatismo, a igualdade (no sentido do idioma da identidade), a permanência estática e a retenção.

As *menire* engajaram-se na reunião para imposição de suas práticas persuasivas de exibição e se apresentaram como um tipo de gente que “não está à toa na vida”. Elas mostram em suas falas e com os movimentos sincronizados dos seus corpos cromáticos que suas ações, e suas práticas de exibição, têm efeitos no mundo. Elas dançam e cantam para seus netos e netas em cerimônias de confirmação ritual de nomes belos, elas circulam conjuntos de nomes para as crianças de suas casas, elas fazem roça e assam batatas, elas assam o peixe e a caça trazida pelos homens em seus fornos de pedras *kĩ*, elas fazem as tinturas de jenipapo e urucum, elas pintam os corpos de parentes (homens e mulheres), elas buscam lenha, elas coletam coco babaçu e fazem seu óleo, elas executam projetos, elas organizam suas expedições de trabalho segundo cálculos de proximidade e distancia de suas vizinhas, irmãs, mães e amigas formais. Elas estão em movimento. Elas estão colocando coisas, pessoas, relações, conceitos em movimento. Elas interrompem convergências, como a assunção de que Belo Monte é um fato dado, condição inelutável, para impor regimes dos fluxos e da circulação da vida. Elas convocam o monocromatismo do corpo técnico de Belo Monte expondo-o às suas práticas de exibição, ações cromáticas de visualização. Imposição ética e estética contra política, como substantivo que exige o complemento dos brancos, contra a política barrageira de Belo Monte.

As *menire* resistem à ação da tentativa de posicionamento do mecanismo capitalístico barrageiro que as quer fixar como incapazes de compreender os entraves burocráticos dos projetos de mitigação. Como se por serem mais culturais, ou seja, mais exóticas ou primitivas que os homens (frequentadores mais assíduos de reuniões) elas não estão aptas a jogar o jogo da política desses brancos com seus artefatos encadeados de reunião, documento e projeto. Ao exibirem seus corpos em movimento a cada tentativa de resposta do corpo técnico burocrático barrageiro, as *menire* mostram, tornavam evidente,

a estética de suas práticas de resistência.

Em sua fala na reunião, as *menire* mostram suas composições relacionais: nós, as mulheres que estamos aqui na reunião; eu, avó de muitos netos e muitas netas; eu, dona de muitas roças; nós, as mulheres Mëbengôkre que pintamos os corpos de nossos parentes; nós, as mulheres que não somos homens para estarmos aqui; nós que somos o nosso povo Mëbengôkre; nós que não estamos à toa na vida e que não ficaremos paradas para morrer com os peixes; nós, as mulheres que não somos vocês, essa gente parada no mesmo lugar. Essa parece ser a imagem: as mulheres Mëbengôkre-Xikrin como movimento contra o barramento do fluxo da vida.

Referências bibliográficas

- BROWN, Hannah; REED, Adam; YARROW, Thomas. 2017. Introduction: towards an ethnography of meeting. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 23, n. S1, p. 10-26, 2017.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.
- _____. 2001. "Nós, Os Vivos: "construção da pessoa" e "construção do parentesco" Entre Alguns Grupos Jê". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46): 69-96.
- COHN, Clarice. 2005. *Relações de diferença no Brasil Central: Os Mebengokre e seus outros*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo, 185p.
- DEMARCHI, André. 2014. *Kukrádjá Nhípêjx: Fazenda Cultura. Beleza, ritual e políticas da visualidade entre os Mebêngôbre- Kayapó*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do rio de Janeiro, 369p.
- DUMONT, Louis. 1980. *Homo hierarchicus: The caste system and its implications*. University of Chicago Press, 1980.
- FEARNSIDE, P.M. 2015. Impactos ambientais e sociais de barragens hidrelétricas na Amazônia brasileira: As implicações para a indústria de alumínio. pp. 261-288. In: P.M. Fearnside (ed.) *Hidrelétricas na Amazônia: Impactos Ambientais e Sociais na Tomada de Decisões sobre Grandes Obras*. Vol. 2. Editora do INPA, Manaus. 297 pp.
- FISHER, William H. 2000. *Rain forest exchanges: industrial and community on Amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press, 222p.
- HARAWAY, Donna. 1995. "Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e privilégio da perspectiva parcial." *Cadernos Pagu*, 5(1): 7-41.
- _____. 2016. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantationoceno, Chthuluceno: fazendo parentes". *ClimaCom*, 3(5): 139-148.

- LEA, Vanessa. 1994. "Gênero feminino Menbengokre (Kayapó)". *Cadernos Pagu*, 3(1): 85-115.
- _____. 1999. "Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre". *Estudos Feministas*, 1 (1): 176-194.
- _____. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2012.
- MAIZZA, Fabiana; VIEIRA, Suzane de Alencar. 2018. "Introdução ao dossiê Ecologia e feminismo: criações políticas de mulheres indígenas, quilombolas, camponesas". *Revista Campos*, 19 (1): 9-16.
- MANTOVANELLI, Thais. 2017. *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos*. Tese de doutorado. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- OLIVEIRA, João Pacheco de; COHN, Clarice (orgs). 2014. *Belo Monte e a questão indígena*. Brasília/DF: Associação Brasileira de Antropologia, 997p.
- STRATHERN, Marylin. 2012. Sem natureza, sem cultura: o caso Hagen. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 23-77.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1979. *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA.:Harvard University Press.
- STENGERS, Isabelle. 2015. *No tempo das catástrofes: resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.
- SZTUTMAN, Renato. 2002. "Do dois ao múltiplo na terra do um: a experiência antropológica de David Maybury-Lewis". *Revista de Antropologia*, 45(2): 443-476.
- TSELOUIKO, Stephanie. 2018. O mundo dos projetos socioambientais visto pelas mulheres indígenas. Para repensar o ecofeminismo com o caso dos Mebengokre-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá (TITB, Pará, Brasil). *Revista Campos*, 19(1): 87-112.
- TURNER, Terence. 1993. "De cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In: VIVEIROS DE CASTRO, E; CARNEIRO DA CUNHA, M. (Orgs.) *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHIL_USP/Fapesp, pp. 43-66.
- VERSWIJVER, Gustaaf. 1992. *The club-fighters of the Amazon: warfare among the Kaiapo Indians of central Brazil*. Gent, Rijksuniversiteit.
- VIEIRA, Suzane de Alencar. 2018. "Micropolítica da pirraça ou porque resistência não é uma noção obsoleta". *Revista Fevereiro Política, Teoria e Cultura*, UNIFESP,10(1).

Recebido em: 07 de maio de 2019.

Aceito em: 18 de novembro de 2019.

Etnografias Jê e as plantas cultivadas: contribuições para o debate sobre sistemas agrícolas tradicionais

Ana Gabriela Morim de Lima¹

Pós-doutoranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo

morimdelima@gmail.com

Resumo

O presente artigo propõe uma reflexão acerca dos saberes associados às plantas cultivadas entre os povos Jê, indissociáveis das relações de parentesco e gênero, bem como de concepções éticas, estéticas e rituais. O objetivo é desenvolver uma análise comparativa e delinear um corpo de questões em comum, sem desconsiderar, contudo, as variações e as especificidades que caracterizam os diferentes sistemas agrícolas. O artigo busca refletir sobre a dinâmica espaço-temporal e o processo de abertura da roça em suas diferentes etapas; o parentesco vegetal; as relações com espíritos e dono-mestres das plantas cultivadas; os mitos e rituais agrícolas associados aos ciclos de vidas das plantas e das pessoas; e as redes de troca que incrementam a diversidade. Considerando a importância dos conhecimentos e práticas indígenas para a conservação da agrobiodiversidade, proponho uma investigação sobre quais seriam as contribuições etnográficas dos povos Jê ao debate atual acerca dos sistemas agrícolas tradicionais.

Palavras-chave: povos Jê; plantas cultivadas; sistemas agrícolas tradicionais; cosmologias ameríndias.

1 Doutora em Antropologia Cultural pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ). Atualmente realiza pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP), e no centro de pesquisa Patrimoines locaux, Environnement et Globalisation (PALOC-UMR 208/IRD/MNHN SU). Este artigo é fruto da minha pesquisa de doutorado financiada pelo CNPq, pela FAPERJ e pela Fondation du Collège de France, e da atual pesquisa de pós-doutorado financiada pela FAPESP.

Abstract

The present article examines the gardening knowledge amongst the Jê people, which is inseparable from the gender and kinship relations, aesthetic and ethical conceptions, as well as ritual and cosmological significations. The main objective is to develop a comparative analysis articulating some common issues, without however disregarding the variations and specificities that characterize different agricultural systems. The article aims to reflect upon the following issues: the spatial and temporal dynamics of gardens and its different stages; the vegetal kinship; the relations with spirits and masters of cultivated plants; the myths and rituals connected with plants and people life cycles; and the exchange networks that increase agrobiodiversity. Pointing out the importance of indigenous knowledge and practices for the agrobiodiversity conservation, this article investigates the Jê peoples' ethnographic contributions to the current debate on traditional agricultural systems.

Keywords: Jê peoples; cultivated plants; traditional agricultural systems; Amerindian cosmologies.

Introdução: Complexidade sócio-ritual e originalidade do cultivo entre os Jê

“It’s erroneous to picture the Gê generically as hunters and gathers, with at best an occasional group adopting a little cultivation under Tupí influence. Actually, not a single Akwe or Timbira-Kayapó tribe failed to farm; and as to the latter, at least, I am convinced that they learnt nothing from the Tupí about agriculture. (...)” (Nimuendajú 1946: 57)

A primeira imagem que se tem dos povos da família linguística Jê², assim chamados desde von Martius, se deve à assimilação à categoria genérica “Tapuia”, palavra de origem tupi que remete aos grupos não-Tupi do interior do Brasil, cujas línguas e culturas eram bastante variadas³. Sempre que comparados aos Tupi, os Tapuia eram caracterizados pelos colonizadores pela ausência e pela falta: de agricultura, cerâmica, bebida fermentada, tabaco, rede, e por aí vai (Carneiro da Cunha 1993: 79; Coelho de Souza 2002: 21). Esta imagem foi reforçada pelo *Handbook of South American Indians* (Steward 1946-1950), no qual os Jê foram classificados como “culturas marginais de coletores e caçadores”,

2 Atualmente os povos Jê se dividem em três subgrupos: Jê setentrional - Apinajé, Kayapó, Panará, Suyá, Tapayuna, Timbira Oriental (Canela Apãniekrá e Ramkokamekrá, Krikati, Krahô, Parakatejê e Pykobjê); Jê central - Xerente, Xakriabá, Xavante; e Jê meridional - Kaingáng e Xoklêng.

3 Tapuia se referia, para além dos Jê, aos Tupinambá e aos Botocudos (Coelho de Souza 2002: 21; Carneiro da Cunha 1993: 81).

caracterizados por uma agricultura incipiente. O caráter marginal é evidentemente relativo ao contraste com culturas que foram consideradas como mais centrais e “completas”: as sociedades sedentárias e agrícolas da floresta tropical e dos Andes meridionais, os cacicados Circum-Caribenhos e o império andino.

Desde Curt Nimuendajú, entretanto, tal imagem de arcaísmo vem sendo questionada. Em suas monografias⁴, o etnógrafo alemão ressaltou a complexidade da organização social e da vida ritual dos povos Jê, colocando uma série de questionamentos à classificação de Steward. Além disso, chamou a atenção para a originalidade da agricultura entre os Jê setentrionais e centrais, a começar pela importância da batata-doce, do inhame e do cupá, em contraste com a preferência dos povos Tupi pela mandioca e pelo milho. Sem desconsiderar, contudo, a importância destes últimos cultivares, Nimuendajú registrou a existência de extensas plantações de mandioca entre alguns grupos e, analisando as técnicas de processamento da mandioca doce e amarga, concluiu que não teriam sido aprendidas com os povos Tupi, nem com os Karajá (Nimuendajú 1983: 70). Ele testemunhou, ainda, a existência de uma diversidade considerável de outras plantas cultivadas e técnicas de cultivos, assim como documentou uma rica mitologia sobre a origem da agricultura e a ênfase das práticas rituais sobre o ciclo de vida do milho e da batata-doce (Nimuendajú 1946: 57-64).

Na década de 1960, o programa de pesquisas do *Harvard Central Brazil Project (HBCP)* teve por objetivo aprofundar os estudos Jê, a partir do desenvolvimento de um repertório de questões próprias às sóciocosmologias ameríndias. As etnografias produzidas no *HCBP* também documentaram amplamente as atividades de cultivo, assim como os mitos e rituais associados ao calendário agrícola e sazonal. Algumas destas questões serão revisitadas ao longo deste artigo, em particular no que se refere ao “multidualismo” típico de suas formas de classificação, de sua organização sócio-ritual, da constituição da pessoa e do cosmos em geral (Maybury-Lewis (ed.) 1979; Coelho de Souza, 2002). O problema do multidualismo será retomado tendo em vistas como as críticas posteriores à oposição cunhada pelos pesquisadores do *HCBP* entre *centro* (associado ao pátio central, masculino, público, ritual, social, nome e nominadores) e *periferia* (casa materna, feminino, doméstico, cotidiano, natureza, corpo e genitores), assim como ao modelo hierárquico de dominação masculina e à imagem de “fechamento” e “auto-suficiência” que tal oposição produziu, se colocam especificamente nos dados etnográficos sobre roças e plantas cultivadas.

As trilhas abertas por Nimuendajú e pelos pesquisadores do *HCBP* foram, posteriormente, percorridas por outros etnógrafos que, seguindo os rastros por eles

4 *The Apinaye* (1939), *The Serente* (1942) e *The Eastern Timbira* (1946).

deixados, abriram novos caminhos para a compreensão da importância das plantas cultivadas, não apenas nas atividades de subsistência, mas também na organização sócio-ritual e na cosmologia. Partindo da minha pesquisa entre os Krahô (Morim de Lima 2016, 2017, 2018), revisitarei outras etnografias que também abordam esta temática, de modo a desenvolver uma análise comparativa e delinear um corpo de questões em comum, sem desconsiderar, contudo, as variações e as especificidades dos diferentes sistemas agrícolas, que se caracterizam pela heterogeneidade e o alto nível de especialização. Sublinho, porém, que este artigo não tem a pretensão de abarcar todos os povos Jê nem, tampouco, todos os estudos já realizados sobre eles⁵.

Por fim, parto do pressuposto de que as noções de agrobiodiversidade e de sistemas agrícolas não se restringem aos recursos genéticos ou às dimensões técnicas, abarcando os saberes e modos de fazer que se fundamentam em concepções locais e visões de mundo particulares (Santilli 2009; *Empereire et al.* 2010). É neste sentido que busco evidenciar as interações entre os sistemas agrícolas tradicionais, outros domínios da vida social e as filosofias nativas.

Territorialidade e interdependência entre agricultura itinerante, caça e coleta

A agricultura itinerante, a caça e a coleta sempre estiveram interligadas à dinâmica de mobilidade territorial dos povos Jê, num ritmo sazonal de dispersão e concentração que ficou conhecido como *trekking estacional* ou seminomadismo. Cabe ressaltar a complexidade tanto das práticas de cultivo quanto das técnicas de manejo e coleta, atividades coexistentes que transformam e diversificam espécies e paisagens (Balée 1993, 2013; Anderson & Posey 1989). Tal compreensão nos leva a desconstruir gradientes lineares e evolucionistas, que vão das “plantas selvagens às domesticadas” ou dos “povos caçadores-coletores aos agricultores”. Além disso, a visão que pressupõe uma passagem necessária da domesticação das plantas à intensificação da agricultura em termos evolutivos vem sendo amplamente questionada (Fausto & Neves 2018), tendo em vista que diferentes escolhas socioculturais criam também outras possibilidades ambientais.

Desde os tempos coloniais até os dias atuais, os ataques sistemáticos aos direitos originários dos povos indígenas impactaram profundamente as relações com o território e seus modos de vida. Entre os Jê, a circunscrição da mobilidade levou à diminuição do *trekking estacional* tradicionalmente realizado por esses povos. As estratégias de resistência são, entretanto, variadas e contextualmente situadas. Para dar alguns exemplos, entre os Xavante (Flowers 1983) e os Krahô (Melatti 1978; Niemeyer 2011; Morim de Lima 2016),

5 Neste sentido, a análise abarca principalmente os Jê do Norte ou Jê Setentrionais.

os períodos de caminhada e de expedições de caça e coleta se tornaram cada vez mais curtos e os indígenas passaram a se ocupar mais permanentemente de seus roçados. Os Canela aumentaram o tamanho de suas roças, suas aldeias se tornaram sedentárias e a agricultura se tornou a principal atividade de subsistência (Crocker & Crocker 2004: 34; Miller 2015: 27-28) – o inverso do que se observa entre alguns povos de língua Tupi, por exemplo⁶. Já os antepassados dos Kayapó-Mebêngôkre Xikrin percorriam um vasto território do Brasil Central, onde se instalavam preferencialmente em áreas de cerrado; eles realizavam longas caminhadas em áreas de transição entre o cerrado e a floresta e, por onde paravam, criavam roças sem queima, que não demandavam cuidados e eram colhidas apenas no retorno ao local; até que, a partir do contato, eles se estabeleceram definitivamente no rio Bacajá, tornando-se pescadores e navegadores (Tselouïko 2018: 31, 51). Os Panará, por sua vez, abandonaram temporariamente a abertura de roças durante o período inicial em que foram levados para o Xingu; eles lamentavam, frequentemente, as condições adversas para o cultivo do amendoim e o retorno à terra ancestral pode ser entendido também como um movimento em busca de terras mais férteis e de sementes perdidas (Ewart 2013: 149). Entre os Jê Meridionais, os Kaingang viviam preferivelmente nas florestas de araucária (pinheirais) no planalto meridional do sul do Brasil, e cultivavam pequenas roças antes das migrações e expedições de coleta, que aconteciam nas épocas mais quentes. Num contexto de invasões e de exploração de suas terras, que remonta aos tempos coloniais e se intensificou nas últimas décadas com o avanço do agronegócio, os sistemas produtivos Kaingang se configuram atualmente pelo convívio entre a agricultura de coivara para auto-consumo e a agricultura mecanizada para comercialização (Nascimento 2017).

A partir de uma dinâmica cíclica entre roça e floresta, a agricultura de *coivara* praticada pelos povos indígenas cria uma diversidade de espaços e de condições ecológicas para o incremento da agrobiodiversidade, que inclui tanto as plantas cultivadas quanto as manejadas (Emperaire 2014). Mais do que uma simples oposição, observamos uma série de interseções entre o “espontâneo, selvagem” e o “cultivado”. Podemos citar, como exemplo, a ocorrência de diversas espécies de palmeiras em capoeiras e antigas ocupações, como resultado do manejo e do uso das populações locais (Balée & Posey 1989; Clement *et al.* 2010, 2015). Entre os Kayapó-Mebêngôkre Gorotire, os estudos de Posey descrevem as práticas de manejo florestal e do fogo responsáveis pela criação dos *apêté*, as “ilhas de recurso”, de vegetação mais densa e rica no coração do cerrado, que

6 Os Parakanã e Araweté, por motivações distintas, abandonaram suas aldeias e experimentaram longos períodos de trekking, mas mantiveram o cultivo da mandioca, no caso Parakanã, e do milho, no caso Araweté (Fausto 2001; Viveiros de Castro 1986 *apud* Garcia 2012: 175). O oposto também ocorreu com os vizinhos dos Canela no Maranhão, os Awá-Guajá, que optaram pelo nomadismo como modo de não serem subjugados pelas pressões da colonização dos não indígenas (Garcia 2012).

teriam diferentes usos: refúgio em tempos de guerra e epidemias, obtenção de plantas com fins alimentares, medicinais, ornamentais, cerimoniais, entre outros (Posey 1985: 142-143; Anderson & Posey 1989). Durante suas caminhadas, os Xavante também fazem uso de diferentes plantas de tubérculos ou rizomas - batatas silvestres coletadas nas matas, cerrados e capoeiras antigas - que, sob a ameaça de perda pela invasão de seus territórios tradicionais, começaram a ser cultivadas pelas mulheres nas roças (Leeuwenberg *et al*, 2007).

Cabe ainda fazer uma breve reflexão sobre a relação entre padrões de mobilidade e estratégias de pouso mobilizadas nas agriculturas indígenas, nas quais as roças indígenas parecem, ainda hoje, agir como “*indutores da mobilidade territorial*” (Carneiro da Cunha 2019). Antigamente, aldeias Jê inteiras poderiam ser abandonadas na busca por novas terras para cultivar, coletar e caçar, entre outras razões. Atualmente, este aspecto da territorialidade pode assumir formas distintas que, mais uma vez, expressam diferentes escolhas culturais movidas por processos históricos específicos, mesmo entre grupos muito próximos.

Os Canela Ramkokamekra e os Apanyekra, por exemplo, optaram por viver em duas grandes aldeias com padrão de vida mais sedentário (Escalvado e Porquinhos⁷), ao passo que continuam realizando frequentemente seus deslocamentos para as roças, que são abertas todos os anos e onde passam longos períodos (Miller 2015). Entre os Krahô, por sua vez, deslocamentos mais permanentes são provocados pelo processo extremo de cisão e de criação de novas aldeias (35 atualmente⁸), que são inevitavelmente fundadas por meio da abertura de uma nova roça. Também entre os Kayapó-Mebêngôkre, “*o estabelecimento de uma nova roça é o ato precursor, incontornável e necessário para a fundação de uma nova aldeia*” (Robert *et al*. 2102: 350). A roça aparece, portanto, simultaneamente como linha de fuga e ponto de atração, ligada aos sucessivos movimentos de dispersão e concentração. Como mostra, ainda, a imagem oferecida pelos Xikrin para expressar esse movimento no espaço, através da criação de caminhos e lugares:

Se déplacer (en forêt) se dit me y (ou me yry ten) en Mebêngôkre, où me est "gens", y est "graine" ou "semence", et ten est "marcher". Yry est utilisé pour dire "aller à la rencontre de", mais yry est aussi synonyme de "devenir", comme dans ba i mej yry "j'irai bientôt mieux". Linguistiquement, le y de me y évoque la disposition en file des grains de maïs sur l'épis, de la même

7 Escalvado possui 2.175 habitantes e Porquinhos possui 1.076 habitantes (Siasi/Sesai 2012): https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Canela_Ramkokamekrá e https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Canela_Apanyekrá

8 Contando com uma população total de 2.992 pessoas, a maior aldeia Krahô possui aproximadamente 500 habitantes (Siasi/Sesai 2014). <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krahô>

façon que les gens qui marchent en forêt en "file indienne" et par petits groupes sur les chemins. Me y peut se traduire par "nous allons" sans préciser où, comme si cela allait de soi, ce qui révèle l'importance d'aller en forêt. Galvão (1963: 132, ma traduction) notait d'ailleurs à propos des Kayapó qu'une fois "les jardins de maïs ouverts et plantés, le groupe se dispersait en petites bandes pour les activités de collecte, de chasse et de pêche, puis revenaient à se concentrer [dans le village] pour l'époque de la collecte [de maïs]" (Tselouïko 2018: 48-49).

Em segundo lugar, sabe-se que as capoeiras são não apenas "bancos de sementes" para replantio nas novas roças, como também lugares privilegiados para atração de caça e coleta, especialmente de frutos e folhas de palmeiras que possuem fins alimentares e artesanais (Posey 1985; Balée 1993). Observa-se um delicado balanço no manejo das roças e das capoeiras, pois se uma alta concentração de animais pode causar danos aos cultivos, tornam-se igualmente presas potenciais para a atividade de caça (Posey 1985: 145). De certo modo, numa "*simbiose sutil e decisiva*", as próprias práticas de coleta e caçada dependem da pré-existência das florestas antrópicas, enriquecidas pelo cultivo de povos vizinhos ou dos próprios antepassados (Balée 1994; Coelho de Souza 2002). Carneiro da Cunha (2019) nos convida a fazer a seguinte reflexão:

Could it be that the management and enrichment of fallows in swidden agriculture are among the main mechanisms that allow for the very possibility of foraging societies? (...) Rather than being an involution or necessarily the outcome of disaster, foraging would be maintained as a possibility by the very management practices of indigenous agriculturalists. It would be as if their kind of agriculture — opening forest plots for gardens and enriching fallows — would account for being able to abandon agriculture itself (Carneiro da Cunha 2019: 133).

Fazendo o corpo da roça: papéis de gênero, a estética e a ética da produção

O saber-fazer da roça, a estética e a ética de sua produção são indissociáveis de concepções sóciocosmológicas: os modos de organização do trabalho, a espacialidade e a temporalidade da roça, os desenhos dos plantios, a percepção e o aproveitamento dos agricultores sobre certas interações multiespecíficas e outros processos ecológicos, entre outras. Assim como a fabricação de um corpo, objeto ou alimento, as roças são produtos da complementaridade das forças criativas masculina e feminina, além de outros agentes que também interferem nos cultivos – o solo, a água, o fogo, o vento, outras plantas,

animais, espíritos, e outros. O processo de abertura da roça também está intrinsicamente conectado ao calendário sazonal, aos períodos de seca e chuva.

Entre diferentes povos Jê, as roças familiares são unidades domésticas autônomas, abertas e cultivadas pelo casal, embora o complexo de roças seja geralmente uma extensão do segmento residencial matrilocal (Nimuendajú 1946: 59; Cohn 2005: 72; Ewart 2013: 151; Miller 2015: 133; Ribeiro 2015: 66; Morim de Lima 2016: 44; Tselouïko 2018: 167)⁹. De modo geral, mas com algumas variações, a derrubada e a queima são trabalhos masculinos; a coivara e grande parte dos plantios (mas não todos) são realizados por ambos os sexos; já a colheita e a conservação das sementes são atividades femininas. Entre os Kaingang, alguns autores afirmam que os homens preparam a terra, enquanto as mulheres plantam e colhem, enquanto outros afirmam que apenas os homens são responsáveis pelo cultivo (Nascimento 2017: 36). Isto não significa dizer, porém, que esta questão de gênero implique numa visão homogênea ou em regras prescritas, rígidas e determinantes de cultivo.

Entre os Krahô, os Canela Ramkokamekra (Miller 2015), os Kayapó-Mebêngôkre (Robert 2012: 352) e os Xikrin (Cohn 2005: 74), o cultivo do inhame e da batata-doce são especialidades femininas. Junto com o milho que, por sua vez, é associado ao domínio masculino, são estes os cultivos de maior relevância do ponto de vista simbólico e ritual entre estes grupos. Também entre os Apinajé e os Xerente, o plantio e a colheita ritual do milho são associados às organizações cerimoniais masculinas (Nimendajú 1946: 62). Já os Panará consideram a mandioca uma especialidade feminina, enquanto o amendoim, seu cultivo central, é uma especialidade masculina (Ewart 2013: 156).

Miller (2015) descreve como os Canela Ramkokamekra classificam espécies e variedades em diferentes gêneros, o que está relacionado a um julgamento estético e moral expresso pelos classificadores *impej* (“belo e bom”) e *ihkên* (“ruim, não presta”). É o caso da macaxeira, considerada feminina por ser “suave, calma, bela, boa”, em oposição à mandioca brava, considerada masculina por ser “amarga, feroz, feia e perigosa”. Entre os Krahô, Creusa Prumkwyj Krahô conta que, de acordo com o mito do Sol e da Lua, as primeiras mulheres vieram das cabaças e os homens dos croás, aparecendo, ainda, uma relação entre o plantio das mulheres-cabaças, dos homens-croás e a origem da aldeia circular:

9 Entre os Kayapó-Mebêngôkre Xikrin do Bacajá foram descritas também as roças coletivas criadas no âmbito de projetos, as roças de associações masculinas, e as roças com a finalidade suprir a alimentação dos rituais de nominação abertas pelos pais da criança (Cohn 2005: 71; Tselouïko 2018: 167). Os Canela Ramkokamekra desenvolveram recentemente um sistema de duas roças: nas margens dos rios, cujo solo seria mais fértil e fácil de cultivar, e nas áreas florestais, maiores e mais abundantes, porém mais difíceis de cultivar (Miller 2015: 132-153).

Cada cabaça tem um jeito diferente e é uma mulher, todas foram feitas pelo Sol. A mulher (*mehi*) veio da cabaça. A primeira mulher (*mehi*) e as outras surgiram dessa história que irei contar e junto com elas vieram os resguardos, as práticas de cuidado com a corporalidade, fundamentais para a formação da pessoa *mehi*. (...) Eles fizeram uma roça e plantaram somente cabaças. Lua perguntou por que Sol estava plantando somente cabaças. Sol disse que queria uma mulher, porque delas se originam as pessoas. Depois Sol pegou uma semente do croá e plantou na mesma roça. Assim, metade da roça era de cabaça e a outra metade era de croá. Lua perguntou por que Sol estava plantando croá, ele disse que eram os homens. (...) Cada croá tinha um jeito diferente, azul, vermelho e verde, tinha croá bonito, feito, de todo jeito. Todos eram magrinhos, não tinha grosso. (...) Em seguida, Sol deixou uma marca na futura aldeia das mulheres-cabaças e dos homens-croás. Trata-se do círculo redondo, base das aldeias *Mehi*, no centro deste círculo encontra-se o pátio. Ao redor do pátio, Sol fez várias estruturas de palha, que serão as casas de cada mulher-cabaça (...) (Prumkwyj Krahô 2017: 26-27).

Algumas atividades são realizadas por meio de mutirões, movimento que agrega as famílias para trabalharem juntas, produzindo um estado de alegria e engajamento coletivo. O trabalho na roça é produtor e produto de relações sociais prazerosas, alegres e festivas. As pessoas realizam suas atividades quando se sentem animadas, pois a motivação demanda uma atmosfera específica de afetos. Nessas ocasiões, os Krahô, os Panará (Ewart 2013: 153-160) e os Canela Ramkokamekra (Miller 2015: 208, 318), por exemplo, realizam refeições coletivas, entoam cantos para animar as pessoas e as plantas; aqueles que se sentem cansados, fracos ou que estão em luto pela morte de um parente, não trabalham na roça. Os Kaingang chamam essa ajuda mútua de “troca dia” e, geralmente, os maridos e os filhos roçam enquanto as mulheres cuidam da comida (Nascimento 2017: 74).

O verão é o tempo de abrir as roças, quando são realizadas a broca e a derrubada. É nesse primeiro momento, antes da queimada e da derrubada, que as mulheres krahô plantam as batatas-doces e os inhames, uma prática também descrita entre os Kayapo Mëbêngôkre (Hecht e Posey 1989: 182), Xikrin (Tselouïko 2018: 186) e os Canela Ramkokamekra (Miller 2015: 144). Após a derrubada, as roças são deixadas em descanso para secar a vegetação. Ao fim do verão, a roça é queimada pelo próprio dono, sendo esta uma importante atividade masculina, como descreveram diferentes trabalhos (Miller 2015: 139; Ribeiro 2015: 76; Morim de Lima 2016: 84; Ewart: 152; Tselouïko 2018: 178). Além disso, é preciso saber o momento certo de queimar, evitando que a roça não queime completamente ou, ao contrário, que o fogo se espalhe. Entre os Krahô, as roças são queimadas logo após a primeira chuva, e uma série de indicadores orientam a atividade: a

lua crescente, a secura da madeira derrubada, a intensidade de vento, a floração do pequi, entre outros (Mistry et al. 2005: 373; Pivello, 2006: 236). Os Apinajé também aguardam cair alguma chuva antes da queimada e fazem aceiros nos limites da roça (Ribeiro 2015: 77-78), assim como os Panará, que esperam ouvir o primeiro trovão a oeste, anunciando a chegada da chuva (Ewart 2013: 152). Em ecossistemas pirofiticos como o cerrado, o fogo deve ser manejado para a conservação, pois sua supressão pode causar incêndios descontrolados, como mostra o estudo de Welch (2015) sobre o manejo de fogo para a caça ritual entre os Xavante.

Os plantios são iniciados com a entrada da estação chuvosa. A literatura mostra que o plano espacial da roça articula aspectos centrais da sociocosmologia Jê. Os Kayapó-Mëbêngôkre (Hecht e Posey 1989; Robert *et al.* 2012; Tselouïko 2018; Posey 2002) e os Panará (Heelas 1979; Ewart 2013), por exemplo, organizam suas roças em três anéis concêntricos que espelham o plano circular das aldeias Jê: em geral, o anel mais externo é dedicado às árvores frutíferas; no médio são plantados a mandioca, o milho, e outros cultivos de crescimento vertical; enquanto o central é composto pelos cultivos mais importantes, como o inhame, a batata-doce e o amendoim, que são plantas de rama.

Entre os Krahô, Niemeyer (2011: 123) observou que as técnicas de plantio dos cultivares rasteiros ao centro juntamente à queimada para limpeza e fertilização do terreiro podem atuar na proteção desses cultivares centrais no caso do fogo descontrolado invadir a roça, o que é comum no cerrado durante a seca. Já Tselouïko (2018: 188-189) coloca que, antigamente, enquanto as mulheres Xikrin plantavam batatas-doces e inhames no centro e os homens se ocupavam de plantar mandioca, milho e bananas no círculo periférico, o grupo poderia sofrer ataques de inimigos. Neste caso, tal organização do trabalho permitiria que os homens protegessem as mulheres e as crianças. Observa-se, ainda, uma inversão da organização espacial da roça em relação às aldeias, pois os cultivos femininos são plantados no centro que, no plano da aldeia, é identificado à casa dos homens. Entre os Panará, ao contrário, o amendoim é plantado pelos homens no centro da roça (Heelas 1979; Ewart 2013).

Já os Krahô, os Apinayé (Da Matta 1982: 40), os Kisêdjê (Seeger 1981: 7), os Xavante (Maybury-Lewis 1967: 48) e os Canela Ramkokamekra (Miller 2015: 28) possuem roças retangulares. Entretanto, determinados plantios também seguem os desenhos do traço e do círculo. Como aprofundei em trabalhos anteriores (Morim de Lima 2016; 2017), entre os Krahô, por exemplo, o desenho de plantio da batata-doce é circular, assemelhando-se à forma das aldeias Timbira. As sementes de milho, ao contrário, são ritualmente plantadas pelos homens em fileiras lineares, desenhando traços que atravessam a roça.

Entre os Panará, o plantio de bananeiras é um árduo trabalho realizado pelos homens sob supervisão das mulheres, cujo desenho também reproduz círculos periféricos e linhas paralelas que atravessam o centro e devem ser corretamente posicionadas (Ewart 2013: 156).

Os Xikrin plantam mandiocas doces e amargas em espaços separados, facilitando o reconhecimento (Tselouïko 2018: 188). Os Krahô fazem o mesmo não só com as mandiocas, mas também com as variedades de milho *po’hypej* (o “milho belo e bom”) e de *po’htyti* (“milho grande e pesado”, “híbrido”), que não devem ser plantadas na mesma roça, pois o milho é “namorador” e os Krahô não estimulam este cruzamento. Se algumas culturas são consideradas “companheiras”, tendo em vista que se reforçam mutuamente, outras devem ficar separadas, pois disputam espaço, água, sol e recursos nutritivos do solo. É o que descreve Miller entre os Canela Ramkokamekra, ressaltando igualmente o desenho linear de alguns plantios:

In an average rectangular garden plot, maize and fava bean, two species that are ecologically complementary, are planted next to each other in vertical rows. Rice, squash, and watermelon lie in parallel rows, and yam varieties are placed between them. Common bean usually grows around the edge in a horizontal row next to manioc, which is always placed at the edge of garden plots. Peanut and sweet potato varieties require their own separate mini gardens because their roots will interfere with other species in the main plot (Miller 2015: 71-72).

Além disso, algumas espécies possuem suas próprias comunidades, que espelham a organização social e política Canela Ramkokamekra. Os inhames, por exemplo, possuem um conselho de liderança dos mais velhos e suas comunidades são lideradas pelos chefes *Krerô Pypre* (“inhame peixe”) e *Krerô Tekãjkãj/Rorti* (“inhame anaconda”). Estas variedades são percebidas como “belas, boas, verdadeiras” e, por protegerem e fortalecerem as outras variedades de inhame, devem ser plantadas no centro. O mesmo ocorre com a mandioca e a batata-doce, que possuem suas próprias aldeias e vidas sociais. A variedade de batata-doce conhecida como *Jât Krorti* (“batata-doce grande e colorida”) é a chefe das batatas, devido à sua grande “cabeça” e “espessura” quando comparada a outras variedades (Miller 2015: 151-152).

Observa-se, ainda, uma série de práticas de resguardos seguidas pelos agricultores durante o plantio e o crescimento das plantas, que envolvem restrições alimentares e de certas atividades, a abstinência sexual e a proibição do contato com sangue menstrual. Para além da questão do parentesco vegetal, aprofundada a seguir, essas práticas

evidenciam o fato de que agricultores não cultivam suas plantas num ambiente vazio, pois outros agentes também interferem nos cultivos. Corpos de pessoas e plantas emergem de emaranhados relacionais que conectam múltiplos sujeitos humanos e não humanos.

Entre os Krahô (Morim de Lima 2016; Prumkwyj Krahô 2017), para que o milho cresça forte e saudável, evitando doenças e predadores, não se deve comer determinadas caças, especialmente suas vísceras, nem mexer com mel ou gordura animal ou vegetal. Se o agricultor comer raposa ou seriema, por exemplo, a espiga do milho ficará fina, à semelhança da pata desses animais. Quando se planta batata-doce, é proibido comer tatupeba, seu principal predador, que as desenterra e come. Somente é permitido mexer nas batatas depois de maduras, não sendo recomendável colhê-las com a ponta do facão ou comê-las quentes, pois elas sentem dor. Também entre os Panará, no plantio do amendoim, os homens não comem mel, carnes ou frutos gordurosos. Evitam atividades envolvendo excesso de calor e contato com sangue, para que as folhas não fiquem vermelhas. O homem não pode ter relações sexuais, a esposa não pode nem tocá-lo, pois ela também tem o corpo quente. Qualquer transgressão resultará na morte dos amendoins (Ewart 2013: 156). Já os Canela não tocam diretamente nas sementes do amendoim durante o plantio, pois as formigas atacam a plantação; durante seu crescimento, alimentos considerados pesados são proibidos. No caso das favas, os Canela evitam comer fígado, vísceras e gordura de qualquer animal. Fumar tabaco próximo às favas as torna não comestíveis e, no caso da mandioca amarga, esta produzirá um veneno mais forte do que o habitual. O consumo de macaúba ou bacuri torna os tubérculos de inhame e os grãos de milho arredondados e duros, com a forma e consistência destes frutos (Miller 2015: 239-241).

Quanto aos períodos de colheita, eles variam de acordo com o ciclo de cada planta, alguns sendo mais curtos e outros mais longos. Embora seja uma atividade majoritariamente feminina, algumas colheitas são masculinas, como é o caso do ritual de colheita do amendoim entre os Panará e do milho entre os Krahô. O momento da colheita é igualmente importante na seleção e conservação das sementes para os próximos plantios, atividades que a maioria dos trabalhos descrevem como femininas. Ao longo do artigo, retomaremos algumas questões no que diz respeito às formas de circulação e propriedades dos alimentos colhidos.

Por fim, como já visto na seção anterior, as capoeiras têm um papel central para colheita de banana, mamão, mandioca, inhame, assim como para coleta de frutíferas nativas e atração de caça. Elas são verdadeiros lugares de memória deixados pelos antepassados.

Parentesco vegetal

Amplamente descritas na literatura Jê, as práticas de resguardos são realizadas no seio da família nuclear e em situações liminares ligadas ao ciclo de vida da pessoa. De modo geral, elas envolvem restrições alimentares, abstinência sexual e interdição de certas atividades por parte da pessoa e/ou de seus parentes consanguíneos próximos. A centralidade destas práticas evidencia o fato de que o parentesco ameríndio não é “dado”, mas “construído”: é preciso “fazer”, “refazer” e mesmo “desfazer” os corpos dos parentes (Gow 1997; Viveiros de Castro 2002; Coelho de Souza 2002).

É neste sentido que, entre os Jê, o cuidado com as plantas manifesto no resguardo de plantio remete às atitudes próprias aos parentes da família nuclear, particularmente aos resguardos de nascimento e crescimento dos filhos. As plantas são cultivadas enquanto parentes. Caso não sejam bem cuidadas, elas não crescem e nada dão para donos desatenciosos, mudam-se para outras roças e podem se vingar. As plantas são concebidas como seres pensantes que possuem vontades e estados de ânimo, e não meras entidades biológicas passivas diante das intervenções humanas.

É interessante perceber como a independência e as demandas das plantas cultivadas são levadas à sério, pois, em caso de descontentamento, elas simplesmente vão embora, migram para as roças de agricultores mais cuidadosos. Como coloca Carneiro da Cunha (2019: 129), *“this kind of relationship to cultivated plants is hardly seen as the dependency on plants implied in domestication. It might look like domestication to us, but it doesn’t seem to look like it to them. There is no (ideological at least) subduing implied”*. As concepções indígenas nos distanciam da narrativa dominante sobre a domesticação das plantas, como uma passagem do estado selvagem ao domesticado, que torna a planta mais adaptada às necessidades humanas. Visão esta que corrobora a divisão entre selvagem/natural e doméstico/artificial, assim como a imagem do excepcionalismo humano e da natureza moldada pela cultura (Ingold 2000; van Dooren 2012).

O tema do parentesco vegetal é recorrente entre os ameríndios, apresentando importantes variações, sendo bastante comum as plantas serem concebidas como filhos, mas também como cônjuges, espíritos auxiliares de xamãs, e outros. O cultivo implica num processo de “aparentamento” mútuo, envolvendo um íntimo engajamento corpóreo e afetivo que abarca a dimensão da criação, mas também da troca e da predação.

Nimuendajú (1983: 71) já chamava a atenção para o fato das mulheres Apinajé cuidarem de suas plantas como se fossem parentes: *“Quando Ireti me levava pela sua plantação ela me mostrava com uma espécie de orgulho materno, que era muito mais que a satisfação de possuir muitos mantimentos, os seus jurumuns, acariciando-os com afeição*

e chamando-os ‘filhos’”. Segundo Giralдин (2001: 35-36), a recíproca é verdadeira: para as mulheres Apinajé, as plantas também as tratam como mães e, aos seus maridos, como pais. As mulheres devem cuidar bem do terreno do plantio, pois, se são deixadas sufocar pelas ervas daninhas, as plantas externam seu sofrimento através dos cantos *me myr*. As mulheres conversam com suas plantas antes de iniciarem a colheita e, no caso da mandioca, não podem deixar nenhum tubérculo abandonado na roça. Se uma rama jogada no solo começar a brotar, a mandioca chora seu sofrimento entoando o *me myr*, que denuncia os maus tratos dos donos. Giralдин relata que, certa vez, passada a época certa da colheita, um pajé ouviu o choro do arroz, que sofria por já estar caindo; também o caso de um pé de macaúba, que chorava por ter tido suas folhas cortadas, deixando pingar gotas de sua seiva. Ribeiro acrescenta ainda: “É dizendo: ‘eu vou te plantar, pra você ficar bom pra mim’ que as mulheres conversam com as sementes enquanto as plantam na terra (...) ‘Agora eu vou te plantar para você dar comida para mim’ (...)” (Ribeiro 2015: 61-64).

Creusa Prumkwyj Krahô explica que os cuidados com as plantas abarcam o plantio, o crescimento, a colheita e os modos de processamento do alimento. Como no caso da macaxeira, que deve ser preparada com cuidado, apenas pelas mulheres mais velhas que não menstruam e não podem mais ter filhos:

Existe um cuidado que está na mão da mulher idosa sobre como agir com a macaxeira. (...) Quando as mulheres estão preparando a macaxeira, cortando a macaxeira, não pode haver pessoas próximas. As cascas devem permanecer reunidas no centro da roda onde essas mulheres estão dispostas, elas devem reunir as cascas, que não podem ficar dispersas pela aldeia. Se uma pessoa fizer xixi na casca, ela terá pus na urina, semelhante a uma doença venérea, por isso o cuidado com a casca da macaxeira para ninguém urinar em cima. Ao final, elas irão varrer bem e jogar em um local onde ninguém faz xixi. Para usar a macaxeira tem que saber, tem um conhecimento que as mulheres mais velhas dominam. São poucas mulheres reunidas, ralando e preparando a macaxeira (Prumkwyj Krahô 2017: 57-58).

Também entre as mulheres Krahô, chamou-me a atenção o modo como elas falavam sobre as batatas-doces durante as colheitas, dizendo: “*as batatas já brotaram para mim*”. Existe aqui uma relação intrínseca entre “a batata-doce” e “suas cabeças-filhos”, as raízes tuberosas comestíveis, chamadas de “cabeça da batata-doce” ou “filho da batata-doce”. Ao longo de suas ramas, a batata-doce gera suas cabeças-filhos que, ao se tornarem grandes, são dados em retribuição às mulheres que cuidaram bem delas. Caso contrário, elas abandonam suas donas e provocam doenças. Assim, a relação social estabelecida entre

humanos e plantas pode ser bem-sucedida ou não.

Como aprofundei em trabalhos anteriores (Morim de Lima 2016, 2017), o parentesco vegetal se anuncia de modo complexo entre os Krahô, não restrito à filiação. Por um lado, a relação entre a batata-doce e a agricultora com suas cabeças-filhos ressalta o papel dos genitores-criadores; por outro, entre a batata-doce e a agricultora se estabelece uma relação de troca e afinidade feminina. Veremos, adiante, como este complexo de relações estabelecidas no cultivo remete ao tempo do mito de origem da agricultura (entre Estrela-mulher, suas plantas-filhos e a cunhada) e que são reatualizadas na Festa da Batata (entre as parentes maternas dos palhaços *hôxwa*, as cabeças de batata-doce e as demais casas matrilocais). Além disso, no mito de origem da Festa da Batata, a relação entre o pajé-mensageiro e os cultivos que faziam a festa reproduz a relação entre os “cabeças velhas” (avô, tio materno) e os “cabeças novas” (neto, sobrinho) respectivamente, o que também aparece em outros mitos e nas relações entre pajés e espíritos auxiliares.

Entre os Canela Ramkokamekra, as plantas cultivadas também devem ser alimentadas e animadas com cantos, e quando se sentem ignoradas, simplesmente vão embora (Miller 2015: 151). O mesmo entre os Kinsedjê: *“se as pessoas não ‘pensam’ nas plantas nem ‘cuidam’ delas, elas irão embora – como fazem os parentes maltratados e esquecidos. Você pode até ir às roças antigas buscá-las, mas elas não se mostrarão a você, e muito menos crescerão com você”* (Coelho de Souza 2014: 212). Assim, podemos concluir que, tal como ressaltado em diferentes etnografias, o ponto de vista dessas agricultoras revela um importante axioma: as plantas nascem, crescem e dão alimentos *para alguém*, isto é, onde há relação, ela existe *para mim*. Neste sentido, sujeito e objeto não são absolutos, pré-constituídos ou essencializados. Nesta interação entre humanos e plantas, ambos são constituídos e transformados, afetam e são afetados.

Espíritos e donos-mestres das plantas cultivadas: fertilidade e predação

É bastante difundida entre os povos indígenas a concepção de que plantas e animais são dotados de alma e que cada espécie possui um “dono-mestre” que cuida de sua gente, reproduzindo relações que se assemelham àquelas entre pais e filhos, tio e sobrinho, chefe e seguidores, xamã e espíritos, mulher e animais de estimação (Fausto 2008). Isso implica na necessidade de negociação constante com essas figuras da alteridade para garantir a eficácia das atividades de subsistência. No caso das plantas cultivadas, concebidas na chave do parentesco, exige-se a atenção a uma etiqueta moral e social que envolve uma série de proibições, como vimos anteriormente.

Entre os Krahô e os Apinajé (Giraldin 2001), as etnografias relatam que as relações

com os espíritos (*karõ*) das plantas ou com seus donos-mestres podem ser tão férteis quanto perigosas, isto é, a abundância de uma colheita generosa pode se reverter em abandono ou doença, um contexto de contra-predação e xamanismo. Isto porque, como vimos, muitas atitudes podem deixar os cultivos raivosos.

No caso Krahô (Morim de Lima 2016, 2017), a batata-doce é corpo-dona de suas cabeças-filhos batatas: ela agrega, ou melhor, ela é essa multiplicidade. Como desenvolvi em trabalhos anteriores, a noção krahô de corpo-dono pode ser traduzida por *pahhi*, “nosso esqueleto”, que denota a figura dos “chefes” que *encorporam* e sustentam uma coletividade humana ou não humana. Em diferentes relatos míticos e xamânicos, os *pahhi* dos animais e das plantas se manifestam enquanto espíritos vistos em sua forma humana pelos pajés, que se apropriam de seus conhecimentos de cura, cantos e danças. Ao mesmo tempo, não são raras as histórias sobre a braveza e a sedução do *pahhi* da mandioca, a periculosidade do inhame sucuriçu, entre outras envolvendo feitiços colocados pelas plantas.

Também entre os Apinajé, uma pessoa pode adoecer ao comer alimentos vegetais ou animais, pela ação do *karõ*. Cada planta da roça possui uma *karõ* diferente, umas mais doces e outras amargas, moles ou duras (Ribeiro 2015: 61). Antigamente existia uma forma de encantamento chamada de *me amnhi*, que era aprendida na cerimônia de iniciação masculina. Segundo Giraldin (2001: 36), “os Apinaje mais antigos explicam-no como sendo um canto através do qual os humanos podem encantar e dominar, não os *me karõ* de animais ou plantas, mas os próprios animais ou plantas.” Nimuendajú e Ribeiro relatam, ainda, sobre a organização dos *Txwul-putáli-Txwúdn*, os “guerreiros da roça”, dois homens associados aos pares de metade que vigiam as roças. No dia do plantio, os cestos com sementes são levados para o pátio, para que os *Txwul-putáli-Txwúdn* da metade Kore os suspendam para o sol, pedindo-lhe uma boa colheita, chuvas e proteção contra os predadores. Eles são os responsáveis pelo primeiro plantio, ocupam-se do crescimento dos cultivos (a quem chamam de “filhos”) por meio de cantigas e outras atitudes. E vigiam para que nenhuma mulher mexa com as plantas antes do tempo da colheita (Nimuendajú 1983: 70-71). Quando colhida e consumida antes do tempo, o *karõ* da planta se zanga e, ao invés de garantir a fertilidade da roça, ele se vinga com doenças (Ribeiro 2015: 67-68).

Entre os Canela Ramkokamekra, a interação entre os pajés e os espíritos mestres das plantas também são essenciais para a eficácia das colheitas. Porém, de acordo com Miller, suas relações são sempre amigáveis e amistosas, e não potencialmente perigosas como os encontros com as almas dos parentes mortos (Miller 2015: 262). As plantas expressam suas preocupações e reclamações com os pajés, mas, diferentemente dos

agricultores responsáveis pelo cultivo, aqueles não são tratados como “pais” ou “mães”. Os encontros entre o xamã e as mulheres-planta podem envolver ainda sedução, como observei também entre os Krahô.

Miller (2015: 273-274) registra em detalhes as características e comportamentos dos mestres de cada espécie e variedade. Eles aparecem como “gente”, embora retenham aspectos morfológicos vegetais que os distinguem, seja o tamanho, a forma ou os “enfeites”. A variedade feminina de mandioca *Kwỳr Awari*, por exemplo, é descrita como uma mulher alta e bonita, com braceletes vermelhos brilhantes ao redor de seus braços-folha, que fazem referência à cor avermelhada das folhas e da haste dessa variedade. Já a variedade feminina *Kwỳr Pakranre/Caprãn Jũkee* é pequena e esfarrapada, semelhante a haste curta dessa variedade. A variedade feminina de milho *Põhy Pej-re* tem longos cabelos loiros, enquanto a de milho *Caprecti* tem cabelo vermelho. Amendoim-mulher é uma mulher-planta alta, com cabelos brancos e pele escura, como o comprimento da rama e à cor marrom-escura da semente. A mulher-fava possui sua face pintada, como os desenhos das sementes.

Segundo Giannini (1991:82-83, 169 *apud* Giralдин 2001: 43, nota 10), entre os Xikrin, as plantas não possuem *karõ*, mas uma substância chamada de *udju*, que tem poderes curativos. Além disso, as plantas cultivadas não causariam doenças. Nem por isso, contudo, as roças deixam de ser espaços perigosos, habitado pelas almas dos parentes já mortos (*mekaron*) (Tselouïko 2018: 203). As mulheres Xikrin, por exemplo, evitam ir sozinha às roças e, no retorno para a aldeia, costumam cuspir para evitar que as almas dos mortos a acompanhem (Cohn 2005: 72).

Mitos de origem e rituais agrícolas

Os Jê possuem elaborados mitos e rituais associados ao cultivo. Entre os Timbira Ocidentais, os Apinayé e os Kayapó-Mebêngôkre, a origem de todas as plantas cultivadas se deve à Estrela-mulher. Já para os Kisedjê, os Panará e também os Kayapó-Mebêngôkre (que contam ambos os mitos), foi um rato quem ensinou a cultura do milho. As narrativas Jê mostram a transição de uma humanidade primordial, que comia madeira podre, para os povos atuais que, por intermédio da Estrela-mulher ou do rato, passaram a se alimentar das plantas cultivadas e frutíferas manejadas. Os mitos de origem das plantas foram analisados por Lévi-Strauss (1964), que mostra as relações de transformação e inversão entre as diferentes versões. Vejamos algumas delas.

Como as demais narrativas Jê, a versão Kinsêdjê descreve que os antepassados

comiam madeira podre. Eles costumavam nadar no rio dos alimentos, sem saber que poderiam ser consumidos. Até que um rato pulou no ombro de uma jovem mãe, a ensinou a cultivar as roças e contou sobre o milho. A família da mulher manteve o milho em segredo até que a criança começasse a andar e levasse um bolo de milho para os homens, no centro da aldeia. Eles correram para o rio e colheram tudo o que lá havia e, desde então, comem alimentos cultivados (Seeger 2015: 71). Este mito está relacionado à Festa do Rato, um rito de passagem dos jovens que iniciam suas atividades masculinas no pátio da aldeia, e na qual destaca-se a relação entre os nominadores e nominados, mas também entre humanos e animais (Seeger 2015: 27). Assim também conta a versão Panará, sobre como o rato mostrou o milho e a cutia o amendoim, dessa vez para uma velha senhora, dando origem à Festa de colheita do Amendoim: “*Agouti and Mouse were the owners of maize and peanuts.*” (Ewart 2013: 147-148).

As versões Timbira contam que a Estrela-mulher (*Caxêkwyj*) caiu do céu em forma de rã no peito de um jovem solteiro que dormia no pátio. Transformou-se em mulher e casou-se com ele. Depois de ser descoberta pela cunhada dentro da cabaça em que ficava escondida, ensinou o que sabia sobre as plantas cultivadas. A Estrela-mulher vem de longe e o casamento realiza uma medição entre mundos distintos. Porém, contrariando a regra da uxorilocalidade, é ela quem se muda para a casa do marido. Em uma das versões Krahô (Morim de Lima 2016), quando Estrela-Mulher engravida, os maridos não cumprem o resguardo e seu filho morre, rompendo a relação de reciprocidade existente. Ela resolve se vingar, mata os maridos com veneno de peixe, e vai embora.

Além das plantas trazidas do céu (batata-doce, mandioca, inhame, entre outras), a Estrela-mulher ensina sobre as plantas que já existiam no patamar terrestre, mas cujos usos alimentares eram ainda desconhecidos, como o milho e as palmeiras de buriti, bacaba, macaúba, e outras. Os antepassados se banhavam nas sementes coloridas do milho sem saber que eram comestíveis, até que ela os ensinou suas técnicas de cultivo e de preparação do bolo de milho. Para os antigos, que comiam “podre”, o milho era apenas “comida de passarinho”. Foram tais figuras míticas que mostraram que se tratava de “comida de gente” e promoveram, assim, uma mudança de perspectiva (Miller 2015).

Os Kayapó-Mebêngôkre, por sua vez, possuem os dois mitos: da Estrela-mulher (*Nhàkpôkti*), que trouxe as plantas cultivadas; e o da grande árvore de milho mostrada pelo rato a uma velha senhora. Um tema importante, que aparece nas versões Timbira e Kayapó, é o da derrubada da grande árvore de milho, que continha em si todas as variedades dessa planta. As sementes se espalharam no ribeirão e foram apropriadas pelos diferentes povos que também se separam, associando a especiação do milho e o processo de diferenciação

dos povos. Entre os Xikrin, o mito ressalta, ainda, a diferenciação linguística entre os coletivos Mebêngôkre (Tselouïko 2018).

O milho possui importantes significados rituais para os Jê, por exemplo, na iniciação masculina e em outros rituais do ciclo de vida Xavante e Kayapó-Mebêngôkre (Maybury-Lewis 1967; Hecht e Posey 1989). Entre estes últimos, o ritual de colheita do milho celebra a iniciação de crianças de ambos os sexos e re-encena o episódio mítico da derrubada da grande árvore de milho, que deu origem à diferenciação dos coletivos Mebêngôkre (Vidal 1977). As ocasiões de plantio e de colheita do milho são ritualmente celebradas também entre os Kisedjê, os Panará e os Timbiras, pois estão relacionados ao crescimento e à fertilidade das plantas, das pessoas e da vida social. Além do milho, veremos adiante como a colheita do amendoim cultivado pelos homens entre os Panará e da batata-doce pelas mulheres Timbira são igualmente valorizadas.

Ciclos de vida, trocas rituais e o gênero da dádiva

Os rituais agrícolas estão ligados ao calendário sazonal e expressam uma estreita conexão entre o ciclo de vida das pessoas e das plantas, a fertilidade das roças e das aldeias, estabelecendo uma homologia entre os ciclos ecológicos, sociais e cósmicos: o plantio e o nascimento; o crescimento e o resguardo; a reprodução e a circulação; o envelhecimento e a morte.

Entre os Krahô, o calendário agrícola e sazonal é orientado pelos rituais associados à batata-doce e ao milho, que marcam as transições das estações, o que remonta ao complexo dualismo Jê. Em trabalhos anteriores (Morim de Lima 2016, 2017, 2018), assinalo a oposição complementar entre a batata-doce e o milho, no que se refere aos diferentes modos de cultivo, reprodução, crescimento, tempo do plantio e ciclo cerimonial. Ao retomar esta reflexão, busco conectá-la às análises de outros autores que, com importantes variações, colocam uma série de questões similares.

Entre os Krahô, o milho está associado à chuva, ao masculino, ao plantio linear, ao crescimento vertical do pé, à reprodução cruzada e às espigas que dão no alto. No ritual de plantio e crescimento do milho, que marca a passagem do verão para o inverno, duas ações masculinas são centrais para o “*fazer crescer, fazer levantar e ficar de pé*” as plantas e as pessoas: na corrida da tora do milho, o tamanho da tora é análogo ao atingido pelos pés de milho já plantados; e no jogo de petecas de palha de milho, quanto mais tempo as petecas se mantêm no ar sem cair no chão, maior será a produção de espigas no alto do pé. Temos, ainda, as flechas de milho, usadas para treinar os jovens guerreiros. Além disso, o

plantio ritual do milho *pohypej* é idealmente realizado pelo pai ou avô de um menino em fase de iniciação ligado pelo nome ao grupo cerimonial do “urubu”.

Entre os Canela Ramkokamekra, que também correm com a tora de milho na ocasião do plantio e do crescimento, são os anciãos que escolhem quem será o dono da festa e responsável pelo plantio e pela primeira colheita. O plantio se inicia com o dono da festa apresentando as sementes de milho no pátio para o conselho dos anciãos e entoando o canto do Milho, que conta sobre a fúria do milho com uma mulher que o humilhou durante a colheita. O consumo do milho deve ser assegurado pelos velhos que comem a primeira espiga colhida e, caso esta não ofereça riscos, autorizam comunidade a realizar as colheitas. Durante a tarde do mesmo dia, os jovens também brincam com as petecas de milho no pátio, o que deixa o milho alegre e garante a eficácia da colheita; este jogo pode ocorrer junto com a apresentação dos *hôxwa*, os palhaços cerimoniais associados à colheita da batata-doce (Nimundajú 1946; Crocker 1990: 100; Miller 2015: 255-256).

Se os rituais de colheita Krahô parecem marcar a maturidade dos cultivos, os rituais de colheita Canela Ramkokamekra, por sua vez, enfatizam o fim do ciclo de vida das plantas e das relações que os agricultores humanos estabeleceram com elas. É neste sentido que, assim como os velhos anciãos no final de suas vidas, as plantas são prestigiadas e recebem um ritual no pátio central (Miller 2015: 210, 257). Eles celebram, além do milho, a primeira coleta do caju e do buriti (como também fazem os Krahô para a bacaba e o caju), e a colheita da fava, da abóbora e do inhame. Como no caso do milho, os anciãos devem provar a primeira colheita para garantir o consumo. Aqueles que não respeitam a proibição ritual podem ficar doentes ou serem mordidos por vários insetos. No caso da batata-doce, mulheres jovens podem se tornar velhas (Miller 2015: 246-248).

Já entre os Krahô, a colheita do milho é marcada por um ritual em que os homens das metades rituais do verão e do inverno roubam as roças (e também as mulheres) uns dos outros, realizando uma colheita coletiva do milho. Os homens “derrubam” os pés de milho inteiros, cortando-os com um facão pela base, o que remete à imagem mítica da derrubada da árvore de milho. Com as plantas colhidas, os homens constroem dois grandes “feixes”, que imitam espigas de milho gigantes, chamados *pohypre*. Apenas os homens participam da corrida realizada com esses dois feixes, que são posteriormente abertos no pátio central, sendo os alimentos distribuídos entre as diferentes casas. A troca ocorre, portanto, entre as metades sazonais, enfatizando as relações de afinidade cerimonial masculina.

No caso da batata-doce, ela está associada à seca, ao feminino, ao plantio que é circular, à propagação vegetativa, ao crescimento horizontal das ramas e às cabeças que

dão embaixo da terra. Cabe notar como o crescimento e a reprodução da batata-doce e da aldeia se assemelham: uma planta-aldeia-mãe cindida dá origem às plantas-aldeias-filhas, multiplicando as batatas-clones e a “forma Timbira” das aldeias (Azanha 1984). Como também colocou uma mulher Canela-Ramkokamekra: “*Aqui é assim: os parentes se espalham pela aldeia inteira como rama de batata*” (Ladeira 1982:52). Importante considerar que uma aldeia Timbira não se cinde jamais através das divisões do pátio central, mas pelas famílias que ocupam a periferia e constituem os segmentos residenciais matrilineares. As ramas da batata-doce também são fragmentadas e dão origem a novos plantios, se espalham circularmente e ao longo delas se reproduzem as “cabeças-filhos”. Neste sentido é que “*as ramas da batata explicitam o esqueleto provido pela continuidade das linhas femininas*” (Coelho de Souza 2002: 595).

A análise ritual permite aprofundar, ainda, a reflexão acerca das relações de filiação e de afinidade feminina que se estabelecem entre a batata-doce, as agricultoras e as cabeças-filhos. Vimos anteriormente que, no mito, a Estrela-mulher dá seus filhos-plantas para sua cunhada, assim como, no contexto das relações de cultivo, a batata dá suas cabeças-filhos para as agricultoras. Como aprofundei em trabalhos anteriores (Morim de Lima 206, 2017), na Festa da Batata, por sua vez, as cabeças que circulam durante a cantoria da Batata são idealmente ofertadas pelas mães e parentes maternas dos *hôxwa*, os palhaços cerimoniais que se apresentam na festa. A troca ocorre entre os diferentes segmentos residenciais matrilocais, enfatizando as relações de afinidade feminina: as cabeças de batatas-doces saem de suas roças maternas e se espalham pela aldeia, circulando como os filhos dessas mulheres que, ao se casarem, passam a habitar outras casas da aldeia, seguindo a regra da uxorilocalidade.

O *hôxwa*, espécie de palhaço cerimonial que no mito era a abóbora, é o “dono” da festa da Batata: é ele quem corta as toras, suas parentes maternas ofertam as batata-doces e fazem as fogueiras onde eles se apresentam na noite. Cabe ressaltar que este é um papel ritual ligado ao nome pessoal. A apresentação dos *hôxwa* é uma espécie de dança, jogo, mimese e brincadeira: eles imitam de forma caricata e jocosa, sem falas, o jeito de diferentes figuras da alteridade, em particular as plantas, além de comportamentos subversivos que provocam muitos risos. Entre os Canela, os *hôxwa* também estão associados à colheita da batata-doce (Nimuendajú 1946; Crocker 1990; Miller 2015). Sobre o canto da Batata, Miller coloca, ainda, que “*during the song the men become the ‘sweet potatoes’ of the women. Although sung at the end of the growing season, the research assistants inform me that the purpose of the song is to ‘help the sweet potato grow well’*” (2015: 249).

No caso dos Panará, diferentes autores teceram reflexões semelhantes sobre o

cultivo do amendoim, que expressa a ideologia de reprodução social masculina e pode ser comparado ao trabalho feminino de criação de filhos. Os homens saem de suas casas sozinhos, carregando suas pequenas cestas, para plantar o amendoim no centro da roça. Embora as mulheres possam estar presentes, elas nunca se envolvem no plantio do amendoim (Ewart 2013: 156). A colheita do amendoim, por sua vez, é sempre realizada por toda a aldeia, cada roça por vez. Antigamente, o tempo da colheita do amendoim estava associada à antiga cerimônia de iniciação, marcada pelo corte de cabelo dos jovens, meninos e meninas (Heelas 1979; Schwartzman 1988). Os Panará fazem ainda uma importante distinção entre duas qualidades de sementes, as maiores que são destinadas para replantio, e as menores que serão consumidas ao longo do ano:

The nuts spread out to dry are divided into two parts; the one, somewhat bigger part is known as *siin mpe* (*siin* — semen/liquid/flesh; *mpe* — real/true), while the other part is called *sangkre* (remainder, surplus; this term is also used to identify the long red cotton strings that hang from panará earplugs down over the wearer's back) (Ewart 2013: 157).

A identificação entre o “bom” amendoim e o sêmen masculino suscita, assim, uma série de questões desenvolvidas na etnografia Panará. Segundo Heelas (1979: 271-72 *apud* Ewart 2013: 160), o amendoim é fertilizado e concebido, cresce e amadurece, em um domínio masculino. Os amendoins deixam as casas matrilineares para se desenvolverem no centro da roça identificada como um espaço masculino, assim como os homens deixam as casas maternas para amadurecerem nas casas dos homens no centro do pátio. Sobre a reflexão de Heelas, Ewart pontua que, embora o cultivo do amendoim e o centro da roça sejam exclusivamente masculinos, a roça, de maneira mais ampla, continua pertencendo ao segmento matrilinear da esposa. Apesar de Heelas negligenciar tal aspecto feminino da roça, isto não invalida os dois pontos centrais da análise aprofundados por Ewart: a analogia entre o crescimento do amendoim e dos jovens, e a relação entre a circulação das sementes e dos homens seguindo a regra da uxorilocalidade.

This is the only crop that involves collective activities during the harvest, which result in the crop from each garden being dispersed to form part of the new seed for every new garden in the coming year. Like men from one clan going across the village to other clans to marry there (taking their semen to other houses), the real semen (*siin mpe*) of each garden, that is, peanuts, is dispersed across all the gardens in every year (Ewart 2013: 160).

Os rituais possuem ainda um importante papel na circulação das plantas cultivadas, seja para o consumo ou para o replantio. Entre os Krahô, cabeças de batata-doce são oferecidas durante a cantoria da Batata, e espigas de milho são distribuídas após a corrida dos feixes de milho. Entre os Panará, o tratamento e a seleção do amendoim ao fim da colheita implicam que “(...) *each house ends up with a mixture of every other house's peanuts*” (Ewart 2013: 158). Nestas ocasiões, portanto, a circulação das sementes ocorre por meio de complexas ações e performances rituais, inseridas num contexto mais amplo de troca de objetos, alimentos, nomes, pessoas, cantos, e por aí vai¹⁰. Na medida em que circulam pelas redes de parentesco, esses bens materiais e imateriais podem ser apropriadas por outros “donos”. Entre os Krahô, especificamente, vimos que certas categorias de parentes possuem prerrogativas para o cultivo da batata-doce e do milho ofertados nos rituais, o que está ligado ao nome pessoal.

Por fim, cabe notar que os bens trocados nos rituais assumem uma forma-gênero específica: as batatas-doces, entre os Canela e Krahô, são os *homens das mulheres* ou os *filhos criados por suas mães*, assim como o “bom” amendoim é o *sêmen masculino* cultivado pelos homens Panara.

Beleza e diversidade das roças: especialização e abertura ao outro

Para além do ritual, a circulação de sementes está inserida em outras dinâmicas sociais mais amplas, mobilizando redes de troca que são centrais para o incremento da biodiversidade (Emperaire *et al.* 2010). Essas redes conectam parentes afins, parceiros de trocas intra e interétnicas, “brancos” com quem se estabelecem relações de vizinhança e compadrio e, atualmente, também as instituições de pesquisa, as organizações governamentais e não governamentais. É neste sentido que “*cultivar mandioca ou milho significa cultivar suas relações*” (Robert *et al.* 2012: 362).

A percepção de uma roça “bela e boa” passa inevitavelmente pela diversidade de espécies e variedades nela cultivada. O gosto pela diversidade é associado a uma dimensão estética e ao fascínio pela diferença e pela variação, às histórias de vida e à memória afetiva imbuídas nas coleções (Carneiro da Cunha 2015; Emperaire *et al.* 2010; Emperaire 2014). No caso dos Jê, estudos entre os Kayapó-Mebêngôkre (Cohn 2005, 2011; de Robert *et al.* 2012) e os Timbira (Miller 2015; Morim de Lima 2016) mostram, ainda, que a diversidade

10 A transmissão e circulação das plantas cultivadas, entretanto, não se confundem com aquelas que caracterizam certas prerrogativas rituais, como é o caso dos *nekrets* entre os Kayapó (Lea 2015; Robert *et al.* 2012: 265; Cohn 2005: 74) e os cantos rituais e saberes xamânicos entre os Krahô (Borges e Niemeyer 2012).

das roças está ligada a dois processos complementares: a especialização (relação entre consanguíneos de um mesmo segmento residencial) e a circulação (relação com afins, estrangeiros, inimigos).

Por um lado, a roça é um espaço de partilha entre os consanguíneos. Os parentes de um mesmo segmento residencial, especialmente as mulheres ligadas por vínculos matrilineares, costumam trabalhar juntos na roça e, assim, transmitem saberes e cultivares. Neste sentido, o conjunto de variedades cultivadas nas roças dessas mulheres tendem a ser mais parecidas (Robert *et al.* 2012: 365; Miller 2015: 200; Morim de Lima 2016: 120, Fisher 1991: 182 *apud* Cohn 2005: 74-75). Além disso, na abertura de uma roça, grande parte das sementes e mudas são remanejadas das roças velhas para as novas, o que faz com que cada variedade possa ter sua origem retraçada, como entre os Kayapó-Mebêngôkre, em que *“uma mulher pode prontamente explicar que a variedade ‘preta’ veio de sua irmã da aldeia Xikrin do Cateté, enquanto a ‘redonda’ veio de sua mãe”* (Fisher 2000: 87 *apud* Cohn 2011: 61). Ainda entre os Kayapó-Mebêngôkre, segundo Robert *et al.* (2012: 365), embora as plantas sejam cultivadas por todos, cada aldeia, cada família e até cada mulher podem vir a possuir variedades especiais, consideradas “especialidades”. Nada disso significa, porém, que exista um direito de propriedade sobre “variedades exclusivas”. Em geral, as sementes e mudas (especialmente em caso de perda) circulam livremente e as redes de solidariedade podem ser espontaneamente mobilizadas, como também observam Borges & Niemeyer (2012) entre os Krahô.

A noção de dona(o) se coloca em relação aos produtos do cultivo e evoca uma relação que não remete à mera “propriedade”, mas expressa um engajamento corporal e afetivo entre dona(o) da roça e seus cultivos: estes são os frutos do trabalho e do cuidado daquela(e) que os cria e faz crescer (Belaunde 2001: 121; Carneiro da Cunha, 2014: 15; Emperaire, 2014: 69). Entre o Xikrin, por exemplo, os produtos da roça são pensados como sendo “das mulheres”, pois são fruto do seu trabalho cotidiano, de seus conhecimentos e habilidades, e delas depende a circulação nas redes de reciprocidade. Por isto mesmo, o roubo das roças é um dos grandes motivos de conflitos numa comunidade de parentes e co-residentes (Fisher 1991, 2000 *apud* Cohn 2011: 60).

Por outro lado, esse “roubo da diferença” é extremamente valorizado quando praticada contra o Outro: *“falar de cultivares é falar sobre a relação dos Mebengokré com os Outros a partir de um olhar feminino”* (Cohn 2011: 57). Antigamente entre os Kayapó-Mebêngôkre, os roubos das roças dos inimigos indígenas e não indígenas, os cativos de guerra e as migrações, enriqueciam a diversidade: *“eram essas as coisas que se buscava nas roças dos inimigos, e quanto maior a diversidade e variedade de seu plantio, maior seu valor”*

aos olhos Mebêngôkre” (Cohn 2005: 75).

A diversificação da roça está vinculada às trocas entre parentes afins e, mais particularmente, com outras etnias e parceiros de troca. Novas espécies e variedades são extremamente valorizadas e frequentemente adquiridas em diferentes ocasiões: deslocamentos pela floresta e visitas às roças e antigas capoeiras, indígenas e não indígenas, viagens para outras aldeias, cidades próximas e distantes, entre outras. Entre os Krahô, é interessante notar que a aldeia que apresenta maior diversidade nas roças é aquela que possui um histórico de contato mais intenso (Niemeyer 2011). Segundo Niemeyer, a transformação do sistema agrícola nesta aldeia é também uma das causas de sua resiliência e de sua grande diversidade, o que se deve, entre outras coisas, à maior amplitude das relações de vizinhança e troca com os sertanejos da região.

Atualmente, cabe ressaltar as parcerias com instituições de pesquisa que incentivam a conservação *on farm*, como é o caso dos Krahô com a Embrapa, assim como a realização de feiras inter-étnicas de trocas de sementes, como aquelas realizadas entre os Krahô e os Kayapó-Mebêngôkre¹¹. Grande parte dessas iniciativas contemporâneas são estratégias de combate à perda de sementes tradicionais e à diminuição da agrobiodiversidade entre vários povos indígenas, causadas por fatores ecológicos, políticos e econômicos diversos. Um caso bastante documentado é o da perda das variedades locais de milho entre os Krahô (Ávila 2004; Dias 2013)¹².

A roça é, assim, um espaço aberto, de experimentação e inovação, sendo esta dinâmica que cria a diversidade. A mitologia Jê ressalta como bens materiais e imateriais foram incorporados de “outros” seres, destacando a origem exógena dos próprios cultivos tidos como “tradicionais”. Como tudo mais entre os Jê, a diversidade dos cultivares das roças não são repertórios fechados, mas precisam ser constantemente refeitos e enriquecidos e particularizados por meio da incorporação da diferença (Cohn 2001).

Este processo de transformação de algo exterior em interior é, entretanto, controlado por critérios éticos e estéticos próprios a cada povo. Como coloca Ewart entre os Panara, *“bringing things from others into the garden is desirable and positively expands the potential productive value of the garden as long as these species are planted and cared for in appropriate—that is panará—ways”* (Ewart 2013: 155). Por fim, a produção de cultivares, como das próprias pessoas e coletivos, se dá neste duplo movimento entre o parentamento e a alteridade, entre a produção de corpos e substâncias compartilhadas e

11 Alguns estudos que analisaram este novo contexto de relações e parcerias no caso Krahô são Ávila (2004), Niemeyer (2011) e Borges (2014).

12 A perda de variedades de milho e dos rituais associados também é observado entre os Kayapó (Tselouiko 2018).

a consolidação das relações de afinidade (Cohn 2011: 67).

Conclusão: povos da diversidade e suas formas de resistência

Ao longo deste artigo, busquei demonstrar a riqueza e a complexidade dos saberes e práticas dos povos Jê associadas ao cultivo, que não se restringe a uma esfera utilitária ou funcionalista. O que nos permite lançar um outro olhar para os sistemas agrícolas indígenas, não raramente percebidos pelos defensores da “moderna agricultura” enquanto meras atividades de subsistência, pouco produtivas, típicas de povos desinteressados pelo trabalho árduo e movidos por um comportamento errante. Tal visão de modernidade pressupõe, ainda, uma relação causal entre agricultura, domesticação, sedentarização, propriedade e progresso, na qual as noções de subjugar, conquistar e colonizar estão implícitas (Carneiro da Cunha 2019).

Atualmente no Brasil, o modelo hegemônico do agronegócio se orienta pelas exigências do mercado produtor e consumidor em sua busca por uniformidade, alto rendimento, homogeneidade de produtos, durabilidade, resistência aos bioquímicos, e no qual proliferam sementes geneticamente modificadas, patenteadas e comercializadas pelas corporações multinacionais (Santonieri 2016; Morim de Lima et al. 2018). Ao fim desse ciclo, restam as paisagens degradadas e abandonadas. A ênfase na modernização agrícola, na expansão do agronegócio e nas políticas de conservação que desconsideram saberes locais geram, por consequência, a crescente erosão genética e a perda dos conhecimentos associados, assim como os impactos socioambientais que afetam não apenas os povos indígenas, mas todos os coletivos humanos e não humanos (Emperaire 2014; Carneiro da Cunha 2015).

Em contraste com esta lógica científica-industrial, os sistemas agrícolas dos povos Jê e de grande parte dos indígenas são movidos por princípios outros. Observa-se que a concepção de territorialidade entre estes povos se refere aos vínculos sociais e afetivos, simbólicos e rituais. De modo geral, a terra não é propriedade de alguns e todas as famílias possuem igual direito de acesso às terras disponíveis para o cultivo. Vimos, neste artigo, como a força de trabalho tampouco é uma mercadoria: o trabalho não é alienado das relações pessoais e comunitárias, envolve cooperação e autonomia, demonstrando um aspecto igualitário e não hierárquico. Além disso, as sementes circulam livremente e as redes de solidariedade podem ser espontaneamente mobilizadas, particularmente em caso de perdas. O que não deve ser confundido com ausência de regimes próprios de troca e circulação, com normas e valores específicos. Nestes sistemas, os agricultores reconhecidos pela comunidade pela grande diversidade de suas roças, incluindo espécies

e variedades raras, possuem papel central num contexto de risco de erosão genética¹³.

A beleza das roças é reconhecida pela diversidade cultivada rodeada pela fauna e flora nativas. A dimensão estética não é separada dos outros domínios da atividade social: a produção é uma atividade criativa, cujos efeitos estão na forma de agir e transformar o mundo, o que envolve uma ética específica (Overing 1989; Lagrou 2007). Da longa vivência nos ambientes e da interação com seus outros habitantes, emergem sofisticados conhecimentos fundamentados na experiência corporal e nas percepções sensoriais, transmitidos nas narrativas míticas e históricas, no cotidiano e nos rituais. A roça, a floresta e seus habitantes não são percebidos enquanto “meios” e “recursos naturais” a serem explorados: trata-se aqui de uma complexa teia vital composta por humanos, plantas, animais, espíritos e outros sujeitos que pensam, sentem e agem no mundo.

Os modos de vida indígenas vêm enfrentando, dos tempos coloniais aos dias atuais, ataques sistemáticos aos seus direitos originários. A violência e opressão são motivadas, principalmente, pela exploração dos “recursos naturais” que abundam em seus territórios. Como consequência, as terras indígenas se tornam verdadeiras ilhas de biodiversidade em meio ao entorno devastado e, por isso mesmo, são alvos de cobiça e de invasões. Além disso, o discurso desenvolvimentista pesa sobre muitas dessas comunidades, que são pressionadas a substituir seus sistemas agrícolas tradicionais pela monocultura.

Entre os Jê, o caso dos Kaingang, por exemplo, explicita os incomensuráveis prejuízos sociais e ambientais causados pela colonização, pela perda de seus territórios e exploração da mão de obra indígena. Como ocorreu entre outros povos, os projetos governamentais de desenvolvimento levados a cabo pelo antigo SPI distribuíram sementes, máquinas, insumos agrícolas, entre outras técnicas que não faziam parte do cotidiano Kaingang. Muitas delas foram incorporadas e, atualmente, muitas famílias praticam cultivo mecanizado de soja por meio de parcerias agrícolas (Nascimento 2017).

Entretanto, a “resistência Kaingang” também se dá por meio do cultivo da terra, isto é, das roças de *coivara* que continuam a ser abertas nos “interstícios da soja”. Como mostra Nascimento (2017: 17), não ocorreu uma completa substituição dos sistemas produtivos e das técnicas tradicionais Kaingang, as roças de *coivara* e os cultivos de quintal convivem com a agricultura mecanizada. Além disso, algumas famílias estão começando a trabalhar com a produção de orgânicos para consumo e geração de renda. (Nascimento 2017: 79). A retomada de partes do território possibilitou não apenas a recuperação das atividades de pesca, caça e coleta, como também o reflorestamento de áreas que foram

13 No contexto de pesquisa e projetos, emerge a categoria de “guardiões da agrobiodiversidade” para identificar esses especialistas.

fortemente impactadas pelas invasões sofridas (Nascimento 2017: 66). Como coloca a autora: "(...) *é preciso ressaltar o importante papel das mulheres na manutenção dos cultivos de subsistência. A "teimosia" dessas mulheres em continuar fazendo seus cultivos mostra a força da resiliência do sistema agrícola tradicional Kaingang.*" (Nascimento 2017: 81).

Histórias de ambientes devastados e modos de vida impactados revelam, assim, histórias de luta e resistência aos projetos de aniquilamento da vida, por povos que cultivam a criatividade e a habilidade de agir e responder às constantes ameaças do "fim(s) do(s) mundo(s)". A contribuição desses povos para o incremento e a conservação da agrobiodiversidade merece destaque, tendo em vista sua centralidade para as questões socioambientais e para a segurança alimentar local e global, em larga escala (Santilli 2009). Para finalizar, retomamos abaixo o episódio contado por Nimuendajú e protagonizado pelos Canela-Ramkokamekra nos anos de 1930 que, longe de ser uma imagem alegórica de um passado distante, permanece literal e atual em pleno século XXI.

White neighbors are wont to mock at Ramkokamekra farmers, alleging that they raise nothing or at least nothing worthwhile and that they subsist by theft and begging. Few take the trouble even to look at the Indian plantations. Yet towards the close of 1930 these scoffers were obliged willy-nilly to acknowledge publicly that the Indians had planted considerable crops. At the time part of Maranhão suffered from a famine, for the manioc crop had failed over a wide area so that the generally indispensable flour made from this plant was lacking. In Barra do Corda the scarcity forced the local officials to ration the sale of what little was to be had. At the peak of this plight the Ramkokamekra suddenly appeared with several horseloads of manioc flour and saved the townsmen since by an odd chance they alone had saved their yield. In the meantime, not only the half-starved Guajajara from beyond the Rio Corda had billeted themselves on the residents of Ponto, but even the Neobrazilians came to offer the Ramkokamekra their labor in return for manioc. When I reached Barra do Corda in 1931 and inquired in a shop whether good flour was to be had, the owner answered, "Very good flour indeed; it's from the aldeia Ponto!" Yet in this town many "whites" had declared categorically that they would never eat anything prepared by "these nauseating beasts" (Nimuendajú 1946: 61).

Referências

ANDERSON, Anthony. B.; POSEY, Darrel. 1989. "Management of tropical scrub savanna". *Advances in Economic Botany* 7:159-175.

ÁVILA, Thiago Antônio Machado. 2004. *Não é do jeito o que eles querem, é do jeito que nós quer: os Krahô e a biodiversidade*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.

AZANHA, Gilberto. 1984. *A Forma Timbira: Estrutura e Resistência*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, USP.

BALÉE, William. 1993. "Biodiversidade e os índios amazônicos". In: M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (eds.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHII/USP. pp. 385-393

_____. 1994. *Footprints of the Forest – Ka'apor Ethnobotany*. New York: Columbia University Press.

_____. 2013. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and their Landscapes*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

BALÉE, William; POSEY, Darrel (orgs.). 1989. *Resource Management in Amazonia: Indigenous and Folk Strategies*. New York: New York Botanical Garden.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Vivendo bien: Género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonia peruana*. Lima: CAAAP.

BORGES, Julio Cesar; NIEMEYER, Fernando. 2012. "Cantos, curas e alimentos: reflexões sobre regimes de conhecimento krahô". *Revista de Antropologia*, 55(1): 255-290.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1993. "Les Études Gé". *L'Homme*, 33(126): 77-93.

_____. 2015. "Traditional people, collectors of diversity". In: M. Brightman & J. Lewis (eds.), *The Anthropology of Sustainability: beyond development and progress*. London: Springer. pp. 257-272

_____. 2019. "Antidomestication in the Amazon Swidden and its foes". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 9 (1): 126-136.

CLEMENT, Charles R. et al. 2010. "Origin and Domestication of Native Amazonian Crops". *Diversity, Basil*, 2(1): 72-106.

CLEMENT, Charles R. et al. 2015. "The domestication of Amazonia before European conquest". *Proceedings of the Royal Society B*, 282 (1812): 1-9.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de doutorado. PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2014. "Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta". In: M. Carneiro da Cunha & P. Cesarino (eds.), *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica. pp. 195-218.

COHN, Clarice. 2005. *Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokrê e seus outros*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2011. "Os Mebengokrê e seus Outros do ponto de vista das mulheres". In: E. Coffaci

de Lima & L. Cordoba (orgs.), *Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana*. Curitiba: Ed. UFPR. pp: 57-69.

CROCKER, William. 1990. "The Canela (Eastern Timbira)", In: *An ethnographic introduction. Smithsonian Contributions to Anthropology* (33). Washington: Smithsonian Institution Press.

CROCKER, William, CROCKER, Jean 2004. *The Canela: kinship, ritual, and sex in an Amazonian tribe*. Belmont: Wadsworth/Thomson Learning.

DA MATTA, Roberto. 1982. *A divided world: Apinayé social structure*. London: Harvard University Press.

DIAS, Terezinha. 2013. *Nota Técnica. Embrapa e Funai: história de construção de parceria para a promoção da segurança alimentar indígena*. Brasília: Embrapa Recursos Genéticos e Biotecnologia.

EMPERAIRE, Laure. 2014. "Patrimônio agrícola e modernidade". In: M. Carneiro da Cunha & P. Cesarino (eds.), *Políticas Culturais e Povos Indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica. pp.59-89.

EMPERAIRE, Laure. et al. 2010. *Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro*. Brasília: ACIMRN/IPHAN/IRD/Unicamp-CNPq.

EWART, Elisabeth 2013. *Space and society in Central Brazil: A Panará ethnography*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology. London: Bloomsbury.

FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana, Estudos de Antropologia Social*, 14 (2): 329- 366.

FAUSTO, Carlos; NEVES, Eduardo G. 2018. "Was there ever a Neolithic in the Neotropics?". *Antiquity*, 92(366): 1604–1618.

FLOWERS, Nancy M. 1983. "Seasonal factors of Xavante cultivation". In: R.B. Hames & W.T. Vickers (eds), *Adaptive responses of native Amazonians*. London: Academic Press. pp. 357-390.

GARCIA, Uirá. 2012. "Ka'a Watá, andar na floresta: caça e território em um grupo tupi da Amazônia". *Mediações*, 17: 172-190.

GIRALDIN, Odair. 2001. "Um Mundo Unificado: Cosmologia, Vida e Morte entre os Apinaje". *Campos*, 1:31-46.

GOW, Peter. 1997. "O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro". *Mana*, 3(2): 39-66.

HEELAS, Richard.H. 1979. *Social organization of the Panará, a Gé tribe of central Brazil*. PhD Thesis. University of Oxford.

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

LADEIRA, Maria Elisa. 1982. A troca de nomes e a troca de cônjuges. Uma contribuição ao

- estudo do parentesco Timbira. Dissertação de Mestrado. PPGAS, USP.
- LAGROU, Els. 2007. *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- LEA, Vanessa. 2012. *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis*. São Paulo: Edusp.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1974 [1952]. "Les organisations dualistes existente-elles?". In: _____. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon. pp. 154-178.
- _____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Ed. Cosac Naify.
- LEEUWENBERG, Frans; RESENDE DE MELO, Maria Aparecida; NASCIMENTO, Walderson Ribeiro. 2007. *Dasa Uptabi: de volta às raízes*. Goiás: Sociedade de Proteção e Utilização do Meio Ambiente (PUMA).
- MAYBURY-LEWIS, David. 1967. *Akwe-Shavante society*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- MELATTI, Julio Cezar. 1978. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Editora Ática.
- MILLER, Theresa. 2015. *Bio-sociocultural aesthetics: Indigenous Ramkokamekra-Canela gardening practices and varietal diversity maintenance in Maranhão, Brazil*. Tese de Doutorado. Oxford: Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford.
- MISTRY, J., BERARDI, A.; ANDRADE, V.; KRAHÔ, T.; KRAHÔ, P.; LEONARDOS, O. 2005. "Indigenous fire management in the cerrado of Brazil: the case of the Krahô of Tocantins". *Human Ecology* 33: 356-386.
- MORIM DE LIMA, Ana Gabriela. 2016. *Brotou batata para mim: cultivo, gênero e ritual entre os Krahô (TO, Brasil)*. Tese de Doutorado. PPGSA, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2017. "A cultura da Batata: cultivo, parentesco e ritual entre os Krahô". *Mana*, 23(2): 455-490.
- _____. 2018. "Etnografia das roças Krahô: a vida socioritual das plantas, a estética e a poética da diversidade". In: A.G. Morim de Lima; I. Scaramuzzi; J. Cabral de Oliveira; L. Santonieri; M. Arruda Campos & T.M. Cardoso (eds.). *Práticas e Saberes Sobre Agrobiodiversidade: A Contribuição de Povos Tradicionais*. Brasília: IEB/Mil Folhas.
- NASCIMENTO, Diana. 2017. *A Resiliência do sistema agrícola tradicional Kaingang frente ao avanço do agronegócio: O caso da Terra Indígena Nonoai- RS*. Dissertação de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais. MESPT, Centro de Desenvolvimento Sustentável/Universidade de Brasília.
- NIEMEYER, Fernando. 2011. *Cultura e Agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola Krahô*. Dissertação de Mestrado. PPGAS Universidade Estadual de Campinas.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1983 [1939]. *Os Apinayé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- _____. 1942. *The Sherente*. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication

Fund.

_____. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley: University of California Press.

OVERING, Joanna. 1989. "The Aesthetics of Production: The Sense of Community among the Cubeo and Piaroa". *Dialectical Anthropology*, 14: 159-175.

PIVELLO, Vânia. 2006. "Fire management for biological conservation in the Brazilian Cerrado". In: J. Mistry & A. Berardi (eds.), *Savanas and dry forests – linking people with nature*. Ashgates Hant. pp. 129-154.

POSEY, Darell. 1985. "Indigenous management of tropical forest ecosystems: the case of the Kayapó Indians of the Brazilian Amazon". *Agroforestry Systems*, 3: 139-158.

_____. 2002. *Kayapó ethnoecology and culture*. London/New York: Routledge.

PRUMKWIY KRAHÔ, Creuza. 2017. *Wato ne hômpu ne kâmpa (Convivo, vejo e ouço a vida Mêhî (Mâkrarê))*. Dissertação de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais. MESPT, Centro de Desenvolvimento Sustentável/ Universidade de Brasília.

ROBERT, Pascale de et al. 2012. "A beleza das roças: agrobiodiversidade Mebêngôkre-Kayapó em tempos de globalização". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(2): 339- 369.

RIBEIRO, Perla Oliveira. 2015. *Plantas-filha e a beleza das roças: o lugar das plantas na cosmologia Apinajé*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Tocantins.

SANTILLI, Juliana. 2009. *Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores*. São Paulo: Editora Peirópolis.

SEEGER, Anthony. 1981. *Nature and society in central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. London: Harvard University Press.

_____. 2015. *Por que cantam os Kĩsêdjê. Uma antropologia musical d eum povo amazônico*. São Paulo: Cosac Naify.

SANTONIERI, Laura. R. 2015. *Agrobiodiversidade e Conservação ex situ: reflexões sobre conceitos e práticas a partir do caso da Embrapa/Brasil*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

SCHWARTZMAN, Stephan. 1988. *The Panará and the Xingu national park: the transformation of a society*. PhD Thesis. University of Chicago.

TSELOUÍKO, Stéphanie. 2018. *Entre ciel et terre. Socio-spatialité des Mebêngôkre-Xikrun. Terre Indigène Trincjeira Cacajá (TITB, Pará, Brésil)*. Thèse de Doctorat. Université Paris Sciences et Lettres/Ecole Doctorale de l'EHESS.

VAN DOOREN, Thom. 2012. "Wild Seed, Domesticated Seed: Companion species and the emergence of agriculture," *Philosophy Activism Nature*, 9: 22-28

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

WELCH, James R. 2015. "Learning to Hunt by Tending the Fire: Xavante Youth, Ethnoecology, and Ceremony in Central Brazil". *Journal of Ethnobiology*, 35(1): 183-208.

Recebido em: 08 de março de 2019.

Aceito em: 01 de novembro de 2019.

Digerindo a rede: sobre a cadeia alimentar e a rede sociocósmica a'uwẽ-xavante

Guilherme Falleiros

Centro de Estudos Ameríndios (CEstA - USP)

gljf.usp@gmail.com

Resumo

A rede sociocósmica a'uwẽ-xavante manifesta aspectos (endo)canibais, como uma “teoria da digestão” e dos “modos à mesa” (palavras de Lévi-Strauss). O fora, origem do alimento, é a fonte do poder e o lugar para onde irão os mais velhos ao se tornarem antepassados, numa cadeia retroalimentar que lembra uma “garrafa de Klein”. A humanização plena de todas as pessoas e entidades, o contágio mimético total, é evitado a partir de cortes na rede, traçados não só pelo parentesco, mas também pelo jogo do pararentesco. Entretanto, parentesco e pararentesco não se submetem totalmente um ao outro, cada qual podendo afirmar suas próprias concepções de humanização. Argumento que, ao analisar esta rede, pode ser compreendida a forma a'uwẽ-xavante de lidar com a alteridade.

Palavras chave: a'uwẽ-xavante; rede sociocósmica; alimentação.

Abstract

The a'uwẽ-xavante socio-cosmic network manifests (endo)cannibal aspects, such as a theory of “digestion” and of “table manners” (in the words of Lévi-Strauss). The outside, the source of food, is the source of power and the place where the elders will go when they become ancestors, in a retro-food chain that resembles a “Klein bottle”. The full humanization of all people and entities, the total mimetic contagion, is prevented by cutting the network not only through kinship, but also through the game of para-kinship. However, kinship and para-kinship do not fully submit to each other, each of which can

assert its own modes of humanization. I argue that by analyzing this network one can understand the a'uwẽ-xavante way of dealing with otherness.

Keywords: a'uwẽ-xavante; sociocosmic network; feed.

Introdução

Apresento uma aproximação entre teorias e modos a'uwẽ-xavantes e certa noção antropológica de rede, tentando fazer esta ser afetada por aquela.

Examino o que é rede no diálogo entre antropologia e os A'uwẽ-Xavante; como se dá o enredamento do parentesco A'uwẽ-Xavante e os cortes nesta rede; como o paraparentesco engloba o parentesco na constituição do humano; como o parentesco recusa se submeter a este englobamento, constituindo sua própria perspectiva. Relações internas e externas seguem a mesma lógica de sinédoque, reafirmando a rejeição da ideia funcionalista de “cultura” enquanto “totalidade”.

O problema é abordado através de (re)encontros entre as teorias de magia de Marcel Mauss, digestão de Claude Lévi-Strauss e a filosofia encorporada¹ a'uwẽ-xavante. A potência desse diálogo é buscada na retro-alimentação entre teorias antropológicas e indígenas. Processo dependente do aprendizado simpático do antropólogo através da etnografia, seguindo os A'uwẽ-Xavante em seus enredamentos. Foi como um **seguidor**, *danhimidzama*^{2,3} que caí em sua rede. Uma captura pela qual (re)encontrei na perspectiva a'uwẽ-xavante o passado e a alteridade.

Recupero, como uma micro-arqueologia, reflexões originais sobre rede expostas no “Esboço para uma teoria geral da magia”, publicado por Marcel Mauss (2003 [1904]), influenciado pela terminologia “nativa” e pela americanística de sua época⁴, para o diálogo com noções de enredamento (“*meshwork*”) e cortes na rede (confira Strathern 1996 e Ingold 2007). Encontra-se em Mauss algo do mesmo diálogo que Clastres (1968) apontava

1 Tomo como referência a noção de “encorporação” (veja “embodiment” em Csordas 1990 e “encorporação” em Viveiros de Castro 2002: 374). Segundo Tim Ingold, existe uma relação direta entre o fazer do corpo e o simbolismo. Corpo e mente não estão desconectados, sendo o embodiment também “emindment” (Ingold, 2006 [2000]), o que relaciono às noções de *dahõiba* e *dahõiba uptabi*. A encorporação de cativos passa pela participação corporal no parentesco relacionando simbolismo e o corpo pessoal (Seeger 1980).

2 Em *a'uwẽ mreme*, língua a'uwẽ-xavante, aplica-se a cativos, filhos adotivos estrangeiros e animais de estimação.

3 Uso o itálico para demarcar vocábulos da língua a'uwẽ-xavante e também palavras do português falado pelos a'uwẽ-xavante, visando controlar a equívocação.

4 Mauss apresenta ali estudos sobre a magia de Iroqueses (Cherokee e Huron), Algonquinos (Ojibwa) e habitantes do antigo México (2003: 53).

em Lévi-Strauss ao delinear nas *Mitológicas* uma rede de transformações estruturais dos mitos, pensando miticamente, com e como os indígenas (Lévi-Strauss 2004 [1964], 2011 [1971]).

Trago as noções a'uwẽ-xavante de *a'uwẽ* (índio, gente, humano) e *dahõiba* (vida, corpo, pessoa), considerando também o qualificativo enfático *uptabi* (*a'uwẽ uptabi* – gente mesmo – e *dahõiba uptabi* – espírito, corpo mesmo). A comparação entre esses termos partiu do trabalho de campo e remete às teorias de dádiva e pessoa, fundamentos maussianos elaborados pela etnologia do último meio século sobre pessoa e corporalidade nas Terras Baixas da América do Sul, elementar para sua filosofia transformacional e cosmopolítica⁵.

*

A rede de aparentamentos, cadeia de contágios e impedimentos hierarquizados de contágio entre pessoas, gentes ou não (ou gentes em potencial) a'uwẽ-xavante manifestam aspectos (endo)canibais figurados (não literais), uma “teoria da digestão” ligada a uma teoria dos “modos à mesa”, nos termos de Lévi-Strauss (2006 [1968]). É uma cadeia alimentar de transmissão constituída pela ruptura mítica entre força transformacional e juventude, dando à velhice o poder da palavra⁶, de modo que quem veio primeiro deve ser alimentado primeiro, oferecendo como contra-dádiva potências cerimoniais, xamânicas e políticas na forma de cantos, cargos, posses e saberes. Pessoas mais novas (em processo de iniciação à vida adulta, repartido em várias fases e categorias de idade) alimentam (em sentido cibernético⁷) as mais velhas e são retro-alimentadas por estas. Assim como afins que recebem esposas alimentam quem doa esposa, afins que recebem esposos (prevalece

5 Dentre as variadas referências deste percurso estão textos que fizeram parte de minha formação, como o artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro sobre corpo e pessoa (1979); o ensaio de Pierre Clastres “Da tortura nas sociedades primitivas”, de 1973 (2003 [1974]), muito conhecido, mas pouco citado no debate destes temas; ou a monografia de Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]), explícita devedora das teses de Mauss, Clastres e dos A'uwẽ-Xavante; e, recentemente, no debate sobre a magnificação da pessoa ameríndia através de nomes e marcas (confira Sztutman 2005, 2006).

6 Sobretudo no mito dos *Parinaí'a*, no qual um par de amigos formalizados e adolescentes demiurgos se transformam nos mais variados animais, assustando a todos, de quem os mais velhos retiram o poder do contágio e da eficácia (confira Falleiros 2011: 98-104) através da suposta morte de ambos na fogueira – morte duvidosa, pois suspeita-se que continuem vivos. Desde então, esse poder de transformação e eficácia simbólica total não seria mais acessível aos A'uwẽ-Xavante, ainda que os velhos possam compreendê-lo corporalmente por estarem às portas de se tornarem antepassados. Os únicos *a'uwẽ uptabi* que teriam mantido o poder de transformar seus corpos em outros seriam os *Tsa're'wa*, um povo invisível aos humanos na maior parte do tempo, humano e também além do humano, aos quais os A'uwẽ-Xavante equivalem a seus ancestrais.

7 Confira, dentre outros, Almeida (1999) e Wiener (1948, 1968 [1950]). A transferência de informação entre si e a alteridade é uma alimentação, uma transformação de quem se alimenta. Coloca-se a partir da alimentação a questão da relação entre entropia e antientropia. A antientropia é, assim, um movimento “contra a história”, para ficar com a sugestão dada por Márcio Goldman (1999) a partir da discussão lévi-straussiana sobre historicidades “frias” e “quentes”.

a uxorilocalidade) recebem também alimento. O aprendizado da generosidade marca a humanização e é condição da predação, sendo seu grau limite o do predador, *dono* do fogo. Fogo capturado do maior dos predadores: onça, chamado de *avô* nas *duréihã watsu'u* (histórias antigas). Os animais que servem de alimento abandonaram a posição humana de origem ao se degenerarem, conforme dizem os mitos (confira Giaccaria & Heide 1975a e Sereburã et alii 1998). Estar fora da humanidade é, contudo, fonte de poder e o alvo do envelhecer, cadeia retro-alimentar que remete à figura da “garrafa de Klein”⁸.

Por outro lado, nessa cadeia, quem toma iniciativa pode encurtar o circuito de sua relação com a fonte de transmissão do poder sem a mediação dos mais velhos, tomando para si o lugar de quem faz fogo e encurtando o acesso ao poder.

O enredamento em cadeia alimentar se nutre de formas de parentamento difuso e de tentativas de encurtamento de circuitos relacionais, impondo certo caos à ordenação do parentesco. O pararentesco (corpos de relações para além do parentesco, mas que remetem a seu idioma), contudo, aparece como figura da ordem, fechando o círculo de uma reciprocidade cuja rota o parentesco pode desviar: as classes de idade a’uwẽ-xavante constituem uma “troca generalizada” perfeita que no parentesco estaria mais de acordo com as “regras” do que com a práxis. As classes de idade, corporações corporais etárias e agâmicas, fazem um comentário incorporado sobre as preferências do parentesco através de uma filosofia manifesta em técnicas corporais coletivas e nas relações entre classes. O pararentesco faz o corte na rede da vida, caracterizando os A’uwẽ-Xavante enquanto “gente mesmo”, mas não impede o parentesco de se rebelar colocando-se também como fundamento da humanização.

Rede de contágios simpáticos

No “Esboço para uma teoria geral da magia” Mauss apresenta a condição primordial em que se “imaginava criar as coisas assim como sugeria a si mesmo pensamentos”, “confusão”, “eficácia imediata e sem limite, a criação direta” (Mauss 2003: 51, 99). Aí “as coisas em contato estão ou permanecem unidas, o semelhante produz o semelhante, o contrário age sobre o contrário”, “os indivíduos e as coisas estão tão ligados a um número, que parece teoricamente ilimitado, de associados simpáticos” e a “corrente deles é tão cerrada, é tal sua continuidade que, para produzir um efeito buscado, é indiferente agir

8 Conforme a topologia da chamada “fita de Möbius” (nomeada a partir do matemático Auguste Ferdinand Möbius), em que um lado da fita encontra-se com o seu avesso quando suas duas pontas se unem, na “garrafa de Klein” (em referência ao matemático Felix Klein), o interior e o exterior se encontram na quarta dimensão, no movimento ininterrupto e pendular do tempo. A figura da “garrafa de Klein” já teria sido detectada por Lévi-Strauss no pensamento ameríndio (1986 [1985]) (confira Almeida 1999).

sobre um ou sobre outro dos elos” (Mauss 2003: 100-101). Trata-se de um movimento do espírito e do corpo: “o contágio mágico não é apenas ideal e limitado ao mundo do invisível; ele é concreto, material, e em todos os pontos semelhante ao contágio físico”, “transferência de idéias [que] complica-se de uma transferência de sentimentos” (Mauss 2003: 102). Se esta “lei” da simpatia fosse absoluta, “os elementos de uma corrente mágica, constituída pela infinidade dos contatos possíveis, necessários ou acidentais, seriam igualmente afetados pela qualidade que se trataria de transmitir, e, a seguir, [...] todas as qualidades de um dos elementos da corrente, qualquer que fosse, transmitir-se-iam integralmente a todos os outros” (Mauss 2003: 103).

“Ora”, escreve Mauss, “**não é isso que acontece**”. “Por um lado, interrompe-se, num momento preciso, a corrente simpática; por outro, transmite-se somente uma, ou um pequeno número das qualidades transmissíveis” (2003: 103, grifo meu), como os “cortes na rede” de Strathern (1996). O corte nessa rede simpática é feito pelo que Mauro Almeida chamou de “tradição”, “regras”, “tabus”, “preferências” (Almeida 1999: 184):

“A necessidade, a tendência que fazem o rito, não apenas escolhem os símbolos e dirigem seu emprego, mas também limitam as conseqüências das assimilações que, teoricamente, como as séries de associações por contigüidade, deveriam ser ilimitadas”, “nem todas as qualidades do símbolo são transmitidas ao simbolizado”. “[F]ora da tradição não há crença nem rito” (Mauss 2003: 105-106). Assim, a “simpatia mimética” (Mauss 2003: 106) segue certos encadeamentos, processos técnicos e rituais, em detrimento de outros, conforme um modo de vida específico, o que os A'uwẽ Xavante chamam de *dahöimanadzé* (modo, instrumento ou lugar de se viver) e que traduzem como *cultura*.

Os “elos de uma corrente” em que “as coisas estão ou permanecem unidas” (Mauss 2003), assemelham-se à reflexão ameríndia sobre o tempo “em que os homens e os animais ainda não eram diferentes” (Lévi-Strauss & Eribon 2005 [1988]). O tempo “mítico”, acessado pelo “xamanismo”, trata da indiferença na continuidade, uma superfície que já é heterogênea (Viveiros de Castro 2006), tanto contínua quanto diversa de si. Superfície de contágio e instabilidade na qual diferenças mínimas desencadeariam transformações máximas, inconstância absoluta. Contra isso, a descontinuidade simpática precisa de cortes sem os quais a própria rede contagiosa deixaria de existir. Esses pontos de transição podem ser tanto ritos quanto mitos, como o do roubo do fogo da onça (confira versões do mito em Giaccaria & Heide 1975a, Sereburã et alii 1998, Vianna 2001, Fernandes 2005, Falleiros 2012), a partir do momento em que um avô, que antes não se distinguia entre humano e fera, deixa de ser gente propriamente dita e os A'uwẽ-Xavante adquirem o poder da cozinha; ruptura atualizada a cada queimada na mata em busca de caça, a cada refeição,

a cada reunião ao redor da fogueira.

Indícios da rede simpática na pessoa

Esse enredamento corporal e anímico entre os a'uwẽ-xavante pode ser encontrado no *dahõiba* e no *dahõiba uptabi*. *Dahõiba* é signo que engloba as noções de pessoa, corpo e vida, e *dahõiba uptabi* traduzido como alma e espírito (Lachnitt 2003, 2004) denota semelhança entre corpo e alma, já que esta seria uma ênfase (*uptabi*) daquele: “pessoa mesmo” ou “corpo mesmo”. A palavra *dahõiba* também remete a vocábulos indígenas que tratam da pele ou parte da pele, casca, superfície (Falleiros 2012: 95-96, 105 passim).

Parece haver uma simpatia entre corpo e alma (“corpo mesmo”) a'uwẽ-xavante, ambos envolvendo cortes e continuidades na superfície heterogênea da vida. Esse contágio é atestado pela transformação da alma em relação ao corpo por sinédoque, continuidade entre uma parte e outra que remete àquela: “a alma vem da alimentação”, “o que acontece com um [corpo] também acontece com o outro [espírito]”, dizem. Também me disseram que os ânimos do corpo são afetados pelas percepções da alma a respeito dos perigos no cerrado que os circunda. Sugere-se uma “indistinção, maior do que se costuma pensar”, “entre a noção de alma e a noção de corpo” (Mauss 2003: 71). As explicações indígenas dizem que o corpo é um produto da alma enviada pela entidade vital *Danhimite*; as percepções da alma são sentidas no corpo, as almas de animais e outras entidades encontradas em sonho têm o mesmo aspecto dos corpos animais quando encontrados em vigília (um veado, em sonho, aparece na forma de veado, uma tartaruga na forma de tartaruga) (Falleiros 2012): a alma não é distinta do corpo mas sua ênfase, continuidade potencial e expandida. Parte mais total que o todo que constitui.

A “alma” a'uwẽ *uptabi*, parafraseando Mauss, é “móvel e desligada do corpo”, “princípio mesmo de todos os fatos geralmente designados pelo nome, bastante mal escolhido, de xamanismo”. Do corpo, ela pode ser chamada de “duplo, isto é, não [...] uma porção anônima de sua pessoa, mas **sua pessoa ela própria**”: “seu duplo não é um puro espírito” (Mauss 2003: 71, grifos meus). Não uma duplicação senão uma parte da pessoa que é ela toda. A *própria pessoa* é, aliás, outra tradução a'uwẽ-xavante para *dahõiba uptabi*.

A alma só se realiza como ênfase do corpo em sua viagem para fora dele, característica do sonho a'uwẽ-xavante, para encontros com o além-humano. Assim os a'uwẽ capturam das entidades, inclusive animais, seus cantos e nomes. A cadeia alimentar encontra na predação onírica um potencial retorno ao estado mítico. Esta circularidade se manifesta publicamente no pátio da aldeia ou em frente às casas através do canto das classes de idade.

A etnografia dos A'uwẽ-Xavante aponta que o convívio e a comensalidade tornam o contágio entre pessoas possível. Mas algumas formas de contágio devem ser impossibilitadas. No parentesco existe um corte fundamental na rede: o das metades exogâmicas e seus signos *Öwawẽ* e *Po'redza'ono*. Mesmo assim os perigos e vantagens do contágio permanecem.

Uma parte do todo a'uwẽ-xavante⁹

Os A'uwẽ-Xavante separavam-se até 2012 em sete terras indígenas descontínuas numa região originalmente de cerrado, cercadas pelas monoculturas do agro-negócio, por quase todo o leste do Mato Grosso (Brasil), entre as bacias dos rios Culuene e Rio das Mortes. As terras são Sangradouro contígua à de Volta Grande, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa (banhadas pelo Rio das Mortes); Marechal Rondon e Parabubure contígua a Chão Preto e Ubawawẽ (banhadas pela bacia do Culuene) e Marãiwatséde (a norte, ao leste do Xingu)¹⁰. Visitei Sangradouro, São Marcos, Areões e Pimentel Barbosa, passando estadias longas nas aldeias Abelhinha (Sangradouro) e Belém (Pimentel Barbosa).

Dividem-se em duas metades exogâmicas patrilineares que, no geral, recebem os nomes de *Po'redza'ono* e *Öwawẽ*. Entre elas haveria uma terceira metade, *Tob'ratató* ou *Topdató*, que muitos afirmam não ser *a'uwẽ uptabi* (talvez Karajá, dizem, dado o símbolo circular nas faces), mas que media o caos e a ordem do parentesco. As metades são formadas por *linhagens* patrilineares *donas* de cargos cerimoniais, substâncias medicinais e mágicas, pinturas etc., como aponta o sufixo *-tede'wa* (Maybury-Lewis 1984 [1967], Polo Müller (1976), Lopes da Silva 1986 [1980], Vianna 2001 e Falleiros 2012), que operam como dádivas de aliança sociopolítica entre *linhagens* aparentadas, distantes ou mesmo afins. Procurei demonstrar (Falleiros 2012) que a linhagem ou *descendência* a'uwẽ-xavante constitui-se como “grupo corporal” (Seeger 1980: 191-208) à maneira de um “fuzzy set”, “conjunto nebuloso”, em que a pertença não é absoluta, mas gradual (Seeger in Maybury-Lewis 1979). Há linearidade, mas não segmentaridade: além dos efeitos do convívio, da comensalidade e da adoção, a memória do parentesco gera **curtos-circuitos na genealogia**: parentes distantes tornam-se parentes próximos, não só no espaço mas

9 Trago informações dos registros de Aytai (1985, 1999); Carrara (2010); Cereda Gomide (2008); Cerqueira (2010); Eid et alii (2002); Fernandes (2002, 2005); Giaccaria & Heide (1972, 1975a, 1975b); Graham (2003 [1995]); Lopes da Silva (1986 [1980], 1983, 1984, 1992, 1999); Maybury-Lewis (1984 [1967], 1979 e 1990); Menezes (1984), Medeiros (1990); Mendonça Coelho (2000); Oliveira (2011); Paula (2007); Polo Müller (1976); Ravagnani (1978); 'Renhe'ë (2010); Rosa Bueno (1998); Sereburã et alii (1998); Spaolonse (2006); Vianna (2001); Welsh (2010) e minha própria etnografia.

10 Hoje o site da Funai sugere a existência de mais algumas, Eterãirebere, Hu'uhi, Iso'upá, e Norotsu'rá. Infelizmente a situação calamitosa desta fundação não permite averiguar detalhes.

também no tempo - assim como *primos* tornam-se *irmãos*, antepassados tornam-se *avós*, e pessoas consideradas cognatas matrilaterais podem ter sua afinidade virtual atualizada dependendo da proximidade corporal e narrativa do parente de ligação escolhido. O parentesco é enredado a partir de duas perspectivas sobre a mesma estrutura: o englobamento da afinidade pela agnação (através de adoção e nomeação), o que aparece em mitos *Po'redza'ono* dizendo que os dois grandes homens fundadores das metades exogâmicas eram *Po'redza'ono* e os grandes homens *Öwawē* seriam apenas descendentes dos primeiros; e o reforço da diametralidade (e da afinidade) pois, nas versões *Öwawē* do mesmo mito, cada um dos dois grandes homens fundara uma metade exogâmica diferente (2012: 178-260 passim). Nisso os fundamentos da distinção clássica entre linhagem e clã não se aplicam: **curtos-circuitos genealógicos possibilitam traçar relações históricas entre linhagens distintas através do mesmo ancestral mito-histórico** a partir de uma temporalidade não-historicista, marcada pela sucessão cíclica das classes de idade.

Seu sistema terminológico de parentesco foi classificado por Maybury-Lewis como “iroquês”, com inflexões “dakota”, sendo encontrados caracteres “havaianos” e “dravidianos” que colocam os a’uwē-xavante como uma **quase** “sociedade de casas” lévi-straussiana, em que adoção e cognação afetam a afinidade (Falleiros 2006, 2010, 2012), como no caso do *danho'rebdzu'wa*, um *irmão* da *mãe* que se torna *pai* cerimonial da *noiva* (Lopes da Silva 1986 [1980]). Ou como no termo para *avô* ou *avó*, *da'rada*, de uso cognático, complementado pela atitude de carinho e cuidado entre *avós* e *netos*, sejam ou não da mesma metade exogâmica. Minhas hipóteses etnográficas indicam, ademais, que os termos de intimidade e carinho *bodi* e *oti* – ora traduzidos como *neto* e *neta*, ora como *sobrinho* e *sobrinha* –, referem-se a *filhos* de *irmã* (de falante masculino), *filhos* de *irmão* (de falante feminino) e *filhos* de *filhos*¹¹: cruzam-se gerações e metades exogâmicas na estratégia de cognação.

Os a’uwē-avante também se separam num sistema agâmico de oito “classes de idade” (Maybury-Lewis 1984[1967]) preponderantemente masculinas – há classificação feminina nesse sistema, mas sua participação é menor, principalmente nas atividades esportivas¹² – divididas em duas metades, uma “engrenagem” dotada de duas rodas de quatro dentes, operando sincronia e diacronia. A sincronia se observa no ciclo completo, uma troca generalizada agâmica em que se transmitem pinturas, enfeites, sonhos, cantos

11 Com equivalência entre os tratamentos para ZC e CC.

12 Já o sistema de metades cerimoniais com hierarquias de idade do *Wai'a* ou *Darini* é tabu ao feminino. Nele se capacita para o poder do sonho, da magia de agressão e da cura, transmitidos por *linhagem* numa relação imediata com o exterior, ao contrário do *Danhono* (o das classes de idade), acessado mediadamente (Polo Müller 1976, Welsh 2010 e Falleiros 2006, 2012).

e a própria casa dos adolescentes (*Hõ*), contra-dádivas da alimentação entre as classes que se organizam num circuito fechado. O doador de técnicas e poderes cerimoniais de uma é o tomador de outra, em sentido contrário ao fluxo alimentar. A diacronia se manifesta na relação entre as classes mais atuantes nos ritos e festas: a dos *padrinhos* (*danhohui'wa*)¹³, que era a dos *Ëtẽpa* durante meu trabalho de campo (entre 2008 e 2011); a dos jovens recém iniciados (*'ritéi'wa*) – que era *Abare'u*; e a dos adolescentes (*wapté*) – que era *Nodzõ'u*. Os A'uwẽ-Xavante chamam as classes de idade de *grupos*. O *grupo* mais velho é solidário ao mais novo, apadrinhado por aquele, e o *grupo* intermediário lhes é adversário. Conforme ordem zodiacal dada, cada *grupo* atualiza-se quando seus signos (*Ëtẽpa*, *Abare'u*, *Nodzõ'u* etc.) incorporam-se num novo corpo coletivo de adolescentes no *Hõ*. Esta engrenagem **agâmica** pode ser figuranda em rodas dentadas de quatro pontas (a seta indicando o sentido do giro), sendo as siglas as duas primeiras letras de cada signo deste zodíaco de longa duração¹⁴:

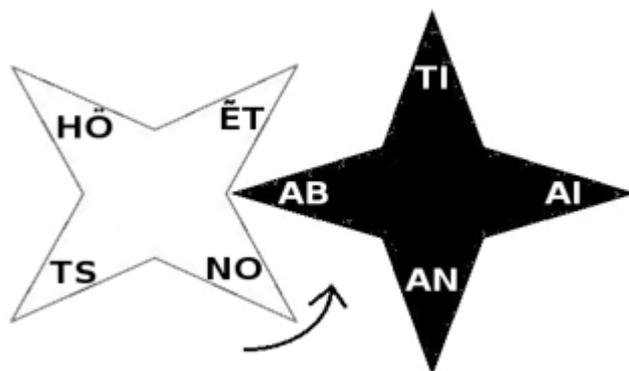


Figura 1: metades agâmicas e o movimento cíclico das classes de idade.

Fonte: elaboração própria.

13 São diferentes *danhohui'wa* – jovem adulto patrono de classes de idade – e *danho'rebdzu'wa* – irmão da mãe que assume relação especial com filhos e filhas de sua irmã. O *danho'rebdzu'wa* de um homem será responsável por pintar-lhe para certas cerimônias e, muitas vezes, dar-lhe um nome (Lopes da Silva 1986 [1980]), o que nem sempre é o caso (Falleiros 2012). O *danho'rebdzu'wa* de uma mulher, por sua vez, será também seu *padrinho de casamento*.

14 Essas classes são, da mais nova para a mais velha, entre 2008 e 2011: *Nodzõ'u* (NO), *Abare'u* (AB), *Ëtẽpa* (ËT), *Tirówa* (TI), *Hõtörã* (HÕ), *Ai'rere* (AI), *Tsada'ro* (TS) e *Anarowa* (AN). Cada uma das duas metades não nominadas é composta por quatro classes. A ordem das classes apresentadas aqui é baseada no sistema “Ocidental” de metades agâmicas – com o qual convivi diretamente em aldeias de Sangradouro e naquela de Pimentel Barbosa constituídas por migrantes de Marãiwatsede – sendo que no sistema “Oriental” a roda dentada da direita estaria atrasada um dente (Maybury-Lewis 1984 [1967]), praticado na maioria das aldeias de Pimentel Barbosa e Areões, o que não impede migrações de pessoas entre as duas “regiões”, como pude observar, pois reconhecem tal discrepância e se adaptam a ela.

Cadeia alimentar de parentamento

Algumas noções adjacentes à *dahõiba* tratam de elementos do parentesco. *Ītsihõiba* são parentes próximos da mesma metade exogâmica, sobretudo *irmãos* e *primos*, corpo do meu corpo; *ĩtsi-* denota relação reflexiva e mútua. *Tedzatsihõiba* são parentes distantes da mesma metade exogâmica; *tedza-* denota vir a ser, os distantes são aqueles que devêm parentes, *vão virar* corpo do “meu” corpo. Isso é atualizado quando se tratam como *irmãos* pessoas em posições “genealógicas” mais distantes e o passado é encurtado. Antepassados comuns tornam-se próximos: *avós*, *bisavós*, enquanto o cotidiano estreita laços de *sangue* via convívio, comensalidade, coabitação. Processo semelhante afeta outras classificações: *pai*, *ĩmama* pode ser aplicado sem marcadores de distinção para o *pai* (*ĩmama uptabĩ*) mas também para *tios* paternos, *outros pais* (*ĩmama <amõ*) conforme a convivência e a conveniência¹⁵.

Posses e encargos mágicos, cerimoniais e políticos, considerados por Maybury-Lewis (1984 [1967]) como “nomes” de *linhagens*, como todavia mostraram Polo Müller (1976) e Lopes da Silva (1986 [1980]), podem ser transmitidos entre aliados sociopolíticos, amigos formalizados e afins efetivos (especialmente os encargos ligados à terceira metade, trickster do parentesco) e também são afetadas pelo elemento performativo da comensalidade e proximidade corporal.

Outros termos de parentesco associam corporalidade e alimentação: *Ītsitsanawã*, termo genérico para *irmãos* de ambos os sexos ou *primos*, remete ao intestino: “*tsana*” (Lachnitt 2003) como “intestino”. “*Wã*” significa “tronco (do corpo)” e “corpo” (Lachnitt 2003). Quanto às origens familiares, usa-se *datsarina’rada*: “*tsarina*” é como “de acordo com, coerente, seguindo atrás de”; “*na*” significa “em”, “com” ou “de”, e “*tsari*” é “arrastar, puxar, morder, picar” (Lachnitt 2003). “*Tsa*” é “comida” e “alimentação” (“-*ri*” significa “pré-” ou “pró-”). *Datsari* é raiz comestível ou usada na fabricação de remédios, o que é ensinado, na maioria das vezes, por ascendentes. Isso é o reverso do fluxo (pré-)digestivo no qual ascendentes “arrastam”, “puxam” e “mordem”, um indício da predação presente na cadeia do parentamento a’uwẽ-xavante e sua noção de *descendência*.

Essa filosofia pré-digestiva da *descendência* sugere a predação ontológica no seio do agnatismo, um tropo endocanibal intensivo. Aqui a consangüinidade já envolve, em si mesma, a diferença. Envolvimento que marca, ao avesso, o casamento: casar-se também

15 Não só os termos para *pai*, *irmão* do *pai*, *filho* do *irmão* do *pai* do *pai* (F, FB, FFB) etc. de ego são o mesmo, mas também os termos para *filho* do *pai* (*irmão*), *filho* do *irmão* do *pai*, *filho* do *filho* do *irmão* do *pai* do *pai* (FS, FBS, FFBSS) etc. de ego – *ĩno*, se mais novo, e *ĩdub’rada*, se mais velho, quando se trata de uma relação próxima ou tornada próxima. Termos como *primo* (*watsiwadi*, dentre outros), referentes a laços agnáticos mais distantes ou entre *linhagens* aparentadas, tratam de *irmãos* que virão a ser.

se diz *datsiwapru*, consangüinizar-se (*dawapru*: sangue)¹⁶.

Sugiro aqui uma aproximação da noção de “**tropo antropofágico**” (Viveiros de Castro 1993), mas com correções, pois a definição se baseou na distinção entre “*bride service*” e “*bridewealth*” proposta por Collier e Rosaldo (1981). Nas “*bride service societies*” prevaleceria o princípio de que uma pessoa só se “troca” por outra, cativa ou morta, que com a associação mitoprática entre afins e canibais dá ao afim um **crédito canibal** sobre quem recebe uma esposa, **jamais cobrado em caso de casamento efetivo**¹⁷, colocando quem recebe a serviço de quem dá. Viveiros de Castro diz que não haveria na paisagem amazônica uma “intercambialidade maussiana entre pessoas e coisas” típica da “*bridewealth society*” (Viveiros de Castro 1993: 186-192), uma leitura reducionista de Mauss. Pois a dádiva maussiana envolve mistura ou contágio entre pessoas, coisas, espíritos, corpos, como é argumentado no “Ensaio sobre a dádiva”, o que já se insinuava no “Esboço para uma teoria geral da magia”. Mas isso não quer dizer “troca” no sentido de equivalência, senão como dons recíprocos (Gregory 1982). Intercâmbio de semelhante por semelhante e contágio entre diferentes são possibilidades que se complementam, sem pressupor cancelamento de um dom por outro (“troca simples”). Na suposta “troca” de dons por noivas, esses podem ser dons recíprocos mesmo que – e porque – os dons em jogo estejam ligados à pessoa que os deu ou à pessoa que dá a si mesma. Fluxos diversos reforçam o mesmo vínculo, de modo que a dívida não se cancela.

Além disso, no casamento a'uwẽ-xavante operam tanto **serviços** de rotina do *marido* para a *família* da *esposa*¹⁸ quanto a cerimônia da dádiva na *Dabatsa*, “**comida da noiva**”, que o noivo carrega do pátio da aldeia à casa da noiva. De modo que não se pode classificá-los nem como “*bride service society*”, nem como “*bridewelth society*”.

E o *marido* continuará sendo constantemente cobrado e predado por seus afins: “Um [*ai'ãri* (irmão da esposa)] faz uso de coisas da propriedade de seu *ĩtsa'omo* [(marido da irmã)] sem hesitação, embora haja pouca reciprocidade nesse caso. Os *ĩtsa'omo* freqüentemente reclamam de seus cunhados, considerando-os predatórios” (Maybury-Lewis 1984 [1967]: 150) 19.

16 **O que se difere do que ocorre entre povos Jê do Norte sem metades exogâmicas**, nos quais o ato de se casar é transformar um consangüíneo em afim, ainda que o passar do tempo reconsanguinize (Melatti 1979, Seeger 1981, Coelho de Souza 2002, 2004).

17 Daí a noção de “afinidade potencial”: a alteridade extrema (entre inimigos) é marcada pelo idioma da afinidade em algumas formas de canibalismo ameríndio (Viveiros de Castro 1993).

18 Com trabalho e caça cotidianos, roça e auxílio ao sogro na construção da casa, enquanto o *irmão* de sua *esposa* descansa (Maybury-Lewis 1984 [1967]).

19 O debate sobre a noção de predação – e suas relações com a noção de reciprocidade e dádiva – seguiu de minha dissertação (Falleiros 2006) para a tese (2012) com algumas mudanças de ênfase, mantendo um diálogo com os termos propostos por de Viveiros de Castro (1993) e Anne Christine Taylor (2000).

Observei esta prática algo lúdica sobretudo nas caçadas, quando o *irmão da esposa* cobrava do *cunhado* alguma de suas prezas na forma de “*ĩhidiba waᵝõ*” (*pagamento* pela minha *irmã*), dívida jamais “quitada” (*tõibo pari*).

Já na *Dabatsa* a carne caçada pelos *itsitsanawã* (*parentes*) do noivo, carregada por ele num pesado cesto até a porta da casa da noiva, é retirada pelo “pai cerimonial” desta (Lopes da Silva 1986 [1980]), *padrinho de casamento*: seu *danho’rebdzu’wa*, escolhido entre os *irmãos* de sua *mãe*. Tal homem poderia ser um *pai* (*damama*), um *tio* (*damama’amõ*) ou mesmo um *irmão mais velho* “real” (*dadub’rada uptabi*) do próprio noivo: por ser *irmão da mãe* da noiva, o *danho’rebdzu’wa* viria da metade exogâmica do noivo. Este *padrinho de casamento*, um *pai* substituto da noiva (Lopes da Silva 1986 [1980]), tem o privilégio de tomar tal carne e distribuí-la dentro e fora da aldeia.

Daí, dois apontamentos. Primeiro, a “comida da noiva” cai em mãos de um membro da mesma metade exogâmica do noivo – problema identificado por Lévi-Strauss (1975 [1958]) sobre os Xerente em clássico artigo sobre as “organizações dualistas” –, que toma o lugar do *pai* da noiva, de modo que a dobradiça entre noivo e noiva passa pela noção de filiação. Segundo, há o adiamento do crédito canibal na substituição da própria carne do noivo pela carne de caça na *comida da noiva*. Mas, mediado pelo casamento (isto é, de modo extensivo), o noivo acaba alimentando um *pai* em devir ou mesmo um *irmão uptabi* com seu presente de casamento, numa estratégia de cogação que junta a noiva e seu *padrinho de casamento*.

Porque o *danho’rebdzu’wa* é um *primo, irmão* ou *outro pai* distante do noivo, transformado em *pai* substituto da noiva, chamado por ela de pai, *ĩmama* – ainda que neste caso a atitude de evitação da noiva perante seu *padrinho de casamento* não acompanhe palavras de proximidade, mantendo a distância. Para o noivo, o inverso ocorre: alguém do seu lado torna-se seu afim, seu *sogro*. “Um ‘pai’ (*ĩmãmã* ou *ĩmãmã’amõ*) nunca pode se tornar um ‘sogro’, dizem os Xavante”, “[m]as um irmão pode e é realmente considerado como tal pelo marido da Adabá que tenha sido pintada pelo mais velho dos irmãos” e só assim “o casamento marca um distanciamento, uma separação entre homens do mesmo ‘lado’” (Lopes da Silva 1986 [1980]: 97). Se o noivo tem como sogro putativo seu irmão ou um parente distante, para quem dá a *Dabatsa*, chamando-o de *imaprewa* (*sogro*), todavia não muda o vocativo caso este seja pai, outro pai ou tio. Lopes da Silva oferece uma explicação para a não mudança do termo de tratamento ao dizer que a relação precisa ser estabelecida entre dois indivíduos que estejam “separados”: se separados pela geração não precisam separar-se pela afinidade (1986 [1980]: 101-102). Sugiro que isso ocorre devido ao corte da possibilidade de *ĩsiwabdzu*, acesso sexual ao cônjuge de irmãos, o que

levaria a uma relação incestuosa neste caso.

A alimentação indireta de um parente agnático mais velho pelo casamento repercute o padrão que me foi ensinado com a primeira frase que um a'uwẽ-xavante me escreveu por iniciativa própria em meu caderno de campo: *wa ti'ö datsa mamarema*, “levo comida pro meu papai”.

A filiação entra, assim, pela porta dos fundos da afinidade na definição do tropo antropofágico a'uwẽ-xavante, numa tensão entre potências que se resolve em atualizações cognáticas, como as relações efetivas de respeito e carinho entre *avós* e *netos*, por exemplo.

Se o endocanibalismo a'uwẽ-xavante não parte para as vias de fato, sua atualização é sugerida por relatos (Giaccaria & Heide 1972) do passado (*duréihã*), quando os velhos comiam respeitadamente (limpando a boca com algodão, disse-me um a'uwẽ-xavante) a carne dos jovens desmaiados e mortos na *maratona* do *Tsa'uri'wa*, corrida final do *Danhono* (fim da adolescência). Tais mortes seriam o caso extremo da competição entre a classe dos adolescentes (ajudada por seus patronos, *danhohui'wa*) com a a classe de idade anterior, dos *'ritéi'wa*, que sopra-lhes um pó venenoso causador de desmaio e “morte”. Participei de uma corrida *Tsa'uri'wa* na qual, com certo humor, tentavam me assustar dizendo que eu poderia morrer e ser comido pelos velhos. Oliveira (2011) registra que em uma aldeia em Parabubure os *'ritéi'wa* prepararam um jirau no qual diziam que seriam assados os adolescentes “mortos” na corrida. Enfim, o pararentesco das classes de idade, nesta antropofagia mito-histórica, afirma a regra da alimentação dos mais novos aos mais velhos: o jovem que falhasse em passar de fase, casar-se e se tornar gente adulta, deveria entregar à alimentação dos mais velhos o seu próprio corpo, por não poder entregar as presas da maioridade. Além disso, o potencial antropofágico da relação entre velhos e jovens parece ser o oposto complementar da cogação efetiva entre *avós* e *netos*.

Assim, a extensão da “rede sócio-cósmica” (Fausto 2002: 14) através do aparentamento é uma cadeia alimentar cujos cortes humanizantes (e desumanizantes) são operados não só no parentesco, mas também no pararentesco.

Entre o caos e a ordem, entre o parentesco e o pararentesco

O parentesco a'uwẽ-xavante é demarcado por regras exogâmicas de metades patrilineares e preferências matrimoniais. As preferências fundamentais, como apresenta o registro etnográfico desde Maybury-Lewis (1984 [1967]), seriam pelo menos **quatro**. **Uma**, o casamento entre *filhos* de primos cruzados, cujo termo é o o mesmo para consogro: *dawatsini* (Giaccaria & Heide 1972). Marcos Ramires (2015), em estudo do sistema de parentesco na terra indígena de Marãiwatséde, caracterizou sua terminologia como

egocentrada e dravidiana, encontrando a preferência pelo casamento entre filhas e filhos de primos cruzados, evitação de casamento em gerações alternadas (com um regime de aliança multilateral) semelhante ao sistema aranda, quadripartite. **Duas**, o casamento entre “grupos” de *irmãos* e “grupos” de *irmãs uptabi*, mantendo a comunhão política e residencial dos germanos, importante na concepção da *linhagem*. **Três**, o casamento uxorilocal. **Quatro**, a distinção entre doadores e recebedores de cônjuges: *datsa’omo* (*esposo da irmã*) e *ai’ãri* (*irmão da esposa*), hierarquicamente ordenados: quem cede a irmã é superior a quem recebe, que deve àquele serviços e alimentos. Os mesmos termos valem da perspectiva feminina.

A semelhança entre consogros e primos cruzados sugere uma boa distância entre noivo e *danho’rebdzu’wa* da noiva – escolhido entre os *irmãos* mais próximos da *mãe* da noiva – de modo a evitar o tropo endocanibal entre *pai* e *filho uptabi*, inclusive porque o casamento de uma mulher com o *filho uptabi* de seu *danho’rebdzu’wa* **anularia** a relação de apadrinhamento (Lopes da Silva 1986 [1980]). A manutenção da comunidade corpórea entre irmãos pela coabitação realiza o ideal manifesto no uso dos mesmos termos de afinidade que um *irmão* usa para afins efetivos de outro, mesmo que não coabite com ele. A alternância entre ao menos **dois** parceiros de cada (**dois** doadores, **dois** recebedores) convém à diferença terminológica entre *marido da irmã* e *irmão da esposa* e à preferência da não repetição do mesmo laço na geração seguinte suposta pelo ideal expresso na terminologia de que primos cruzados sejam consogros.

Essas preferências, fossem seguidas à letra da “lei” oral e terminológica, demandariam que uma *linhagem* tivesse no mínimo **quatro** núcleos parceiros, **dois** recebedores de esposas e **dois** doadores de esposas (ou que cada residência tivesse quatro parceiras, duas recebedoras e duas doadoras de esposos). Assim, cada metade deveria ter “idealmente” **quatro** partes, para que **cada uma** delas pudesse operar sua **dupla** alternância de escolhas entre as **quatro** da outra. Portanto, pelo menos **oito** patrilineas divididas em **duas** metades exogâmicas.

Na figura abaixo se considera os círculos pintados de preto e branco como partes de metades exogâmicas opostas e as setas a transmissão de esposas entre patrilineas, numa visualização sincrônica da “troca generalizada” preferencial conforme perspectiva de uma *linhagem*:

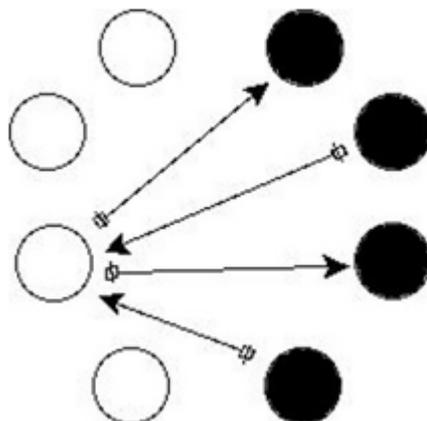


Figura 2: Visualização sincrônica das alianças de casamento segundo regras preferenciais.

Fonte: elaboração própria.

Todavia, não sendo leis, mas sim preferências, na prática há o casamento entre pessoas não pertencentes à categoria de *filhas* ou *filhos* de primos cruzados; grupos germanos *uptabi* nem sempre se casam entre si; e ocorrência de virilocalidade em *linhagens* prestigiosas (Vianna 2001). Some-se a isto o aparentamento “nebuloso” (Seeger in Maybury-Lewis 1979) e seus curto-circuitos. E o fato das patrilineas se juntarem e se separem - em casos de dissidência política, racha-se a “unidade do grupo de irmãos”:

Em 2011, na terra indígena de Sangradouro, devido a uma disputa entre *linhagens* pelo cargo mais prestigioso que conjuga o parentesco às classes de idade, o de *Pahōri’wa*, prerrogativa *Po’redza’ono*, a solução foi multiplicar o cargo: ao invés de apenas dois, foram nomeados quatro, ambas as duplas negando reconhecimento uma à outra. Assim, a *aldeia mãe* de Sangradouro, onde reside o *cacique geral* da terra indígena, cindiu-se em dois *caciques*. Ouvi relatos zangados de pessoas que romperam com *irmãos* e *pais* na hora de tomar um lado neste racha.

*

O pertencimento às classes de idade não é “nebuloso”. É determinado pelas cerimônias da adolescência, uma pessoa é membro de uma classe de idade para o resto da vida, com raríssimas exceções (é como mudar de time): **oito** classes de idade, quatro em cada metade, cada classe mantendo relações fixas com as demais: **duas** adversárias diretas (contíguas) e **duas** solidárias diretas (alternadas); **duas** solidárias indiretas (duplamente mais nova ou duplamente mais velha), e **duas** antagônicas indiretas (*idem*). As relações entre elas (representadas a seguir em sentido anti-horário por suas iniciais) mantém um

vetor assimétrico fixo num círculo diacrônico perfeito, uma hierarquia instável graças à circularidade:

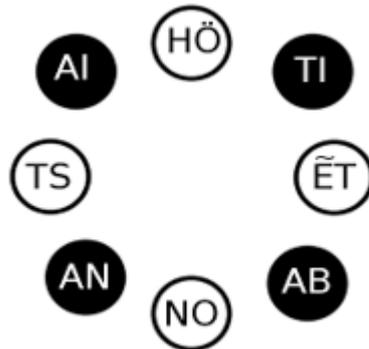


Figura 3: circuito das classes de idade no tempo.

Fonte: elaboração própria.

Lévi-Strauss identificou sistema semelhante entre associações masculinas Xerente, seguindo a “lei de troca generalizada”. Essas associações teriam sido classes de idade no passado, conforme um mito xerente (Lévi-Strauss 1975 [1958]: 145-146), tal qual as *a>wẽ-xavante*, ignoradas à época em que Lévi-Strauss escreveu. Um dos nomes dessas associações é *Sadakró* (“sol”), correlato ao da classe de idade *Tsada’ro* (“luz solar”).

Ora, tal sistema agâmico é uma incorporação analógica e matemática das **preferências** de casamento em seus pares e quartetos necessários.

Não só o sistema agâmico replica relação hierárquica semelhante à do parentesco, segundo a qual o fluxo de alimentos dos mais novos aos mais velhos é contra-dado pelo fluxo de cargos, encargos e ensinamentos práticos e cerimoniais, mas ainda manifesta um ordenamento propriamente grupal e classificatório do que, no parentesco, é difuso e fractal. O que responde de maneira **positiva** à pergunta feita por Roy Wagner (1974, 1991) (“grupos sociais existem?”).

Não se trata apenas de analogia, as classes de idade estão ligadas ao sistema de parentesco amenizando as rivalidades de parentesco através de rivalidades lúdicas. Graças ao parentesco os habitantes da casa dos adolescentes alimentam a classe de seus patronos com a comida trazida por seus *pais*, *mães* ou *irmãs*: em posição liminar na cadeia predatória, os adolescentes estão entre a infância – idade em que o círculo da retro-alimentação se fecha com a alimentação dos mais novos pelos mais velhos – e a vida de caçadores plenos que alimentarão os demais. É também a *linhagem* e a *cognação* que

determinam quais cargos e encargos cerimoniais receberão na classe de idade. No *Hõ*, os adolescentes tratam-se ora pelos termos de parentesco, ora pelos termos relacionais das classes de idade. Estes termos, diversos do parentesco, são contudo infletidos por ele: *watsi'utsu* refere-se aos membros da mesma classe de idade mas de metades exogâmicas opostas e *watsi'rewanhono* aos membros da mesma classe de idade e mesma metade exogâmica. A relação entre *watsi'utsu* pode gerar estratégias de casamento de seus *filhos* e *filhas*, conforme me disseram alguns a'uwẽ-xavante, tornando-se *dawatsini*, consogros.

Muitas vezes os *danhohui'wa*, patronos dos *adolescentes*, chamam-nos de *filhinhos*, *ĩ'rare*, dizendo que devem *cuidar* deles *como pais*.

Os membros de uma terceira classe de idade, que patrocinou os patrocinadores, são chamados de *wahi'rada*, *nossos antepassados* ou *nossos bisavós*. No parentesco, este tratamento inclui os *pais* e *mães* dos *avós* (*da'rada* – *wa'rada* seriam *nossos avós*) de ambas as metades exogâmicas, bem como dos demais antepassados, cuja distância genealógica é encurtada: diz-se que tal ou qual antepassado mito-histórico famoso foi *avô* do próprio *avô*, por exemplo, sem considerar elos intermediários. Do mesmo modo, para as classes de idade, *wahi'rada* pode ser estendido a todos os membros da mesma metade agâmica mais velhos que o *grupo* de patrocinadores dos próprios patrocinadores, operando um mecanismo de curto-circuito semelhante, porém desambíguo devido ao zodíaco das classes de idade na contagem do tempo secular.

Atitudes e técnicas de constituição do corpo coletivo das classes de idade também reproduzem princípios corporais do parentesco: alimentação compartilhada, convívio e banhos conjuntos fazem com que os corpos se misturem (*datsiwadzari*), inclusive no luto: quando faleceu na aldeia Belém um renomado *Hõtörãb'rada* – membro da classe *Hõtörã* velha (*'rada*) – quase todos os adolescentes *Nodzö'u* raspam a cabeça em homenagem ao *antepassado*. Quando meu próprio sogro *waradzu* (advogado, engenheiro e caboclo do Amapá) faleceu enquanto eu estava em campo durante intensa fase dos ritos de furação de orelha adolescente, raspei minha cabeça como no luto a'uwẽ-xavante e os demais *Ëtẽpa*, meus companheiros de classe, decidiram que iriam *ficar tristes junto* comigo.

A noção de pararentesco refere-se a relações exteriores ao parentesco mas englobadoras deste, um “não-parentesco” que alude ao parentesco (Viveiros de Castro 2002: 153). Serve ao caso a'uwẽ-xavante, onde há englobamento do parentesco por esfera exterior a ele: as classes de idade. Viveiros de Castro relaciona-a à afinidade potencial. Todavia, aqui, se a afinidade é importante nas relações de classes de idade, há nelas não somente idiomas e atitudes de afinidade como também de filiação.

O pararentesco opera aqui como cognição incorporada nas relações agâmicas

sobre as exogâmicas, espécie de “esquema imagético” (Lakoff & Johnson 2002 [1980], 1999) do fluxo da vida. Mas também esquema indiciário, técnico e plástico, com comunhões e cortes sobre uma superfície de continuidade vital expressos pela organização corporal coletiva.

Confirma-se por linhas tortas a debatida afirmação a’uwẽ-xavante de que as classes de idade apaziguam conflitos entre linhagens e “facções” (Maybury-Lewis 1984 [1967]), criticada por Vianna (2001) e por mim (Falleiros 2006). A crítica afirma que a atenção de Maybury-Lewis à ideologia indígena não dava conta da relação agonística entre as classes de idade. Todavia, mostro agora que a filosofia encorporada constitui instância de solidariedade e entre-corporalidade para além do parentesco ao ordenar um fluxo vital em *grupos* do que, no parentesco, é menos ordenado, sendo difuso e sujeito a **más distâncias** entre predadores e presas. A competição lúdica entre *grupos* faria de suas festas e jogos, conforme hipóteses lévi-straussianas (1976 [1962], 2011 [1971]), formas de **guerra atenuada** (Vianna 2001, 2008 e Falleiros 2011), introjeção de modos relacionais tipicamente “intertribais” (Lévi-Strauss 2011 [1971]: 338). Vianna (2001, 2008), concebe isto como mistura entre jogo e rito, criticando a distinção feita por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*. Em língua a’uwẽ-xavante, *dató* quer dizer “cerimônia”, “festa”, “jogo” e “brincadeira” (Eid et alii 2002: 56). Nesse sentido, é utilizado pelos falantes como correlato a cultura: *nosso jogo, nossa cultura*. Maneira a’uwẽ-xavante de equacionar festa e guerra, pólos da política ameríndia (Perrone-Moisés 2015)²⁰.

A maneira lúdica pela qual se apresentam predações e dádivas nas caçadas, entre *irmão* da *esposa* e esposo da *irmã* ou entre *pais* e *filhos* (é comum que *pais*, *tios* ou *outros pais* demandem a presa caçada por quem chamem de *filhos*, agradecendo-os antecipadamente ao vê-los carregando algo) é indício de que a atenuação da guerra demanda substituição da carne humana pela carne de caça. Mas o endocanibalismo só pode ser concebido através das relações de pararentesco, humanização exterior ao parentesco, garantia da boa distância – etária e agâmica – entre predador e presa. Assim se explica a sugestão de canibalismo à relação entre velhos e jovens maratonistas mortos numa competição entre classes de idade.

Sinédoque a’uwẽ-xavante

Presente-se nesse esquema uma noção de totalidade, mas um “todo” compreendido como “a parte do todo”, como diria Viveiros de Castro (Lima 2006: 87), semelhante a

20 Assim refuta-se argumentos de Joanna Overing sobre os A’uwẽ-Xavante como agressivos e orientados por um sistema de dominação masculina e etária (1989), equivalendo-os a uma “bride service society” nos termos de Collier e Rosaldo (1981), o que também é inadequado.

uma “continuidade genealógica (ou consubstancialidade) entre ‘sobrenatural’, ‘natural’ e ‘seres humanos’”, num “sistema universal de homologias diferenciais” em que “as relações lógicas entre os vários planos do cosmos não são simplesmente metafóricas, nem mesmo meramente metonímicas”, mas de “sinédoque” (Sahlins 1990 [1985]: 114)²¹. O que se assemelha à referência que Mauss credita a Frazer quanto ao encadeamento de contágios miméticos: “A parte está para o todo assim como a imagem para a coisa representada” (Mauss 2003: 50).

Na etnologia do Brasil Central, essa relação entre tropos e rede sociocósmica aparece no que Terence Turner (1991) sugeriu para os Kayapó: certos ritos são a atualização de uma sinédoque, uma visão do todo. Neles, parte dos Kayapó (em posse de certos nomes especiais) manifesta a capacidade máxima de humanização, de tornar-se antepassado e tornar-se outro. Fatos semelhantes ocorrem entre os A'uwẽ-Xavante, porém não apenas os ritos mas toda a engrenagem corporal das classes de idade opera como sinédoque, a parte do fato sociocósmico total concebida no *jogo dos grupos*. Mas se para os Kayapó, segundo Turner, o ritual efetivaria a junção de dois mundos separados (assim como para Lévi-Strauss em O Homem Nu), para os A'uwẽ-Xavante, no que concerne as classes de idade, ele não só junta como também separa, já que elas distinguem o humano do não-humano (ou quase humano) num contínuo de corpo, pessoa, vida: *dahõiba*.

A'uwẽ uptabi

A figura da sinédoque serve também à noção de *a'uwẽ uptabi*, gente propriamente dita, tentativa de englobamento hierárquico²², parte que se quer mais totalizante que as outras.

A relação entre o *jogo dos grupos* e a condição de *a'uwẽ uptabi* é sugerida pelos A'uwẽ-Xavante quando afirmam, por exemplo, que os cachorros e os *waradzu* (não-indígenas), diferentemente da *gente mesmo (a'uwẽ uptabi)*, não têm classes de idade. O pararentesco é humanizante, mas o parentesco jamais é descartado: fundamenta uma segunda distinção interna aos A'uwẽ-Xavante, traçada por alguns, utilizando-se do mesmo idioma da humanização. Segundo estes alguns, *a'uwẽ uptabi* não seriam todos os A'uwẽ-Xavante, como afirma a maioria, mas sim os membros de certas *linhagens* (suas

21 Mas há diferenças entre a rede sociocósmica polinésia e a a'uwẽ-xavante. Se no Havaí a mitologia se apresentava genealógica e a prática do parentesco, performativa, apropriava-se desta genealogia adaptando o passado às vicissitudes do presente, o caso a'uwẽ-xavante mistura genealogia e performatividade tanto na mitologia quanto no parentesco (Falleiros 2012: 152-155, 180-186, 195).

22 Referência a Louis Dumont (1966), mas, sobretudo, a Lévi-Strauss (1944 e 1975 [1958]), que mostra como há tanta assimetria na reciprocidade quanto reciprocidade na assimetria, em relações diamétricas que se tornam concêntricas e vice-versa.

próprias), de ambas as metades exogâmicas, casando entre si há gerações. São grandes guerreiros pacificadores²³, grandes predadores, *acolhedores* de gentes, de cativos adotivos (seguidores): grandes englobadores.

De todo modo, esses cortes antagônicos - parentesco e paraparentesco - ao tentarem encerrar cada qual a “parte do todo”, impedem a totalização. Cortes que impedem que o contágio mimético se espalhe pelo enredamento corporal tal qual se espalharia se a eficácia simbólica fosse total.

*

O nome *A'uwẽ Uptabi* foi traduzido por Giaccaria & Heide (1972) como “povo autêntico”, como se fosse um etnônimo, incluindo toda a população chamada pelos não-indígenas de “Xavante”²⁴ e que assim também costuma se auto-denominar em suas relações com os *waradzu* e outros povos. Aliás, aqueles que não manejam tão bem o Português muitas vezes usam o termo “Xavante” como correlato a “indígena”. Nas mito-histórias, para se diferenciar de outros indígenas, os A'uwẽ-Xavante se hétero-denominavam *Waradzu 'Rãiprére*, “estrangeiros da cabeça avermelhada”, uma referência a suas pinturas distintivas.

A'uwẽ tem na idéia de gente sua tradução mais aproximada e *a'uwẽ uptabi* quer dizer algo como gente mesmo, gente propriamente dita. De modo que a opção pela falta ou pelo acréscimo do qualificativo *uptabi* é relativa, relacional, dependendo de quem fala e com quem se fala. Assim, *a'uwẽ* pode englobar, de acordo com a situação e a enunciação, outros povos indígenas - aqueles para quem os A'uwẽ-Xavante seriam *Waradzu 'Rãiprére* - e até mesmo os não-indígenas²⁵.

23 Estão ligados ao cargo do *'Wamarĩtede'wa*, sonhador magnificado. Todos os a'uwẽ-xavante são capazes de sonhar, mas este tem maior poder premonitório. Ligados também ao seu correlato, *'Wamarĩdzubtede'wa*, responsável pelas cerimônias de pacificação em caso de conflitos internos à aldeia. Guerreiros pacificadores: a relação entre guerra e pacificação é feita pelos a'uwẽ-xavante quando dizem que **pacificaram a região lutando contra os inimigos** que lá habitavam, capturando alguns deles, sobretudo crianças, na sua rede de aparentamento.

24 O termo “Xavante” tem uma origem colonial remota (Ravagnani 1978), quando abrangia uma série imprecisa de povos. Segundo Maybury-Lewis, o nome “Xavante” “era aplicado indiscriminadamente a diversas tribos do cerrado”, e acabou restrito a três grupos, os Oti-Xavante (localizados em SP), os Ofaié (Opaié)-Xavante (localizados no MS) e os Akuen-Xavante”. A alcunha Akuen aplicada aos “Xavante” é um termo que indica tanto os Xerente quanto os “Xavante”, sendo originário do Xerente “para se referir à sua língua e como autodenominação” – “O correspondente Xavante [...] é A'uwẽ” (Maybury-Lewis 1984: 40). Como equivocação controlada, opto por “A'uwẽ-Xavante”.

25 Como nas histórias de Sereburã e outros narradores a'uwẽ-xavante (1998), quando reconhecem surpresos que *waradzu é gente* também, assim como experimentou Estevão Fernandes em sua etnografia (2002). Apesar da centralidade da humanidade como característica a'uwẽ-xavante, o ponto de referência da humanização situa-se, da perspectiva a'uwẽ-xavante, para além de si mesma, num devir, um vir a ser, um *virar* que pendula entre a alteridade e o antepassado. Portanto, falar em “autenticidade”, em “povo autêntico”, só vale se sua autenticidade levar em conta sua própria heterogeneidade, orientada pela captura de poderes cuja origem está sempre além de si.

Posta esta lei de relatividade geral, atente-se agora para **dois sentidos** particulares de *A'uwẽ uptabi*. De acordo com a primeira acepção, a maioria dos que ouvi disseram-me que *a'uwẽ uptabi* é o povo *Xavante* como um todo, diferente de outros povos indígenas (que também seriam *a'uwẽ*). Nesse sentido, *a'uwẽ uptabi* são tanto aqueles que de fato seguem as tradições dos antepassados quanto aqueles que não se perdem no modo de vida não-índio, *Waradzu*. A ênfase na relação com os antepassados foi apontada por Laura Graham ao mostrar como o líder Warodi e outros habitantes de Pimentel Barbosa realizaram a performance cerimonial de um sonho mítico afim de se identificarem com a “verdadeira” gente ancestral (Graham 2003 [1995]). Em outro trabalho, Graham (2005: 629) complementa sua afirmação, conectando-a à manutenção da “cultura” ou “modo de vida” – *dahöimanadzé*. Além das cerimônias, alguns marcadores desta diferença expressam-se em pinturas, cortes de cabelo etc.. Isto é, técnicas de transformação do corpo que fazem referência à origem e que levam “comunidades” rivais a reclamarem sua originalidade em relação a outras. Na terminologia de Maybury-Lewis (1984 [1967]), “facções” rivais podem defender sua anterioridade em relação a outras a partir dessas práticas, processos de humanização que fazem do “passado” um “reflexo do presente”, como diria Sztutman (2005: 97).

A partir da ideia de *Waradzu 'Rãiprére* vê-se o reconhecimento perspectivista de que outros povos indígenas também se considerariam a si mesmos como sendo “*a'uwẽ uptabi*” em relação aos demais, disseram-me os *A'uwẽ-Xavante*. Cada povo seria, em termos “etnocêntricos”, *a'uwẽ uptabi* conforme sua própria perspectiva. A garantia da originalidade – e superioridade – *A'uwẽ-Xavante* perante os demais *a'uwẽ* estaria na capacidade de pregar outras gentes, capturando delas seus saberes cerimoniais e potências.

Isso posto, a rivalidade ou expressão de superioridade pode dividir os próprios *A'uwẽ-Xavante* através de outro procedimento. Um procedimento que trata de uma reivindicação de outra **parte do todo** através de um englobamento hierárquico. Alguns *A'uwẽ-Xavante* consideram-se *a'uwẽ uptabi* a partir de certos princípios que lhes são peculiares, distinguindo-se dos demais *Xavante* segundo uma segunda acepção dos termos. Na terra indígena de Sangradouro me disseram, defendendo uma concepção especial de *a'uwẽ uptabi*, que esta não era simplesmente uma denominação genérica de todos os *A'uwẽ-Xavante* (conforme o contexto de enunciação), mas uma característica original de determinadas *linhagens* que possuiriam uma grande capacidade de pacificação e adoção de pessoas desgarradas de suas *famílias*. *Linhagens* virtuosas (generosas, respeitadoras) e que não fazem bruxaria. Para se saber qual *a'uwẽ-xavante* é *a'uwẽ uptabi* deve-se

pesquisar sua *descendência* – mesmo que suas conexões “genealógicas” sofram efeitos de encurtamento tanto temporal e vertical (antepassados distantes aproximam-se como *avós* ou *bisavós* nas narrativas) quanto espacial e horizontal (parentes distantes aproximam-se como parentes *uptabi* pelo convívio). Os *a’uwẽ uptabi* também se encontram entre seus afins, da metade exogâmica oposta, casando-se entre si *desde a origem*.

Note-se que o argumento destes *a’uwẽ uptabi* especiais é diferente daquele que ouvi daqueles próximos à perspectiva exposta por Graham – segundo os quais seriam *a’uwẽ uptabi* não necessariamente por pertencerem a *linhagens* específicas mas sim por não abandonarem o modo de vida *a’uwẽ-xavante* pelo modo de vida *waradzu*.

Acredito que tal divergência de discursos não seja apenas uma questão de ênfase em partes que se somam no mesmo tipo de argumento, mas tomadas de perspectivas diversas em relação à mesma estrutura relacional, uma enfatizando seu aspecto performativo e a outra seu aspecto prescritivo, como poderia dizer Sahlins (1990 [1985]).

Na perspectiva geral – a primeira acepção dos termos – o aspecto performativo do *a’uwẽ uptabi* prevalece sobre o prescritivo, com ênfase nos processos, técnicas e rituais. Mas ainda depende de uma performance do que é considerado prescrito, uma atualização de encadeamentos linhageiros, como fez Warodi ao ritualizar seu sonho.

Do outro ponto de vista, se o discurso dos *a’uwẽ uptabi* especiais privilegia a prescrição, todavia, pode-se entrar para uma *linhagem a’uwẽ uptabi* através da adoção. Neste caso o elemento prescritivo engloba o performativo, mas não o elimina. Uma das características principais alegada pelos partidários da acepção especial de *a’uwẽ uptabi* está em seu costume de *pegar, capturar, acolher (mrami)* estranhos, familiarizando-os. A relação com a origem é, no caso da adoção, performativa, mas depende de uma adesão a um caminho “genealógico” prescrito. Capturada viva, a pessoa participa de uma filiação putativa num longo processo de humanização.

Os *a’uwẽ uptabi* especiais reconhecem sua distinção em relação aos outros *A’uwẽ-Xavante* como de superioridade²⁶. Além de afirmarem que, antigamente (à diferença de hoje em dia), todos os *chefes* eram *a’uwẽ uptabi*, dizem também que se constituem como um *escalão superior*²⁷. O que está condicionado por sua capacidade magnificada de *pegar*

26 Hierarquia disputada, um “faccionalismo endêmico, onde as famílias extensas e seus líderes competem (historicamente) pela posse da perspectiva “total” da comunidade” (Viveiros de Castro 2011: 350). Reforçam-se, assim, semelhanças entre a cosmopolítica jê e a xinguana (confira Vanzolini 2011).

27 Ouvi dizerem que existem *xavantes* de *primeiro, segundo e terceiro escalão* – os mais altos sendo os *Wamarĩtede’wa* (sonhadores magnificados e pacificadores cerimoniais) e os mais baixos sendo os feiticeiros. Em sua própria língua, *a’uwẽ mreme*, contudo, não há terminologia para expressar tal distinção social. Quem a mim expressou-se nesses termos disse que **falava assim de modo a se tornar compreensível ao Waradzu**. É uma tradução selvagem: para estrangeiro ouvir, pensando como outro,

e *acolher*, predar e pacificar²⁸.

Da perspectiva destes *a'uwẽ uptabi* especiais, nem todos os A'uwẽ-Xavante podem estabelecer uma relação propriamente dita (*uptabi*) com a origem através da reiteração de sua herança linhageira, devendo aproximar-se daqueles que têm tal relação privilegiada, enfática, *uptabi*, com a origem. Dizem que quem não é *a'uwẽ uptabi* deve estar sempre junto dos *a'uwẽ uptabi*, seguindo-os. Uma questão de ênfase e grau em relação à “posição de sujeito” de uma perspectiva (Viveiros de Castro 1996)²⁹, metonímica, mas também oposição distintiva, de englobamento metafórico – sinédoque.

Tal sinédoque não é, contudo, aceita pelos excluídos dela. Segundo os *a'uwẽ uptabi* que se proclamam especiais, os demais A'uwẽ-Xavante lhes renegariam tal privilégio, invejando-os e lhes fazendo guerra. Para mim, os que conheciam tal distinção da qual estão excluídos, apenas desdenharam-na sem muitas delongas. E do ponto de vista de tantos outros há mero desconhecimento em relação a ela. Enfim, seja de má ou boa fé, percebe-se uma insubmissão à distinção. Estes insubmissos também se consideram *a'uwẽ uptabi*.

Por outro lado, pelo fato dos partidários da acepção especial se relacionarem demais com o estrangeiro – fonte de potência –, é compreensível que outros A'uwẽ-Xavante, ao dizerem-se a si mesmos *a'uwẽ uptabi*, acusem aos que se consideram especiais de *virarem Waradzu*, acusação que inverte o englobamento a seu favor. Contra isso, os especiais devem agir com generosidade, redistribuindo para os outros *a'uwẽ* as riquezas que capturam do exterior, num movimento semelhante àquele do chefe ameríndio tão debatido antes e depois da obra de Pierre Clastres (2003 [1974]), sobretudo considerando-se a tarefa de mediação (Lévi-Strauss 2009 [1955], 2004 [1964]) entre o humano (*a'uwẽ*) e o alheio,

uma equivocação controlada pelos indígenas.

28 Deve-se notar que Warodi, estudado por Graham (2003), assim como os especiais *a'uwẽ uptabi* de Sangradouro que ouvi, era membro de uma *linhagem* *Wamarĩtede'wa* (Maybury-Lewis 1984 [1967]) da terra indígena de Pimentel Barbosa, e sua magnificação a partir da cerimônia de seu sonho ligando sua *gente* aos antepassados mito-originais, também sugere uma busca por superioridade.

29 Ao falar em “perspectiva”, contudo, não se aplicam aqui todos os fundamentos e conseqüências do que Viveiros de Castro chamou de “perspectivismo ameríndio”. Face à ideia de que haveria várias “Naturezas” e apenas uma “Cultura”, os A'uwẽ-Xavante reconhecem nas diversas “naturezas” também “culturas”, confluindo o sentido de cultura ao de *habitus* e técnicas corporais. As relações entre gentes envolvem o reconhecimento de um “etnocentrismo” alheio, o que em outras paragens ameríndias está associado “ao fato de que muitos não-humanos são ‘animisticamente’ conceitualizados como humanos” (Viveiros de Castro 2002: 414). Há dúvida entre os A'uwẽ-Xavante a respeito da existência da ânima animal, algumas vezes admitindo que existiria somente da perspectiva humana da pessoa que sonha com tais animais - sempre em sua forma animal, não humanóide, ao contrário do que ocorre no “perspectivismo ameríndio” de Viveiros de Castro (Falleiros 2012: 280-288). Em trabalhos posteriores, sugeri uma apreciação topológica do perspectivismo a'uwẽ-xavante mais próxima de propostas de Tânia Stolze Lima (Falleiros 2016).

exercendo para os humanos a captura do que lhes é exterior. O que inclui minha própria captura cativado como seguidor, danhimidzama, num processo jamais saldado de virar gente, virar índio, datsi'a'uwẽ. O dito grau máximo de autenticidade a'uwẽ uptabi está no ponto de encontro potencial entre relações interiores e exteriores, como entre o dentro e o fora de uma “garrafa de Klein”.

*

Havendo um contraste assimétrico englobante a partir de uma categoria de exclusividade como a de *a'uwẽ uptabi*, a noção de “englobamento do contrário” cabe como transformação de uma oposição diametral numa oposição concêntrica (Lévi-Strauss 1975[1958]). A diferença de cada parte a respeito da relação com a origem é afetada por uma diferença inclusiva e de escala, escalar como a pessoa magnificada repensada por Sztutman (2005) e Fausto (2008). Os *a'uwẽ uptabi* especiais apresentam-se como donos máximos da humanização. Fausto associa às relações com a origem e com a magnificação o poder de adoção. O adotado é aqui um contrário extremo, englobado a partir de uma efetiva incorporação substancial e parencial (Maia Andrade 2007). Enfim, os *a'uwẽ uptabi* especiais são *linhagens* magnificadas, posição semelhante à do “chefe ameríndio”. Uma magnificação fundada na sinédoque.

O concentrismo, todavia, não é a única perspectiva possível nesta relação, e a oposição diametral se mantém defesa e orgulhosa, afirmando a igualdade *uptabi* da humanidade *a'uwẽ*. Há uma instabilidade contínua entre os modos de tornar-se gente, relacionada a dois polos que quase se tocam: o antepassado (para além da gente) e o estrangeiro (*waradzu*), limite de potência e perigo.

Considerações finais

A noção de rede ou enredamento, mastigada pelo pensamento incorporado *a'uwẽ*-xavante com a culinária maussiana composta de raízes ameríndias, aparece como cadeia de contágios miméticos associada ao tropo cibernético e antropofágico da alimentação, da digestão e dos “modos à mesa”, modos de transmissão de alimentos, que envolvem corpos ou pessoas – *dahõiba* – as mais diversas, nem todas elas atualizadas como gente – *a'uwẽ* – ou gente mesmo – *a'uwẽ uptabi*. A potencial humanização de todos os *dahõiba* envolvidos, o contágio mimético total, a eficácia simbólica total, é evitada a partir de cortes traçados não só pelo parentesco mas também pelo jogo do paraparentesco, reflexão incorporada e esquemática sobre o parentesco e continuação transformada deste, que também não se submete totalmente ao paraparentesco e pode afirmar suas próprias concepções de humanização.

Além disso, cabe considerar a alma – dahõiba uptabi – como personificação hologramática e sinédoque do corpo – dahõiba –, assim como o paraparentesco está para o parentesco e como a'uwẽ uptabi está para a'uwẽ. A alma só é mais corpo que o corpo ao se manifestar fora dele, assim como o paraparentesco é exterior ao parentesco e o a'uwẽ uptabi corre o risco de virar waradzu. Aqui a alma não é exatamente um fato sociocósmico universal, ainda que total. Já a carne de caça constitui o corpo ao ser comida e pode substituí-lo quando ainda está fora dele (antes comida), complemento alimentar da alma.

Finalmente, o apelo a clássicos da etnologia é uma retroalimentação das potências de um antigo diálogo. As obras de Mauss, Lévi-Strauss, Clastres, Maybury-Lewis e Lopes da Silva, dentre outras, apresentam termos de um diálogo que aqui é retomado como resposta aos termos “nativos” suscitados por suas perguntas, retroalimentando a Antropologia contemporânea. Potencial encontro entre o devir outro e o retorno às origens, mimetizando o modelo indígena no modelo da Antropologia, sua seguidora.

Referências

- ALMEIDA, Mauro W. B. 1999. “Simetria e entropia: sobre a noção de estrutura em Lévi-Strauss”. *Revista da Antropologia*, 41(1-2): 163-198.
- AYTAI, Desidério. 1985. *O mundo sonoro Xavante. Coleção Museu Paulista (Etnologia)*, 5. São Paulo: USP.
- _____. 1999. “A música como veículo de comunicação com o mundo paralelo”. In: S. Carvalho et alii., *Rituais indígenas brasileiros*. São Paulo: CPA.
- CARRARA, Eduardo. 2010. *Metamorfose A'uwe (Xavante): o álcool e o devir do sentimento coletivo*. Tese de doutorado. PEPG em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- CEREDA GOMIDE, Maria Lúcia. 2008. *Mãrãñã Bödödi – a territorialidade Xavante nos caminhos do Ró*. Tese de doutorado. PPGGS, Universidade de São Paulo.
- CERQUEIRA, Camila Gauditano de 2010. *Zõomo'ri: a construção da pessoa e a produção de gênero na concepção Xavante*. Wederã, Pimentel Barbosa, Etenhiritipá. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- CLASTRES, Pierre. 1968. “Entre o silêncio e o diálogo”. In: *Lévi-Strauss - L'arc*. São Paulo: Documentos.
- _____. 2003 [1974]. *A sociedade contra o Estado*. Cosac & Naify: São Paulo.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O Traço e o Círculo – O Conceito de Parentesco entre os Jê e seus Antropólogos*. Tese de doutorado. PPGAS Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. *Mana*,

10(1): 25-60.

COLLIER & ROSALDO. 1981. "Politics and gender in simple societies". In: S. Ortner e H. Whitehead (orgs.), *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

CSORDAS, Thomas. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos*, 18(1): 5-47.

DUMONT, Louis. 1966. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard.

EID, Arthur S.; RUPAWÊ; SEREZABDI; SEREBURÃ SERENHIMIRÃMI; HIPRU; SUPRETAPRÃ, Paulo; PREPÊ, Azevedo. 2002. *Romhõsi'wa – Os Senhores da Criação do Mundo Xavante – Fundamentos Primeiros Para Uma Antropologia Espiritual*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

FALLEIROS, Guilherme Lavinias Jardim. 2006. *A dádiva e o círculo – um ensaio sobre reciprocidade a'uwẽ-xavante*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2010. "Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwẽ-xavante". In: R. S. Amado (org.), *Estudos em línguas e culturas Macro-Jê*. São Paulo: Paulistana.

_____. 2012. *Datsi'a'uwẽdzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2016. "Dialética perspectivista anarcoindígena". *Cadernos de Campo*, 25(25): 107-130.

FAUSTO, Carlos. 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo no Amazonia". *Mana*, 8(2): 7-44.

_____. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana* 14(2): 329-366.

FERNANDES, Estevão Rafael. 2002. *E Tserebutuwẽ criou o branco – Perspectivas xavantes sobre o contato*. Monografia de graduação. DAN, Universidade de Brasília.

_____. 2005. *Entre Narrativas, Estratégias e Performances: incursões Xavantes à Funai*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de Brasília.

GIACCARIA, Bartolomeu; HEIDE, Adalberto. 1972. *Xavante – Auwẽ Uptabi: Povo Autêntico*. São Paulo: Editorial Dom Bosco.

_____. 1975a. *Jerônimo Xavante Conta*. São Paulo: Editorial Dom Bosco.

_____. 1975b. *Jerônimo Xavante Sonha*. São Paulo: Editorial Dom Bosco.

GOLDMAN, Márcio. 1999. "Lévi-Strauss e os sentidos da história". *Revista de Antropologia*, 42(1/2): 223-238.

GRAHAM, Laura R. 2003 [1995]. *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*. Austin: University of Texas Press.

_____. 2005. "Image and instrumentality in a Xavante politics of existential recognition:

The public outreach work of Etenhiritipa Pimentel Barbosa". *American Ethnologist*, 32(4): 622-641.

GREGORY, C. A. 1982. *Gifts and Commodities, Studies in Political Economy*. London: Academic Press.

INGOLD, Tim. 2006 [2000]. *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London and New York: Routledge.

_____. 2007. *Lines: a brief history*. London: Routledge.

LACHNITT, Georg. 2003. *Romnhitsi'ubumro a'uwẽ mreme = waradzu mreme – Dicionário xavante = português*. Campo Grande: UCDB Editora.

_____. 2004. *Romnhitsi'ubumro waradzu mreme = a'uwẽ mreme – Dicionário português = xavante*. Campo Grande. UCDB Editora.

LAKOFF, George; MARK, Johnson. 1999. *Philosophy in the Flesh*. New York: Basic Books.

_____. 2002 [1980]. *Metáforas da vida cotidiana*. São Paulo: Mercado das Letras.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1944. "Reciprocity and Hierarchy". *American Anthropologist*, 46(2): 266-268.

_____. 1976 [1949]. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. São Paulo: EDUSP.

_____. 2009 [1955]. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. 1975 [1958]. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. 1976 [1962]. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Ed. Nacional.

_____. 2004 [1964]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2006 [1968]. *A origem dos modos à mesa*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2011 [1971]. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 1986 [1985]. *Minhas Palavras*. Rio de Janeiro: Brasiliense.

LÉVI-STRAUS, Claude; ERIBON, Didier. 2005 [1988]. *De perto e de longe*. São Paulo: Cosac Naify.

LIMA, Tânia Stolze. 2006. *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo: Editora UNESP, Instituto Socioambiental e NUTI.

LOPES DA SILVA, Aracy. 1986 [1980]. *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP.

_____. 1983. "Xavante: casa - aldeia - chão - terra - vida". In: S. N. Caiuby (org.), *Habitações indígenas*. São Paulo: Nobel, Edusp.

_____. 1984. "A Expressão Mítica da Vivência Histórica: Tempo e Espaço na Construção da Identidade Xavante". *Anuário Antropológico*, 1982. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 200-213.

- _____. 1992. "Dois séculos e meio de história Xavante". In: M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. 1999. "Uma 'antropologia da educação' no Brasil? Reflexões a partir da escolarização indígena". *Olhar*, 1(1): 96-102.
- MAIA ANDRADE, Ugo. 2007. *O real que não é visto. Xamanismo e relação no baixo Oiapoque*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- MAUSS, Marcel. 2003 [1904]. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1984 [1967]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora.
- _____. 1979. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1990. *O selvagem e o inocente*, Campinas: Editora Unicamp.
- MEDEIROS, Sérgio Luiz Rodrigues. 1990. *O dono dos sonhos (Um estudo das narrativas do índio xavante Jerônimo Tsawe)*. Dissertação de mestrado. PPG-TLLC, Universidade de São Paulo.
- MELATTI, Julio Cezar. 1979. "The Relationship System of the Krahó". In: D. Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical Societies: The Ge and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- MENDONÇA COELHO, Maria Helena de. 2000. *O Poder no Mito (As Relações de Poder na Sociedade Xavante, Analisadas através dos Mitos)*. Tese de Doutorado. PMD-PS, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- MENEZES, Claudia de. 1984. *Missionários e Índios em Mato Grosso (os Xavante da Reserva São Marcos)*. Dissertação de Mestrado. FFLCH, Universidade de São Paulo.
- OLIVEIRA, Ester. 2011. *Danhõno: Iniciação dos adolescentes A'uwê-Xavante*. Monografia de graduação. DAN, Universidade de Brasília.
- OVERING, Joanna. 1989. "Styles of Manhood: An Amazonian Contrast in Tranquility and Violence". In: S. Howell & R. Willis (eds.). *Societies at Peace: Anthropological Perspectives*. London: Routledge. pp.79-99.
- PAULA, Luís Roberto de. 2007. *Travessias – Um estudo sobre a dinâmica sócio-espacial xavante*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. 2015. *Festa e guerra*. São Paulo. Tese de livre-docência. DA-USP, Universidade de São Paulo.
- POLO MÜLLER, Regina. 1976. *A Pintura do Corpo e os ornamentos Xavante: Arte Visual e Comunicação Social*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.
- RAMIRES, Marcos de Miranda. 2015. *Datsina damro: um estudo do casamento entre os Xavante de Marãiwatsédé*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Amazonas.

RAVAGNANI, Oswaldo Martins 1978. *A experiência Xavante com o mundo dos brancos*. Tese de Doutorado. FESPSP, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo.

'RENHE'Ê, Bernardina. 2010. *A Influência Cultural na Alimentação do Povo Xavante*. Monografia de pós-graduação. Faculdade Indígena Intercultural. Especialização em Educação Escolar Indígena, Universidade Estadual do Mato Grosso.

ROSA BUENO, Inês. 1998. *Fogo cruzado: práticas de cura xavantes frente à sociedade "waradzu"*. Dissertação de mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

SAHLINS, Marshall. 1990 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

SEEGER, Anthony. 1980. *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

_____. 1981. *Nature and Society in Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, 32: 2-19.

SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWE; SEREZABDI; SEREÑIMIRÃMI. 1998. *Wamreme Za'ra-Nossa palavra: mito e história do povo Xavante*. São Paulo: SENAC.

SPAOLONSE, Marcelo Barbosa. 2006. *Uma "tradição" em performance: corporalidade, expressividade e intercontextualidade num rito de iniciação social entre os Xavante de Sangradouro*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal de Santa Catarina.

STRATHERN, Marilyn. 1996. "Cutting the Network." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2: 517-535.

SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2006. "De nomes e marcas: sobre a grandeza do guerreiro selvagem". In : *XXX Reunião da ANPOCS*, Caxambu: 1-27.

TAYLOR, Anne-Christine. 2000. "Le sexe de la proie – Représentations jíbaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154/155: 309-334.

TURNER, Terence. 1991. "'We Are Parrots, Twins Are Birds': Play of Tropes as Operational Structure". In: J. W. Fernandez (org.), *Beyond Metaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*. Stanford: Stanford University Press. pp. 121-158.

VANZOLINI, Marina. 2011. "Eleições na aldeia ou o Alto Xingu contra o Estado?". *Anuário Antropológico*, 36(1): 31-54.

VIANNA, Fernando. 2001. *A bola, os "brancos" e as toras: futebol para índios xavantes*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2008. *Boleiros do cerrado – índios xavantes e o futebol*. São Paulo: Annablume

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. "Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico". In: M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP.

- _____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio", *Mana*, 2(2): 115-144.
- _____. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2006. "A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos". *Cadernos de Campo*, 14(14): 319-338.
- _____. 2011. "Pós-fácio". In: P. Clastres, *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify.
- WAGNER, Roy. 1974. "Are There Social Groups in the New Guinea Highlands?". In: M. J. Leaf (ed.), *Frontiers of Anthropology*. New York: Van Nostrand.
- _____. 1991. "The fractal person". In: M. Godelier & M. Strathern (orgs.), *Big men and great men: personification of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WELCH, James R. 2010. "Hierarchy, symmetry and the xavante spiritual life cycle". *Horizontes Antropológicos*, 16(34): 235-260.
- WIENER, Norbert. 1948. *Cybernetics: or the control and communication in the animal and the machine*. Cambridge: MIT Press.
- _____. 1968 [1950]. *Cibernética e sociedade – o uso humano de seres humanos*. São Paulo: Cultrix.

Recebido em: 16 de junho de 2019.

Aceito em: 25 de outubro de 2019.

@kwẽ-Xerente: da história das tecnologias nas aldeias à indigenização da modernidade

Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior¹

Mestre em Comunicação e Sociedade/Universidade Federal do Tocantins

elviojornalista@gmail.com

Resumo

O povo Akwẽ-Xerente, habitantes do cerrado brasileiro, se vê, desde a década de 60, diante de um novo cenário, o das tecnologias. No entanto, a escassez de documentação sobre a historicidade desse processo tecnológico nas aldeias culminou neste presente artigo. Para tanto, utilizou-se o método etnográfico para melhor compreensão do corpus, que busca ainda relatar com a colaboração de anciões, caciques e moradores das aldeias Salto e Porteira a apropriação das tecnologias de comunicação e informação e presença destes no ciberespaço, além de uma breve discussão sobre a “indigenização da modernidade”. Contudo, os Akwẽ, ao se apropriarem desses processos tecnológicos e ao se fazerem presentes no universo digital, ressignificam as suas tradições, paralelo à manutenção de seus elementos culturais próprios.

Palavras-chave: Akwẽ-Xerente; tecnologias; história; ressignificação.

Abstract

The Akwẽ-Xerente people, inhabitants of the Brazilian cerrado, have seen themselves, since the 1960s, faced with a new scenario, that of technologies. However, the lack of documentation on the historicity of this technological process in the villages culminated in this article. For this purpose, we used the ethnographic method to better understand

1 Pertence à comunidade Pankararu do Tocantins.

the corpus, which also seeks to report, with the collaboration of elders, chiefs and residents of Salto and Porteira villages, the appropriation of communication and information technologies and their presence in cyberspace, besides a brief discussion on the “indigenization of modernity”. Yet, the Akwẽ, when appropriating these technological processes and being present in the digital universe, resignify their traditions, parallel to the maintenance of their own cultural elements.

Keywords: Akwẽ-Xerente; technology; history; resignification.

Introdução

Era julho de 2017. Lá estava eu nas estradas de Tocantínia-TO, com destino às aldeias Salto-Kripré e Porteira-Nrozawi, do povo indígena Akwẽ²-Xerente, cerca de 70 km de Palmas, capital tocantinense. Avistava os buritizeiros, palmeiras típicas do cerrado, que já estavam carregadas com seus frutos de tonalidades marrom e alaranjada, as quais nascem em torno dos córregos locais ou ainda à beira do Tocantins e Sono, principais rios da região.

As duas aldeias, como base principal dessa pesquisa, fazem parte das 69 aldeias³ do povo indígena Akwẽ-Xerente, que juntas somam uma população aproximada de 4 mil indígenas, e que “(...) junto com os Xavante e Xakriabá, são classificados como Jê Centrais” (Schroeder 2010: 67). Além deles, no território do estado do Tocantins vivem os Karajá, Javaé, Karajá/Xambioá, Krahô, Apinajé e Krahô/Kanela, formando os povos indígenas⁴ do estado do Tocantins, além dos Pankararu, Avá-Canoeiro e Kanela do Tocantins, sendo estes últimos originários de outros estados brasileiros, mas que vivem, há vários anos, nas terras tocantinenses – alguns destes ainda lutam pela demarcação territorial.

Desde 2012, quando tive meu primeiro contato com os Akwẽ-Xerente e comecei a estudar suas narrativas históricas, o que me intrigava era a ausência de fatos e relatos sobre o processo tecnológico e comunicacional dos Akwẽ, visto que não eram mencionados ou aprofundados em livros, artigos, dissertações ou teses, apesar de ter um espaço temporal significativo. Busco neste artigo reconstruir, por meio do método etnográfico⁵, oriundo do campo da antropologia, essa historicidade após ouvir estes

2 Significa pessoa, individuo ou gente. Xerente é o nome que não indígenas deram para diferencia-los dos Xavante e Xakriabá, classificados como Jê Centrais (Schroeder 2010: 67).

3 Os dados são do Distrito Sanitário Especial Indígena do Tocantins (DSEI-TO), de setembro de 2017. Há nas terras Xerente e Funil 3539 pessoas.

4 No Tocantins, segundo os dados do IBGE de 2010, são 14.118 indígenas, divididos em 14 terras indígenas demarcadas, num total de 2.597.578,00 hectares.

5 “(...) é a compreensão do ponto de vista do outro, sua relação com a vida, bem como a sua visão do mundo” (Malinowski 1976: 36).

nativos indígenas. Assim, utilizo técnicas de entrevistas “centradas no contexto” (Flick 1995), ou seja, questionamentos construídos a partir da vivência – que aconteceu entre julho de 2017 e maio de 2018, em duas aldeias, sendo elas Salto e Porteira.

Descrevo, neste artigo, a história das tecnologias presentes nas comunidades do povo Akwê, desde o surgimento da eletricidade até os meios comunicacionais e tecnológicos, a partir de relatos de anciões, caciques e outros membros dessa comunidade, além de relatos de não indígenas que vivenciaram essa história e também de algumas poucas pesquisas encontradas por meio de revisão bibliográfica.

Diante disso, com as mudanças provocadas pelo tempo e pelos processos de modernização social, os povos indígenas, através das tecnologias de comunicação e informação, especialmente por meio da internet, adaptaram os elementos centrais do mundo moderno para o seu próprio modo de viver, o que Sahlins (1997) chamou de “indigenização da modernidade”. E, aqui, defendo ainda o processo de ressignificação das tradições culturais indígenas no ciberespaço.

Os guardiões da memória Akwê diante das tecnologias



Figura 1: Casa do ancião Valdeciano Xerente na aldeia Salto.
Fonte: Elvio Marques (2017).

Das inúmeras visitas que fiz e histórias que ouvi, fatos iam sendo contados e as “peças” de um verdadeiro “quebra-cabeça” iam surgindo. Instigava e as respostas iam

aparecendo.

Historicamente, os primeiros contatos dos Akwẽ-Xerente com a população não indígena datam do século XVIII. Ao se intensificarem as bandeiras em busca de jazidas de ouro na região do Tocantins e do Araguaia, surgem “as primeiras referências documentais acerca dos grupos Xerente e Xavante” (Schroeder 2010: 68). Curt Nimuendajú foi um dos primeiros estudiosos que descreveu consistentemente os povos Xerente no século XX e os chamou de “*akwe kutabi*” (1929 apud Schroeder 2010: 69), “expressão que usam atualmente para enfatizar que alguém é Xerente puro ou verdadeiro”.

Do século XVIII ao século XX, os conflitos e imposições, principalmente de posseiros e fazendeiros, foram evidentes nas terras indígenas Akwẽ (Mesquita 2009), além de colonizadores e missionários da Igreja Católica, que, tendo outros objetivos, como aldeamentos e uma busca constante para tentar catequiza-los para outras religiões, especialmente o cristianismo (Schroeder 2010), também adentraram onde habitavam os Akwẽ-Xerente. Por outro lado, devido às imposições da sociedade envolvente, os Xavante foram mais resistentes e se recusaram a ter outras relações, distanciando-se dos demais. Dessa forma, ficaram na região onde hoje é Tocantínia apenas os Akwẽ-Xerente. Como me contaram os anciões Valdeciano Xerente (aldeia Salto) e Sonzé Xerente (aldeia Porteira), sem o sorriso que costumavam estampar no rosto:

Teve briga com os fazendeiros, eles tinham armas, balas, teve Xerente que morreu... lembro de dois Xerente que foram muito massacrados. Tudo porque queriam terra de Xerente... criar gado... e a gente só queria nossa terra... nosso lugar... que é nosso (Valdeciano Kasumã Xerente 2017).

Os Xavante não aceitavam o contato com o homem branco e ainda brigavam com a gente... e aí foram embora daqui... foram lá pras terras de Goiás... ficou só os Xerente aqui. E o Xakriabá foi se acabando e outros foram se embora... Aí tinha Xerente aqui desse lado [direito] do rio Tocantins, aqui em Tocantínia, e também do outro lado do rio [esquerdo], onde é Miracema e Miranorte (Sonzé Xerente 2017).

Outro fato histórico e importante a se destacar é que, em 1958, quando viviam situações de calamidade, os Akwẽ-Xerente passaram a conviver com novos missionários religiosos, desta vez, evangelizadores da Igreja Batista. Os anciões, ambos debaixo de uma mangueira, me levaram a diversos fatos.

Eu era jovem... já fui jovem igual tu (risos)... e aí o pastor que veio pra cá... é o tal do Guenther... que tem uma casa aqui na Porteira... que veio nos

ensinar português... chegou com uma máquina... aquelas de tirar foto... fez umas fotos nossas... aí depois que veio a energia, televisão, geladeira... essas coisas movidas a tecnologias. Foi a primeira vez que vi um negócio de tecnologia... (Sonzé Xerente 2017).

Aqui num tinha era nada dessas coisas de energia... de tecnologia... era tudo escuro e aí começaram a trazer umas coisas diferente pra gente conhecer... tinha até umas máquinas que fizeram umas fotos nossas... principalmente os pastores, padres também... todo mundo ficou surpreso, mas foi bom... guardou nossa história (Valdeciano Kasumã Xerente 2017).

Na necessidade de compreender essa narrativa histórica, dei uma pausa no trabalho de campo nas aldeias Salto e Porteira, peguei a primeira balsa e atravessei o Rio Tocantins, de Tocantínia com destino a Miracema do Tocantins⁶. Numa rua da pacata cidade fica a residência principal do Pastor Guenther Carlos Krieger⁷, 79 anos, que foi o primeiro missionário da Igreja Batista a morar com os Xerente. Nesse encontro, ele me contou como foi este momento e as impressões que teve. Esse fato se passou, segundo ele, na década de 1960.

Peguei emprestada uma máquina fotográfica... isso foi em 1960, por aí... de um amigo missionário... das muitas coisas que pegávamos emprestadas uns dos outros. Isso porque por aqui era tudo muito difícil de conseguir e ter, principalmente naquela época... estávamos bem isolados. E nesse dia que consegui a máquina, sai fotografando os Xerente que ali estavam... era uns 450... que viviam junto com a gente. Diferente do que muitos costumam achar, eles não tiveram aquele espanto, viram como mais um objeto que estávamos apresentando a eles... todo dia era uma novidade que trazíamos... então já está sendo normal... desde que chegaram os não índios por aqui, eles começaram a ter acesso a muitas coisas... como as tecnologias que foram surgindo. Nesse dia da máquina, eles gostaram... até pousaram para as fotos e tudo (risos). Registramos, guardamos... porque precisávamos mostrar eles pra outras pessoas, pros missionários... pro mundo (Guenther Carlos Krieger 2017).

Além dos relatos anteriores, as pesquisas do Projeto Harvard Brasil Central

6 Miracema do Tocantins também foi habitada pelos Akwẽ-Xerente. Foi emancipada como município em 1948. Já em 1989, após a criação do estado do Tocantins, foi escolhida como capital provisória até o surgimento de Palmas. O que divide Tocantínia de Miracema é apenas o Rio Tocantins, o percurso precisa ser feito por meio de “voadeiras” ou pela “balsa”, que funcionam diariamente. Muitos Xerente utilizam a cidade para estudos, trabalhos e compras de mantimentos. Atualmente, há ainda um percentual de Akwẽ residindo no centro da cidade.

7 O pastor Guenther Carlos tem também uma residência na aldeia Porteira, onde realiza até hoje cultos religiosos.

– PHBC (Melo 2016), realizadas nas décadas de 60 e 70, mencionaram os Akwê⁸ diante das tecnologias. Após esse primeiro contato, outros aparatos tecnológicos foram sendo introduzidos aos poucos nos territórios dessa população indígena, claro que com a interferência rotineira da sociedade envolvente. Milhomem (2011) revela que é a partir da década de 1989, quando há um processo rápido de cisão entre as aldeias na narrativa histórica Akwê, principalmente após a demarcação da Área Indígena Xerente, que novas mudanças surgiram para esses indígenas, o que ocasionou, coincidentemente, a inclusão das tecnologias nas aldeias.

Concomitante a análise etnográfica da Estrutura Social dos Xerente, põe-se em questionamento *as transformações ocorridas*, nas últimas décadas, na organização social e política dessa comunidade em virtude da história do contato com o não índio. (...) Dentre outras *mudanças na organização social e cultural dos Xerente*, destaca-se o rápido e intenso processo de *transformação* das unidades habitacionais, tanto no âmbito da forma quanto da *tecnologia*, valorizando assim, os elementos da sociedade nacional (Milhomem 2011: 110, grifo nosso).

Dessa forma, após os anos 90, novos aparatos tecnológicos são introduzidos de forma efetiva no cotidiano do povo Akwê, tais como o rádio e a televisão, ambos movidos a baterias ou pilhas, visto que na época ainda não existia a eletricidade nas aldeias. As lembranças do final dos anos 90, com a primeira TV e rádio na aldeia Porteira, foram contadas pelo jovem cacique Tiago Xerente, na porta de sua casa, com uma nítida nostalgia de suas lembranças.

Nunca vou me esquecer (risos e uma pausa prolongada). Era copa do mundo de 1998, e todo mundo se reuniu na casa de um vizinho que tinha ganhado uma TV preto e branco... pequena... era movida a bateria e tinha uma anteninha... ele ganhou do pessoal da Funai na época. Aí todo mundo da aldeia se reunia lá pra assistir novela e tudo... eu era menino (risos)... E tinha já também os rádios a pilha, bateria (Tiago Xerente 2018).

Reconstruindo essa narrativa histórica, Claudio Paixão e Adriana Nilo (2013), ao realizarem uma pesquisa⁹ sobre a televisão na aldeia Porteira (Xerente), confirmam o fato e a

8 É importante aqui citar a afirmativa de Melo (2016: 67): "(...) O movimento akwê em direção à escrita e às tecnologias não indígenas nos remete a um esforço no sentido de domesticar essas forças de modo a inverter a assimetria que se estabeleceu com os Brancos".

9 O artigo nomeado "A audiência televisiva entre os índios Xerente da aldeia Porteira" foi apresentado no 9º Seminário de Iniciação Científica da Universidade Federal do Tocantins – UFT, realizado de 26 a 29 de novembro de 2013, no campus de Palmas – TO.

presença do aparato e da mídia televisiva nessa aldeia.

A chegada da televisão na Aldeia Porteira, de acordo com os relatos dos moradores, remete ao início da segunda metade da *década de 90*, quando um aparelho de TV movido à bateria, com transmissões em preto e branco foi implantado na sede da FUNAI. Anos mais tarde outro aparelho foi implantado na casa de uma moradora. É importante destacar que nessa fase a televisão era assistida de forma coletiva em ambientes compartilhados por várias famílias (Paixão & Nilo 2013: 4).

A aldeia Salto também vivenciou esses trajetos históricos da tecnologia, como me contou o cacique Valci Xerente, o que, segundo ele, transformou a cotidiano da aldeia.

Tivemos dois momentos aqui na aldeia. Primeiro aquele momento que vivíamos apenas com a luz de lamparina ou com a luz da lua... tínhamos mais interação uns com os outros. Mas as coisas foram se transformando e vieram a TV e rádio de pilha...que é o começo do segundo momento. Assim, anos depois chega a energia...Daí quando isso aconteceu, dependíamos mais da energia do que da lua...demos mais atenção pra energia, pra tecnologia, luz elétrica...foi um impacto pra gente (Valci Xerente 2018).

Como explicitado, as transformações aconteciam, por hora, a passos lentos, mas com indícios de aparatos tecnológicos.

Do brilho da lua ao brilho da luz elétrica

O brilho da lua se perdeu com o brilho da energia. As tecnologias mexeram muito com o nosso dia a dia. Agora temos que conciliar o uso das tecnologias com a nossa cultura. Não há problema em usá-las, o índio também pode. Temos capacidade. Mas tem que saber lidar com ela para o nosso bem, para ajudar a preservar nossa história, nossas tradições (Valci Xerente 2018).

Na escuridão de um cerrado tocantinense, iluminados apenas com a luz da lua e de velhas lamparinas, as aldeias recebiam os primeiros sinais da eletricidade. Eram os últimos anos do século XX. Os relatos de vários Akwẽ e, ainda, do Pastor Guenther Carlos, confirmam o início de uma nova era para essas comunidades indígenas.

Um dia os brancos "veio" aqui na nossa terra Xerente e falaram que iam começar a instalar esses postes aí... pra começar a colocar energia. No começo era só na lamparina, fazíamos fogueira... e assim ia... depois esses postes ficaram aí... aí depois tudo mudou, veio a energia (Sonzé Xerente 2017).

Lembro que a primeira vez que chegou a energia nas aldeias foi com a construção de uma pequena hidrelétrica... bem pequena [Pequena Central Hidrelétrica – PCH Lajeadozinho] aqui por perto... que levava energia também para Miracema, mas pra isso teria que passar na área indígena... aí alguns indígenas do Funil fizeram um acordo para que a energia pudesse chegar também na comunidade... e aí veio um pouco de energia pra eles... isso na década de 90... mas era pouco... tudo só veio forte nos anos 2000 (Guenther Carlos 2017).

Então, nos anos 2000, sendo mais específico em 2003, por meio do programa do Governo Federal “Luz Para Todos”¹⁰, um cenário com energia elétrica passou a fazer parte da realidade daqueles que viviam nas zonas rurais, incluindo diversas populações indígenas brasileiras. O programa alavancou o cenário da eletricidade em todas as aldeias das Terras Indígenas Funil e Salto. Momento esse que está registrado na memória dos diversos indígenas com quem conversei nas aldeias pesquisadas. Introduziram, com isso, de uma simples lâmpada elétrica aos diversos aparatos tecnológicos em suas casas.

Foi assim... um dia vieram com toda a rede elétrica, foram implantando esses cabos de energia que hoje estão aí e assim chegou a energia... principalmente depois desse programa Luz Para Todos. Primeiro foi na aldeia Recanto, aqui perto... depois na Porteira e em seguida aqui na Salto e assim foi para todas as outras. E todo mundo ficou animado e saiu comprando todo tipo de tecnologia, era televisão, geladeira, som... e assim vai. Depois vieram as melhorias e tecnologias nas escolas, como o computador... tudo depois da chegada da energia (Valci Xerente 2018).

Foi depois de 2000, do nada... já tinha a rede elétrica montada... depois, em 2003, que disponibilizaram a energia e então começou a funcionar nas casas. Veio até um orelhão que tá aí até hoje. E ninguém mais quis ficar sem energia, todo mundo colocou nas casas. Aqui na Porteira foi uma das primeiras aldeias. Teve até a instalação desse orelhão aí... tá aí até hoje. Daí, vieram a geladeira, televisão, ventilador, ferro de passar, máquina

10 O programa Luz para Todos foi criado em 2003, pelo então Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. Entre as populações beneficiadas estão os indígenas, os assentados rurais e os quilombolas. Aproximadamente 35 mil famílias indígenas receberam energia elétrica por meio do programa, segundo o Ministério de Minas e Energia. Fonte: <<http://www.brasildamudanca.com.br/luz-para-todos/populacoes-vulneraveis>>.

de lavar... aqui toda casa tem essas máquinas de lavar (risos)... porque não precisa ir mais pro rio lavar roupa (Tiago Xerente 2018).

Lembro muito de que a gente tinha que ir dormir cedo, não tínhamos lâmpada... aqui era tudo muito escuro...daí chegou a energia... ali depois de 2000... acho que modificou tudo aqui na Salto... Pra gente mesmo que estuda facilitou demais o nosso dia a dia (Manoel Moreno Xerente 2018)

Depois da energia ficou tudo mais fácil, tem água “dura” [gelo], não tem mais água quente... tem televisão... dá pra gente ver as novelas (risos)... a gente não fica no escuro a noite... se tiver quente bota um ventilador... é muito bom. Tem gente aí com máquina de costurar elétrica... rádio agora é na energia... e assim vai (Delsa Xerente 2017).

O mesmo que foi dito nas falas anteriores é reforçado e constatado no artigo de Anjos *et al.* (2010):

As casas têm aparelhos de rádio e televisão. No seu espaço coletivo, a aldeia dispõe também de um rádio amador anteriormente usado para a comunicação com as demais aldeias, o que indica a adesão a novas formas de comunicação, advindas da sociedade não índia, com a qual partilham, cada vez mais, hábitos e valores. (...) Os nativos ainda preservam a tradição oral através da narrativa com seus mitos e lendas, entretanto, dividem o tempo designado a esta e outras atividades com o usufruto dos meios de comunicação de massa (...). Na atual conjuntura o ato de assistir televisão é comum, de maneira que todos já tiveram ou têm contato com esse veículo (Anjos *et al.* 2010: 4-5).

Outra pesquisa, já citada, no mesmo contexto da aldeia Porteira, dos autores Paixão & Nilo (2013), enfatiza a intensificação do uso da televisão¹¹ entre os anos de 2012 e 2013. Segundo os autores, isso provocou mudanças socioculturais no cotidiano dos Akwê-Xerente. Entre os atos identificados, estão aqueles relacionados ao dia a dia, como assistir TV ao invés de produzir artesanatos ou cuidar da casa, crianças Akwê estariam deixando brincadeiras no quintal para ver a programação infantil da TV, conversas pautadas a partir da programação da TV, isto é, atos culturais passaram a dar lugar também às tecnologias de comunicação e informação:

11 Na pesquisa realizada pelos autores Paixão & Nilo (2013) foi identificado ainda que as televisões estavam conectadas por meio de antenas parabólicas. Assim, os Xerente não têm acesso à programação das emissoras locais e regionais.

O contato com os nativos na aldeia (...) nos levou a perceber que o processo de relação com a sociedade não índia tem ocasionado modificações estruturais e socioculturais no cotidiano da população local. (...) Entre os meios de comunicação mais utilizados na aldeia aparecem a televisão e a internet (...). Nos anos 2000 a partir da instalação da eletrificação da comunidade se intensificou a presença da TV na aldeia. Das 36 famílias entrevistadas apenas 02 (6%) não possuía um aparelho (Paixão & Nilo 2013: 3-4).

É perceptível que as poucas pesquisas existentes e aqui mencionadas sobre a presença da televisão nessas aldeias, em Tocantínia, apresentem um fator importante, de que as mudanças socioculturais foram intensificadas com ajuda dos aparatos tecnológicos. A pesquisa anterior mencionada reforça que, inicialmente, a televisão era assistida de forma coletiva, nos primeiros contatos com esse aparelho e mídia, provocando um verdadeiro laço social (Wolton 2004). Por outro lado, com o passar dos anos e ao fazer parte de um grande número de casas, a TV já era utilizada de forma individualizada ou apenas entre os membros de uma mesma casa. É o que constata também Anjos et al. (2010: 5): “Os nativos [Akwẽ] ainda preservam a tradição oral através da narrativa com seus mitos e lendas, entretanto, dividem o tempo designado a esta e outras atividades com o usufruto dos meios de comunicação de massa”.

Não apenas a televisão e o rádio, mas também as tecnologias digitais, como o computador, celular e, conseqüentemente, a internet, fizeram com que as aldeias tivessem um novo cenário.

Waikamase e Srêmtowe: o surgimento da internet e escolas conectadas

Figura 2: Sala de informática da Escola Estadual Indígena Srêmtowe, aldeia Porteira.
Fonte: Elvio Marques (2018).

Não se sabe exatamente quando foi o primeiro uso da internet por indígenas a nível nacional ou regional, isso devido às poucas pesquisas existentes e pela imensidão de populações indígenas pelo mundo. No Brasil, a pesquisa¹² de Eliete Pereira (2007) mostra os primeiros registros da participação indígena na Internet em 2001, como produtores de conteúdos e sendo, assim, protagonistas de suas próprias narrativas em sites¹³, blogs e portais, além das comunidades virtuais [atualmente conhecidas como redes sociais digitais] (Pereira 2007).

(...) de lá para cá estas formas de comunicação na rede se transformaram em blogs, comunidades virtuais e portal. Um movimento curvilíneo em que organizações e sujeitos indígenas apropriam-se das tecnologias digitais e das suas modalidades interativas lançando-se no universo ubíquo e polifônico do ciberespaço. Compondo assim, a imagem dos ciborgues¹⁴ indígenas, constituinte da simbiose entre softwares e

12 Apesar de existir uma escassez sobre a história das tecnologias nas aldeias do Brasil, a pesquisa de Pereira (2008) mostra que a presença indígena brasileira no ciberespaço se configura em 70,27% de sites; 27,02% de blogs e 2,70% de portal, além da presença destes nas comunidades virtuais, como o Orkut.

13 Ver a dissertação de mestrado de Leilane Leal Marinho (2016), nomeada “O Krahô na Rede e a Associação Centro Cultural Kàjre”, uma pesquisa sobre o site <kajre.yolasite.com>.

14 Ciborgue é aquela pessoa que possui uma relação íntima com as tecnologias, sendo assim seres híbridos (máquinas e homens). Ver Haraway, Kunzru & Tadeu (2009), Pereira (2007).

hardwares, conectados em rede, desterritorializados e atravessados por fluxos comunicativos (Pereira 2007: 55).

Até 2000, de acordo com o Centro de Políticas Sociais da Fundação Getúlio Vargas¹⁵, foi identificada uma taxa de 3,72% de acesso digital das populações indígenas de um total de 12,46% da população brasileira que dispunha de acesso ao computador e 8,31% de Internet (Pereira 2008). Em 2012, uma pesquisa do Datafolha encomendada pela Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA) e publicada pela revista *Veja*¹⁶, trouxe, entre outros dados, que 11% dos indígenas entrevistados possuíam acesso à internet. Por outro lado, 37% de toda a população brasileira não indígena já possuía esse acesso à mídia digital no período mencionado. Estes foram os únicos dados que identifiquei até o presente momento para este trabalho. Isto leva a compreender que são poucos os estudos sobre os indígenas na Internet¹⁷, ainda mais daqueles situados no Brasil.

Desde o surgimento a pouco mais de 10 anos de provedores de acesso à Internet no Brasil, a presença indígena na rede tornou-se significativa, não por sua expressão numérica, já que a inclusão digital desses povos não constitui uma política institucional estruturada, mas porque ela corresponde a uma nova forma de atuação nativa (Di Felice & Pereira [2004?]: 10).

De acordo com relatos de anciões e membros das comunidades Akwẽ aqui pesquisadas, a presença da internet foi perceptível com a chegada das tecnologias nas escolas, ainda nos anos 2000. Os primeiros computadores foram entregues pelo Governo do Estado do Tocantins, como me relata o diretor Davi Xerente, da Escola Estadual Indígena Waikamase.

Os primeiros computadores que chegaram nas aldeias foram depois de 2006... por aí, principalmente nas aldeias que tinham escolas... como aqui

15 O Centro utiliza os dados da amostra do Censo Demográfico 2000, levantados pelo IBGE. Ver Mapa da Exclusão Digital, 2003.

16 A edição da revista é de 14 de novembro de 2012. As informações foram publicadas por meio da reportagem "O que querem os índios". A Pesquisa DataFolha entrevistou 1222 moradores de 32 aldeias indígenas em todas as regiões do Brasil. Além do acesso à internet, os dados mostraram que 5% dos entrevistados sofriam com a falta de eletricidade nas aldeias.

17 Por outro lado, com o passar dos anos e com o fortalecimento do movimento indígena latino-americano nas últimas duas décadas do século XX, "começaria a luta pelo reconhecimento dos seus direitos como povos, tomando uma dimensão também continental e tendo como um de seus eixos centrais a luta pela autonomia" (Sánchez 2015: 217), utilizando também a internet.

na Salto, na Porteira, Recanto e outras. É porque na escola tem estrutura para que a comunidade pudesse fazer o uso. Mas, do que adiantava computador sem internet? Pedimos e logo veio essa internet aí de satélite e que está até hoje aí, para uso da escola e de quem precisar da comunidade (Davi Xerente 2017).

Nas minhas primeiras imersões nas aldeias Salto e Porteira, em julho de 2017, ficou nítido que as unidades escolares indígenas têm um importante papel na inclusão digital, visto que são as primeiras a garantirem o acesso tecnológico e ao ciberespaço. E por este motivo, passei a conhecer as 2 (duas) escolas indígenas Akwẽ, a Escola Estadual Indígena Waikamase, da aldeia Salto, e a Escola Estadual Indígena Srêmtowe, da aldeia Porteira, para chegar ao entendimento de que “tudo [tecnologias] começou na escola, ali que chegou primeiro o computador”, como me explicou o cacique Tiago Xerente.

Anjos *et al.* (2010) relataram que na primeira década dos anos 2000 os computadores com acesso à internet eram limitados para alguns membros e o uso de celulares ainda era ausente.

Os índios não utilizam a internet, nem mesmo o computador. Este contato é limitado aos alunos que frequentam a escola (que no momento da pesquisa de campo estava sem acesso à internet) ou a pessoas que tem outros vínculos institucionais (...). Quanto ao uso do aparelho celular, este não é comum dentro da aldeia. Através da observação, documentação e análise (...) percebemos que na aldeia Porteira, da etnia Xerente, os contextos interativos vivenciados pelos índios vêm se *transformando* (Anjos et al. 2010: 6 grifo nosso).

No segundo semestre de 2012¹⁸, outro momento histórico intensificou a presença de computadores e conseqüentemente de internet em diversas aldeias. O Programa Tocantins Conectado – um computador por aluno¹⁹, do Governo do Tocantins – entregou diversos computadores portáteis ou notebooks para diversas escolas públicas do estado, assim como para as unidades escolares indígenas. A escola indígena da aldeia Porteira foi

18 Neste mesmo período foi lançado o CD “Watô za inõkre (Eu vou cantar)”, no mês de dezembro, no Centro de Memória, mais conhecida como casa da Cultura Xerente, localizada na cidade de Tocantínia. O CD registra o canto de nominação das crianças, cantos de pajé e cantos de festa. Outro marco da presença tecnológica das aldeias (Paixão & Nilo 2013: 4).

19 A informação pode ser confirmada no site oficial da Secretária de Educação do Estado (Seduc), por meio do link <<http://secom.to.gov.br/noticia/61192/>>, ou ainda em reportagens da imprensa da mídia digital <<http://www.ocoletivo.com.br/noticia-5372-no-tocantins-governo-entrega-4-500-netbooks-para-auxiliar-alunos-no-processo-de-aprendizagem>>.

beneficiada. No entanto, a escola da aldeia Salto continua com os mesmos computadores da primeira década dos anos 2000.

Aqui na aldeia Porteira primeiro vieram os computadores, esses maiores, foi muito bom... era pros alunos e pra quem precisasse...os professores e qualquer pessoa da comunidade, era só pedir pro guarda que ele abria a sala...que por sinal estão até parado aí...estragado, ninguém vem arrumar...depois de alguns anos trouxeram os notebooks e eles estão aí sendo usados até hoje...tem aula de informática e tudo. Tivemos essa sorte. Outras aí não receberam (Tiago Xerente 2018).

O uso da internet na Escola Estadual Indígena Srêmtowe (aldeia Porteira) foi mencionado também na pesquisa de Paixão & Nilo (2013: 3- 4), sendo que a internet era acessada na escola “por 15 (42%) ou por 04 (11%) na UFT, em Miracema [das 36 famílias entrevistadas na aldeia Porteira]”. Aos poucos a internet foi sendo liberada para toda a comunidade através de uma rede conhecida como *wi-fi*. Como me afirma Tiago (2018), “A internet... a *wi-fi* é liberada para todos... é só ir lá pra escola que o povo usa... é um local bastante utilizado aqui na aldeia por todos”. Na aldeia Salto é possível também utilizar a rede *wi-fi* nas proximidades da escola.

Portanto, é perceptível que a escola tem um papel fundamental no processo de inclusão digital nas aldeias. Além de ser um espaço de ensino-aprendizagem, o ambiente educacional se configura ainda como um espaço de convívio social utilizado pelos Akwẽ, que proporciona atividades culturais e sociais propostas pela escola ou pela própria comunidade.

Podemos assim inferir que a atuação indígena na internet está amplamente associada ao acesso à educação, à aquisição da competência da escrita e da leitura, além do conhecimento técnico para o uso do computador e das suas ferramentas interativas. Com isso, a educação indígena nas aldeias e o acesso à educação superior, embora com muitas dificuldades de permanência, propiciam o incremento da experiência indígena na internet (Pereira 2008: 8).

Na Área Indígena Xerente, mesmo com todas as aldeias possuindo eletricidade, o uso da internet pelos Akwẽ ainda é restrito. As que possuem têm uma enorme colaboração das escolas. No interesse de saber sobre esse acesso à internet pelos Xerente, elaborei com ajuda dos caciques Tiago Xerente e Valci Xerente o Quadro 1, que menciona o acesso à internet nas aldeias das Terras Indígenas Xerente e Funil.

Aldeia	Velocidade do Sinal da Internet	Formas de acesso
Porteira-Nrozawi	Velocidade moderada	Na escola (wi-fi) e por meio de pacote de dados da operadora Vivo
Salto-Kripré	Velocidade boa	Na escola (wi-fi) e por meio de pacote de dados das operadoras Claro, Vivo e Oi.
Brupré	Velocidade ruim	Na escola (wi-fi)
Recanto	Velocidade moderada	Na escola (wi-fi)
Funil	Velocidade moderada	Na escola (wi-fi)
Rio Sono	Velocidade moderada	Na escola (wi-fi)
Riozinho	Velocidade moderada	Na escola (wi-fi)
Brejo Comprido	Velocidade moderada	Na escola (wi-fi)
Ktepo Xerente	Velocidade ruim	Por meio de pacote de dados das operadoras Claro, Vivo e Oi, em alguns pontos da aldeia.

Quadro 1: Aldeias²⁰ Akwẽ com acesso à internet.

Fonte: Produzido pelo autor com informações de Tiago Xerente, Valci Xerente e Srewe Xerente.

Como visto, das 69 aldeias existentes apenas 9 (nove) têm conexão com a internet nas escolas ou por meio de pacotes de dados de internet disponibilizados (com um custo) pelas operadoras de telefonia. Assim, há um baixo índice de aldeias Akwẽ-Xerente com acesso à internet e, além disso, a velocidade da internet oscila entre bom, ruim e moderado. Isso está relacionado a fatores como a ausência de redes de internet ou de escolas (com acesso digital), além de muitas aldeias estarem localizadas em um território distante dos centros urbanos de Tocantínia, Miracema, Lajeado e Pedro Afonso, por exemplo, onde a internet é mais acessível. Contudo, nessa constante utilização e apropriação²¹ de tecnologias de informação e comunicação, especialmente por meio das tecnologias digitais como o computador e o celular, os Akwẽ se viram imersos no universo do ciberespaço (Lévy 1999) ou da cibercultura²² (Lemos 1997).

20 Outras aldeias não foram mencionadas no Quadro 1, visto que não há acesso à internet segundo os caciques que colaboraram na produção deste Quadro.

21 “O que é enfatizado é um processo de partilha e apropriação em perspectivas multidirecionais. Uma perspectiva do contato que busca entender o que se designa por dimensões interativas e improvisadas dos encontros culturais” (Gonçalves 2010: 87).

22 Essas novas práticas, atitudes e valores no meio digital foram chamados de cibercultura e se desenvolveram juntamente com o crescimento do ciberespaço (Lévy 1999), rodeado, portanto, por tecnologias, e aliado à sociedade e à cultura (Lemos 1997). “A cibercultura representa a cultura

Akwẽ conectados no ciberespaço: os dias atuais

Além do uso de computadores nas escolas, os Akwẽ, nos últimos seis anos (segunda década dos anos 2000), passaram por novas apropriações tecnológicas, entre elas os celulares. É notável nas aldeias, nas quais adentrei para pesquisa ou naquelas que visitei em outras ocasiões, que a maioria dos aparelhos celulares possuem acesso à internet, por meio de pacote de dados das operadoras, já citado no Quadro 1, e que são utilizados bem mais para uso da internet, e, conseqüentemente, das redes sociais digitais, do que para realizar ligações. É o que me conta Rairan Warde Xerente, 28 anos, da aldeia Salto:

O computador aqui na aldeia ficou algo só para uso na escola ou pra quem tem mais condição, o que é mais difícil. Quando surgiram os celulares aí com internet... aí ficou bem mais fácil, é mais barato... compra até parcelado (risos). Eu mesmo só no celular. Facilitou muito mais pra gente pra acessar informação, email, facebook e o zap (Rairan Warde Xerente 2018).

Os Akwẽ estariam passando de simples usuários da internet a protagonistas de suas narrativas, especialmente das redes sociais digitais²³, o que esta pesquisa vem a confirmar.

As redes sociais digitais são o resultado das interações entre indivíduos, tecnologias e fluxos informativos, e nelas ocorre a manifestação de uma sociedade planetária que se expressa em um espaço público desterritorializado, estabelecendo uma interconexão, interpessoal universal, sem mediação governamental, com liberdade de expressão de associação com base em parâmetros partilhados por todos (Torres 2008: 257).

Em 2007, na pesquisa de Pereira (2007), já mencionada, foram identificadas 07 comunidades no Orkut²⁴, moderadas por sujeitos que se autoidentificavam²⁵ como

contemporânea sendo consequência direta da evolução da cultura técnica moderna” (Lemos 2005: 2).

23 Os sites de redes sociais passaram a existir junto com o advento da internet, no final da década de 1990, tendo como pioneiro o site SixDegrees (Lemos & Lévy 2010). Anos mais tarde, se popularizou o Orkut e em seguida o Facebook, criado em 2004, no interior da Harvard University, idealizado por Mark Elliot Zuckerberg.

24 “Criada em janeiro de 2004 pelo engenheiro turco, Orkut Büyükkökte. O mesmo nome dado à ferramenta de relacionamentos, o Orkut é vinculado ao Google” (Pereira 2007: 61), mas deixou de funcionar em 2014.

25 Ao se identificarem como indígenas se apropriam da “autoidentificação”, que é umas das categorias

indígenas. Em uma outra pesquisa da mesma autora, Pereira (2013) reforça a notável presença dos nativos indígenas nesse novo cenário dos meios de comunicação e informação do Brasil, especialmente na Web 2.0.

A disseminação da Internet e a comunicação em rede provocaram, evidentemente, o aparecimento de um novo cenário, em que flexibilidade e conectividade reticular interativa instigam novas reflexões, principalmente nessa fase da rede identificada de Web 2.0, associada, principalmente, às arquiteturas informativo-colaborativas: Wikipédia e YouTube, e às redes sociais digitais (entre elas Orkut, Facebook, Twitter, etc.) (Pereira 2013: 40).

Há, atualmente, diversas outras redes sociais digitais também utilizadas por indígenas, como o Twitter, Instagram, YouTube, WhatsApp, Messenger, Skype, Snapchat e LinkedIn. Os Akwẽ, das aldeias Salto e Porteira, utilizam com frequência o Facebook e o WhatsApp, e ainda notei a presença tímida de alguns desses indígenas no Instagram, além de utilizarem o YouTube para visualização de vídeos. Eliene Hírêki Xerente, 26 anos, da aldeia Porteira, me reforça esta constatação, complementando que a internet disponibilizada pela escola por meio do *wi-fi* continua sendo a principal forma de acesso ao universo digital.

@kwẽ-Xerente: O ciberespaço e as ressignificações das tradições

Justamente diante desses novos contextos interativos²⁶ nas comunidades indígenas, como a Akwẽ, que Thompson (2008, apud Nilo 2010) chega à tese da nova ancoragem da tradição²⁷, isto é, ao fato das tradições não se limitarem mais aos contextos práticos da vida cotidiana; estão se expandindo, sendo renovadas, ressignificadas e “ancoradas” em novos contextos interativos que vão além dos limites das situações de origem. É o que Demarchi (2014: 30), em sua tese, reforça: “(...) pensar esses rituais contemporâneos implica em pensar as transformações contemporâneas dos coletivos indígenas em virtude da crescente interação com as sociedades nacionais”.

definidas por Barth (1976), e com isso apresentam novas fronteiras étnicas que os difere de outros grupos.

26 Os contextos interativos segundo Thompson (2008) são face a face; o mediado, que se estabelece através do uso de recursos técnicos; e o quase mediado, cuja interação ocorre de forma estendida no tempo e no espaço, com mediação dos meios de comunicação de massa.

27 Na concepção de Thompson (2008) pode ser entendida como o fenômeno no qual estas tradições “perdem uma raiz” fixada em um determinado lugar para surgirem e se “ancorarem” em diversos outros lugares, até certo ponto, indeterminados.

As conexões digitais estavam nas mãos, nos olhares e nas narrativas:

Eu tô sempre conectado, quando a internet acaba vou ali pra escola e uso por lá. Uso muito para divulgar meus artesanatos e nossa cultura. Vendo muito mais artesanato quando posto no Facebook. Mas, também posto fotos pessoais, da minha filha, minha esposa... e assim vai... não dá mais pra viver sem essas tecnologias, aqui muita gente tem é televisão, é celular...todo mundo gosta de usar a internet (Tiago Xerente 2018).

É notório que os Akwẽ-Xerente passaram a conviver com um novo contexto social e cultural, o acesso às tecnologias, especialmente aquelas de comunicação, entre elas a internet, graças ao processo de “indigenização da modernidade” (Sahlins 1997), que é justamente a maneira como os povos indígenas vêm se elaborando culturalmente e incorporando o sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo, isto é, indigenizam a modernidade, adaptam os processos do sistema moderno às suas realidades, e não o contrário.

A modernização, com efeito, não tem sido a única alternativa, sequer na cidade. O efeito inverso, a indigenização da modernidade, é no mínimo tão acentuado quanto o primeiro — na cidade como no campo. Na complexa dialética da circulação cultural entre a terra natal e os lares alhures, *as práticas e relações tradicionais ganham novas funções e talvez novas formas situacionais* (Sahlins 1997: 114, grifo nosso).

Prova de que os Akwẽ vêm incorporando o sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo são aquelas publicações em que reforçam seus elementos culturais próprios quando utilizam a língua nativa, além de fotos e vídeos sobre rituais. O que reforça os “processos de diferenciação” (Gonçalves 2010: 98) de seus elementos próprios para outros elementos socioculturais, a apropriação das tecnologias e a adaptação do universo digital ao seu universo Xerente, isto é, a “indigenização da modernidade”.

As novas práticas ou novas formas situacionais são apresentadas a seguir:

Elementos ou práticas culturais Akwẽ	Práticas tecnológicas inseridas na realidade Akwẽ (após as tecnologias)
Conhecimentos repassados de Akwẽ para Akwẽ	<p>Conhecimentos de suas tradições continuam sendo repassados de geração em geração, de um Akwẽ para outro. Mas agora são também compartilhados e, por isso, podem ser apreendidos nos canais digitais, como na internet.</p> <p>As tecnologias são usadas ainda para registrar ou como forma de guardar esses conhecimentos. Nas escolas, são utilizados computadores para acesso à informação, pesquisas e busca de conhecimento. Além disto, professores usam vídeos ou imagens digitais para exemplificar ou aprofundar suas aulas.</p>
Produção de artesanato	<p>Produção de artesanato continua a existir. Paralelo a produção assistem TV ou acessam a internet, via celular.</p> <p>Tiram fotos ou fazem vídeos e divulgam nas redes sociais digitais. Neste ponto, utilizam ainda as redes sociais como canal de venda dos seus produtos.</p>
Brincadeiras no quintal	<p>As brincadeiras no quintal permanecem. Outras brincadeiras foram inseridas como assistir desenho animado ou brincar em frente à TV. Além das brincadeiras tecnológicas, como jogos digitais.</p>
Comunicação face a face	<p>A comunicação face a face permanece. E foi inserida na comunicação interna os meios tecnológicos, como os celulares e as redes sociais digitais. As conversas começam ou finalizam também no ambiente digital. O que facilitou ainda a comunicação externa.</p> <p>Os avisos internos das aldeias pesquisadas são informados também via celular ou redes sociais digitais. Há ainda caixas de som com microfones durante eventos festivos ou escolares.</p>

Quadro 2: Elementos culturais Akwẽ antes e após a apropriação das tecnologias.

Fonte: Produzido pelo autor.

Entre os Akwẽ há novas circunstâncias, com a presença das tecnologias e do universo digital. Ao mesmo tempo, reforço que as brincadeiras no quintal, a produção de artesanatos, a lida da casa, o plantio de hortaliças, o caçar, a pintura corporal, a conversa através da língua akwẽ, a comida típica e outros permanecem de forma evidente, sendo agora potencializados pelas mídias sociais. Assim, as apropriações tecnológicas não substituíram hábitos destes povos, mas foram incluídas e são utilizadas de forma paralela. A

apropriação das tecnologias, a globalização e o capitalismo não destroem e homogeneízam as culturas, mas sim geram uma grande diversidade de novas formas culturais (Sahlins 1997). Pereira (2008: 304) ao se referir à internet pontua essa reformulação étnica: “(...) além de uma importante interface entre humanos e máquinas, tornou-se [a internet] um importante ambiente interétnico de (re)formulação étnica”.

As redes sociais digitais²⁸ criam interatividade e laços sociais de acordo com os interesses, valores e objetivos de cada internauta. Essa relação com as tecnologias vai além do uso de tais ferramentas, mas a partir dessa apropriação os Akwẽ-Xerente estão “reconstruindo suas identidades tecnologicamente”, visto que “as especificidades das tecnologias comunicativas produzem intensas transformações para os sujeitos” (Pereira 2008: 298) e criam novos ambientes ou territórios.

Considerações Finais

Quando retornava de mais um dia de pesquisa nas aldeias Salto e Porteira, parei o carro em que eu estava, olhei para dentro da mata e avistei uma luz, que junto com a lua clareava o cerrado tocantinense ou, sendo mais específico, a terra Xerente. Era a luz da energia elétrica e de tantos outros aparatos tecnológicos. Dei-me conta que a nossa história não teria um fim, como tantas etnografias, justamente porque os processos tecnológicos nos mostram diariamente que haverá sempre novas e surpreendentes tecnologias e, conseqüentemente, outras histórias a serem construídas com o passar do tempo e o advento da modernidade.

A história das tecnologias nas aldeias Akwẽ-Xerente nos revela ainda um ecossistema da comunicação a ser explorado, numa relação entre os fluxos de interação social e as tecnologias. Aqui, uma narrativa indígena, como muitas, que por vezes é esquecida, silenciada ou negada pela sociedade envolvente. Mas aqui documentada, nas vozes de quem realmente constrói e vive essa dinâmica social e cultural.

Esta pesquisa revela que não é apenas o acesso às tecnologias de comunicação e informação, porquanto há ainda um nítido processo de interação com a sociedade envolvente ou não indígena, resignificando suas tradições diante das tecnologias, paralelo à manutenção de suas tradições culturais próprias, tais como o *Dasĩpe*²⁹, corrida de tora, pinturas corporais, a língua akwẽ e tantas outras expressões culturais próprias.

28 Como pontua Recuero (2009: 26), “uma rede social é definida como um conjunto de dois elementos: atores (pessoas, instituições ou grupos; os nós da rede) e suas conexões (interações ou laços sociais)”.

29 O *Dasĩpe* é o mais conhecido ritual pela sociedade envolvente e mais importante para os Xerente, que acontece frequentemente entre os meses de julho e agosto, no qual as crianças recebem seus nomes na língua akwẽ. “Para cada criança um nome, um canto e uma dança” (Barroso 2016: 80).



Figura 3: Xerente conectado na aldeia Salto.
Fonte: Elvio Marques (2017).

Referências

ANJOS, Ana Carolina Costa dos; FRAGA, Camila Komatsuzaki; NILO, Adriana Tigre Lacerda. 2010. "A Cultura Xerente e a Influência da Mídia no Redimensionamento dos Contextos Interativos na Aldeia Porteira no Tocantins". In: *XII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste*, Goiânia.

BARROSO, Lidia Soraya Liberato. 2016. "As pequenas pegadas na história dos senhores do mundo: as crianças Akwe". In: M. Machado (org.), *Cultura e História dos Povos Indígenas – Formação, Direitos e Conhecimento Antropológico*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora.

BARTH, Frederick. 1976. *Los Grupos étnicos e sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de La Cultura Económica.

DEMARCHI, André Luis Campanha. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx: Fazendo Cultura. Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó*. Tese de Doutorado. PPGSA, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DI FELICE, Massimo; PEREIRA, Eliete da Silva. [2004?]. *O digitalnativo: a presença indígena na rede*. Disponível em <<http://docplayer.com.br/15390877-O-digitalnativo-a-presenca-indigena-na-rede.html>>.

DSEI-TO. 2017. *Distrito Especial Sanitário Indígena do Tocantins*. Sistema de Informação Interna. Dados sobre os Xerente.

FLICK, Uwe. 1995. *Qualitative Forschung: Theorie, Methoden, Anwendung in Psychologie und Sozialwissenschaften*. Reinbek: Rowohlt.

GONÇALVES, Marco Antonio. 2010. "Zonas de Contato: quando 'cultura' se torna um conceito nativo (Os índios na contemporaneidade)". In: M. A. Gonçalves, *Traduzir o outro: etnografia e semelhança*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. 2009. *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.

LEMOS, André. 1997. *Ciber-socialidade: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. Logos. 4(6): 1-5.

_____. 2005. "Ciber-Cultura-Remix". In: *Cinético Digital*, São Paulo.

LEMOS, André; LÉVY, Pierre. 2010. *O Futuro da Internet: em direção a uma Ciberdemocracia planetária*. São Paulo: Paulus.

LÉVY, Pierre. 1999. *Cibercultura*. São Paulo: Editora 34.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1976. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril.

MARINHO, Leilane Leal. 2016. *O Krahô na rede e a Associação Centro Cultural Kàjre*. Dissertação de mestrado. PPGCiamb, Universidade Federal do Tocantins.

MELO, Valéria M. C. 2016. *O movimento do mundo: Cosmologia, alteração e xamanismo entre os Akwê-Xerente*. Tese de doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Amazonas.

MESQUITA, Rodrigo. 2009. *Empréstimos linguísticos do português em Xerente Akwe*. Dissertação de mestrado. PPGLL, Universidade Federal de Goiás.

MILHOMEM, Maria Santana F. dos Santos. 2011. *Enfoques de gênero no contexto indígena Xerente: algumas constatações*. Caderno Espaço Feminino, 24(1): 103-121.

NILO, Adriana Tigre Lacerda. 2010. "A mídia como fator de redimensionamento das tradições indígenas e construção da memória da cultura Xerente - uma análise da aldeia Porteira". In: *I Encontro de História da Mídia da Região Norte*, Palmas.

PAIXÃO, Cláudio Chaves; NILO, Adriana Tigre Lacerda. 2013. "A audiência televisiva entre os índios Xerente da aldeia Porteira". In: *9º Seminário de Iniciação Científica da Universidade Federal do Tocantins*, Palmas.

PEREIRA, Eliete da Silva. 2007. *Ciborgues Indígen@as.br: a presença nativa no ciberespaço*. Dissertação de Mestrado. PPGECsA, Universidade de Brasília.

_____. 2008. "Ciborgues indigen@s.br: entre a atuação nativa no ciberespaço e as (re)elaborações étnicas indígenas digitais". In: *II Simpósio Nacional da ABCiber*, São Paulo.

_____. 2013. *O local digital das culturas: as interações entre culturas, mídias digitais e territórios*. Tese de doutorado. PPGCOM-ECA, Universidade de São Paulo.

RECUERO, Raquel da Cunha. 2009. *Redes sociais na internet*. Porto Alegre: Sulina.

SÁNCHEZ, Waldo Lao Fuentes. 2015. "O movimento zapatista: na construção da sua

autonomia". *Diversitas*, 3(4): 224-251.

SAHLINS, Marshall. 1997. *O 'pessimismo sentimental' é a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção*. *Mana*, 3(1): 41-73.

SCHROEDER, Ivo. 2010. "Os Xerente: estrutura, história e política". In: *Sociedade e Cultura*, 13(1): 67-78.

THOMPSON, John B. 2008. *A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia*. Petrópolis, RJ: Vozes.

TORRES, Juliana Cutolo. 2008. "Cyborgcracia: entre gestão digital dos territórios e redes sociais digitais". In: M. Di Felice (org.), *Do Público para as redes: a comunicação digital e as novas formas de participação social*. São Caetano do Sul, SP: Difusão Editora.

WOLTON, Dominique. 2004. *Pensar a comunicação*. Brasília: Editora UNB.

Entrevistas

Delsa Xerente: depoimento. [nov. 2017]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2017. Entrevista concedida para a pesquisa @kwẽ-Xerente: A resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Eliene Hírêki Xerente: depoimento [jul. 2017]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2017. Entrevista concedida para a pesquisa @kwẽ-Xerente: A resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Guenter Carlos Krieger: depoimento. [jul. 2017]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2017. Entrevista concedida para a pesquisa @kwẽ-Xerente: A resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Manoel Moreno Xerente: depoimento. [mar. 2018]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2018. Entrevista concedida para a pesquisa @kwẽ-Xerente: A resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Rairan Warde Xerente: depoimento. [mai. 2018]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2018. Entrevista concedida para a pesquisa @kwẽ-Xerente: A resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Sonzé Xerente: depoimento. [jul. 2017]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2017. Entrevista concedida para a pesquisa @kwẽ-Xerente: A resignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Tiago Xerente: depoimento. [jan. 2018]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2018. Entrevista concedida para a pesquisa @kwê-Xerente: A ressignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Valci Xerente: depoimento. [jan 2018]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2018. Entrevista concedida para a pesquisa @kwê-Xerente: A ressignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Valdeciano Kasumã Xerente: depoimento. [jul. 2017]. Entrevistador: Elvio Juanito Marques de Oliveira Júnior: UFT, 2017. Entrevista concedida para a pesquisa @kwê-Xerente: A ressignificação das tradições culturais e o protagonismo indígena no Facebook, do mestrado de Comunicação e Sociedade.

Recebido em: 26 de março de 2019.

Aceito em: 04 de outubro de 2019.

Entrevistas

Memórias de dois etnólogos do Brasil Central

Entrevistas com Roberto DaMatta e Júlio César Melatti

Por Odair Giraldin (Doutor em Antropologia pela Unicamp e Professor Associado na Universidade Federal do Tocantins) e André Demarchi (Doutor em Antropologia pela UFRJ, Professor Adjunto na Universidade Federal do Tocantins)

As duas entrevistas que se seguem compõem a homenagem que fazemos, nesse dossiê, às quatro décadas da publicação do livro *Dialectical Societies: the Gê e Bororo of Central Brazil*. Aqui apresentamos duas conversas realizadas por email com os dois antropólogos brasileiros presentes na obra publicada em 1979: Roberto DaMatta¹ e Júlio César Melatti².

Em ambas as entrevistas, ressaltam-se a modéstia e o tom bem-humorado das respostas, baseadas em memórias dos idos dos anos 1960, e que compõem a história da antropologia brasileira e de um de seus principais projetos de pesquisa. Ao exercitar

1 Roberto Da Matta possui Graduação e Licenciatura em História pela Universidade Federal Fluminense (1959 e 1962); Curso de Especialização em Antropologia Social do Museu Nacional (1960); M.A e Ph.D em, respectivamente, 1969 e 1971, pelo Peabody Museum da Universidade de Harvard. É Professor Emérito da Universidade de Notre Dame, nosEUA, onde ocupou a Cátedra Rev. Edmund Joyce, c.s.c., de Antropologia de 1987 a 2004. Atualmente é Professor Titular da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Realizou pesquisas etnológicas entre os índios Gavião e Apinayé. Foi pioneiro nos estudos de rituais e festivais em sociedades industriais, tendo investigado o Brasil como sociedade e sistema cultural por meio do carnaval, do futebol, da música, da comida, da cidadania, da mulher, da morte, do jogo do bicho e das categorias de tempo e espaço.

2 Júlio César Melatti cursou aGraduação em Geografia e História pela Universidade Católica de Petrópolis(1960), especialização no Curso de Especialização Em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro(1962), doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo(1970), e pós-doutorado pela Smithsonian Institution (1987), nos EUA. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Indígena, atuando principalmente nos seguintes temas:Etnologia, Indígena, grupos Timbira e Organização social.

o olhar distanciado para o passado, os dois entrevistados trazem respostas com novos dados etnográficos, sobretudo sobre os contatos entre diferentes povos e entre os próprios membros do projeto Harward Brasil Central (Harvard Central Brazil Research Project). Como não estavam no escopo do trabalho, estes resíduos etnográficos acabaram ficando de fora de suas etnografias e dos respectivos capítulos de *Dialetical Societies*. Sua menção pelos autores novamente reforça a ideia de que vastas redes de relações atravessam e atravessaram os diferentes povos Jê no Brasil Central.

É um prazer, portanto, oferecer aos leitores essas preciosas informações, tanto dos bastidores das pesquisas, quanto das questões etnográficas de outrora olhadas, agora, do presente por cada um dos entrevistados.

Memórias de um etnólogo

Roberto Damatta

Entrevistadores: Gostaríamos que você fizesse um relato de suas memórias sobre como foi sua participação no projeto Harvard Central Brazil Research Project (mais conhecido entre nós como HCBP), falando sobre sua escolha de pesquisar os Apinayé, das relações que se davam dentro do grupo de pesquisadores, e de como eram os debates entre seus membros.

Roberto DaMatta: Essa é uma pergunta muito densa à qual eu tenho tentado trabalhar num outro plano: o da ficção. Mas não sei se vou ter tempo físico e energia mental para tanto. O nome do projeto, permita-me o reparo, era Harvard Central-Brazil Research Project. Eu entrei no Museu Nacional de Antropologia, no Rio de Janeiro, com pouco mais de 20 anos de idade (no final de 1959 e começo de 1960) e não sabia muito (ou nada) de índios e da vida. Vinha de um curso de História, tal como o Roque Laraia e o Julio Cezar Melatti, e ingressei no Museu Nacional por meio do Professor Castro Faria, que ensinava Antropologia Cultural na Faculdade Fluminense de Filosofia, onde eu me formei. Como ele também era pesquisador do Museu, eu fui por ele apresentado ao Roberto Cardoso de Oliveira, que se tornou meu mentor e professor, tal como ocorreu com o Roque, o Melatti e a Alcida Ramos, isso para ficar apenas com os que permaneceram na profissão. Foi nesse ano de 1959 que comecei a ouvir falar em índios e em suas organizações sociais, bem como dos seus dramáticos contatos com as frentes pioneiras de nossa sociedade.

Eu não escolhi estudar os Apinayé, apenas segui as sugestões do meu professor, que queria mais dados sobre os Jê. Ele falou dos Gaviões do Pará, tidos como semi-isolados e eu para lá segui em 1961, tendo como meu assistente, imagine, o Melatti. Ficamos quatro meses com os Gaviões. O Roberto Cardoso de Oliveira estava interessado num ambicioso estudo comparativo de “estruturas sociais”, no sentido do livro de George Peter Murdock, de Yale, denominado *Social Structure* (1949), numa concepção empírica bem diversa da de Lévi-Strauss. Foi a amizade e o interesse intelectual de David Maybury-Lewis com o

Roberto Cardoso de Oliveira que iniciaram esse movimento. David era professor assistente em Harvard e lá havia montado um projeto de estudo de grupos Jê com seus primeiros estudantes. Eram eles o Terence Turner e a Joan Bamberger, a Dolores Newton e a Jean Carter Lave. Éramos todos mais ou menos da mesma idade. Nós tínhamos feito “trabalho de campo” mas eles eram melhor treinados do que nós em teoria ou, se quisermos, em vida intelectual, porque tinham estudados em boas universidades americanas que eram cosmopolitas. David havia feito um prolongado trabalho de campo, ficando dois anos entre os Xerente e os Xavante, estes então praticamente isolados. Foi aluno de doutorado do Professor de Oxford, Rodney Needham, introdutor no mundo anglo-saxônico de trabalhos cruciais de Émile Durkheim, Robert Hertz, e de Marcel Mauss, alguns traduzidos por ele. David falava quase todas as línguas europeias e também o Jê dos Xerente e Xavante. No seu livro, *O Selvagem e o Inocente*, (1990), publicado debaixo de minha intervenção pela Editora da Unicamp, numa coleção em que eu era consultor-orientador, é possível encontrar relatos muito atraentes dessas experiências do Maybury-Lewis e de sua esposa e companheira de trabalho, Pia. De qualquer modo, a nossa química mudou com a chegada desse grupo e com o contato com um pesquisador que, de fato, fazia um estudo do modo de vida dos nativos, tal como fizera Nimuendajú, mas com um equipamento teórico mais preciso e avançado. Maybury-Lewis já estava envolvido numa polêmica com Lévi-Strauss sobre organizações dualistas, a qual o Lévi-Strauss respondeu. Foi esse ensaio do David Maybury-Lewis que trouxe o nome de Lévi-Strauss e as organizações duais como problema sociológico e cosmológico. Nesse mesmo período, o Maybury-Lewis publicou um artigo (1960) sobre os Apinayé e sua suposta “descendência paralela” que eu fui estudar em 1962, por algum tempo. No meu ensaio no livro *Dialectical Societies*(1979) eu faço um resumo detalhado dessas questões.

Nessa época, vivi momentos de encantamento intelectual com esses colegas e virei um irmão de vida profissional tanto do Melatti quanto do Roque. Os colegas americanos nos sofisticaram em termos de teoria. Eram ricos em tudo. Nós os ensinamos os meandros dos paradoxos do Brasil, um assunto que passou a ser meu objeto de trabalho depois que vivi em Harvard como o primeiro a lá trabalhar num PhD (Doutorado) em Antropologia Social a partir de 1963-64 e, em seguida, de 1967 a 1971. Foi nesse momento que eu li Alexis de Tocqueville e fiquei impressionado com o Brasil visto dos Estados Unidos, e vice-versa, coisa que veio a ocorrer depois, quando estudei o carnaval e o “Você sabe com quem está falando?” (1979) como rituais e conheci a obra de Van Gennep, Leach, Mary Douglas, Max Gluckman e Victor e Edith Turner. Reitero que foi um período de grande felicidade. Eu tinha me casado, tinha meus filhos, havia um enorme amor pela Antropologia. Um exemplo: líamos *As Estruturas Elementares do Parentesco* (1976), de Lévi-Strauss, em

francês juntos, com o Melatti, traduzindo e todos dando palpites. Foi quando comecei de modo canhestro, sem dúvida, lido de hoje em dia, a aplicar o estruturalismo à literatura.

Alcida Rita Ramos, em seu texto *Ethnology Brazilian Style* (2009), considera que a publicação do livro *Dialectical Societies* (1979) foi um ponto de inflexão da etnologia brasileira para o surgimento e a consolidação de novas abordagens e temas de pesquisas com povos indígenas. Você, que contribuiu com um texto para essa publicação, poderia nos dizer qual sua visão sobre esse livro e sua importância para a etnologia praticada no Brasil.

Não tenho ideia do barulho e das repercussões que minhas colaborações fizeram. Sei que meu livro sobre os Apinayé, *Um Mundo Dividido* (1976), foi severamente criticado. A pergunta de vocês me dá a oportunidade de responder porque abandonei os estudos com povos indígenas. Em Cambridge, no Centre for Latin American Studies, quando terminei o livro *Carnavais, Malandros e Heróis* (1979), eu fiquei enfiado com a rivalidade e a onipotência dos antropólogos: cada qual com sua tribo e, hoje, sua humanidade. Cada qual era dono e narcisisticamente centrado no seu trabalho, que só poderia ser eventualmente desmentido e testado por ele mesmo. Hoje é muito diferente. Acho que *Dialectical Societies* foi o ponto de partida para uma nova fase — qual o bom livro que não é? — e foi o ponto de chegada para minha carreira como etnólogo. E um etnólogo que ouvia pouco os índios e deixava muito a desejar. Vejo isso claramente lendo meus diários de campo nos quais eu falo mais de mim mesmo do que dos nativos que deveria ouvir...

Você poderia nos dizer quais eram os campos teóricos que estavam em debate entre os pesquisadores que compunham o HBCP?

Nós que trabalhávamos com os Timbira estávamos concentrados em organização social, parentesco e contato cultural. Depois ficamos fascinados com os protocolos de etiquetas: nomenclatura, mitologia, rituais. Eu acho que o melhor livro desse período é o do Melatti sobre os ritos Krahô (1978). Um texto preciso, honesto, claro, sem acrobacias filosóficas presunçosas e artificiais — enfim, um livro tão honesto e distinto quanto o seu

autor. Um livro que ensina. Um clássico. Tal como o livrinho sobre messianismo Krahô (1972), que é de uma complexidade inigualável.

Considerando que nosso dossiê é sobre redes de relações no Brasil Central, como você percebeu as relações dos Apinajé com os demais povos Timbira ou com outros povos?

Perguntei muito pouco sobre isso quando vivi com os Apinayé. Lembro-me que eles consideravam os Kayapó como bárbaros e grosseiros, gente que mijava perto do pátio da aldeia, gente de pavio curto. Na aldeia havia um jovem Xerente que tinha os dentes ralados em pontas, como os de um vampiro. Poucos gostavam dele.

Mas devo lembrar que, entre os anos 1960 e 1980, as comunicações eram de outro tipo. Não havia internet e estradas. Eu comprei um radinho em Marabá para ouvir notícias e entender as crises brasileiras. Se isso nos afetava, hoje tudo é muito diferente. E a união entre povos indígenas, penso eu, vai em paralelo ao que ocorre no Brasil. Uma intensa comunicação.

No debate (e no ensino) sobre a prática da etnografia no Brasil, um texto já considerado clássico é o seu *O Ofício do Etnólogo* ou como ter *Ethnological Blues* (1978), baseado em uma carta escrita por Jean Lave, quando estava no trabalho de campo. Conte-nos sobre essa carta e como era o contato que vocês, pesquisadores, mantinham durante suas pesquisas de campo.

Como disse acima, as comunicações eram raras e difíceis. O isolamento era intenso e duro, às vezes, cruel. Uma vez, conversando com Lévi-Strauss em Paris, falando da maluquice que era fazer trabalho de campo naquelas condições, concordamos que só fazia quem era louco ou jovem, o que é quase a mesma coisa, sobretudo no Brasil.

Eu poderia ter morrido, poderia ter perdido um filhinho ou minha filhinha de mordida de cobra, ou minha mulher, de alguma doença. Mas nada disso ocorreu. Ironicamente, ela teve tifo em Niterói e minha malária só se manifestou em Icaraí, Niterói! Minha mãe rezava muito e acho que isso ajudou.

Estava sozinho entre os Apinayé e recebi a carta da Jean Lave. Ele foi uma amiga querida. Lá ela falava do seu trabalho com parentesco e organização social, mas mencionava sua solidão e suas frustrações na coleta de material: perguntas mal-entendidas, desconforto físico, ausência de luz e comida. Estava tão só e entediada que sugere poeticamente que poderia estar sofrendo de “anthropological blues”. Foi isso. Achei que esta era uma expressão tão boa e simples e, reitero, poética, que a usei para falar da experiência que é você passar fome, frio e isolamento numa aldeia naqueles tempos.

Após a publicação do *Ofício do Etnólogo*, na discussão sobre a categoria de "estranhamento", houve um grande debate com Gilberto Velho (1978) sobre a questão metodológica de familiarizar o estranho e estranhar o familiar. Poderia nos falar sobre aquela questão e como a sua experiência com povos indígenas contribuiu para suas colocações naquele debate?

É simples. Numa terra estranha, tudo é exótico e estranho. Na sua terra tudo é trivial e habitual. Etnocentrismo psicologizado. Mas, e se você decide estranhar, ou seja, afastar-se do familiar? Ou, no meu caso, procurar algo exótico como o carnaval num país no qual todos afirmam que é pobre e precisa de uma revolução, mas há uma festa na qual tudo fica de cabeça pro ar? O que eu penso é que há camadas de estranhamento e de familiaridade em todo sistema visto por um dos seus membros (algo que pode ser visto como um profetismo herético), além de uma relação entre elas.

Após suas pesquisas com os Apinajé você passou a pensar e escrever sobre o Brasil, como em seu livro *Carnavais, Malandros e Heróis*. Poderia nos dizer em que medida suas pesquisas com os povos indígenas no Brasil contribuíram com essa sua abordagem para pensar “o que faz do Brasil, Brasil?”

Apreendi muito com os rituais, com os nomes, com o fato de que é preciso observar sem preconceitos ou muita teoria. Como fazer uma teoria da não teoria é o ponto.

Sofri muito com isso, erreí muito por não saber bem disso com meus estudos indígenas. Nos Estados Unidos, o salto foi maior. Um ponto importante, entretanto, foi

que na América eu falava a língua inglesa, coisa que não fazia com as línguas nativas naqueles tempos de pesquisa com os Gaviões e Apinayé. Isso sem falar na minha ânsia de colher material e minha incapacidade de descobrir como eu sou um observador de meia-tigela, que cometeu falhas em algumas coletas de dados – mas quem não as cometeu? Nos Estado Unidos eu vi muita coisa, e foi quando, ao ler as antropologias da ambiguidade e da liminaridade de Edmundo Leach, Victor Turner e Mary Douglas — e de um grande pensador chamado Louis Dumont — eu me decidi estudar o carnaval e o Brasil como uma sociedade de matriz histórica dupla: individualista, igualitária, republicana e, ao mesmo tempo, escravocrata e aristocrática ou hierárquica.

Referências

- DAMATTA, R. 1976. *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1978. “O ofício de etnólogo, ou como ter ‘anthropological blues’”. In: E. O. Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 23-35.
- _____. 1979. *Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *As estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- MAYBURY-LEWIS, David. 1960. “Parallel Descent and the Apinayé Anomaly”. *Southwestern Journal of Anthropology*. 6(2): 191-216.
- _____. 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____. 1990. *O selvagem e o inocente*. Campinas: Editora da Unicamp.
- MELATTI, Julio Cezar. 1972. *O messianismo Krahó*. São Paulo: Herder/Edusp,
- _____. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- MURDOCK, George Peter. 1949. *Social Structure*. Los Angeles: University of California Press.
- RAMOS, Alcida R. 2009. “Ethnology Brazilian Style”. *Cultural Anthropology*, 5(4): 452-472.
- VELHO, Gilberto. 1978. “Observando o familiar”. In: E. O. Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 36-47.

Memórias de um etnólogo

Entrevista com Júlio César Melatti

Entrevistadores: Gostaríamos que você fizesse um relato de suas memórias sobre a sua participação no Harvard Central Brazil Research Project (HCBP), falando sobre sua escolha em pesquisar os Krahô, sobre as relações que se davam dentro do grupo de pesquisadores, e sobre como eram os debates entre seus membros.

Julio Cezar Melatti: Eu não escolhi pesquisar os Krahô. Eu estava fazendo o “Curso de Especialização em Antropologia Cultural” no Museu Nacional, oferecido por Roberto Cardoso de Oliveira e Luiz de Castro Faria, de um ano completo (de 01/03/1961 a 28/02/1962), sem interrupção de férias. Meus colegas eram Marcos Magalhães Rubinger e Maria Andréia Loyola. O programa previa um treinamento em pesquisa de campo. Meu treinamento de campo foi acompanhar Roberto DaMatta aos Gaviões do Pará, como seu auxiliar de pesquisa (do início de agosto ao início de novembro de 1961). Rubinger foi como auxiliar de Roque Laraia aos Suruí do Pará. Maria Andréia auxiliou Alcida Ramos na pesquisa com poveiros³ na Ponta do Caju, no Rio de Janeiro. Matta, Roque e Alcida tinham sido alunos de curso semelhante dado por Roberto Cardoso, só que de Antropologia Social (distinção importante na época) no ano anterior. Ao terminarem o curso, Matta e Roque foram incorporados nos quadros do Museu Nacional, como interinos e, mais tarde, efetivos. Alcida, por ser portuguesa, não pôde ingressar no quadro, e, por isso, ficou como monitora do curso que eu fiz. O treinamento de campo de Matta, Roque e Alcida tinha sido acompanhar Roberto Cardoso para pesquisar entre os Terena, moradores das cidades de Campo Grande, Miranda e Aquidauana (junto com outros colegas de curso: Edson Diniz, Hortência Caminha e Onídia Benvenuti), cujos resultados integraram a tese de doutorado de Cardoso (1968).

Pois bem, ao retornar dos Gaviões, fui informado de que eu deveria fazer pesquisa entre os Krahô. Essa pesquisa fazia parte de dois projetos: “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil” e “Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil”, ambos coordenados por Roberto Cardoso. Matta ainda foi mais uma vez aos Gaviões, mas depois

3 Natural, relativo ou pertencente à região de Póvoa, em Portugal.

passou a pesquisar entre os Apinajé, conforme os projetos de Cardoso. Em 1962, Cardoso ainda deu mais uma vez o curso de especialização. Desta vez, os alunos foram Sílvio Coelho dos Santos, Cecília Helm e Stela Amorim. Sílvio e Cecília acompanharam Cardoso na sua segunda etapa de pesquisa junto aos Ticuna.

Em 1962, também começa o *Harvard Central Brazil Research Project*, sob a direção de David Maybury-Lewis, absorvendo aquelas pesquisas do “Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil” que se referiam aos povos falantes de línguas Jê. Por isso, Roberto da Matta e eu fomos somados aos alunos de Harvard que estavam chegando ao Brasil. Terence Turner e Joan Bamberger (que eram casados) chegaram primeiro. Depois vieram Jean Carter (futura Lave) e Dolores Newton. E, então, chegou Jon Christopher Crocker. Veio ainda mais um pesquisador, cujo nome esqueci, para estudar os Nambiquara, mas que desistiu depois da primeira etapa de pesquisa. No Rio de Janeiro, conversávamos com esses alunos de Harvard, mas não me lembro de qualquer reunião formal com eles. Houve reuniões com relatos de pesquisa em Harvard (1966), Oxford (1968), e mais uma a que não compareci.

Como eram os debates? Aproveitei pouco, pois meu inglês era muito ruim. Matta aproveitou mais, pois teve um ano de estágio em Harvard. Roque foi estagiário em seguida, ainda que seu interesse estivesse nos Tupi e não nos Jê. Quando chegou minha vez de estagiar, tive de desistir, pois meu pai contraiu uma doença de caráter terminal.

Paralelamente os brasileiros continuaram trabalhando nas pesquisas relativas à fricção interétnica. Até Maybury-Lewis ensaiou algo nessa direção, encarregando o Roque de fazer um levantamento para ele entre os Xerente. Roque fez uma etapa de campo, elaborou um relatório, mas Maybury-Lewis não teve oportunidade de prosseguir.

Alcida Rita Ramos, em seu texto *Ethnology Brazilian Style (2009)*, considera que a publicação do livro *Dialectal Societies (1979)* foi um ponto de inflexão da etnologia brasileira para o surgimento e a consolidação de novas abordagens e temas de pesquisas com povos indígenas. Você, que contribuiu com um texto para essa publicação, poderia nos dizer qual sua visão sobre esse livro e sua importância para a etnologia praticada no Brasil.

De fato, foi um livro importante. Mas saiu um tanto atrasado. O meu capítulo no livro já estava divulgado desde 1973, em português, na *Série Antropologia 3* (Melatti 1973). O livro *Um Mundo Dividido*, do Matta, tinha saído em 1976. Nesse mesmo ano, Matta, Jon

Christopher Crocker e eu tivemos cada qual um artigo publicado no volume *Leituras de Etnologia Brasileira* (1976), de Egon Schaden. Pesquisadores que não faziam parte do Projeto Harvard Museu Nacional (como Roberto Cardoso gostava de chamá-lo), mas que tinham sido influenciados por ele, como Lux Vidal (com *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena*, de 1977) e Manuela Carneiro da Cunha (com *Os Mortos e os Outros*, de 1978), já tinham publicado seus livros. Mas *Dialectical Societies* trazia novidades para aqueles leitores do exterior que não liam português.

Consta que o atraso se deu por causa da insistência de Terence Turner em escrever, além do artigo referente aos Kaiapó, uma síntese etnográfico-teórica separada da conclusão do diretor do Projeto, David Maybury-Lewis. Ou seja, não somente as sociedades Jê e Bororo seriam dialéticas, mas também as relações entre seus antropólogos. Na última página de sua conclusão, Maybury Lewis explicita sua discordância.

Creio que não há como negar, como assegura Turner, que os sogros dominam os genros pelo controle do acesso a suas filhas. É também o que acontece em outras sociedades, como as da área guianesa. Mas, aqui, há uma diferença: na área da Guiana, além de segurar as filhas, os homens que desejam ascender socialmente também se esforçam por impedir que os filhos deixem a família extensa, tornando-a o centro de poder da comunidade, de qualquer modo sujeita à fragmentação com o envelhecimento e morte dos integrantes do núcleo dominante. Não é o que acontece com os povos Jê e os Bororo, entre os quais o rompimento da uxorilocalidade é bem mais difícil. A condução do rapazinho para a casa-dos-homens Kaiapó por um adulto, separando-o da mãe, mas, sobretudo, do pai, dificulta as possíveis intenções deste de crescer em prestígio e poder a partir da manipulação da composição familiar. A incorporação do jovem em uma das classes de idade Canela tem o mesmo efeito. Outras instituições Jê e Bororo, como metades rituais, amizade formalizada, privilégios clânicos, papéis cerimoniais associados a nomes pessoais, acabam por amarrar os grupos domésticos em torno do centro da aldeia.

Quanto à contribuição do livro, ou do projeto de que resultou, para a etnologia brasileira, foi apontar as vantagens de um estudo por comparação controlada de sociedades culturalmente assemelhadas. O projeto foi seguido por estudos comparativos de grupos caribes e pela retomada da pesquisa sobre grupos tupis com essa mesma orientação.

Você poderia nos dizer quais eram os campos teóricos que estavam em debate entre os pesquisadores que compunham o HBCP?

Para mim é difícil responder a essa pergunta. Dos participantes do Projeto, eu era o de formação mais modesta. Fizera o curso de especialização no Museu a que já me referi acima. Os outros eram alunos de pós-graduação em Harvard. Roberto DaMatta acabou indo também para lá, onde fez seu doutorado. Impressionavam-me aqueles esquemas de parentesco feitos por Lounsbury (1956) que levavam a terminologia de parentesco Crow/Omaha coerentemente até a beirada de uma sociedade sem dar lugar a nenhum termo de afinidade. O sistema tinha que quebrar em algum lugar. Onde? Os Krahô ofereciam-me exemplos de quebra, que me pareciam demasiado arbitrários. Faltou-me tomar genealogias de modo mais estratégico e observar mais o comportamento. Valorizei mais os termos abrangentes do que aqueles que mostravam pequenas diferenças, como, por exemplo, a distinção entre ãtxũ (pai) e ãtxũré (irmão do pai), o que me ajudaria a destacar os parentes cujos corpos se ligam entre si (tal como os Krahô o admitem) dos outros designados pelo mesmo termo geral ãtxũ. Matta fez escolhas melhores e teve mais sucesso. Por exemplo, no livro *Dialectical Societies*, o esquema do Matta na página 114 é preferível ao esquema de Maybury-Lewis na página 238, pois faz, justamente, essa distinção.

Considerando que o presente dossiê é sobre redes de relações no Brasil Central, como você percebeu as relações dos Krahô com os demais povos Timbira ou com outros povos?

De 1962 a 1971, período em que realizei seis etapas de pesquisa entre os Krahô, sua população cresceu um pouco, quase chegando a 600 pessoas. Tinham cinco aldeias circulares e mais uma pequena fileira de casas onde viviam alguns indígenas casados com sertanejos. Em uma aldeia, e mais nessa fileira de casas, na parte sul da terra indígena, viviam os Mankrare. Na parte norte, as outras aldeias eram daqueles que Nimuendajú (1946) denominou de Kenpokateyê. Este nome não me foi confirmado por eles. Mas uma parte deles, principalmente nas duas aldeias derivadas da antiga Pedra Branca, o maior segmento residencial descendia dos Apaniekrá. Nas outras duas aldeias, derivadas da antiga Pedra Furada, e que voltaram a se fundir numa só, chamada Cachoeira, havia uns poucos moradores da antiga aldeia do Maranhão, chamada Travessia ou Chinela, massacrada por fazendeiros em 1913. Nimuendajú chamava-os de Kenkateyê e dizia serem uma mistura de

Krahô e Apaniekrá. É interessante notar que Nimuendajú, no seu cuidadoso levantamento de referências históricas aos Timbiras, não diz nada da passagem de Spix e Martius pela cidade maranhense de Caxias, justamente quando ela estava sendo visitada por um grande grupo de índios Aponejicrans (Apaniekrá) e Krahô, dirigidos por um chefe dos primeiros. Seriam eles os ascendentes dos Kenkatyê? Na aldeia do sul, da Terra Indígena Krahô, havia um número significativo de homens e mulheres Xerente, casados com Mankrare, e seus filhos. O chefe da aldeia era Xerente. Os Xerente sabiam falar a língua timbira dos Krahô, mas não lhes tinham passado nenhuma contribuição cultural que me fosse perceptível. Já no caso das aldeias do norte, alguns ritos eram de contribuição dos Apaniekrá, como o *Pàrtêre*, realizado por Basílio, casado com uma Apaniekrá e frequentador da aldeia dela, a de Porquinhos. Maria Helena Barata, que realizou dissertação e tese na UnB, baseou ambas em trabalho de campo sobre as relações dos Krikati com o povo tupi Guajajara.

Em 1979 publiquei na *Revista de Atualidade Indígena*, nº 18 (pp. 17-28), da Funai, o artigo “Polos de articulação indígena”, em que sugeria a elaboração de mapas que ligassem locais habitados por indígenas com linhas de diferentes espessuras conforme a quantidade de tipos de laços que mantinham cada um com os outros. Entretanto, eu mesmo não aproveitei minha sugestão para fazer qualquer trabalho nesse sentido, dada a grande quantidade de informação que teria de buscar e elaborar⁴.

No debate (e no ensino) sobre a prática da etnografia no Brasil, um texto já considerado clássico é *O Ofício do Etnólogo ou como ter Ethnological Blues* (1978), de Roberto da Matta. Segundo o próprio autor, este texto foi inspirado em uma carta escrita por Jean Lave, e recebida por ele quando estava no trabalho de campo. Conte-nos como era o contato que vocês pesquisadores do Projeto mantinham durante suas pesquisas de campo. Havia mesmo o hábito de escreverem cartas uns para os outros?

No tempo em que fiz pesquisa com os Krahô, no norte de Goiás (ainda não existia o estado do Tocantins), era muito difícil comunicar-me com o Museu Nacional, onde eu era estagiário, ou com qualquer colega que estivesse fazendo pesquisa de campo em algum outro lugar. O posto indígena não tinha rádio. A “cidade” vizinha à terra indígena, Itacajá, não tinha correio e nem telefone. Agência de correio e campo de pouso de terra batida, onde desciam os aviões DC-3 da empresa aérea que servia à região (Real? Varig?

4 Para uma aplicação dessa ideia de fundamental de Melatti e ainda pouco explorada na etnologia brasileira ver Demarchi (2014, capítulo 2).

Não me lembro...), só em Pedro Afonso. Uma carta para chegar até lá, só de favor e em mãos estranhas. A mesma dificuldade para receber as respostas. Já não me lembro de ter trocado cartas ou bilhetes com o Matta, quando coincidia estar ele com os Apinajé. Talvez um bilhete trazido por um Krahô que passara por lá. Mantive com o Matta uma correspondência quando ele estava entre os Apinajés ou em Harvard e eu no Museu Nacional, a que fiz várias referências numa palestra.

Após suas pesquisas com os Krahô, você teve a experiência de pesquisar os Marubo. Poderia nos dizer em que medida suas pesquisas com os povos indígenas no Brasil Central contribuíram com as suas abordagens para pensar os Marubo?

Na verdade, foi uma má escolha. Poderia ter continuado com os Krahô, refinando mais minhas indagações com base no que já conhecia. Troquei a aldeia visível dos Krahô pelas camadas do universo Marubo acessíveis somente aos xamãs. Minhas técnicas de pesquisa eram as mesmas, com rendimento menor e o mesmo pecado de achar o seu idioma difícil. Os Krahô são mais expansivos, conversadores, dizem seus nomes sem qualquer problema. Os Marubos, mais reservados, apesar de muito amigos e cordiais, não dizem seus nomes, só os apelidos brasileiros e, sob insistência, os tecnonímicos. Muito mosquito, muita lama. Do que escrevi sobre eles, salvam-se dois artigos, um sobre sua estrutura social (1976) e outro sobre os Marubos que atuam entre os seus como patrões na ponta inferior da cadeia do sistema de aviação (1983).

Referências

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1968. *Urbanização e Tribalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros*. São Paulo: Hucitec.

DAMATTA, Roberto. 1976. *Um mundo dividido: estrutura social dos índios Apinajé*. Petrópolis: Vozes.

_____. 1978. "O ofício de etnólogo, ou como ter 'anthropological blues'". In: E. O. Nunes (org.), *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar. pp. 23-35.

DEMARCHI, André. 2014. *Kukràdjà Nhipêjx \ Fazendo Cultura: Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mebêngôkre – Kayapó*. Tese de Doutorado. PPGSA, IFCS/UFRJ.

LOUNSBURY, Francis. 1956 "A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage". *Language*, 32: 158-94.

MAYBURY-LEWIS, David. 1979. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

MELATTI, Julio Cezar. 1973. "O sistema de parentesco dos índios Krahó". *Série Antropologia*, 3. Brasília: DAN/UnB.

_____. 1976. "Estrutura social Marubo: um sistema australiano na Amazônia". *Anuário antropológico*, 76: 83-120.

_____. 1976. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó". In: E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional. pp. 139-148.

_____. 1978. *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo: Ática.

_____. 1979. "Polos de articulação indígena". *Revista de Atualidade Indígena*, 18: 17-28.

_____. 1983. "Os padrões Marubo". *Anuário Antropológico*, 83: 155-198.

_____. 2002. "Diálogos Jê: A pesquisa Krahô e o Projeto Harvard-Museu Nacional". *Mana*, 8(1): 181-193.

NIMUENDAJU, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.

RAMOS, Alcida R. 2009. "Ethnology Brazilian Style". *Cultural Anthropology*, 5(4): 452-472.

SCHADEN, Egon (org.). 1976. *Leituras de Etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

VIDAL, Lux. 1977. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira – os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Editora Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo.

Recebido em: 25 de julho de 2019.

Aceito em: 25 de novembro de 2019.

Resenhas

Guyer, Jane I. 2016. *Legacies, Logics, Logistics: Essays in the Anthropology of the Platform Economy*. Chicago: The University of Chicago Press, 312 pp.

Gustavo Onto
Pós-doutorando PNPd Capes
Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (IFCS - UFRJ)
gustavo.onto@gmail.com

A coletânea de artigos e ensaios da antropóloga Jane Guyer reúne suas mais importantes contribuições entre os anos 2000 e 2014 para a antropologia da economia. Os onze artigos reunidos, sendo apenas o último inédito, demonstram a transformação em sua trajetória de pesquisa durante esse período, partindo de suas pesquisas histórico-etnográficas na África Ocidental (Nigéria e Camarões) para o estudo de teor mais arqueológico de conceitos e políticas centrais do governo das economias nacionais contemporâneas. Somando-se aos importantes argumentos presentes em cada artigo, alguns já considerados indispensáveis na área, a coletânea organizada pela autora propõe, por meio de seu texto introdutório, o conceito de “plataforma” como uma imagética persuasiva e impulso teórico para os estudos etnográficos sobre a economia política contemporânea, num importante diálogo crítico com aquela que é, talvez, a vertente mais influente dos últimos 20 anos na antropologia econômica, a teoria do ator-rede (TAR), tal como introduzida por Michel Callon (1998).¹

Na introdução a autora explica que os artigos foram escritos num momento de amplo predomínio internacional de ideais neoliberais conformando a arquitetura dos espaços econômicos. Entretanto, seus ensaios etnográficos não buscam tornar mais

1 Agradeço à Comissão Editorial da R@U pelos comentários e sugestões, essenciais para a elaboração desta resenha.

simples ou coerentes as várias facetas da regulação econômica (formal ou informal) por meio de construtos teóricos tal como o de governamentalidade neoliberal, tão empregado nas ciências sociais. Pelo contrário, como defende no capítulo 2 (primeiro artigo), “*Toiling Ingenuity*”, sobre a transposição de modelos regulatórios de alimentos entre o Reino Unido e a Nigéria, sua tentativa é de se livrar de teorias do consenso ou da coerência, elaborando uma perspectiva etnográfica das múltiplas formas governamentais da modernidade.

Por isso, na sua agenda de pesquisa de uma antropologia da regulação (e política) econômica, como prefiro denominar seus estudos, a finalidade deve ser observar em detalhe “o trabalho, a inteligência, o propósito, as implicações, e as longas vinculações em todos os construtos e arranjos (*assemblages*) que moldam definições e distribuições na vida econômica” (Guyer, 2016, p. 11). Ao invés de associar apressadamente, portanto, neoliberalismo às noções de “mercado” ou “indivíduo”, explicando vários casos empíricos por meio de um paradigma dominante, sua proposta é descrever os variados arranjos ou as plataformas por meio das quais as economias configuram modos de subsistência e processos de produção de riqueza. A noção de plataforma, que é cada vez mais utilizada como uma metáfora da economia (ou de setores da economia) do século XXI, se torna, em sua visão, uma ferramenta heurística que comportaria as múltiplas configurações econômicas existentes.

O conceito de plataforma, que ela aborda em detalhe no capítulo 5, carrega em si uma ideia de indeterminação dos resultados do sistema econômico, ao mesmo tempo em que implica uma historicidade particular e propriedades estruturais que devem ser levadas em conta na análise. Entre outros aspectos que se tornam passíveis de descrição por meio da observação desses “arranjos de arranjos” estão a construção da plausibilidade das políticas de austeridade fiscal (capítulo 3) ou o modo como formas de governo lidam com distintas temporalidades, certas profecias do futuro, em sua retórica pública (capítulo 4). Essa tentativa de redefinir a economia contemporânea por meio da noção de plataforma – recusando conceitos como capitalismo, sistema financeiro, mercado ou neoliberalismo – tem como origem não apenas sua persistente atenção etnográfica para a complexidade e “originalidade” (Guyer, 2014) de práticas, formas e relações que compõem sistemas econômicos, mas também se vale de um engajamento crítico com a perspectiva da TAR sobre a economia.

Guyer afirma que cada um dos artigos da coletânea pode ser entendido como um estudo de caso de um arranjo ou um dispositivo que gera formas de relação (ou regulação) econômica. Arranjos, dispositivos, associações são conceitos utilizados por vários autores contemporâneos que se propuseram estudar os processos de economicização ou de

performatividade do conhecimento econômico (Callon, Muniesa e Millo, 2007; Çaliskan e Callon, 2009), buscando desconstruir o realismo naturalista da teoria econômica e o estruturalismo com o qual as ciências sociais lidavam com questões econômicas. A noção de plataforma também serve para traçar processos relacionais dentro de uma antropologia pós-social onde a atribuição da agência - no caso a agência econômica - não é dada de antemão. Porém, Guyer busca ao mesmo tempo criticar a falta de atenção com a especificação dos “elementos” (os actantes) que compõem esses arranjos ou plataformas, afirmando que a TAR não foi longe o suficiente na sua busca metodológica pelo pragmatismo e no uso da noção de performatividade.

Segundo a autora, há a necessidade de se definir melhor ou prestar mais atenção ao que é designado como “elemento” nas etnografias. Ao invés de tomá-los como dados, como costuma acontecer em muitas descrições que apenas mencionam as “coisas”, “os não-humanos”, os textos, as materialidades, os instrumentos ou os “habitantes”, deve-se questionar o que esses elementos significam para os vários outros actantes e como os significados dos elementos produzem modos distintos de agenciamento. Para que os elementos não sejam tratados de modo “moderno”, há de se perguntar como elementos se tornam elementos em primeiro lugar. Como se tornam disponíveis, como são procurados, combinados ou selecionados para os arranjos.

Muitos capítulos do livro tratam de uma exploração desses elementos, como, por exemplo, os capítulos sobre as culturas de cálculo. Sua análise dos usos dos números ordinais (capítulo 6) e das porcentagens (capítulo 7), demonstra como certos artefatos (valores numéricos) que parecem dados podem ser explorados etnograficamente, revelando as várias faces qualitativas do cálculo. Os capítulos sobre as implicações das transformações do mercado de câmbio internacional nas moedas nacionais africanas e no preço do petróleo (capítulo 8) e sobre os usos e a produção dos índices de preço ao consumidor (capítulo 9), descrevem como vários tipos de elementos são combinados em plataformas para produzir formas de regulação de preços nas economias.

Segundo Guyer, a noção de “elemento” é produtiva, pois retêm um sentido, diz ela, do componente mais simples ou básico de uma substância, e que sempre pode ser combinável. Porém, diferentemente de muitos autores influenciados pela TAR, para a antropóloga os elementos precisam ser objeto de uma reflexão propriamente etnográfica. Isso significa que na descrição dos agenciamentos ou arranjos, deve-se levar em conta que o conhecimento do que as coisas são feitas, seus elementos, é sempre algo contextual e parcial, historicamente determinado. Sua importância na investigação empírica fica mais clara quando ela analisa, na parte 5, como conceitos econômicos são compreendidos

por diferentes pessoas (especialistas e leigos ou público) em diferentes contextos. Sua reflexão etnográfica sobre a composição do preço (capítulo 10), sobre o dinheiro ou moeda (capítulo 11) e sobre a noção clássica da economia política de “economia real” (capítulo 12), todos conceitos correntes da política econômica, ilustram a dificuldade e ambiguidade do próprio estatuto de realidade desses elementos. Para Guyer, inspirada também por Muniesa (2014), a etnografia deve levar em conta esses processos de realização da vida econômica, que passam pela composição de arranjos políticos onde certos elementos são tornados explícitos ou considerados como “reais” (ver também Neiburg e Guyer, 2017). Para investigar essas plataformas de governo do econômico, compostas de inúmeros elementos, Guyer sugere três conceitos: legados, lógicas e logísticas.

Com relação ao conceito de legado (*legacies*), a autora explica que esses consistem em tudo o que no presente é visto como, ou conhecido por ser, uma herança do passado. Conceitos, noções, dispositivos legais, modelos, técnicas que persistem ao longo do tempo e fazem parte de repertórios de ação (Guyer, 2004), como, por exemplo, o conceito de *household* (unidade doméstica) em índices nacionais de preço ao consumidor, analisado no capítulo 9, e o desenvolvimento e uso da porcentagem numérica na análise e retórica. Uma atenção para os legados, portanto, implica numa detalhada arqueologia dos elementos de uma plataforma, levando em conta sempre seu caráter histórico.

As lógicas (*logics*) são os componentes das plataformas que já contêm um modo próprio de inserção e relação com o restante, dando pouco espaço para transformação ou reconstrução. Algoritmos (Lépinay, 2011), técnicas jurídicas (Riles, 2011) ou formas organizacionais são alguns desses componentes, que são geralmente explicitados teórica e intelectualmente e fazem referência sobre o funcionamento do todo. Por último, as logísticas (*logistics*) dizem respeito aos modos práticos de funcionamento e solução de problemas que surgem em momentos de conflito, confusão ou desentendimento. As rotinas, os procedimentos, as formas de fazer, os guias humanos e não-humanos que são pouco institucionalizados, mas capazes de combinar os diferentes legados e lógicas em situações concretas de governança dos espaços econômicos.

Essa plataforma etnográfica para uma antropologia da economia contemporânea busca fundamentalmente ampliar aquilo que pode ser considerado como objeto de investigação antropológico. A “economia” não pode ser comparada ao “mercado” ou mesmo a “processos de economicização” (e muito menos às finanças), como parece ser o caso em parte das etnografias contemporâneas. Retomando a definição substantivista (e, claro, da economia política), Guyer reforça que a economia sempre compreendeu os meios de subsistência e os processos de formação de riqueza. Sua coletânea é um caminho para

descrever a composição dessas realidades, combinando a perspectiva das pessoas com a perspectiva dos especialistas e dos reguladores.

Referências

- ÇALISKAN, Koray e Callon, Michel. 2009. 'Economization, part 1: shifting attention from the economy towards processes of economization', *Economy and Society*, 38 (3).
- CALLON, Michel. 1998. The embeddedness of economics markets in economics. In *The Laws of the Markets*, ed. M. Callon, pp.1-57. Oxford, UK: Blackwell.
- CALLON, M.; MUNIESA, F. & MILLO, Y. (eds.). 2007. *Market devices*. London: Blackwell Publishing.
- GUYER, Jane I. 2004. *Marginal Gains: Monetary Transactions in Atlantic Africa*. Chicago: Univ. Chicago Press. 2004.
- GUYER, Jane I. 2014. "Entrevista: Lidando com a Originalidade". *Mana* 20(3): 603-620.
- GUYER, Jane I. 2016. *Legacies, Logics, Logistics: Essays in the Anthropology of the Platform Economy*. Chicago: The University of Chicago Press, 312 pp.
- LÉPINAY, Vincent. 2011. *Codes of Finance: Engineering Derivatives in a Global Bank*. Princeton: Princeton University Press
- MUNIESA, Fabian. 2014. *The provoked economy, economic reality and the performative turn*. Oxford: Taylor and Francis.
- NEIBURG, Federico e GUYER, Jane. 2017. "The real in the real economy." *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7, no. 3: 261-79.
- RILES, Annelise. 2011. *Collateral knowledge: legal reasoning in the global financial markets*. Chicago: The University of Chicago Press.

Recebido em: 18 de fevereiro de 2019.

Aceito em: 11 de setembro de 2019.

MYERS, Natasha. 2015. *Rendering Life Molecular: Models, Modelers and Excitable Matter*. Durham and London: Duke University Press, 308 pp.

Túllio Dias da Silva Maia

PhD student at the Wellcome Centre for Cultures and Environments of Health,
University of Exeter (WCCEH, UoE)

tulliodsmaia@gmail.com

O que é a vida e o que ela tem se tornado nas mãos de cientistas que a estudam em seu nível mais elementar? Esta grande pergunta parece ser o ponto de partida de Natasha Myers em sua obra “*Rendering Life Molecular: Models, Modelers and Excitable Matter*”. Antropóloga, mas também com formação nas ciências naturais e da vida, bem como na dança, Myers elabora uma sensível narrativa etnográfica sobre pesquisadores – principalmente modeladores de proteínas¹ – e moléculas numa densa relação. A maneira como os corpos dos pesquisadores mimetizam proteínas de forma a sentir seus “incômodos” e, assim, prever sua estrutura e seus movimentos, revela um curioso fenômeno: não só moléculas são antropomorfizadas, mas cientistas são molecularizados. Tal movimento simultâneo expõe uma série de questões, dentre as quais a flexibilização de uma premissa objetividade das ciências duras.

Com essa obra, Myers explora uma série de engajamentos entre cientistas e seus objetos que reafirmam a necessidade de conhecer etnograficamente o “fazer ciência” como forma de entendê-la. Valoroso legado dos estudos de ciência, tecnologia e sociedade (CTS), a etnografia em questão explora com maestria os movimentos de pensar as moléculas como extensões de práticas científicas e, a partir disso, nos efeitos dessas práticas no mundo. Arriscaria afirmar que é uma obra que estimula a elaborar estratégias

1 A modelagem de proteínas é uma prática que visa a renderizar formas, modelos, estruturas e movimentos de uma molécula. Entre os praticantes, destacam-se os cristalógrafos, aqueles que, segundo Myers, “descrevem as configurações atômicas das moléculas”.

mais contundentes de defesa do conhecimento científico diante da onda conservadora que se alastra em todo o planeta.

Dividida em três partes, a obra é composta de pseudônimos e laboratórios cujas localidades não puderam ser especificadas. Nela, Myers potencializa as possibilidades de se explorar o conceito de “renderização” (*rendering*²). Na primeira parte, chamada de “*Laboratory Entanglements*”, composta por três capítulos, Myers desdobra o argumento de que as práticas de modelagem são feitas de entrelaçamentos entre moléculas, modeladores e modelos. Algoritmos, mídia digital, alfinetes, acessórios de madeira e plástico, tudo parece estar intimamente entrelaçado aos próprios corpos dos pesquisadores nas atividades de modelagem. Tal entrelaçamento é essencial para tornar as moléculas visíveis, tangíveis, maleáveis e, sobretudo, “vivas”. Corpos, assim, emaranham-se em moléculas, modelos, acessórios, no que Myers considera uma relação cinestésica pesquisador-molécula. Explorar essa relação é essencial para entender como modeladores renderizam proteínas que “sentem”, “vivem”, “respiram”, para além de uma presumida análise quantitativa sobre o seu formato e o seu padrão de movimentação.

No capítulo 1, são evidenciadas as práticas de cristalografia, justificadas pela ideia de gerar uma imagem das dimensões não vistas da vida celular. Dando o sentido de “decifrar” ao verbo *to render*, a autora observa cientistas adquirindo as destrezas afetivas em suas atividades de modelagem. A observação das moléculas é, em si, um fenômeno dedutivo composto não apenas pelos olhos, mas por raios-x e máquinas complexas. No entanto, embora a visualização da molécula seja dependente dos computadores – e seus cálculos algorítmicos – o ser humano é parte essencial nessa visualização, formando o que Myers chama de lentes máquinas-humanos. Dito isto, é fácil intuir que as máquinas, neste tipo de etnografia, mais que artefatos, são, segundo a autora, participantes locais e vocais.

O capítulo 2, por sua vez, centra-se nas práticas de construções de modelos, em mídias físicas ou digitais. Sendo moléculas objetos elusivos, a modelagem trata-se de um processo no qual os modeladores desenvolvem visão e criatividade hápticas. Isto é, insuspeitas partes do corpo são envolvidas, num tipo de “bricolagem sinestésica”, a fim de desvendar o contorno das moléculas. Com modelos físicos cada vez mais complexos e pesados, tornam-se comuns práticas de modelagem em mídia digital numa relação simbiótica humano-computador. Myers explora, então, as ampliações das possibilidades de se manusear, e até mesmo dissecar moléculas, através das lentes humano-computador. Nessas práticas, muito mais que mãos e olhos estão em jogo, pois, embora as mãos operem de maneira mais direta, todo o corpo é cinestésica e afetivamente engajado na tarefa de

2 É essencial destacar que o verbo “*to render*” expressa uma série de ações na língua inglesa, como será exposto adiante.

manipular as moléculas a fim de ver e sentir seus caminhos. Caminhos esses nem sempre facilmente observáveis, o que é assumidamente uma tarefa embebida da subjetividade dos modeladores.

No capítulo 3, o último da primeira parte, são exploradas as relações entre moléculas que adquirem características humanas e corpos de modeladores que, ao mimetizarem as proteínas, molecularizam-se. Presume-se, assim, que são práticas corporificadas de modelagem. Esse tipo de relação com as moléculas, assim, flexibiliza uma série de conceitos sobre métodos científicos próprios das “ciências duras” tidos como cristalizados. Um apontamento etnográfico para o que se tem como “objetividade” é um deles. Sentir a molécula requer “ver” e “sentir” – objetivamente – os sítios ativos e inativos, com suas peculiaridades químicas, seja de atração ou repulsão, que mantêm uma proteína coesa. Segundo Myers, essa forma de renderizar aproxima o verbo *to render* ao sentido de fazer algo nascer. Modelos, então, adquirem o status de totem, sendo não apenas proxies para a molécula, mas também emblemas que podem assumir uma diversidade de formas.

Na segunda parte, intitulada “*Ontics and Epistemics*” e composta por dois capítulos, Myers aponta que há certo desafio em se estabelecer um estatuto ontológico para proteínas, uma vez que a sua definição se dá necessariamente sobre as práticas de modelagem. Assim, não existe o que poderia ser chamado de “proteína em si” (*protein itself*), mas um engajamento de suposições e ações em laboratório a respeito do que seriam essas moléculas. Tal característica na relação entre o objeto e seus observadores leva também a flexibilizar a própria epistemologia das ciências naturais, que discursivamente preza pela objetividade. Esta, no entanto, tem características próprias, uma vez que proteínas que “respiram” e “sentem”, segundo seus modeladores, são parte integrante dessa objetividade.

No capítulo 4, Myers explora como as moléculas tornam-se materiais e palpáveis para seus modeladores. O desafio é que, no caso das proteínas, não há a “coisa em si” a ser descrita e modelada. Diante disso, ela, baseada em Eric Franouer, propõe que modelos moleculares são construídos através de coordenadas da estrutura, que apontam para uma série de convenções representacionais que deem corpo aos dados. Uma das propostas de Myers para se pensar ontologicamente as proteínas é através da performatividade, como teorizada por Karen Baraad. Ver, à luz da performatividade, é um processo intrativo de fazer o mundo (*world making*) nas quais os modelos não são “descobertas” de um mundo molecular “já-existente”, mas renderizações nas quais há negociação de formas e contornos de estruturas até então invisíveis. Modelos, assim, “vetorizam” uma experiência concreta.

O capítulo 5 aborda etnograficamente a questão específica da objetividade. Para tal,

Myers recorre a Lorraine Daston e Robert Kohler ao afirmar que, em qualquer momento da história, o conhecimento objetivo é formatado pela economia moral, definindo o que são boas práticas ou bons praticantes. Ao abordar a objetividade, ela descreve uma série de estratégias adotadas pelos cristalógrafos, dentre elas a resistência à automação. Entre os cristalógrafos, exigem-se constantes atenção e intervenção nos processos computacionais, uma vez que estes podem ocasionar erros através dos seus dispositivos e algoritmos. A parte humana das lentes humano-computador é, portanto, essencial e determinante na qualidade dos dados. Segundo alguns interlocutores, embora úteis na predição de estruturas de pequenas moléculas, algoritmos não modelam fidedignamente proteínas grandes e complexas. “Objetivamente”, moléculas e modelos são fenômenos inseparáveis dos aparatos experimentais fazendo-os visíveis. Práticas de modelagem são, nesse viés, contribuições ativas na fabricação de ontologias, o que reforça que os *ethos* e *habitus* de modeladores são informados por emaranhamentos afetivos e morais.

Na terceira e última parte, “*Forms of life*”, composta por mais três capítulos, Myers explora as conexões que modeladores estabelecem para além dos seus laboratórios. Como essas moléculas modelam as ciências naturais e as práticas de pesquisa por elas guiadas é o foco do argumento. Além disso, como evidenciá-las potencialmente reconfigura pilares tanto da filosofia da ciência quanto das ciências da vida. Ela leva movimentos, sentimentos, conexões a níveis moleculares, o que desdobra uma série de questões, sendo o pivô: o que a vida tem se tornado nas mãos desses modeladores? A vívida descrição de pesquisadores que montam coreografias baseadas nos movimentos das moléculas por eles estudadas elucidada com precisão o que o conhecimento, em si, tem se tornado nas mãos desses pesquisadores. Myers, assim, aponta o quanto o lúdico não é apenas uma ferramenta pedagógica criativa, mas parte essencial da composição pesquisador-molécula-modelo.

No capítulo 6, Myers discute os modeladores de proteínas encarando-as como uma maquinaria molecular da célula. Isso vem da tentativa de aproximação epistemológica entre a biologia e a engenharia por alguns interlocutores. O verbo *to render*, no capítulo, traz o sentido de prestar atenção para as maneiras como as analogias maquinárias configuram tanto o estético quanto o háptico na modelagem molecular. Nesse sentido, células são pensadas, à luz da engenharia, como máquinas particionadas em intervalos discretos, o que causa um interessante efeito: o surgimento de uma nova geração de cientistas que constroem modelos quantitativos de processos celulares e moleculares. Isso possibilitaria um reengenhamento (*reengineering*) de sistemas vivos. Diante dessa configuração, Myers evoca os conceitos de “reconfiguração materializada” e “ciborgue”, ambos de Donna Haraway. O primeiro, como uma alternativa de ir além da “metáfora e representação” –

sendo, dessa forma, uma maneira de lidar com o imenso poder da metáfora de renderizar o mundo. O segundo, para compreender a aliança humano-máquina no processo de modelagem.

O capítulo 7, por sua vez, adensa a ideia de proteínas como máquinas dentro das células. Nele, Myers foca-se na animação (gráfica) de mecanismos celulares e propõe que animações refiguram conceitos e maneiras de ver não mais imagens estáticas, mas processos em tempo real. Myers, então, considera ambivalente o processo de renderizar moléculas, baseando-se em práticas e discursos de um dos seus interlocutores sobre uma determinada proteína. O homem considerava a molécula como o presidente de uma Reserva de Fronteira Federal da economia celular, o que leva Myers a inferir que proteínas corporificam-se como uma governabilidade racional, masculinizada e “mestre da molécula” que governa todos os recursos energéticos dos processos vitais. É aqui que se encontra a ambivalência por ela citada: “a figura do presidente anima o mecanismo molecular com uma agência que [o interlocutor] recusa-se a reduzir a um trabalho de engrenagem mecânica”. As teorias mecânicas, segundo Myers, aderem a um script convencional, uma vez que aqueles que as formulam “fazem mecanismos”.

No capítulo 8, Myers propõe ser uma calistenia molecular a forma como os modeladores usam seus próprios corpos em atividades de modelagem das proteínas. Tratam-se, assim, de animações cinestésicas, que, além de borrarem distinções simples entre o animador e o animado, são tidas como ferramentas pedagógicas. Corpos executando movimentos que simulam proteínas compõem o que Myers chama de renderizações miméticas. Neste capítulo, o verbo *to render* aproxima-se, semanticamente, de “produzir”, que por sua vez compõe a mimese. Em seus esforços de permanecerem fiéis às formas e aos movimentos moleculares, modeladores arrastam suas imaginações cinestésicas para fenômenos moleculares, o que produz, simultaneamente, a antropomorfização da molécula e a molecularização dos corpos. Aproximando o conceito de transdução ao de *angencement* de Vinciane Despret, Myers conclui o capítulo afirmando que a pedagogia é uma prática transdutiva: propagando suas formas de conhecer através de afetos e gestos, os modeladores, tais quais as moléculas entre si, podem excitar uns aos outros, levando à ação.

Myers, já na conclusão, retoma a questão sobre o que a vida e seus “ingredientes” (*stuff*) têm se tornado nas mãos dos modeladores de proteína. Assim como Haraway, Myers considera que vida não é algo que possa ser capturado, mas um conceito relacional que recusa divisões claras entre organismos e máquinas. Essa forma de entender as moléculas traz algumas mudanças paradigmáticas como consequência, sendo uma delas

o surgimento do protagonismo de outros atores celulares que não o DNA. Além disso, evidencia práticas moleculares da célula independentes do determinismo do DNA.

A complexidade da obra traz uma série de reflexões. As práticas dos interlocutores de Natasha Myers, arrisco dizer, dialogam de forma essencial com recentes pesquisas e estudos em epigenética, ainda uma caixa preta nos estudos das ciências da vida, e que confronta o neo-darwinismo, perspectiva teórica da maioria dos modeladores por ela acessados. Tal teoria não responde à pergunta de um dos interlocutores: “como as proteínas sabem como dobrar?” Myers, então, reforça: “como um dobramento de proteína poderia ser entendido como uma prática molecular numa célula que está ativamente sentindo e modificando seus meios interno e externo?”

O livro, claro, não propõe uma resposta para essas perguntas, mas, de forma potente, apresenta que os conceitos cristalizados de objetividade e das próprias práticas científicas são borrados a partir de uma densa abordagem etnográfica. É uma obra que compõe uma série de reflexões antropológicas sobre modelos e processos de modelagem que, como nos lembra Marko Monteiro, legitimam interpretações e uma série de intervenções em fenômenos de um mundo real. No final da década de 1970, Bruno Latour e Steve Woolgar exploravam a “Vida de Laboratório”, o que, em algum grau, inspirou um novo paradigma antropológico ao levar etnógrafos para dentro dos laboratórios. Seu legado favoreceu um olhar etnográfico mais atento e profundo sobre as diferenças epistemológicas entre ciências duras e humanidades.

Myers faz jus a esse legado num dinamismo interessante. As relações entre modeladores, modelos e moléculas são instigantes coreografias que conduzem o pensamento para a flexibilização, inclusive, de conceitos aparentemente estáveis, como o de vida. Se por um lado o livro não revela sobre os tais ingredientes da vida, por outro, sensibiliza o seu leitor a engajar, entender, sentir e imaginar tudo isso que (nos) compõe no nível mais elementar: as proteínas e suas agências. Além disso, tem o êxito de conduzir-nos a pensar sobre o desemaranhamento entre ciência, cientistas e intervenções (sobretudo estatais) sob a premissa de uma verdade científica única. Em tempos em que a própria ciência está ameaçada sob o obscurantismo da pós-verdade, etnografias como essa apontam diretrizes estratégicas de colaboração entre ciências duras e humanidades. A coreografia entre “moléculas antropomorfizadas” e “cientistas molecularizados” é, sem dúvida, uma renderização da produção e da sobrevivência do próprio conhecimento.

Recebido em: 06 de junho de 2019.

Aceito em: 24 de setembro de 2019.

ANSELL, Aaron. 2014. Zero Hunger: Political Culture and Antipoverty Policy in Northeast Brazil. United States of America: University of North Carolina Press.

Flávia Melo

Doutoranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

flaviamelodacunha@usp.br

O comportamento do voto nordestino nas eleições presidenciais de 2018 recolocou na cena política brasileira o debate sobre o voto economicamente dependente, atualizado nos termos do propalado antipetismo e do combate à corrupção. A despeito da vitória do candidato Jair Bolsonaro (Partido Social Liberal) e do difundido rechaço ao ex-presidente Lula da Silva e ao Partido dos Trabalhadores (PT), o candidato petista Fernando Haddad venceu em todos os estados nordestinos e em seis capitais dessa mesma região onde obteve, em muitas cidades, mais de 80% dos votos (Almeida & Zanlorenssi 2018). O resultado provocou polêmica nas redes sociais – importante arena de enfrentamentos naquela eleição – onde uma série de comentários justificavam, pejorativamente, o voto nordestino no PT em razão da “pobreza” e da “ignorância” daquele eleitorado.

Ora, é justamente essa a região do país que concentra o maior número de beneficiados pelo *Bolsa Família*¹, programa de transferência de renda criado pelo governo Lula (2004) e preconizado pelo programa *Fome Zero* (2003). Como se sabe, o debate eleitoral de 2018 apenas revitalizou uma acusação difundida em pleitos anteriores: a relação entre o voto de beneficiados pelo *Bolsa Família* e o sucesso eleitoral do PT. Aliás, essa relação foi bastante investigada por pesquisas desenvolvidas ao longo da última década, demonstrando como o programa e seus efeitos tornaram-se um atraente objeto

1 Dados do extinto Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) informavam que o nordeste possuía cerca de 6,98 milhões de famílias cadastradas no Programa Bolsa Família até junho de 2018 (Disponível em: <http://www.brasil.gov.br/>. Acesso em: 30 jan.2019.

de estudo (Marques 2009; Andrade 2013; Bolzan 2014; Canêdo-Pinheiro 2015; Corrêa 2015; Zucco Junior 2015).

A despeito das conclusões dessas investigações, me interessa explorar a proximidade entre esse polêmico debate da vida pública brasileira e o livro do antropólogo Aaron Ansell. *Zero Hunger: political culture and antipoverty policy in Northeast Brazil* foi publicado em 2014 e premiado pela *Latin American Studies Association* e *Association for Political and Legal Anthropology*.

Ansell é professor assistente no Departamento de Religião e Cultura da Universidade de Virginia Tech (Estados Unidos) e se especializou em pesquisas sobre discurso político e desigualdade social no Nordeste do Brasil, dentre outros assuntos. O livro advém de sua tese de doutoramento em Antropologia pela Universidade de Chicago, intitulada *Zero Hunger in the Backlands: Neoliberal Welfare and the Assault on Clientelism in Northeast Brazil* (2007).

A pesquisa que o deu origem teve início no ano de 2001 durante um encontro do autor com lideranças petistas na cidade do Rio de Janeiro. Anos depois, imerso no semiárido nordestino, o antropólogo acompanhou a implementação do que se tornou a mais abrangente política social do país. Até dezembro de 2019, o *Bolsa Família* beneficiou mais de 13 milhões de famílias brasileiras, cerca de 21% da população nacional.

Ao longo de sete capítulos, Ansell expõe os resultados da pesquisa realizada há 16 anos em uma pequena cidade nordestina no Estado do Piauí, à qual atribuiu o pseudônimo de *Passarinho*. O Capítulo 1 aborda da trajetória do PT até a presidência e a criação do Programa Fome Zero. Este último, considerado, ao mesmo tempo, um “experimento do neoliberalismo de esquerda” e uma “política nacional de segurança alimentar”. Revisando a história da democracia brasileira e do município de *Passarinho*, o autor tece, ainda, reflexões sobre o seu engajamento como pesquisador nos eventos descritos. A este respeito, Koonings (2014) avalia que a reflexão de Ansell careceu de melhor exame das implicações de sua posição no campo para a interpretação proposta.

Nos dois capítulos seguintes, a atenção do autor se volta aos moradores empobrecidos de *Passarinho*, às suas relações domésticas e com as elites locais. No Capítulo 2, a inveja ocupa lugar central na descrição de uma economia moral dessas relações. Essa etnografia da moral comunitária e da higienização da inveja é o fio condutor da crítica do autor à “idealização” do igualitarismo rural pelos burocratas de estado. Toda uma gramática de controle do corpo e da fome e, logo, da inveja e do “mau-olhado” acionada por seus interlocutores revela que “a contenção higiênica da inveja faz mais do que manter a reputação pessoal; pois protege a comunidade como um todo” (p. 63). Para corroborar

seus argumentos, o autor demonstra como esse princípio influenciou a “comunidade” na escolha das famílias envolvidas nas ações locais do *Fome Zero*.

No contexto das eleições municipais de 2004, o Capítulo 3 descreve a reconfiguração das relações e alianças em torno das rivalidades eleitorais. Enquanto o capítulo anterior se deteve nas relações horizontais entre as famílias empobrecidas de agricultores, o terceiro examina as relações verticais entre agricultores, famílias e elites políticas. Essa dinâmica de relações verticais, a que o autor denomina de “hierarquia íntima” possui dois lados: um que envolve o compartilhamento de segredos, inclusive atividades criminosas; e outro referente ao sentimento de ira pelos opositores. Ansell observa, ainda, duas dimensões temporais e interdependentes que regulam as trocas: a duração do relacionamento e a duração da atividade. Assim, a troca de voto por dinheiro estabelece relação pouco duradoura que se encerra com o cumprimento do voto no candidato indicado.

A partir do Capítulo 4, o seu foco se direciona aos agentes da linha de frente do *Fome Zero*. Aqui, seu trabalho aproxima-se do trabalho Michael Lipsky (1980) sobre os “burocratas de rua” e da sociologia do guichê (Dubois 1999), situando-se entre as duas grandes vertentes desse campo (Pires 2016). Sua etnografia atenta para as práticas de agentes de estado, para a agência das pessoas “beneficiadas” e para as estruturas de desigualdade produzidas nessas interações. No entanto, não é nos guichês que sua observação acontece, mas nos muitos espaços “comunitários” forjados para a interação entre agentes estatais e pessoas “beneficiadas”.

Na análise das trajetórias desses agentes – formados pela militância em movimentos sociais urbanos e sob forte influência da Teologia da Libertação – considera a propensão desses sujeitos em interpretar o mundo rural como um lugar de dominação social baseado no clientelismo. Esse quadro interpretativo é retomado no Capítulo 5, em que a expressão “nostalgia induzida” é mobilizada para descrever as práticas pelas quais esses agentes conectaram noções românticas de trabalho coletivo (como os mutirões) a visões idealizadas do passado rural.

No Capítulo 6, Ansell explora outro componente do *Fome Zero*, um projeto de desenvolvimento para comunidades quilombolas. O *Bolsa Família* também manteve como linha de ação a atenção prioritária a “populações tradicionais e específicas”. Atento às práticas dos agentes de estado, o autor busca demonstrar como processos formativos foram conduzidos no intuito de promover entre as lideranças comunitárias o reconhecimento e valorização da identidade negra e a indignação frente a figuras de autoridade e relações de hierarquia e submissão locais.

Seu último capítulo acompanha a transição do *Fome Zero* ao *Bolsa Família* (instituído

em 2004) e se concentra nas tensões municipais em torno dessas políticas, principalmente na descrição das consequências de tais conflitos para o processo de eleições municipais.

Como se nota, o livro não consiste em uma análise sobre o governo do PT ou em um estudo sobre o Programa Fome Zero, em sentido restrito. Como nos adverte o autor ainda no Prefácio, trata-se de “uma interpretação da interação entre um segmento da nação historicamente empobrecido e um ativismo de estado que procurou transformar a realidade tanto cultural como material dessa população” (p. xi).

Seu livro configura-se, pois, como uma bem sucedida etnografia sobre a experiência-piloto do *Fome Zero* e o encontro desse projeto de governo com as autoridades locais, com as pessoas empobrecidas a quem se direcionava e com aquilo que o autor descreveu como uma dinâmica de reciprocidade e codependência muito importante para compreender a política eleitoral local. Curiosamente, esse liame é justamente o que confere atualidade ao seu trabalho.

Mas sua proposta vai além. Ansell almejou examinar a oposição “clientelismo hierárquico” *versus* “democracia igualitária”, concepção idealista que na sua opinião organizava conceitualmente o pensamento dos gestores do Fome Zero (p. 14). Aliás, segundo suas assertivas, esta não era apenas a visão do Governo Federal, mas a de muitos técnicos e intelectuais que, na época, contribuíram para a formulação e execução da política (p. 04).

Por esse motivo, o autor dedicou-se à observação dos conflitos produzidos entre os ideais dos ativistas de estado proponentes da democracia liberal (que procuravam liberar a cultura popular de seus componentes hierárquicos) e as famílias “beneficiadas” que nas relações cotidianas com as elites locais, tentavam reconciliar a hierarquia e o igualitarismo, contrariando a expectativa de uma “indignação democrática saudável” (p. 13-15).

Assim, em um dos planos de sua observação, Ansell considerou o modo como as lideranças responsáveis pela formulação e implementação do Fome Zero reconheciam no clientelismo um entrave para a consolidação de instituições democráticas e representativas, sobretudo, das populações mais pobres. Com efeito, além de eliminar a fome, buscavam desmontar esse sistema clientelista e diminuir o poder dos de elites políticas locais, ideais que, para tornarem-se efetivos, encontraram obstáculos de várias ordens, como se demonstra ao longo do livro.

Um desses obstáculos consistia na própria forma de conceber as relações de troca entre as destinatárias do *Fome Zero* e a dinâmica política local. Propondo desde a Introdução a substituição do termo clientelismo pelo de “hierarquia íntima”, o autor analisa tais relações recusando duas premissas constitutivas do enunciado mais geral sobre o

clientelismo: a hierarquia reforçada pela opressão e exploração dos pobres (vertical e unilateral) e a negação da agência dos pobres (e de suas percepções e interesses). Sem recusar as estruturas de poder ou reificar o clientelismo, o conceito reivindicado pelo autor pretende conceder lugar ao agenciamento dos pobres e direcionar o seu olhar etnográfico para as estratégias mobilizadas por essas pessoas para enfrentar desvantagens sociais e materiais na interação com agentes de estado e políticos locais.

Outro obstáculo para seria justamente a percepção das pessoas a quem aquela política se destinava. Ou seja, como os moradores de *Passarinho* experimentavam a pobreza, a fome e a política pública a eles dirigida. Para isso, em outro plano da observação, o autor acompanhou uma complexa trama em que moralidades diversas eram acionadas para justificar as relações de troca e solidariedade. Assim, pôde delinear o seu conceito de “hierarquia íntima”, definido como “um encontro entre desiguais em que um enfrenta as necessidades particulares do outro no contexto das próprias necessidades e trabalha para ajudá-lo, independentemente das barreiras formais ou legais. A simpatia mútua e a vulnerabilidade entre os parceiros tornam-se a base de uma humanidade compartilhada que transcende a hierarquia estrutural que os separa. Estas intimidades resultam no favoritismo da distribuição de recursos e enfraquecem a igualdade perante a lei, mas também socializam a classe política no desafiante cotidiano dos pobres da região” (p.194).

Neste plano da observação, seus interlocutores e o foco passam a ser outros. Não mais agentes do governo federal responsáveis pela idealização e implementação do *Fome Zero*, mas as famílias empobrecidas de Passarinho e as relações destas com políticos locais (que, segundo o governo petista, eram os mantenedores das estruturas clientelistas). Com efeito, o agenciamento desses sujeitos adquire tanta relevância como as estratégias que mediam as relações entre essas pessoas, políticos locais e a política eleitoral daquela pequena cidade.

Para quem deseja aproximar-se desse debate e conhecer mais da genealogia do tão controverso Programa Bolsa Família desde uma abordagem antropológica, o livro de Ansell, publicado em 2014 e, infelizmente, ainda não traduzido no Brasil, é leitura necessária. Desde uma antropologia da política, seu trabalho contém ao menos quatro elementos que justificam sua importância: primeiro, uma descrição engajada dos primeiros anos de implementação do Programa Fome Zero no sertão piauiense – do qual, alguns dos efeitos notamos nos enfrentamentos eleitorais para a presidência do Brasil em 2018. Segundo, uma inflexão profícua no debate sobre clientelismo, voto economicamente dependente, autonomia e democracia desde uma perspectiva moral. Terceiro, por ser um trabalho de antropologia econômica, política e moral fundamentado em uma atenta etnografia das

interações produzidas entre um projeto de governo, dinâmicas locais e os interesses dos diferentes atores envolvidos nessa trama.

Finalmente, trata-se de leitura recomendável pela descrição complexa que nos oferece, o que lhe adjudica um caráter antecipatório das ambivalências, contradições e conflitos produzidos ao redor do Programa Bolsa Família dezesseis anos depois de sua criação em decorrência do Fome Zero.

Referências

- ALMEIDA, R. e ZANLORENSSI, G. 2018. “Como o Brasil votou no segundo turno para presidente, em mapas”. *Nexo Jornal*, 29/10/2018. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/grafico/2018/10/29/Como-o-Brasil-votou-no-segundo-turno-para-presidente-em-mapas>. Acesso em: 30 jan. 2019.
- ANDRADE, L. 2013. “Do quase nada ao praticamente tudo: Uma análise espacial da evolução da votação dos Candidatos do Partido dos Trabalhadores à Presidência no Nordeste”. Dissertação de Mestrado. PPGCP, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- ARANHA, A. 2010. *Fome Zero: Uma História Brasileira*. Volume 1. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.
- BOLZAN, D. 2016. “Ciclos político-econômicos e as eleições presidenciais brasileiras de 2014”. Dissertação de Mestrado. PPGE, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- CANÊDO-PINHEIRO, M. 2015. “Bolsa Família ou desempenho da economia? Determinantes da reeleição de Lula em 2006”. *Economia Aplicada*, (19)1: 31-61.
- CORRÊA, D. 2015. “Os custos eleitorais do Bolsa Família: reavaliando seu impacto sobre a eleição presidencial de 2006”. *Opinião Pública*, (21)3: 514-534.
- DUBOIS, V. 1999. *La vie au guichet: relation administrative et traitement de la misère*. Paris: Economica, (Collection Études politiques).
- LIPSKY, M. 1980. *Street level bureaucracy: dilemmas of the individual in public services*. New York: Russell Sage Foundation.
- MARQUES, R. et al. 2009. “Discutindo o papel do Programa Bolsa Família na decisão das eleições presidenciais brasileiras de 2006”. *Revista de Economia Política*, (29)1: 114-132.
- PIRES, R. 2016. “Sociologia do guichê e implementação de políticas públicas”. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, (81):-24.
- VIANA, I. et al. 2018. *Bolsa Família 15 Anos (2003-2018)*. Brasília: ENAP.
- ZUCCO JUNIOR, C. 2015. “The impacts of Conditional Cash Transfers in four presidential elections (2002–2014)”. *Brazilian Political Science Review*, (9)1: 135-149. jan./abr., 2015.

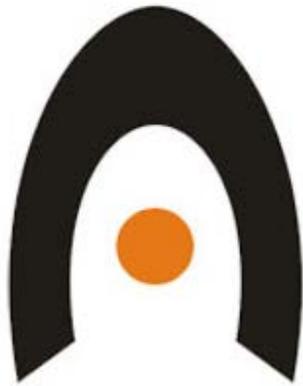
Recebido em: 01 de junho de 2019.

Aceito em: 18 de janeiro de 2020.

Nominata de Pareceristas deste número

Anthony Seeger (UCLA)
Barbara Arisi (UNILA)
Beatriz Matos (UFPA)
Catarina Morawska (UFSCar)
Deise Lucy Montardo (UFAM)
Deise Montardo (UFAM)
Diego Madi Dias (USP)
Edilene Coffaci de Lima (UFPR)
Eliete Pereira (UEMG)
Elizabeth Ewart (University of Oxford)
Elizabeth Pissolato (UFJF)
Fabiano Bechelany (UNIFESSPA)
Héber Grácio (UFT)
Helena Schiel (UFOPA)
Ilana Goldstein (UNIFESP)
Joana Fernandes (UFG)
Karen Shiratori (USP)
Mani Tebet (UFRJ)
Manuel Ferreira Lima Filho (UFG)
Maria Eugenia Dominguez (UFSC)
Marina Pereira Novo (UFSCAR)

Marko Monteiro (Unicamp)
Miguel Aparício (UFOPA)
Nicole Soares (UFES)
Paride Bolettin (UFBA)
Patrícia Mendonça Rodrigues (FUNAI)
Paulo Maia (UFMG)
Renato Athias (UFPE)
Sônia Regina Lourenço (UFMT)
Suiá Omim (UFT)
Suzana Viegas (Universidade de Lisboa)
Valeria Moreira Coelho de Melo (UNIFESSPA)



antropologia **social**
programa de **pós-graduação**

